

Fortschritt und Regression

Vorwort

Ich weiß, dass ich ungefähr Mitte der sechziger Jahre, vielleicht sogar vierundsechzig schon, vielleicht fünfundsechzig, und ganz sicher aber sechsundsechzig, dass ich in diesen Jahren gemerkt habe, dass die Sommer von Jahr zu Jahr länger, und nicht nur länger, sondern auch besser werden. Und dass ich eigentlich den Eindruck hatte, die Welt wird von Jahr zu Jahr besser – und dass man das im Sommer aber am deutlichsten merkt.

Peter Kurzeck¹

Hat der Fortschritt Jahreszeiten?
Diethmar Dath²

1.

Dieses Buch beschäftigt sich mit einem Thema, das die zeitgenössische Diskussion philosophisch wie politisch umtreibt, auch wenn das nicht immer offen zutage liegt: Mit dem sozialen Fortschritt und seinem Gegenpol, der Regression. Dabei ist die Situation, soviel lässt sich sagen, unübersichtlich.

Auch wenn Fortschritte hier und dort zu verzeichnen sind; von der Einschätzung, dass die Menschheit sich „im Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Gutem und Bösem zwar langsam, aber stetig auf eine größere Vollkommenheit“³ zubewegt wie es Jacques Turgot in einer Rede formuliert, die als ein Begründungstext der modernen Fortschrittsidee gelten kann, sind die meisten Menschen heutzutage weit entfernt. Das gilt nicht etwa nur für diejenigen Orte der Weltgeschichte, die in Krieg, Gewalt und Chaos, in offener Ausbeutung und Unterdrückung versinken, oder für diejenigen, die von den Segnungen des Fortschritts immer schon nur die dunkle Seite erfahren haben. Nicht nur der Ukraine-Krieg und die anhaltenden Kriege in Libyen und Syrien, auch die Wiedererstarkung nationalistischer und autoritärer Bewegungen stellen die – zumindest aus europäischer Sicht – lang als sicher geglaubte Fortschrittsvorstellungen in

¹ Peter Kurzeck, *Unerwartet Marseille*, Audio-CD, Frankfurt/M. 2012.

² Diethmar Dath, *Maschinenwinter. Wissen, Technik, Sozialismus*, Frankfurt/M. 2008, S. 13.

³ Anne Robert Jacques Turgot, „Philosophische Darstellung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes“, in: Johannes Rohbeck, Liselotte Steinbrügge (Hg.), *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M. 1990, S. 140-164, hier S. 141.

Frage. Auch die brennenden Wälder und schmelzenden Gletscher, durch die die Klimakatastrophe immer näher rücken, sähen Zweifel in die Errungenschaften der technologisch „fortschrittlichen“ Lebens – und Wirtschaftsweisen der westlichen Welt. Soziale Ungleichheiten im globalen Maßstab werden angesichts der vielfältigen Krisen wie durch ein Brennglas verstärkt. Die in den letzten Jahren im Mittelmeer ertrunkenen Geflüchteten sind zum Sinnbild dafür geworden, dass an den Grenzen Europas – desjenigen Europa, das andernorts im Namen der Demokratie mit militärischem Einsatz verteidigt werden soll – selbst Mindeststandards an Humanität unterlaufen werden.⁴ Angesichts all dessen scheint auch im Zentrum der Bestie die Fortschrittshoffnung aufgebraucht. Dass eine deutsche Regierung unter dem Titel „Fortschrittskoalition“ antritt, klingt angesichts der Vielzahl der sich miteinander verflechtenden ungelösten Krisen wie das Pfeifen im Walde, nach einer Beschwörungsformel mehr als nach einem Programm.

2.

Umstritten ist aber nicht nur die Sache, also die Frage, ob es so etwas wie Fortschritt historisch gegeben hat oder geben wird; umstritten ist bereits der Begriff des Fortschritts selbst. Während manche Theoretiker:innen unverblümt „einen stetigen kumulativen Fortschrittsprozess in vielen Bereichen des menschlichen Lebens“⁵ konstatieren, halten andere schon den Begriff des Fortschritts für überholt, gefährlich oder sogar, wie Ashis Nandy es dramatisch fasst, für einen der „schmutzigsten Begriffe unseres Wortschatzes“⁶. Und während die einen im Namen der Emanzipationshoffnung mindestens implizit an einer unterliegenden Fortschrittsgeschichte festhalten, konstatieren andere, dass wir uns von solchen "antiquated developmental terms"⁷ gerade unter dem Gesichtspunkt der Bekämpfung sozialer und kolonialer Herrschaft freimachen müssen. Wie James Tully es ausdrückt: „Die Sprache von Fortschritt und Entwicklung ist für zwei Drittel der Weltbevölkerung die Sprache von Unterdrückung und Herrschaft“.⁸

⁴ Vgl. hierzu Maximilian Pichl, *Der Moria-Komplex - Verantwortungslosigkeit, Unzuständigkeit und Entrechtung fünf Jahre nach dem EU-Türkei-Abkommen und der Einführung des Hotspot-Systems*, Frankfurt/M. 2021. Sowie Charles Heller, Lorenzo Pezzani, „Liquid Traces: Investigating the Deaths of Migrants at the EU's Maritime Frontier“, in: Nicholas De Genova (Hg.) *The Borders of "Europe": Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, New York 2017, S. 95-119. Und für einen Überblick: Bernd Kasperek, *Europas Grenzen. Flucht, Asyl und Migration*, Berlin 2019.

⁵ Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2018, [REDACTED]

⁶ Ashis Nandy, „Fortschritt“, in: Hans Joas (Hg.), *Vielfalt der Moderne – Ansichten der Moderne*, Frankfurt/M. 2012, S. 53-66, hier S. 53.

⁷ Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis 2014.

⁸ (Übersetzung RJ) Im Original „The language of progress and development is the language of oppression and domination for two-thirds of the world's people.“ Amy Allen, *The End of Progress*.

3.

Während die Idee des Fortschritts heute also notorisch umstritten ist, hat der Begriff der *Regression* offenbar an historischem Momentum gewonnen.

So erschien bereits im Frühjahr 2017 ein Aufsatzband, in dem internationalführende Theoretiker:innen sich angesichts des Wahlsiegs von Donald Trump in den USA und der weltweiten Zunahme an autoritären und rechtspopulistischen Bewegungen unter dem Titel „Die große Regression“⁹ an eine Zeitdiagnose wagten. Etienne Balibar vermutet, dass es sich bei der Ausbreitung des nationalistischen Autoritarismus um „eine Art zivilisatorischer Regression“ („some kind of civilizational regression“) handelt. Michael Zürn und Armin Schäfer untersuchen die „demokratische Regression“. Und Oliver Nachtwey bezeichnet die Gesamttendenz von neoliberaler Prekarisierung und der Unterhöhlung sozialstaatlicher Institutionen als Effekt einer „regressiven Moderne“, während sich gleichzeitig im „regressiven Rebellen“ ein neuer Typus des autoritären Charakters ausmachen lasse.¹⁰ Regression, so scheint es, ist überall.

Als Rückfall hinter erreichte Errungenschaften der liberalen Demokratie gelten Regierungsstile wie sie Trump, Bolsonaro, Orbán oder Erdoğan pflegen. Als Regression kann man das rechtspopulistische Ressentiment gegen die Errungenschaften des kulturellen Liberalismus mit seiner Pluralisierung und Diversifizierung von Identitäten und Lebensweisen auffassen¹¹. Dass in den USA Bücher aus Schulbibliotheken aussortiert werden, weil sie *gender* und *race* bezogene Themen ansprechen¹², zeigt, wie fragil die Erfolge der antirassistischen und antisexistischen Bewegungen sind. Und auch den Abbau des Sozial- oder Wohlfahrtsstaates und die damit verbundene Prekarisierung der Lebensverhältnisse kann man als Symptom einer „regressiven Moderne“ verstehen.

4.

Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, New York 2016, S. 3.

⁹ Heinrich Geiselberger (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin 2017.

¹⁰ Oliver Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlin 2016. Armin Schäfer, Michael Zürn, *Die demokratische Regression. Die politischen Ursachen des autoritären Populismus*, Berlin 2021.

¹¹ Vgl. dazu auch Sabine Hark, Sighard Neckel, „Kulturelle Ressourcen. Sighard Neckel und Sabine Hark im Gespräch über Ressentiments und Rachegefühle“ in: *Texte zur Kunst* 27:106 (2017), S. 42-63; auch Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft*.

¹² Jonathan Friedman, Nadine Farid Johnson, „Banned in the USA. The Growing Movement to Censor Books in Schools“, in: *Pen America*, 19.09.2022, <https://pen.org/report/banned-usa-growing-movement-to-censor-books-in-schools/>, letzter Zugriff 11.11.2022.

Damit aber taucht, wie leicht zu sehen ist, der Fortschrittsbegriff hier sozusagen durch die Hintertür wieder auf: Fortschritt ist die Kehrseite der Regression, Regression die Kehrseite des Fortschrittes. Wenn der sich teilweise zum Vernichtungswillen steigernde, institutionell beförderte Hass auf Minoritäten Regression bedeutet, so deshalb, weil umgekehrt die Ausweitung von Menschen- und Bürgerrechten auf Gruppen, die zuvor durch eine dominante „Leitkultur“ exkludiert waren, einen sozialen Fortschritt markiert hatte. Wenn wir die jüngsten Angriffe auf als „fremd“ markierte Existenzen und Lebensweisen aller Art – sei es aufgrund von Herkunft, sexueller Orientierung, Geschlechtsidentität oder Lebensstil – als Rückfall verstehen, so impliziert das, dass die Anerkennung dieser Lebensstile als Fortschritt begriffen wurde.¹³ Wenn der Abbau des Sozial- oder Wohlfahrtsstaates und die damit verbundene Prekarisierung von Lebensverhältnissen als Rückschritt aufgefasst wird, dann deshalb, weil der in der europäischen Nachkriegsgeschichte ermöglichte Ausbau des Sozialstaats, bei allen mit diesem verbundenen Problemen, sozialen Fortschritt versprochen hat. Wenn autoritär-populistische Regierungsstile als Regression interpretiert werden, so deshalb, weil es als welthistorische Errungenschaft, als Fortschritt gilt, dass Regierungsgewalt nicht willkürlich und unmittelbar, sondern vermittelt durch verfassungsrechtlich gesicherte Instanzen und allgemein anerkannte rechtstaatliche und demokratische Verfahren ausgeübt wird.

Die allzu einvernehmliche Fortschrittskritik könnte dann von dem gezeichnet sein, was Sartre „mauvaise foi“¹⁴ genannt hat: Unaufrichtigkeit. Man leistet sich radikale Fortschrittsskepsis, verlässt sich aber insgeheim und uneingestanden auf den Fortschritt. Zutage tritt das in dem Moment, in dem die Gewissheit zerbricht. Das Resultat ist nicht selten eine problematische Kombination aus theoretischem Relativismus und politischem Moralismus. Wir sollten also über Fortschritt reden. Und über Regression.

5.

Inwiefern also ist es angemessen, die hier skizzierten Zeiterscheinungen als eine politisch und sozial *regressive* Tendenz zu bezeichnen – und nicht nur als Zusammenbruch unserer Hoffnungen? Und welche Annahmen über den Charakter möglicher gesellschaftlicher Fortschritte und – genereller – des sozialen Wandels sind, umgekehrt, mit einer solchen Analyse verbunden? Welchen Nutzen hat eine solche Begrifflichkeit für das kritische Verständnis der Geschehnisse?

¹³Vgl. Eva von Redecker, „Anti-Genderismus‘ and Right-Wing Hegemony“, in: *Radical Philosophy* 198:7/8 (2016), S. 2-7.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1991, bes. S. 119-160.

Fortschritt ist, so sagt man oft, ein Wandel zum Besseren; Regression wäre entsprechend eine Wandlung zum Schlechteren. Das stimmt irgendwie, aber es stimmt nicht ganz. Entscheidend ist, und für diese These werde ich in diesem Buch argumentieren, dass es sich beim Fortschritt um eine Form des Wandels handelt, um eine bestimmte Art von sozialem Wandel oder gesellschaftlicher Transformation, und dabei um eine bestimmte Weise, auf Krisen (oder auch nur Probleme) zu reagieren. Fortschritt ist, auf eine kurze Formel gebracht, ein sich anreichernder, Regression ein systematisch veränderter Problemlösungs- und Erfahrungsprozess.

Ob man am Konzept des Fortschritts festhalten kann, entscheidet sich dann einerseits nicht an den bloßen Fakten des Weltgeschehens. Die Idee des Fortschritts steht nicht in Frage, bloß weil es weltgeschichtlich Rückschritte gibt. Gleichzeitig aber ist Fortschritt eben gerade nicht nur eine Idee, nicht nur ein normatives Ideal¹⁵. Ohne die wirkliche Möglichkeit einer Veränderung – im Sinne eines in der Geschichte angelegten Potenzials zur Entstehung anderer oder neuer sozialer Ordnungen – wäre es sinnlos am Deutungsmuster des Fortschritts festzuhalten. Fortschritt ist in diesem Sinne weder ein Fakt, noch ein bloßes Ideal. Er ist ein Kriterium, mit dem man die wirkliche gesellschaftliche und historische Entwicklung analysieren, verstehen und bewerten kann. Mit beiden Begriffen – dem des Fortschritts nicht weniger als dem der Regression – gehen also anspruchsvolle Annahmen einher¹⁶.

6.

Ich werde in diesem Buch also Fortschritt und Regression als Begriffe verteidigen, die wir brauchen, um gesellschaftliche Entwicklungen verstehen und kritisieren zu können. Entgegen der weitverbreiteten Generalkritik am Fortschritt beharre ich darauf, dass *Fortschritt* und

¹⁵ Es scheint mir deshalb auch nicht sinnvoll, Fortschritt als auf die Zukunft gerichtete Motivationsquelle unseres Handelns gegenüber dem Fortschritt als zurückschauende Beschreibung retten zu wollen, und damit das Ideal vom Fakt zu trennen. Vgl. zu dieser Unterscheidung Allen, *The End of Progress*.

¹⁶ Die Bezugnahme auf "Regression" ist auch vom methodischen Standpunkt aus bemerkenswert, denn die Verwendung dieses in der Psychoanalyse häufig verwendeten (wenn auch ihr nicht exklusiv zugehörigen) Begriffs evoziert eine Durchdringung von Gesellschaftsanalyse mit sozialpsychologischen Fragestellungen. Das erinnert an das klassische Projekt der Kritischen Theorie Frankfurter Provenienz, wobei es sich um einen Aspekt der Traditionslinie handelt, der in den letzten Jahrzehnten nicht gerade im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden ist, zurzeit jedoch neue Virulenz erfährt. Dazu passt auch, dass der Begriff der autoritären Persönlichkeit und die Studien zum autoritären Charakter eine kleine Renaissance zu erleben scheinen. Vgl. dazu etwa Peter Gordon, „The Authoritarian Personality Revisited: Reading Adorno in the Age of Trump“, in: *b2o. An Online Journal*, 15.06.2016, (<https://www.boundary2.org/2016/06/peter-gordon-the-authoritarian-personality-revisited-reading-adorno-in-the-age-of-trump/>), letzter Zugriff 12.02.2018.

Regression, oder besser: Fortschrittlichkeit und Regressivität sinnvolle oder sogar unverzichtbare Kriterien zum Verständnis und zur Bewertung gesellschaftlicher Zustände sind. Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist dann allerdings *nicht*, ob und wo so etwas wie Fortschritt heute empirisch zu verzeichnen wäre.¹⁷ Die Alternative zwischen Fortschrittsoptimismus und pessimistischer Verfallsdiagnose ist für mein Projekt nicht relevant. Ob sich die Menschheit entgegen allem Anschein zu ihrem Besseren, nämlich in Richtung einer immer friedlicheren und prosperierenden Existenzweise entwickelt¹⁸ oder im Gegenteil in einem immer unübersichtlicher werdenden Strudel von Unrecht und Gewalt versinkt ist auf empirischer Grundlage zu beurteilen und gehört nicht zu den Ambitionen meiner Untersuchung.

Meine Untersuchung ist sozialphilosophisch und grundbegrifflich angelegt. Mir geht es um die Möglichkeit, fortschrittlichen sozialen Wandel in philosophischer Perspektive von regressiven Entwicklungen und Tendenzen kategorial zu unterscheiden - um einen begrifflich-normativen Klärungsversuch also. Aber auch wenn dieses Buch keine unmittelbar zeitdiagnostischen Absichten hat, will es, indem es begriffliche Werkzeuge für eine kritische Theorie wieder zugänglich macht, die in vielen zeitgenössischen Diskussionen in einer diffusen Pauschalkritik unkenntlich zu werden drohen, einen Beitrag zum Verständnis unserer Zeit leisten. Konfrontiert mit gesellschaftlichen Krisen brauchen wir Kriterien für die normative Ausrichtung sozialer Bewegungen und Kämpfe. Fortschritt, so wie ich ihn im Laufe dieser Untersuchung fassen werde, ist dann gerade nicht die Chiffre für die sich selbst gratulierende *whig history* westlich-imperialistischer Gesellschaften. Regression entsprechend nicht das paternalistische Verdikt über die vermeintlich hinter der westlichen Moderne Zurückgebliebenen. Im Gegenteil ist das Begriffspaar Fortschritt und Regression vor allem auch das begriffliche Medium der Kritik und Selbstkritik eben dieser Gesellschaften. Weder meint die Rede von Fortschritt dann, dass die Welt von selbst immer besser wird; noch meint die Rede von sozialen Regressionsprozessen, dass zuvor alles gut war. Im Gegenteil. Das bloße Festhalten an den als Fortschritt gesetzten Errungenschaften birgt die Gefahr, den *status quo* zu verabsolutieren und die in den vermeintlichen Fortschritten selbst angelegten Momente der Regression zu übersehen

¹⁷ Häufig werden in der Diskussion zwei Dinge miteinander verwechselt. Einerseits der Glaube daran, dass die menschliche Geschichte *faktisch* im Fortschreiten begriffen, dass wir also eine Geschichte des Fortschritts rekonstruieren und weiterem Fortschritt entgegenblicken können; andererseits die Frage, ob sich Fortschritt (wenn es ihn gäbe) *überhaupt identifizieren* ließe, ob es also Kriterien dafür gibt, dass eine soziale und historische Veränderung als Fortschritt aufgefasst werden kann – und es sich um einen Wandel zum Besseren und nicht nur um einen Wandel überhaupt handelt. Wenn auch beide Fragen, die nach der empirischen Gegebenheit und Wahrscheinlichkeit des Fortschritts und die nach seiner Konzeptualisierbarkeit, nicht vollständig voneinander abzulösen sind, so sind sie doch nicht identisch.

¹⁸ Mit dieser These tritt derzeit bspw. Steven Pinker prominent auf, vgl. Pinker, *Enlightenment Now*.

Regression ist dann nicht das Zurück hinter etwas Erreichtes, sondern, mit Adorno gesagt, die Verhinderung des Möglichen¹⁹, die Verhinderung von Emanzipation. Fortschritt, umgekehrt, ist nicht das Erreichen eines bereits gesetzten Ziels, sondern Teil eines offenen Emanzipationsprozesses.

7.

Wie so häufig sind es ganz unterschiedliche Motive, die das Schreiben eines Buches tragen. In diesem Fall ist das eine eher zeitdiagnostisch, die anderen eher philosophisch und methodisch, auch wenn sich beides nicht vollständig voneinander trennen lässt. Gemeinsam ist ihnen, dass sie in jüngster Zeit merklich an Aktualität gewonnen haben – wenn auch wiederum auf ganz unterschiedliche Weise.

Das *zeitdiagnostische Motiv* bezieht sich auf die oben skizzierten vielfältigen Bedrohungen unserer Lebensform und die sozialen und politischen Rückschritte, die sich in vielerlei Hinsicht bereits jetzt verzeichnen lassen oder die uns bevorstehen könnten. Hier interessiert mich vor allem, wie und ob das Begriffspaar Fortschritt und Regression auf diese Entwicklungen passt, ob es für die Kritik bestehender Arrangements überhaupt (noch) tauglich ist, und wie man es im Zweifelsfall neu zu bestimmen hätte.

Philosophisch ist der Begriff des Fortschritts in den letzten Jahren vor allem im angelsächsischen Raum und als Frage nach dem *moralischen Fortschritt* wieder aufgegriffen worden²⁰. Ausgelöst nicht zuletzt durch das zunehmende Unbehagen an rein „idealer“ Theoriebildung²¹ führt hier die Frage, wie diejenigen Instanzen des moralischen Fortschritts, auf die sich alle mehr oder weniger unproblematisch einigen können *entstanden* sind zu einem Interesse an der Natur und den Bedingungen solcher Wandlungsprozesse. Wie ich zeigen möchte, führt dieses Interesse in mancher Hinsicht nicht weit genug – da nämlich wo es im sozialtheoretisch individualistischen und (man verzeihe mir das altertümliche Wort)

¹⁹ Adorno zur Regression des Hörens. Ist zitiert im 6. Kapitel.

²⁰ Ich denke hier vor allem an die bahnbrechenden Arbeiten von Elisabeth Anderson. (Kap 1) Aber auch an Kwame Anthony Appiah, *The Honour Code. How Moral Revolutions Happen*, New York 2010. Sowie Philip Kitcher, *The Ethical Project*, Cambridge, London 2011 und Philip Kitcher, *Moral Progress*, New York 2021. (Ausführlicher zitiert in Kapitel 1). Kritisch dazu Robin Celikates, „Forms of Life, Progress, and Social Struggle. On Rahel Jaeggi’s Critical Theory“, in: Amy Allen, Eduardo Mendieta (Hg.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park 2018, S. XX-XX.

²¹ Siehe dazu etwa Charles Mills, „Ideal Theory as Ideology“, in: *Hypatia* 20:3 (2005), S. 165-184. Zusammenfassend zur Diskussion über ideale Theorie siehe Jörg Schaub, „Ideale und/oder nicht-ideale Theorie – oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 64:3 (2010), S. 393-409. Sowie Laura Valentini, „Ideal vs. Non-Ideal Theory. A Conceptual Map“, in: *Philosophy Compass* 7/9 (2012), S. 654-664.

idealistischen Rahmen verbleibt. Entscheidend (aus meiner Sicht) ist aber, dass mit diesen Überlegungen die Frage nach dem Charakter sozialen Wandels, (radikaler) Transformationsprozesse und damit historischer Entwicklungsprozesse selbst hier (wieder) einen Ort innerhalb der moralphilosophischen Überlegungen erhalten hat.

Damit berührt, und das ist ein dritter Motivstrang, der in dieses Buch einfließt, die Diskussion über Fortschritt in mehrfacher Hinsicht das, was einmal ein Kernbereich, eine Grundfrage der Kritischen Theorie war: die Frage nach Ursachen, Triebkräften, Charakter und Gesetzmäßigkeit gesellschaftlicher Transformationsprozesse (oder auch: sozialer Revolutionen.) Die Frage, ob Begriffe wie Fortschritt und Regression zum „Werkzeugkasten“ einer kritischen Theorie gehören sollten, betrifft dann eine Auseinandersetzung, die in der Kritischen Theorie (als Diskussionszusammenhang) aktiv geführt wird. Sie betrifft die Grundlagen und den Begründungsanspruch der Kritischen Theorie²² als solcher. David S. Owens bringt diesen mit Bezug auf den Fortschrittsbegriff auf den Punkt:

[E]ine kritische Theorie der Gesellschaft kann ihre normativen Ansprüche rational (und universell) begründen und dabei zugleich Relativismus und Historizismus vermeiden [...], indem sie ein theoretisches Modell dessen anbietet, was als fortschrittliche soziale Veränderung gelten würde.²³

Und so sehen die einen im Fortschrittsdenken der Kritischen Theorie *das Problem*; die anderen, bei aller Einsicht in die „Dialektik des Fortschritts“, *die Lösung*.

Auch wenn dieser metatheoretische Aspekt nicht jede interessieren muss, verstehe ich meine Überlegungen zum Fortschritt zugleich als eine Intervention in die Debatte um den normativen Standpunkt der Kritischen Theorie, sei es der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule oder der breiter gefassten kritischen Theorien im Plural.

Mein Vorhaben schließt an eine theoretische Weichenstellung an, die sich aus meinem Buch *Kritik von Lebensformen* ergibt.²⁴ Dort hatte ich danach gefragt, wie man Lebensformen kontextübergreifend kritisieren kann, und meine Antwort, *in a nutshell*, lautete: Lebensformen

²² In jüngster Zeit hat Amy Allen prominent die These vertreten, dass zur „De-Kolonialisierung“ der Kritischen Theorie die Abkehr von geschichtsphilosophisch geprägten Fortschrittsvorstellungen nötig sei. In der Diagnose der *Bedeutung* der Idee von Fortschritts- und Lernprozessen für die Kritische Theorie in der Tradition der Frankfurter Schule sind Amy Allen und ich uns einig, in der *Bewertung* dieses Umstands klarerweise nicht. Zu einer Kontroverse über diese Frage vgl. Amy Allen, Rahel Jaeggi, moderiert von Eva von Redecker, „Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change. An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen“, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37:2 (2016), S. 225-251, hier S. 226.

²³ David S. Owen, *Between Reason and History. Habermas and the Idea of Progress*, New York 2002, S. 20.

²⁴ Vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014.

gelingen, wenn sie als Ergebnis erfolgreicher Lernprozesse, als Ergebnis eines sich anreichernden Erfahrungsprozesses verstanden werden können – und wenn sie weiteres Lernen, die Verarbeitung sozialer Erfahrungen und die entsprechenden Problemlösungen ermöglichen. Es wäre nicht falsch, dieses Ergebnis in die etwas einfachere Formel zu übersetzen: Lebensformen sind gut, rational, angemessen, wenn sie nicht regressiv, sondern progressiv sind – wenn sie sowohl das Ergebnis von, als auch der Ausgangspunkt für einen progressiven gesellschaftlichen Wandel sind. Das verweist, wenn auch sehr vorsichtig, schon auf einen Begriff von Fortschritt. Dieser vage gebliebenen Anschlussstelle (diesem *cliffhanger*) will ich mich hier auf eine Weise widmen, die die Resultate der vorangegangenen Untersuchung mit den Herausforderungen der aktuellen Situation verbindet.

Die Fertigstellung dieses Buches hat deutlich mehr Zeit in Anspruch genommen als ursprünglich gedacht. Das hat zum Teil externe, zum Teil auch in der Sache liegende Gründe. Manches war schlicht *bad luck* und nicht zu ändern.

Danksagungen

Einleitung

Keine Kritik am Fortschritt ist legitim, es wäre denn die, welche sein reaktionäres Moment unter der herrschenden Unfreiheit benennt und damit jeden Missbrauch im Dienst des Bestehenden unerbittlich ausschließt.

Theodor W. Adorno²⁵

While many of us have lost confidence in a historiography bound to a notion of progress (...) we have coined no political substitute for progressive understandings of where we have come from and where we are going.

Wendy Brown²⁶

Wie lässt sich das Konzept des Fortschritts verteidigen? Es lässt sich nur verteidigen, wenn es sich im Lichte der Kritik an ihm rekonstruieren und (neu) verstehen lässt. Eine solche „rettende Kritik“ muss sich zunächst mit den Implikationen und der politisch-philosophischen Semantik des Fortschrittsbegriffs auseinandersetzen, um dann diejenigen Elemente des Begriffs zu sondieren, die zur Neubestimmung anstehen.

Im Folgenden will ich anhand einer Auseinandersetzung mit drei zentralen Dimensionen des Fortschrittsnarrativs meinen Zugriff auf die Fortschrittsdiskussion vertiefen und verdeutlichen, wie meine Rekonstruktion ansetzen wird. Anschließend werde ich einen Überblick über die Kapitel und Argumentations Schritte des Buches geben.

1. Fortschritt im Plural

Die Existenz von Fortschritt ist in mancher Hinsicht schwer zu bestreiten. Bis zur Entdeckung des Penicillins im Jahr 1928 (und der industriellen Produktion des Wirkstoffs ab 1942) konnten Menschen an für heutige Verhältnisse harmlosen Infektionen sterben.²⁷ Im Mittelalter wurden

²⁵ Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, S. 5-206, hier S. 10.

²⁶ Wendy Brown, *Politics out of History*, Princeton, Oxford 2001, S. 3.

²⁷ Nachdem das allgegenwärtige Gefühl der Bedrohung durch Infektionen und Viruskrankheiten in der Epoche nach dem zweiten Weltkrieg in den Ländern Europas und Nordamerikas weitgehend

Schriften zeitaufwändig von Hand kopiert; durch die Erfindung des Buchdrucks hat sich die Reichweite von Schriftgut immens vergrößert. Mein Kleincomputer besitzt heute eine Rechenleistung, an die zu Beginn des Computerzeitalters ein ganzer Keller voller Lochkarten nicht annähernd herangereicht hätte. Noch vor ein paar Jahrzehnten musste man Kleingeld parat haben und an Telefonzellen anstehen, um von unterwegs zu kommunizieren. Heute sind wir jederzeit mit der ganzen Welt in Kontakt und mein Sohn kann sich ein soziales Leben ohne Smartphones nur schwer vorstellen. Ebenso wenig kann er sich vorstellen, dass es eine Zeit gab, in der Frauen nicht wählen durften, Kinder in der Schule und im Elternhaus rechtlich legitimiert geschlagen wurden und Homosexualität unter Strafe stand.²⁸

Dass es Fortschritt(e) an diesem und jenem Ort und in Bezug auf dieses oder jenes Gebiet gibt, selbst wenn der Fortschritt, mit Nestroy gesprochen, manchmal „größer aussieht, als er eigentlich ist“,²⁹ ist also eine Trivialität. Nicht trivial dagegen ist die Frage, warum und in welcher Hinsicht diese Entwicklungen nicht nur Veränderungen, sondern Veränderungen zum Besseren sind, was (und wer) diese bewirkt und wie und ob die verschiedenen Entwicklungen miteinander zusammenhängen. Es sind dies die Fragen, die, historisch betrachtet, mit dem Begriff des Fortschritts gesetzt und in die politisch-philosophische Semantik des Begriffs eingelassen sind. Und es sind dies die Fragen, die im Verlaufe meines Projekts systematisch überprüft werden sollen. Gibt es Fortschritt? In mancher Hinsicht ist das eine falsch gestellte Frage. Ohne Zweifel gibt es Fortschritte im Plural, Fortschritte da und dort. Ob es aber den umfassenden Fortschritt, den Fortschritt „groß geschrieben“³⁰ (wie Peter Wagner es ausdrückt) gibt, und was eigentlich die vielen kleinen oder lokalen Fortschritte zum Fortschritt macht, das steht zur Debatte. Und ohne Zweifel gibt es – auch radikalen - sozialen Wandel³¹ – manchmal

nachgelassen hatte, waren es das HIV Virus in den 1980er Jahren und die Corona-Pandemie, die wir seit 2020 durchleben, die auf unterschiedliche Weise die Verletzlichkeit und die Bedrohtheit des Lebens und der sozialen Strukturen wieder präsent gemacht haben.

²⁸ Es ist (auch um eine allzu voreilige Fortschrittsskepsis zu bändigen) hilfreich, sich klarzumachen, dass die genannten Entwicklungen, mit entsprechenden lokalen Unterschieden, zu den Errungenschaften der jüngeren und jüngsten Geschichte gehören: Das Frauenwahlrecht gibt es bekanntlich in Deutschland seit genau 100 Jahren, in der Schweiz sogar erst Mitte der 1970er Jahre; das Recht auf gewaltfreie Erziehung ist in Deutschland erst im Jahr 2000 ausdrücklich rechtlich verankert; der § 175, demzufolge Homosexualität „gegen das Sittengesetz“ verstößt, war in Deutschland bis 1969 bzw. in abgeänderter Form bis 1994 gültig. Im ICD-9 Katalog der WHO war Homosexualität bis 1992 als Krankheit verzeichnet.

²⁹ Johann Nepomuk Nestroy, *Der Schützling. Posse mit Gesang in 4 Akten*, in: ders., *Sämtliche Werke. Historisch kritische Ausgabe*, Bd. 24: *Stücke II*, hg. von John R. P. McKenzie, Wien 2000, S. 7-107, hier S. xxx.

³⁰ Peter Wagner, *Fortschritt. Zur Erneuerung einer Idee*, Frankfurt, New York 2018, S. xxx.

³¹ Die „stale revolution“, als die Wendy Brown den Neoliberalismus beschreibt, zum Beispiel, hat ja ohne Zweifel einen radikalen sozialen Wandel eingeleitet. Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York 2019.

mehr (und anders) als wir es uns wünschen. Die Begriffe aber, mit denen wir uns darüber verständigen „wo wir herkommen und wohin wir gehen/ where we have come from and where we are going“ (Wendy Brown³²) sind neu zu verhandeln.

2. Drei Dimensionen des Fortschrittsnarrativs

Fortschritt ist ein in diesem Sinne normativ aufgeladenes Deutungsmuster, eine Interpretationsfigur³³, mit der eine bestimmte Auffassung sozialer und historischer Vorgänge etabliert wird. Es geht, wenn wir von Fortschritt sprechen, nicht nur um das "nackte" Geschehen, also die empirische Wirklichkeit oder die Ereignisse selbst, sondern um unser Verständnis dieser Wirklichkeit, um unsere Bewertung des Geschehens, und die Erwartungen, die wir an dieses richten. Fortschritt ist nicht einfach da. Wir fassen etwas als Fortschritt auf und setzen damit historische und soziale Ereignisse in einen gerichteten Zusammenhang, in dem wir diese Ereignisse als aufeinander aufbauend verstehen und bewerten. Fortschritt ist ein Prozessbegriff³⁴. Als Interpretations- und Reflexionsbegriff ist Fortschritt einer der Begriffe, in denen eine Gesellschaft sich selbst versteht und – manchmal durchaus konflikthaft – über sich selbst verständigt. Und so mag es zwar sein, dass es welthistorisch keinen Zustand gibt, in dem nicht faktisch Fortschritte oder Rückschritte gemacht werden, in dem sich etwas zum Besseren oder Schlechteren verändert. Diese Veränderungen aber werden nicht immer als Fortschritt aufgefasst.

Was steckt nun hinter der Auffassung gesellschaftlichen Wandels als Fortschrittsgeschehen - oder, davon abhängig, als Geschehen der Regression? Wie verstehen wir – mithilfe des Fortschrittsbegriffs – „woher wir kommen und wohin wir gehen?“ und wohin wir gehen sollen und können wenn dies ein Weg zur Emanzipation (oder jedenfalls ein Weg heraus aus dem komplexen regressiven Krisengeschehen der Gegenwart) sein soll? Ich werde mich, angelehnt an Kosellecks wegweisende begriffsgeschichtlichen Studie über den Fortschrittsbegriff³⁵, in einer groben Skizze auf drei charakteristische Dimensionen des Fortschrittsnarrativs konzentrieren, anhand derer sich sowohl dessen Probleme als auch mein Ansatz für das Projekt einer Rekonstruktion des Fortschrittsgedankens skizzieren lassen.

³² Wendy Brown, *Politics out of History*, S. XX.

³³ Vgl. dazu auch Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/M. 2006, S. 45-48, S. 66 f., S.77-84 und bes. S. 159-181.

³⁴ Vgl. Wolfgang Knöbl, *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin 2022.

³⁵ Reinhart Koselleck, „›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe“, in: Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/M. 2006, S. 159-181.

Die unzerbrechliche Kette

Das erste dieser Charakteristika betrifft den Zusammenhang verschiedener Dimensionen des Fortschritts. Wie schon mein erster Aufriss zeigt, sind es sehr verschiedene Entwicklungen die man als Fortschritt reklamieren kann: Medizinische und wissenschaftliche Errungenschaften, technische Erfindungen, soziale Neuerungen, die Veränderung moralischer Überzeugungen oder politische Reformen und Revolutionen. Um nun die Wucht des Begriffs und die Euphorie, die er auszulösen vermochte zu verstehen und um die die politisch-historische Semantik des Fortschrittsbegriffs, wie er im 18. Jahrhundert zum Leitbegriff einer Epoche wurde, nachvollziehen zu können, muss man sich klarmachen, dass in ihm all diese unterschiedlichen Veränderungen in einer umfassenden Bewegung zusammengedacht wurden. Die offenbar unwiderstehliche Anziehungskraft des Fortschritts, die Idee einer Veränderungsbewegung, die als geradezu unbezwingbare Macht alle Lebensbereiche auf einmal ergreift, war nicht zuletzt gespeist von der unbestreitbaren Zugkraft und Veränderungsdynamik der technologisch-wissenschaftlichen Entwicklung und (damit) der Fortschritte in der Naturbeherrschung. Mit der Rede vom Fortschritt war also nicht nur der Zuwachs einzelner Fertigkeiten, sondern umfassend die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen im Ganzen angesprochen. Reinhart Koselleck:

Die Erfindung des Buchdrucks, die Ausbreitung der Lektüre, die Erfindung des Kompasses, des Fernrohrs und des Mikroskops, die Entfaltung der Experimentalwissenschaften, die Entdeckung des Globus und die Landnahme in Übersee, der Vergleich mit den Wilden³⁶, der Streit der modernen Kunst mit der alten, der Aufstieg des Bürgertums, die Entwicklung von Kapitalismus und Industrie, die Entfesselung der Naturgewalten in der Technik, das alles gehört zu den immer wieder beschworenen Erfahrungen oder Tatbeständen, die mit dem Begriff des Fortschreitens, und zwar des Fortschreitens zum Besseren hin, verbunden wurden.³⁷

Wie Steven Lukes es ausdrückt:

Das Wachstum der Wirtschaft, des theoretischen ebenso wie praktischen wissenschaftlichen Wissens und ein Mehr an Gerechtigkeit, Tugend und Glück – all dies hing wie durch eine unzerbrechliche Kette verbunden zusammen.³⁸

Nicht zuletzt Marx zeigt sich dann insofern als Erbe des Fortschrittsdenkens der Aufklärung, als er an dieser „unzerbrechlichen Kette“, dem Zusammenhang zwischen der technisch-

³⁶ Dieser – 19XX offenbar noch unreflektiert übliche – Ausdruck gibt uns schon einen ersten Hinweis auf die kolonialistische Verstrickung des Fortschrittsdenkens.

³⁷ Koselleck, „›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹“, S. 168.

³⁸ Steven Lukes, „Das Ende des Fortschritts? Vom Sinn der Fortschrittsidee“, in: *POLAR* 9 (2010), S. 7-13, hier S. 8.

wissenschaftlichen und moralischen Verbesserung des Menschengeschlechts und seiner Lebensbedingungen in mancher Hinsicht festhält.³⁹

Die Unwiderstehlichkeit des Fortschritts

Ein zweites Motiv schließt sich hieran an: Die Unwiderstehlichkeit des Fortschritts. „Seinesgleichen geschieht“ (wie Robert Musil es ausdrückt⁴⁰). Fortschritt ist, in seinen Hochzeiten, ein Geschehen, das sich, wie Koselleck es beschreibt, mit scheinbar überindividueller und unwiderstehlicher Kraft vollzieht und durchsetzt⁴¹ und mit einer geradezu fatalistischen Haltung angenommen wurde. Fortschritt erscheint dann nicht im einfachen oder direkten Sinne „von Menschen gemacht“, sondern Vollstreckung dessen, was, mit Hegel gesagt, „an der Zeit ist“.⁴² Als gleichzeitig anonyme und geschichtliche Macht kommt er den vom Fortschritt ergriffenen Subjekten wie ein „transpersonales Handlungssubjekt“⁴³ entgegen. Die normative Selbstsicherheit der Protagonistinnen des Fortschritts, der Umstand, dass die Bewertung dieser Entwicklungen als Veränderung zum Besseren sich für sie fast von selbst versteht, hängt auch mit dieser unwiderstehlichen Dynamik zusammen. (Und wiederum findet man einen Nachhall dieses Zeitbewusstseins, wenn man alte Flugblätter und Manifeste der 68er Bewegung liest, in denen mit großer Verve und Siegesicherheit von den „fortschrittlichen Kräften“ die Rede ist.)

³⁹ Die Theorie der Produktivkraftentwicklung und deren Auswirkung auf die Produktionsverhältnisse buchstabiert diesem angenommenen Zusammenhang erstmals systematisch aus und gibt ihm eine materialistische Wendung. Und auch das *Manifest der kommunistischen Partei* ist in vielerlei Hinsicht nicht nur ein Manifest des Kommunismus, sondern auch eines des Fortschritts, wenn hier ausgeführt wird, wie durch die Dynamik der Industrialisierung „[a]lles Ständische und Stehende verdampft“ und durch die entfesselte Naturbeherrschung auch die sozialen Herrschaftsverhältnisse fluide werden und auf Veränderung drängen. Selbst wenn Marx diese Entwicklung nicht als selbsttätigen Prozess sondern im Modus des Konflikts, des Klassenkampfes und der Revolution versteht, bleibt hier doch das eine der Motor und die Ermöglichungsbedingung für das andere. (Ich werde das in Kapitel 5 ausführlicher diskutieren.) Vgl. Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *MEW*, Bd. 4, Berlin 1977, S. 459-493, hier S. 465.

⁴⁰ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes und Zweites Buch*, 2013 München, S. 81.

⁴¹ Vgl. Koselleck, „›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹“, S. 159, dessen Beispiel der nicht mehr gegebenen letzten Ohrfeige des Vaters nach der Konfirmation zeigt, dass der Fortschritt auch ohne ein nachvollziehen weiterer Gründe umgesetzt wird. Sowie Johannes Rohbeck

⁴² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II* (= ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 19), Frankfurt/M. 1986, S. 112.

⁴³ Koselleck, „›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹“, S. 160.

Fortschritt als Entwicklungsprozess

Diese Annahme der Unwiderstehlichkeit führt schließlich drittens zu einer weiteren Charakteristik, die mit der Fortschrittsidee in ihrer klassischen Gestalt fast unzertrennbar verbunden ist: der Vorstellung einer Entwicklungslogik oder vom Fortschritt als einem weltgeschichtlichen Lernprozess, der einem einzigen und evolutionär verstandenen Schema folgt und als solches normativ verbindlich ist. Egal ob hier mit dem Muster der Entfaltung oder der Reifung gearbeitet wird: Stets handelt es sich um eine Vorstellung von Fortschritt als einem Typus von sozialem Wandel, der einer vorgefertigten und verbindlichen Entwicklungslinie oder einem Stufenmodell von notwendig zu durchlaufenden Entwicklungsschritten folgt. Das deutet schon Turgot an:

Und wenn man die menschliche Gattung von ihren Ursprüngen an betrachtet, so erscheint sie in den Augen eines Philosophen wie ein großes Ganzes, das selbst auch, wie jedes Individuum, seine Kindheit hat und Fortschritte macht.⁴⁴

Diese Idee einer Menschheitsentwicklung von der Kindheit zur Reife impliziert dabei nicht nur einen großen Zusammenhang, in dem, wieder mit Turgot, „alle Zeitalter (...) durch eine Folge von Ursachen und Wirkungen miteinander verbunden [sind], die den gegenwärtigen Zustand der Welt mit all jenen Zuständen verbinden, die ihm vorausgegangen sind.“⁴⁵ Sie impliziert auch – in klarerweise paternalistischer Einstellung – die Hierarchie der hier ausgemachten Entwicklungsstufen.

3. Das Unbehagen am Fortschritt

Alle drei Charakteristika nun sind auf dezidierte Kritik gestoßen, mit der sich jede systematische Theorie fortschrittlichen sozialen Wandels auseinandersetzen muss. Häufig allerdings (und für mein Projekt wichtig) lohnt es sich, die hinter diesen Einwänden liegenden Probleme noch einmal dezidiert darzustellen und wiederaufzunehmen.

Das Zerschneiden der unzerbrechlichen Kette

So hat *erstens* die euphorische Annahme eines soliden *Zusammenhangs* zwischen technischen, sozialen, moralischen, rechtlichen und politischen Fortschritt, der so lange die Fortschrittshoffnungen beflügelt hat, erheblich an Plausibilität eingebüßt. Nur wenige glauben

⁴⁴ Anne Robert Jacques Turgot, „Philosophische Darstellung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes“, in: Johannes Rohbeck, Liselotte Steinbrügge (Hg.), *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M. 1990, S. 140-164, hier S. 140.

⁴⁵ Turgot, „Philosophische Darstellung“, S. 140

heute daran, dass die Digitalisierung oder Gentechnologie direkt und von selbst zu Verbesserungen im sozialen oder moralischen Sinne führen, also zu Verbesserungen hinsichtlich der Art und Weise, wie wir unser soziales Zusammenleben organisieren. Auch ist der für die Denker der Aufklärung so selbstverständliche Zusammenhang zwischen Wissen und Emanzipation, in der durch das Wissen die Emanzipation aus Fremdherrschaft ermöglicht werden soll, zerborsten⁴⁶. Im Zweifelsfall hofft man noch auf den moralischen Fortschritt, wohingegen man den technischen zwar benutzt, aber gleichzeitig fürchtet. Während man in fortschrittsgläubigen Zeiten jeden noch so kleinen "Schritt nach vorn" bereitwillig in einen fortschrittlichen Gesamtzusammenhang einfügte, schreckt man heute gerade vor einer solchen Totalitätsperspektive zurück. Und tatsächlich gibt es gute Gründe für die Ansicht, dass etwa die Entdeckung des Penicillins, die Erfindung der Waschmaschine oder des Buchdrucks nicht, jedenfalls nicht *automatisch*, zu einer Verbesserung der sozialen oder moralischen Verhältnisse führen. Schließlich folgt aus der bloßen Entdeckung des Penicillins noch nicht, dass es auch allen zugute kommen wird. Bereits Walter Benjamin hatte davor gewarnt, über „die Fortschritte der Naturbeherrschung, [...] die Rückschritte der Gesellschaft“⁴⁷ aus den Augen zu verlieren, und über den Fortschritten der Arbeitsproduktivität zu vergessen, wie sie „[denen] anschlügt, [die] nicht darüber verfügen.“⁴⁸

Die einstmals "unzerbrechliche Kette" des Fortschritts, von der Lukes spricht, wird entsprechend aufgelöst in (lokale oder sektorale) Einzelglieder. So wird in einer gängigen Unterscheidung Fortschritt unterteilt in einerseits Fortschritte in der Naturbeherrschung, also technisch-wissenschaftliche Fortschritte und Verbesserungen der materiellen Lebensbedingungen, andererseits moralische oder politische Fortschritte, also Fortschritte, die das Zusammenleben der Menschen betreffen. Auf der einen Seite wären dann, wenn man sich an die eingangs erwähnten Beispiele hält, die Erfindung der Waschmaschine, des Penicillins und des Handys zu verzeichnen, auf der anderen Seite der Abbau von Diskriminierungen oder sozialen Herrschaftsverhältnissen, die Ächtung von Gewalt in Erziehung und Ehe, Demokratisierungsprozesse oder die Erweiterung sozialer Rechte.

⁴⁶ Dieser Zusammenhang bestand darin, dass ungerechtfertigte Herrschaftsverhältnisse auf dem Nichtwissen aufbauten und mit Verweise auf Mächte legitimiert wurden, die durch die Aufklärung entzaubert worden sind. Wissen und Freiheit hingen insofern zusammen.

⁴⁷ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These XI, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.I: *Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1980, S. 691-704, hier S. 698.

⁴⁸ Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 698.

Vor allem die aktuellen philosophischen Diskussionen widmen sich entsprechend vorzugsweise der Dimension des enger geführten moralisch-politischen Fortschritts⁴⁹. Und es wäre nicht verkehrt, die entscheidende Weichenstellung für Habermas' Projekt einer Kritischen Gesellschaftstheorie in der Abtrennung der sozialen und ökonomischen Reproduktion von der normativen Reproduktion einer Gesellschaft zu sehen⁵⁰.

Zweifel an der Unwiderstehlichkeit des Fortschritts

Unplausibel geworden ist, *zweitens*, auch die sich aus dem Zusammenhang von technischem und sozialem Fortschritt nährenden Idee einer Unwiderstehlichkeit und Zwangsläufigkeit der Fortschrittsentwicklung. Eben diese Unwiderstehlichkeit scheint als unaufhaltsamer Wachstumszwang vielen heute eher als Verhängnis denn als Versprechen. Und die Vorstellung vom Fortschritt als einer quasiautomatischen geschichtlichen Bewegung, einem von Willen und Wollen der Akteurinnen unabhängigen evolutionären Quasiautomatismus ist heute nicht nur irgendwie aus der Zeit gefallen, sondern hat den Fortschrittsbegriff gründlich diskreditiert. „Wenn wir die ganze Zeit in einem Wolkenkuckucksheim gelebt haben“, so schreibt John Dewey 1916, „in einem Traum von automatischem, ununterbrochenem Fortschritt, dann ist es gut, aufgeweckt zu werden.“⁵¹ Und auch Walter Benjamin hatte in seinen geschichtsphilosophischen Thesen die Gewissheit „mit dem Strom zu schwimmen“,⁵² also Teil eines unausweichlich sich vollziehenden Prozesses zu sein, als Grund für die Korruption der Sozialdemokratie und ihr historisches Versagen ausgemacht⁵³. Fortschritte, so denken wir heute, sind Resultat des Handelns von Akteuren. Sie müssen erkämpft werden, sie passieren nicht von alleine. Und sie sind in jeder historischen Konstellation eher unwahrscheinlich als wahrscheinlich.

⁴⁹ Vgl. zu dieser Diskussion unten, **Kap. 1, Fn. ■■.**

⁵⁰ Damit wird das Verhältnis von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft anders gefasst als im klassisch marxistischen Paradigma und die Veränderungsbedingungen vor allem der sozialen Herrschaft (und damit auch der entsprechenden Fortschritte) neu und anders bestimmt. (Ich komme in Kapitel 5 und 6 auf diese Fragen zurück.)

⁵¹ John Dewey, „Progress“, in: *International Journal of Ethics* 26:3 (1916), S. 311-322, hier S. 311 (sofern keine deutschsprachigen Ausgaben angegeben sind, stammen sämtliche Übersetzungen von mir, R. J.).

⁵² Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, S. 698.

⁵³ Für eine aufschlussreiche Diskussion dieser Konstellation bei Benjamin siehe **Andrea Messmer, MA Arbeit (unveröffentlichtes Manuskript, Berlin).**

Der Ethnozentismus der Fortschrittsidee und der Entwicklungsidee

An der Vorstellung einer Entwicklungslogik, wie wir sie bei Turgot gesehen haben (und wie sie landläufig auch der Hegel'schen Geschichtsphilosophie zugeschrieben wird) scheint sich dann, *drittens*, zu entscheiden, ob das Motiv des Fortschritts für heutige kritische Unternehmen überhaupt noch tragbar ist. Dass eine fortschrittsskeptische Haltung sich gewissermaßen in die DNA der jüngeren Diskussion eingeschrieben hat, hat mit der historischen Erfahrungen der Ausbeutbarkeit des Fortschrittsmotivs für herrschaftskonforme Zwecke zu tun, mit seinem „Mißbrauch im Dienst des Bestehenden“, wie Adorno es formuliert hat.⁵⁴ Dieser Mißbrauch bedient sich nun vorzugsweise eines Reifungs- und Entwicklungsmodells, in dem die verschiedenen, lokal je unterschiedlichen Entwicklungen vereinheitlicht, subsummiert und als Instanzen einer übergreifenden weltgeschichtlichen Bewegung auf ein einziges evolutionäres und normativ verstandenes Schema reduziert und dabei hierarchisiert werden.

Wo aber Fortschritt nach festgelegtem Plan und verbindlichem Muster verläuft, werden diejenigen, die diesem Muster nicht entsprechen, zu Rückständigen gemacht. Sie sind, das ist der Kern einer so gefassten Theorie der universalen Entwicklung, nicht *anders*, sondern *noch nicht da* wo man sein sollte. In der Weltgeschichte gibt es dann fast zwangsläufig „Pioniere und Nachzügler, Zeitunterschiede, Rückständigkeit“⁵⁵, Hauptspielorte und Nebenschauplätze – oder sogar Orte „ohne Geschichte“⁵⁶. Chakrabarty fasst diese Konsequenz der Entwicklungsidee in die treffende Metapher eines „Wartesaals der Geschichte“⁵⁷. In diesem befinden alle diejenigen Gesellschaften sich, die nicht dem Entwicklungsmuster derjenigen (nämlich der „westlichen“) Gesellschaften folgen, die, dieser Ideologie nach, den Fortschritt verkörpern. „The west and the rest“⁵⁸. Koloniale Gewalt- und Ausbeutungsverhältnisse werden auf diese Weise paternalistisch gerechtfertigt, die „noch zu Entwickelnden“ mittels Herrschaft und Unterdrückung zu ihrem vermeintlichen Glück geführt. Wenn der bereits zitierte Ashis

⁵⁴ Adorno, „Fortschritt“, S. 617.

⁵⁵ Sebastian Conrad, Jürgen Osterhammel, *1750–1870: Wege zur modernen Welt*, München 2016, S. 28.

⁵⁶ Diese Vorstellung gehört zu den problematischsten Vorstellungen der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, **siehe dazu Pinkard**, aber auch die jüngste Diskussion über einen der Hegel'schen Theorie immanenten Rassismus. Vgl. dazu die philologisch wie systematisch ausgesprochen aufschlussreiche Untersuchung von Daniel James und Franz Knappik. Daniel James, Franz Knappik, „Das Untote in Hegel. Warum wir über seinen Rassismus reden müssen“, in: *praefaktisch.de*, ><https://www.praefaktisch.de/hegel/das-untote-in-hegel-warum-wir-ueber-seinen-rassismus-reden-muessen/><, letzter Zugriff 13.11.2022. Daniel James, Franz Knappik, „Eine Last der Vernunft“, in: *faz.net*, 08.10.2021, ><https://www.faz.net/aktuell/wissen/geist-soziales/rassismus-bei-hegel-wie-soll-die-philosophie-damit-umgehen-17569653.html><, letzter Zugriff 13.11.2022.

⁵⁷ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Woodstock 2000, hier S. 8.

⁵⁸ Stuart Hall, „The West and the Rest. Discourse and Power“, in: Stuart Hall, David Morley (Hg.), *Essential Essays, Volume 2. Identity and Diaspora*, New York 2018, S. 141-184.

Nandy entsprechend Fortschritt als eine der „zweischneidigsten und gefährlichsten Ideen unserer Zeit“⁵⁹ auffasst, weist er darauf hin, dass im Namen des Fortschritts vermeintlich unzivilisierte oder rückschrittliche Völker nicht nur auf unangemessene Weise belehrt, sondern unterdrückt, ausgebeutet und ausgerottet wurden⁶⁰. Und Thomas McCarthy weist auf die ideologische Funktion der Begriffe von Fortschritt, Zivilisation und Entwicklung hin, die dazu gedient haben, „die kognitive Dissonanz zwischen liberalem Universalismus und liberalem Imperialismus“ zu reduzieren.⁶¹

Der Fortschrittsbegriff stellt sich so als zweifelhafte Vorlage für verschiedene Formen des *Ethnozentrismus und Imperialismus*⁶² dar, als Instrument westlicher Herrschaft, das bis in die Gegenwart dazu benutzt wird, hegemoniale Machtansprüche, sowie ausbeuterische und unterdrückende Praktiken zu legitimieren.

Die im Motiv der Kindheit und Reife der Menschheit anklingenden paternalistischen Momente und der Versuch, als Fortschritt einen Generalstandard der Entwicklung zu etablieren, und damit „ein Set von Merkmalen, die in der Summe die moderne Gesellschaft ausmachen“,⁶³ sind aber nicht nur ein starker Grund, dem Deutungsmuster des Fortschritts in normativer Hinsicht skeptisch gegenüberzustehen. Mit der „Zweischneidigkeit“ des Fortschritts wird nicht nur die Gewaltgeschichte unserer Gesellschaftsordnung entziffert. Neben den offensichtlichen normativen Problemen ist das Entwicklungsmodell auch sozialtheoretisch, als Theorie des sozialen Wandels, problematisch.⁶⁴

4. Zurück zum Fortschritt?

Meine Behauptung ist nun, dass man allen drei Einwänden begegnen kann wenn man Fortschritt nicht substanziell, sondern als sich anreicherndem Erfahrungs – und Problemlösungsprozess beschreibt. Dabei werde ich mich auf gesellschaftlichen Fortschritt, auf die Veränderungsdynamik ganzer Lebensformen beziehen, die sich als komplex miteinander verbundene Ensembles von Praktiken auffasse. So lässt sich nach den Veränderungen der

⁵⁹ Nandy, „Fortschritt“, S. 53.

⁶⁰ Für einen aufschlussreichen literarischen Einblick in die Realgeschichte des deutschen Kolonialismus siehe Katharina Döbler, *Dein Ist Das Reich*, Berlin 2021.

⁶¹ „European (and later, American) domination over non-Europeans has repeatedly been justified with conceptions of development, enlightenment, civilization and progress, which were deployed to reduce the cognitive dissonance between liberal universalism and liberal imperialism” (McCarthy 2009, 166).

⁶² Vgl. Serene Khader, *Decolonizing Universalism*, New York, 2019, die diese missionarisch-imperialistische Haltung auch in Bezug auf feministische Anliegen kritisiert.

⁶³ Conrad/Osterhammel, *1750–1870: Wege zur modernen Welt*, S. 28.

⁶⁴ Die heute endlich geweckte Aufmerksamkeit für die Prozesse kolonialer und postkolonialer Herrschaft ist insofern nicht etwa ein „zersetzender Fatalismus“, wie Steven Pinker es sieht, sondern ein notwendiger Reflektionsschritt. Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2018

sozialen, ökonomischen, kulturellen, politischen Praktiken und Überzeugungen fragen, in denen und durch die wir unser Leben organisieren. Untersuchen möchte ich dabei die Form und Dynamik (weniger den konkreten Inhalt) dieser Veränderungen. Auf dieser Grundlage werde ich keine externen normativen Kriterien für gesellschaftlichen Fortschritt und Rückschritt etablieren, sondern Fortschrittlichkeit und Rückschrittlichkeit selbst als Kriterien zur Bewertung gesellschaftlicher Zustände ausweisen. Damit ist die Richtung meines Projekts angezeigt: Es geht um eine nichtteleologische (aber dennoch nicht deontologische) Rekonstruktion des Fortschrittsbegriffs, der den ethnozentrischen *bias* ebenso vermeiden will wie den Fortschrittsautomatismus.

Der Grundgedanke meiner Überlegungen ist, dass Fortschritt ein Verlaufs-, ein Entwicklungsbegriff ist. Um die Spezifik seines normativen Einsatzes zu verstehen, darf man nicht nur danach fragen, wie man eine Entwicklung, normativ betrachtet, als einen Fortschritt zum Besseren erkennt. Man muss auch nach den Entstehungsbedingungen dieser Entwicklung [selbst] fragen, danach, was sie verursacht und motiviert. Fortschritt ist ‚Wandel im Wandel‘. Es lohnt sich daher, die Dynamiken des Wandels überhaupt in den Blick zu nehmen, bevor man den fortschrittlichen Wandel untersucht.

Für die oben diskutierten Dimensionen und Probleme des Fortschrittsbegriffs ergeben sich aus diesem Ansatz drei Konsequenzen:

Eine fragile Kette

Zum *ersten* beziehe ich den Zusammenhang zwischen wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und moralisch-politischen Veränderungen wieder in die Fortschrittsdiskussion mit ein. Auch wenn sich die Elemente nicht zu einer „unzertrennlichen Kette“ zusammenfügen werden und wir auf fragile aber wirksame Zusammenhänge stoßen. Eine Theorie fortschrittlichen sozialen Wandels, die diese Zusammenhänge nicht mitbedenkt, verkennt das, was ich die Materialität von Lebensformen nennen möchte und bestimmt die Bedingungen sozialen Wandels allzu „idealistisch“. Auch wenn das eine – der politisch-moralische Fortschritt – nicht direkt und mit kausaler Notwendigkeit aus dem anderen – dem technisch-wissenschaftlichen – folgt: Die Vorstellung umgekehrt, dass beides voneinander vollständig unabhängig wäre, leuchtet ebenso wenig ein. Veränderte Lebensumständen bringen veränderte soziale Praktiken mit sich, in deren Folge auch neue Formen des sozialen Zusammenlebens und der normativen Organisation dieses Zusammenlebens entstehen.

Die durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt verringerte Kindersterblichkeit ist ein Faktor in der Intimisierung der Familienbeziehungen im bürgerlichen Zeitalter gewesen;⁶⁵ der Buchdruck hat die Art von bürgerlicher Öffentlichkeit ermöglicht, die zu den Vorbedingungen moderner Demokratien zählt.⁶⁶ Und dass es keinen Einfluss auf die soziale, moralische und politische Ordnung haben sollte, wenn die Revolution der Informationstechnologie nicht nur die Kommunikationsverhältnisse, sondern mit ihnen auch unsere praktischen Lebens- und Arbeitsverhältnisse massiv umgestaltet, ist wenig wahrscheinlich. Aus der Perspektive, die ich hier vorschlagen werde, sind es überall, wo wir Fortschritt erleben, ganze Lebensformen, die sich verändern. Differenzierter gesagt: Es sind komplexe Zusammenhänge von Praktiken. Diese stehen in einem vielfältigen Geflecht: Sie hängen auf die eine oder andere Weise (wenn auch manchmal lose und nur in Form von Wahlverwandtschaften) zusammen, sie beeinflussen einander wechselseitig oder werden von denselben übergreifenden Entwicklungen ermöglicht. Der moralische oder moralisch-politische Fortschritt ist dann, so eine meiner zentralen Thesen, eingebettet in die Veränderungen unserer sittlichen Verhältnisse (im Hegel'schen Begriff): die „Eingriffe in das überkommene Sozialgeschehen, das Abreißen von alten Bräuchen und die Herausbildung neuer sozialer Praktiken“⁶⁷ sind in mehreren miteinander verflochtenen Dimensionen wirksam, die weit über die moralisch-politische Sphäre hinausgehen. Umgekehrt aber sind wissenschaftlich-technische Fortschritte eingebettet in ein breitgefächertes Netz von Praktiken und Interpretationen, eine Kultur der Ermöglichung⁶⁸.

Meine Vermutung ist: Die Frage, *wie*, nach welchen Normen und Regeln wir unser Zusammenleben organisieren, lässt sich von der Frage, *was* wir hier organisieren, auf welcher – materiellen – Grundlage wir unser Zusammenleben organisieren und welche Mittel und Fertigkeiten wir haben um die Produktion und Reproduktion unseres Lebens, zu bewältigen nicht vollständig trennen⁶⁹. Moralische Fortschritte, so werde ich in Kapitel drei ausführen, werden ermöglicht durch entsprechende Kontextbedingungen. Die in der Diskussion über moralischen Fortschritt eng ausgerichtete Orientierung an der Veränderung von Normen

⁶⁵ Siehe Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976; zur Veränderung der familiären Beziehungen und der Entstehung des weiblichen "Innenraums" siehe Gisela Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2000. Bock hat auch in Deutschland einen der wichtigen ersten Texte zur Hausarbeitsdebatte geschrieben: dies., Barbara Duden, „Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus“, in: *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen. Juli 1976*, Berlin 1977, S. 118-199.

⁶⁶ Klassisch dazu: Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.

⁶⁷ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, S. 169.

⁶⁸ Gibt es dafür schon irgendeine Quelle? Schatzki? Evtl. recherchieren.

⁶⁹ Rohbeck: Verhängnisvolle Zweiteilung von Kultur und Zivilisation, die dann wiederum als normfrei betrachtet wird.

und/bzw. Ideen muss deshalb einer Untersuchung des dicht gestrickten Netzes sozialer Praktiken und materieller Bedingungen, sowie ihrer Wechselverhältnisse weichen. Gegenüber einer „zwei-Welten-Lehre“ der praktischen Vernunft werde ich den pragmatistischen Gedanken starkmachen, dass Normen, auch moralische, es vor allem mit der Bewältigung von Lebensproblemen zu tun haben.

Es gehört dann zu den Pointen meines Projekts, gegenüber idealistischen, voluntaristischen und normativistischen Verengungen ein „materialistisches Moment“ des Fortschrittsmotivs zurückzugewinnen⁷⁰: eine normativ-materialistische praxistheoretische Theorie sozialen Wandels.

Unwiderstehlichkeit: Überindividuell aber nicht deterministisch

Damit möchte ich zweitens die Grundlagen zu einer Theorie fortschrittlichen sozialen Wandels legen, die gesellschaftliche Veränderung „weder als Erfüllung eines vorgegebenen Weltenschicksals, noch als dezisionistischen Willkürakt“⁷¹ versteht.

Eine solche theoretische Anstrengung antwortet auf die zweite skizzierte Herausforderung an das Fortschrittsnarrativ. Das Vertrauen in den Automatismus des Fortschritts, den John Dewey vorfand, und an dem Walter Benjamins Thesen sich abarbeiten, ist heute fast nur noch als Strohmännchen präsent; und das Vertrauen auf die überpersonale Logik der Geschichte ist längst vom Schlagwort der „Kontingenz“ und von einem voluntaristischen Vertrauen in Willen und Wollen der einzelnen Akteure abgelöst worden. Hier verbergen sich aber immer noch komplexe sozialtheoretische Probleme.

Die Frage wer macht, wer (oder was) bewirkt sozialen Fortschritt? ist nämlich so einfach nicht zu beantworten. Natürlich sind es praktische Akteure, die durch ihre Einstellungen und Handlungen Veränderungen bewirken. Es gibt kein Schicksal oder eine die Welt ohne Zutun der Akteure lenkende Macht. Aber Wandlungen im Sozialen werden auch nicht einfach durch Individuen hervorgebracht, deren Meinungen darüber, was zu tun ist und wie man sich verhalten sollte, sich verändern, und die dann entsprechend ihr Handeln anpassen. Vielmehr handelt es sich um praktische, soziale und kollektive Prozesse, deren Dynamik sich nicht methodisch-individualistisch herunterbrechen lässt⁷². Und so richtig es ist, für soziale

⁷⁰ Einer der wenigen Autoren, die meines Wissens nach heute an diesem Zusammenhang überhaupt noch interessiert sind und ihm als Verhältnis von systemtheoretisch aufgefasster Adaption und normativen Kämpfen konzeptualisieren, ist Hauke Brunkhorst mit seinen Überlegungen zu einer *Critical Theory of Legal Revolutions*, New York 2014.

⁷¹ Christian Schmidt, internes Paper.

⁷² Die Frage, ob und wie Strukturen oder Individuen Wandel verursachen, gehört zu den Grundfragen der Philosophie der Sozialwissenschaften. Grundlegend zur Individualismus/Holismus Debatte eignen sich Steven Lukes, „Methodological Individualism Reconsidered“, in: *The British Journal of Sociology*

Veränderungen auf soziale Bewegungen zu setzen: auch diese „gewinnen“ nicht nur durch ihren Mut und ihre Entschlossenheit, nicht aus einem voluntaristischen Akt heraus alleine. Auch hier gilt die Marx'sche Einsicht, dass soziale Revolutionen ein aktives und ein passives Element⁷³ haben: Sie treffen auf Vorbedingungen, Strukturen, geschichtliche Möglichkeiten, sie werden ausgelöst durch Krisen und Risse im Bestehenden – und sie müssen auf diese reagieren, diese verstehen und diese Krisen zum Konflikt machen, um agieren zu können. So einfach (und richtig) es ist, die Vorstellung eines Automatismus oder eines transpersonalen Handlungssubjekts zu diskreditieren, so schwierig ist es, eine angemessene Deutung des Geschehens im Wechselspiel von Ereignis und Struktur, von strukturellen Vorbedingungen des Handelns und dem Handeln selbst zu finden.

So unplausibel also „große“ und deterministische Narrative solcher Prozesse geworden sein mögen: Das Problem ist immer noch offen. Diese Spannungs- und Bedingungsverhältnisse erneut zu ergründen und im Lichte einer Theorie sozialer Praktiken wieder präsent zu machen, ist daher eines der Ziele meiner Untersuchung. Wir (und besonders: wir als kritische Theoretiker_innen) brauchen Analyse Kriterien, mit denen wir uns historische und soziale Veränderungen, also die Erosionen und Transformationen von Institutionen, Praktiken und Lebensformen verständlich machen, aber auch bewerten können. Gesellschaftliche Veränderungen und sozialer Wandel lassen sich nicht gut verstehen, wenn man sie im Modus kontingenter, unverbundener und unmotivierter Ereignisse auffasst – auch wenn sie sich gleichzeitig einer strengen Logik entziehen.

Angezeigt ist hiermit ein nichtteleologisches, aber auch nicht kontingenztheoretisches Modell sozialen Wandels, ein krisentheoretisch-pragmatistisches Modell des Fortschritts, die die Idee einer mindestens brüchigen⁷⁴, aber doch mindestens retrospektiv zu erfahrenden Logik der Geschichte, des Entstehens und Vergehens von Institutionen und sozialen Lebensverhältnissen. Die Frage nach dem Fortschritt ist, so bringt Yves Winter es treffend auf den Punkt⁷⁵, eben nicht vornehmlich und nicht ausschließlich ein normativer Begriff, sondern vor allem auch ein sozialtheoretischer und sozialphilosophischer. Wenn man nach Fortschritt fragt, fragt man eben nicht nur danach, was gut oder erstrebenswert ist, sondern vor allem auch danach, wie eine

19:2 (1968), S. 119-129. Sowie die ersten Kapitel aus Brian Epstein, *The Ant Trap*, New York 2015. Für eine Auseinandersetzung mit der Frage von Sozialen Bewegungen in der Kritischen Theorie, siehe Robin Celikates, „evtl. aus dem Fassin-Band?“

⁷³ Vgl. Marx, „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ in: *Karl-Marx/Friedrich Engels Werke. Band 1*, Berlin 1976, S. 386.

⁷⁴ So Isette Schuhmacher, MA Arbeit, HU-Berlin

⁷⁵ Yves Winter, Rezension (hab ich irgendwo)

Gesellschaft funktioniert und wie sie sich verändert. Das gerät in der Gemengelage der Kontroversen häufig aus dem Blick.

Dezentrierung des Fortschrittsmodells

Damit sind wir *drittens* bei der Frage, ob eine Theorie fortschrittlichen sozialen Wandels als Lern- und Erfahrungsprozess wirklich nur im Modus eines ethnozentrischen Entwicklungsmusters vorstellbar ist. Trotz grundsätzlicher Sympathie für die kritische Stoßrichtung erscheint mir das gelegentlich verbreitete *Bashing* von allem, was mit Lern- und Entwicklungsprozessen zu tun hat, zu einer Entdifferenzierung der Diskussion zu führen, in der das Kind – die für eine Kritische Theorie eminent wichtige Frage einer Theorie sozialen Wandels – mit dem Bade ausgeschüttet wird. Dass die Idee eines einheitlich-umfassenden und für alle gültigen weltgeschichtlichen Entwicklungsprozesses fragwürdig ist, bedeutet nicht, dass die Analyse von Gesellschaften grundsätzlich ohne eine entsprechende Analyse auskäme. Mein Verständnis von Fortschritt als sich anreicherndem Problemlösungsprozess hat für die hier diskutierte Problematik⁷⁶ zwei Konsequenzen:]

Erstens ist ein solcher Problemlösungsprozess kein teleologischer Entwicklungsprozess. Er folgt nicht dem Muster der Entfaltung eines bereits im Keim vorhandenen zu seiner Entfaltung, der Bewegung hin zu einem bereits bekannten Ziel⁷⁷. Vielmehr handelt es sich um einen Fortgang von Problem zu Problem (im Normalmodus), von Krise zu Krise (in Zeiten beschleunigten Wandels), der weder auf ein bereits vorher bekanntes Ziel ausgerichtet ist, noch sich in vorher bestimmbar Stadien vollzieht.

Zweitens erlaubt die Vorstellung von Fortschritt, wie ich sie hier als Problemlösungsprozesse konzipiere, eine Multiplizität von Entwicklungs- und Lernprozessen zu denken.. Zwar impliziert sie eine normative Richtung: dass es innerhalb einer bestimmten Abfolge von Wandlungsprozessen nicht nur *anders*, sondern *besser* (oder eben schlechter) wird. Sie impliziert aber *nicht*, dass wir es mit einem weltgeschichtlich einheitlichen und umfassenden Prozess zu tun haben. Setzt man bei Problemlösungsprozessen an, so kann man von einer Vielzahl voneinander zunächst unabhängiger pfadabhängiger Entwicklungen ausgehen. *Fortschritt* bedeutet dann Fortschritte im Plural.

⁷⁶ Dank an Friedrich Weissbach, der mich mit seinen Interviewfragen zur Klärung dieser Punkte genötigt hat. Siehe dazu Friedrich Weissbach, „Rahel Jaeggi: ‚Fortschritt ist weder Fakt noch Ideal‘. Rahel Jaeggi, im Interview mit Friedrich Weissbach“, Philosophie Magazin, 22.06.2022, ><https://www.philomag.de/artikel/rahel-jaeggi-fortschritt-ist-weder-fakt-noch-ideal><, letzter Zugriff 13.11.2022.

⁷⁷ Vgl. Zu dieser Unterscheidung meine *Kritik von Lebensformen*, S. 200-253 (Teil über Dewey und Hegel)

Mein Vorschlag ist also der folgende: Man sollte von einer Pluralität von je unterschiedlichen Problemstellungen, Problemlösungsgeschichten- und -prozessen, und entsprechend von multiplen Pfaden der Entwicklung ausgehen. Solche „Pfade“⁷⁸ fangen bei konkreten Problemkonstellationen an, vor die sich Gesellschaften in unterschiedlicher Weise gestellt sehen. Problemlösungsprozesse, wie sie in Weisen gesellschaftlicher Organisation, in Strukturen, Institutionen und Praktiken sichtbar werden, sind dann vielfältig und je verschieden, sie haben nicht nur jeweils unterschiedliche Ausgangspunkte, sondern auch einen je unterschiedlichen Verlauf. Wenngleich sich aber aus, historisch betrachtet, ganz unterschiedlichen Ausgangspositionen eine Vielzahl möglicher Lösungspfade ergibt, aus denen nicht ein einziger als Weg positiven Fortschritts herausgesondert werden kann, lassen sich die einzelnen Pfade/Ansätze gegeneinander qualifizieren und bewerten. Kurz gesagt: Dass wir *diachron* Fortschritte oder Regressionsprozesse anhand einer solchen Problemlösungsdynamik diagnostizieren können (zum Beispiel die Regression der europäischen Moderne in den Faschismus) bedeutet dann nicht, dass diese *synchron* vergleichbar wären.

Auch die häufig mit der Idee einer Entwicklungslogik identifizierte Vorstellung, jede Gesellschaft durchlaufe (analog zur individuellen Entwicklung) vorher bestimmbare notwendige Stadien, eine festgelegte Stufenfolge der Entwicklung, lässt sich aus der Theorie fortschrittlichen sozialen Wandels herauslösen. Betrachtet man sozialen Wandel als Problemlösungsprozess (oder dessen Gegenteil) so ist darin eine solche Stufenfolge nicht bereits gesetzt. Pfadabhängig denkend wird man weder die immergleichen Probleme erwarten, noch die immergleichen Lösungen.

In diesem Modell gibt es keinen „Wartesaal der Geschichte“. Entwicklungs- bzw. Transformationsdynamiken von Gesellschaften können komplett unterschiedlich verlaufen und gehen gerade nicht einen einheitlichen, vorbestimmten Weg zu einem definierten Ziel. Dennoch können sie sich auch „verlaufen“ (im Sinne von verirren), wie man zum Beispiel an den Sackgassen, sehen kann, in die das Naturverhältnis der sogenannten fortschrittlichen westlichen Gesellschaften diese offenbar gebracht hat. Eine kritische Theorie des Fortschritts hat dann die Aufgabe, die systematischen Blockaden, die zu einem solchen „Nichtlernenkönnen“ (Habermas) führen, zu identifizieren.

Wenngleich aber nun solche Prozesse multipel und von ihren je eigenen Dynamiken gezeichnet sind, gilt es gleichzeitig, den Interdependenzen, Abhängigkeiten und Einflüssen zwischen den verschiedenen „Pfaden“ Rechnung zu tragen. Nicht nur die Vorstellung einer einheitlichen Entwicklung der Weltgeschichte, auch die Vorstellung einer endogenen Entwicklung der

⁷⁸ Ausführung und Referenzen zum Theorem der „Pfadabhängigkeit“

westlichen Gesellschaften gehört nicht umsonst zu den von der postkolonialen Kritik kritisierten Ideen eurozentrisch-imperialistischer Entwicklungsmodelle. So formuliert Gurminder K. Bhabra ihre Kritik an der Konzeption des “Sozialen” (auch) in der Kritischen Theorie:

“The modern social, or modernity, is seen to be constituted as the outcome of endogenous processes of European history. These include the processes of economic and political change associated with the Industrial and French revolutions and underpinned by the cultural changes brought about by the Renaissance, the Reformation, and the Scientific Revolution. The rest of the world is presented as outside these world historical processes, and furthermore colonial connections are seen as insignificant to their development. Such an understanding conflates Europe with modernity and renders the process of becoming modern, at least in the first instance, one of endogenous European development”⁷⁹

Auch Stuart Hall stellt fest:

„Europas äußere Beziehung mit seinen Anderen hat von Anfang an eine zentrale Rolle in der europäischen Geschichte gespielt, und das bleibt auch heute so. Die Geschichte der europäischen Identität wird oft erzählt, als hätte Europa kein Außen. Aber dies sagt mehr darüber, wie kulturelle Identitäten konstruiert sind – als ‚imaginierte Gemeinschaften‘, durch die Markierung der Differenz zu Anderen – als über die realen Beziehungen des ungleichen Austauschs und der ungleichen Entwicklung, durch die eine gemeinsame europäische Identität geformt wurde!“⁸⁰

Eine pfadabhängige Konzeption von Problemlösungsprozessen könnte dem Rechnung tragen. Viele aufschlussreiche Untersuchungen der *Global History* machen diese in beide Richtungen wirkenden Verflechtungen deutlich. Im Gegensatz zu einer singulären Weltgeschichte, die das Weltgeschehen als eine einheitliche Dynamik konstituiert, legen diese Forschungsansätze die Vielfalt der verschiedenen Dynamiken aus einer globalen Perspektive offen und machen gleichzeitig das Faktum der wechselseitigen Verflechtung und gegenseitigen Abhängigkeit deutlich. Die „Weltgeschichte“ (im Sinne der einheitlichen Entwicklungsidee) wird dann zu einer Globalgeschichte.

Die Rede vom Lern- oder Erfahrungsprozess, die ich hier verteidigen werde, impliziert dann gerade nicht die self-congratulating *whig history* der westlichen Moderne, in deren Kontext sie häufig auftritt. Im Gegenteil kann ein kritisches Konzept des Fortschritts dann sehr genau differenzieren: Wenn Fortschritt ein Lernprozess ist, dann sind die sogenannten „westlichen“ Gesellschaften, die mit ihrer Lebens- und Wirtschaftsweise in eine fast nicht mehr zu entrinnende Sackgasse geraten sind, in dieser Hinsicht gerade nicht fortschrittlich, sondern im

⁷⁹ Gurminder K. Bhabra, „Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations“, in: *Critical Times* 4:1 (2021), S. 73-80, hier S. 79.

⁸⁰ Stuart Hall, „Europas anderes Selbst“, in: Kölnischer Kunstverein (Hg.), *Projekt Migration*, Köln 2005, [1991], S. 803–805, hier S. 803.

Gegenteil offenbar von systematischen Lernblockaden gekennzeichnet. Man muss nicht das praktisch-ökologische Wissen indigener Gesellschaft romantisieren, um hier auf die Diskrepanz zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen, die Diskrepanz zwischen dem, was man weiß oder wissen könnte und dem, was man tut, hinzuweisen. Am Fortschritt als Lernprozess orientiert zu sein bedeutet, hier (wie in Bezug auf viele andere Felder) die Diagnose einer regressiven Lernblockade und (sic!) eines Entwicklungsdefizits zu stellen.

Die Idee eines Lern- oder Erfahrungsprozesses hat also nicht per se einen imperialistisch-kolonialistischen Index. Umgekehrt lässt sich die Idee, dass nicht westliche Gesellschaften und Lebensformen keine solchen Prozesse durchlaufen, also statisch seien oder zufrieden in sich ruhen, so dass schon die Idee von Lernen und Entwicklung selbst einen „westlichen bias“ hat, als Produkt eines kolonialen „Orientalism“ identifizieren.⁸¹

Fortschritt und Fortschrittskritik im Sinne einer kritischen Theorie identifiziert regressiv Tendenzen zunächst vor allem auch der eigenen Gesellschaft⁸². Wenn sie bei dieser nicht stehen bleibt, sondern die hier gewonnenen Kriterien eines ungehinderten Erfahrungsprozesses im Prinzip auf soziale Formationen im globalen Maßstab anlegt, so liegt es daran, dass das, was „eigen“ genannt werden kann, als solches schon umstritten ist. Gerade die Abkehr vom Containermodellen der Gesellschaft, die Einsicht in die globale Verflochtenheit wirtschaftlicher, aber auch kultureller und sozialer Prozesse legt das nahe.

Die Pointe meines Ansatzes ist also eine doppelte: a) Ein sich anreichernder Lern- oder Erfahrungsprozess, der als sich fortschreibende Problemlösungsgeschichte (als Geschichte wohlgerichtet veränderter oder gelungener Problemlösungen) gedeutet wird. b) normativ betrachtet setzt der Ansatz bei der sich anreichernden Form, der Dynamik dieser Prozesse selbst

⁸¹ Edward Said, *Orientalism*. Dazu auch Osterhammel et.al *Kolonialismus*.

Auch die seit XXX in immer neuen Wellen auftauchende fortschrittskritische Romantisierung des „Wilden“ gehört als kolonialistische Strategie des „Othering“ zur Geschichte des Kolonialismus. So leicht kommt man aus den Fallstricken also nicht heraus.

⁸² So dunkel und gewaltsam die Realgeschichte des Fortschritts und die Ideologiegeschichte der Fortschrittstheorie ist; man darf nicht vergessen, dass auch die Fortschrittskritik, wie sie vornehmlich im Europa des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts verbreitet war, eine dunkle und trübe Geschichte hat. Fortschrittskritik, Antimodernismus, Anti Urbanismus, und Antisemitismus gehören zum Standardrepertoire einer Zivilisationskritik, die dem europäischen Faschismus den Weg bereitet hat, und die sich auf die eine oder andere Weise in neo-autoritär neofaschistischen Bewegungen (zum Beispiel in Gestalt des Anti-Genderismus aber auch den neuen völkischen Ideologien eines Putin) wiederfindet.

an. Gegen die Wartesaalannahme ergibt sich daraus ein Fortschrittsbegriff ohne archimedischen Punkt, eine Fortschrittsdynamik, die nicht auf ein Ziel außerhalb des Prozesses selbst angewiesen ist.

Der postkolonialen Kritik an einer einheitlich-übergreifenden Entwicklungsgeschichte setzt mein Ansatz eine plurale Fortschrittserzählung entgegen. Sie geht von einer Vielzahl miteinander verflochtener, aber jeweils eigensinniger Entwicklungsdynamiken aus. Gleichzeitig nimmt sie in Anspruch, diese in sich – nach immanenten Kriterien – bewerten zu können. Ziel meiner Überlegungen ist es, erste Weichen für eine nicht-teleologische, pragmatistisch-materialistische und dabei pluralen Version der Fortschrittserzählung zu stellen.

5. Überblick über das Buch: Der Plot

Wie also ist sozialer Wandel und gesellschaftlicher Fortschritt zu denken, wie kommen sie zustande, wie verhalten sich beide, der gesellschaftlich-moralische Fortschritt und der soziale Wandel zueinander und wie lassen sie sich – als ein Wandel zum Besseren – bewerten?

Der Plot meines Buches steckt eigentlich schon in der Zusammenstellung der genannten Gesichtspunkte: Moralischer Fortschritt, so möchte ich behaupten, lässt sich nur im Zusammenhang mit einer umfassenderen Dynamik sozialen Wandels verstehen, im weiter gefassten Kontext normativer und nicht-normativer Praktiken. Sozialer Wandel wiederum entsteht als Reaktion auf Krisen, d. h. als Reaktion auf einen Problemdruck, der zur Veränderung nötigt. Ob nun ein so beschriebener Wandel eine bloße Veränderung oder tatsächlich ‚Fortschritt‘ im Sinne eines Wandels zum Besseren ist, lässt sich nur an der Gestalt dieser Veränderungsdynamik selbst selbst erkennen – wenn auch vielleicht nur mittels einer negativ ansetzenden Diagnose von Regressionsphänomenen.

Im ersten Kapitel präzisiere und untersuche ich die Frage nach dem Fortschritt als einem Wandel zum Besseren. Die hier zu entwickelnde These ist: Fortschritt ist ein Verlaufs-begriff, ein Prozessbegriff. Er bezeichnet eine Entwicklung, und, wichtiger, die Qualität dieser Entwicklung. Damit weise ich Fortschritt als einen genuin normativen Begriff aus, der nicht von etablierten Normen zehrt, sondern umgekehrt diese erst etabliert.

Im zweiten Kapitel behaupte ich in Auseinandersetzung mit der prominenten Deutung von Fortschritt als „Erweiterung des Kreises“⁸³ (*expanding the circle*), dass der so beschriebene Prozess nicht linear, sondern dialektisch verstanden werden muss – und nicht als bloße

⁸³ Vgl. Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton, Woodstock 1981.

Erweiterung des Einzugsbereichs oder institutionelle Umsetzung von schon bestehenden Normen. Außerdem deute ich die These an, dass Fortschritt zugleich als etwas Kontinuierliches und Diskontinuierliches zu verstehen ist.

Im dritten Kapitel frage ich, wie sozialer Wandel und moralischer Fortschritt zu denken sind. Wie kommen sie zustande? Wie verhalten sich moralischer Fortschritt und sozialer Wandel zueinander? Wenn moralischer Fortschritt sich nur im Kontext einer ganzen Reihe von anderen Praktiken und Überzeugungen verstehen lässt, dann ist Fortschritt "Wandel im Wandel". Damit stellt sich aber auch die Frage nach dem Zusammenhang und der Dynamik dieser verschiedenen Wandlungsprozesse von Neuem.

Diese Fragen werden nun im vierten Kapitel wieder aufgenommen. Hier wird die meinen Überlegungen zugrunde liegende Theorie sozialen Wandels weiter umrissen: Sozialer Wandel, so meine These, entsteht als Reaktion auf Krisen, das heißt als Reaktion auf einen Problemdruck, der zur Veränderung nötigt. Daraus ergibt sich ein komplexes und eher unordentliches Bild sozialer Transformationen, bei dem intendierte und nichtintendierte Effekte miteinander eine facettenreiche Verbindung eingehen.

Das fünfte Kapitel schließlich stellt die allesentscheidende Frage, wie man den so beschriebenen Wandel als Fortschritt im Sinne eines Wandels zum Besseren verstehen kann. Meine These hier knüpft an das im ersten Kapitel postulierte Verständnis von Fortschritt als Verlaufs begriff an: Ob etwas ein Wandel zum Besseren, also Fortschritt, oder eben umgekehrt ein Moment von Regression ist, lässt sich nur an der Gestalt dieser Veränderungsdynamik selbst erkennen – wenn auch vielleicht nur mittels einer negativ ansetzenden Diagnose von Erfahrungsblockaden, das heißt: Regressionsphänomenen. Gesellschaften haben kein Ziel, sie lösen Probleme. Ob sie sich fortschrittlich oder regressiv verhalten, bemisst sich dann nicht an der Nähe oder Ferne zu einem (normativen) Ziel, sondern an der Qualität der Problemlösung, die immer die Qualität des Problemlösungsprozesses ist. Die von Hegel herkommende Idee eines dialektisch sich anreichernden Erfahrungsprozess stellt sich damit als Kern des ganzen Projekts heraus.

Damit sind wir beim Thema Regression angelangt. Es gilt nun zunächst, und das ist das Thema des sechsten Kapitels, die Struktur dessen zu erläutern, was wir als Regressionsphänomene auffassen können. Regression, so die zentrale These, ist kein bloßes Zurückschreiten, kein simpler Rückfall hinter Erreichtes, sondern eine bestimmte Art des motivierten und folgenreichen Verlernens: eine nicht angemessene Form der Krisenbewältigung.

Im Zusammenhang mit Regressionsphänomenen müssen wir von einer ganzen Typologie von Erfahrungsblockaden ausgehen. Das siebte Kapitel bietet, unter anderem mit Blick auf die im

Vorwort erwähnten Zeitdiagnosen, eine Art Fallstudie zum Phänomen des Ressentiments. Hier ist meine These: Ressentiment ist ein Phänomen zweiter Ordnung, das sich deshalb beweglich aus ganz verschiedenen sozialen Verlusterfahrungen speisen kann.

Das hier sich andeutende Verständnis von Regression liefert das Gegenstück zum vorher entwickelten messy picture des Fortschritts. In der Fluchtlinie meiner Überlegungen schließlich steht ein Verständnis von Fortschritt, der auf ein umfassendes Geschehen von Emanzipation verweist.

Kapitel

1

Was ist Fortschritt?

Theoretische Rechenschaft über die Kategorie des Fortschritts verlangt, diese so nahe zu betrachten, daß sie den Schein des Selbstverständlichen ihres positiven wie negativen Gebrauchs verliert.

– Theodor W. Adorno¹

Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.

– Karl Marx²

In diesem Kapitel werde ich die Rede von Fortschritt im Ausgang der zeitgenössischen Diskussion über *moralischen* Fortschritt begrifflich präzisieren und zwei erste Thesen formulieren. Die erste These lautet: Fortschritt ist ein *Prozessbegriff*. Er bezeichnet die Qualität einer Entwicklung, einen Lern- und Erfahrungsprozess und damit eine bestimmte Weise, in der gesellschaftliche Transformationen stattfinden. Fortschritt ist damit, so meine zweite These, *ein normativer Begriff sui generis*. Auch wenn wir mit ihm einen *Wandel zum Besseren* verbinden, ist Fortschritt nicht abhängig von einem vorausgesetzten, bereits gegebenen Verständnis des Guten oder Richtigen. Der Fortschrittsbegriff trägt, im Gegenteil, selbst etwas zur Bestimmung dessen bei, was gut oder besser ist.

1. Fortschritt als Wandel zum Besseren?

Wie kommt es, dass die Institution der Sklaverei – jedenfalls als öffentlich und rechtlich anerkannte Institution – untergegangen ist?³ Wie kommt es, dass – bei allen Schwierigkeiten

¹ Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1986, Bd. 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*, S. 617-638, hier S. 617.

² Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *MEW*, Bd. 3, Berlin 1978, S. 35.

³ Dass die Institution der Sklaverei als anerkannte gesellschaftliche Institution untergegangen ist, gilt auch dann noch, wenn alle Evidenzen dafür sprechen, dass moderne Formen der Sklaverei in Form von Zwangsprostitution, Menschenhandel, der Rekrutierung von Kindersoldaten und dem amerikanischen Gefängnisssystem etc. fortbestehen. Siehe zum US-amerikanischen Gefängnisssystem Michelle Alexander, *The New Jim Crow. Masseninhaftierung und Rassismus in den USA*, München 2016. Der

der Um- und Durchsetzung – heute Vergewaltigung in der Ehe als strafrechtlich zu verfolgendes Verbrechen aufgefasst wird⁴, während es über Jahrhunderte als das selbstverständliche Recht des Ehemanns galt, seine Frau auch gegen deren Willen und notfalls mit Gewalt „gefügig zu machen“? Und wie lässt sich erklären, dass Prügelstrafen für Kinder, die bis vor nicht allzu langer Zeit noch als selbstverständliche Erziehungsmaßnahme angesehen wurden, in unseren Gesellschaften heute verpönt und rechtlich sanktioniert, wenn auch nicht völlig verschwunden sind?

Solche und ähnliche Veränderungen werden in den letzten Jahren in der Philosophie verstärkt thematisiert und als *moralischer Fortschritt* untersucht⁵. Bei aller Zurückhaltung, die in der Philosophie und im echten Leben mittlerweile gegenüber der Vorstellung eines generellen (oder *globalen*) gesellschaftlichen Fortschritts besteht, scheint über solche einzelnen, in ihrer Reichweite beschränkten (*lokalen* oder *sektorialen*) Instanzen der Veränderung ein relativ breiter Konsens zu bestehen: Nur wenige Autorinnen beurteilen die beschriebenen Entwicklungen *nicht* als positiv. Und bei aller Skepsis ist umgekehrt die Neigung groß, Entwicklungen, die den so erreichten Zustand in Frage stellen oder gar aufheben, als eine Art von Rückfall aufzufassen. Fast möchte man mit Adorno sagen: „Was man zu dieser Stunde unter Fortschritt sich zu denken hat, weiß man vag aber genau.“⁶

Was ist moralischer Fortschritt?

Wonach fragen wir nun aber eigentlich, wenn wir nach dem moralischen Fortschritt fragen? Moralischer Fortschritt ist, in erster Annäherung, der positiv bewertete Wandel der allgemein akzeptierten Auffassungen, mit denen wir moralisch relevante Fragen des Zusammenlebens

renommierte Sklaverei-Forscher Kevin Bales schätzt, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts mindestens 27 Millionen Menschen in Verhältnissen leben, die der Sklaverei ähneln; vgl. ders., *Die neue Sklaverei*, München 2001, S. 20. So richtig es sein mag, hier von "Sklaverei" zu sprechen, so fatal wäre es doch, die Unterschiede einzuebennen, die die rechtlich-sittlich anerkannte Institution von den sich an den Rändern und häufig unter dem Deckmantel von beispielsweise Schuldverträgen oder eben Strafvollzugssystemen bewegendem *de facto* Sklaverei trennen.

⁴ Die Vergewaltigung in der Ehe war vorher natürlich nicht direkt erlaubt. Es gab aber *per definitionem* keine Vergewaltigung in der Ehe, da Vergewaltigung (in Deutschland) bis 1997 als „außerehelich“ definiert war. Das Recht von Kindern auf „gewaltfreie Erziehung“ ist in Deutschland erst seit 2001 in Kraft. **Für Quellen dazu siehe** Kap. 3, Fn. ■■.

⁵ Vgl. u. a. Elizabeth Anderson, „The Social Epistemology of Morality. Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery“, in: Miranda Fricker, Michael Brady (Hg.), *The Epistemic Life of Groups. Essays in Collective Epistemology*, Oxford 2016, S. 75-94; dies., *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress. Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*, Lawrence 2014; Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York, London 2010; Michelle Moody-Adams, „The Idea of Moral Progress“, in: *Metaphilosophy*, 30:3 (1999), S. 168-185; Philip Kitcher, *The Ethical Project*, Cambridge, London 2011.

⁶ Theodor W. Adorno, „Fortschritt“, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1986, Bd. 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*, S. 617-638, hier S. 618.

betrachten und bewerten, und die entsprechende Veränderung in der Gestaltung der Institutionen und sozialen Praktiken, die das Zusammenleben regeln.

Letzteres, die Lokalisierung des moralischen Fortschritts in sozialen Praktiken, also ihre Situierung im praktisch-institutionellen Leben der Gesellschaft, ist nicht trivial. Mit ihr verbindet sich ausdrückliche die These, dass ein solcher moralischer Wandel sich, um als Fortschritt gelten zu können, praktisch manifestieren und institutionell niederschlagen muss, und nicht lediglich eine Veränderung individueller Einstellungen sein darf. In der Realität wird es allerdings eine graduelle Frage sein, wie verbreitet und wie verbindlich die hier im Fokus stehenden Veränderungen sein und in welchen Institutionen sie sich niedergeschlagen haben müssen, um als Fortschritt zu gelten. So liegt es zwar nahe, die rechtliche Kodifizierung als Indikator von Fortschritt zu verstehen. Mir wird es allerdings auch um den "weicheren" Bereich der Veränderung von sozialen Praktiken gehen, der sich weniger leicht fassen lässt.⁷ Als Fortschritt nun wird eine solche Veränderung aufgefasst, sofern es sich nicht nur um einen *Wandel* überhaupt, sondern um einen *Wandel zum Besseren* handelt, die Verhältnisse also nicht nur *anders*, sondern *besser* werden.

Man sieht schon die Fallstricke: Ob etwas ein Fortschritt, ein Rückschritt oder keines von beidem ist, ist eine Frage der *Bewertung* des jeweiligen Wandels. Nicht für jede Beteiligte mag eine bestimmte Entwicklung sich als Fortschritt darstellen. Gerade am Beginn von Transformationsprozessen sind die entsprechenden Neuerungen meist heftig umstritten. Und manche Veränderung ist auf mehr als oberflächliche Weise ambivalent. Dass dieselbe Veränderung, die für die Sklav:innen ein Fortschritt war, für die Sklavenhalter:innen den Verlust von Vormacht und Privilegien bedeutete, ist offensichtlich. Wie umstritten die Gewaltfreiheit in der Familie ist, kann man noch an den jüngsten Debatten um das Recht auf gewaltfreie Erziehung und die Vergewaltigung in der Ehe sehen, in denen mit teils aggressiven Auswüchsen die Unverletzlichkeit der Privatsphäre mit suggestiv polemischen Stichworten wie: "Gegen die Polizei unterm Bett und den Richter im Kinderzimmer" verteidigt wird⁸.

⁷ Umgekehrt lässt sich nämlich die rechtliche Kodifizierung jedenfalls teilweise als Ausdruck des gesellschaftlichen Wandels, der veränderten "Sittlichkeit" oder der Veränderung von Lebensformen als einem Geflecht von Praktiken und Institutionen verstehen. Es gibt also Einflussverhältnisse in beide Richtungen. Diese wechselseitige Beeinflussung beider Bereiche – dem des Rechts und dem der gesellschaftlichen Praxis- und Normgefüge – ist ein wichtiger Punkt, den ich hier jedoch nicht vertiefen kann. Angesichts dessen, dass manchmal die Innovation von der rechtlichen Kodifizierung auszugehen scheint – man denke an manche Antidiskriminierungsmaßnahme –, die wiederum die gesellschaftliche Praxis prägt, könnte man hier die Frage stellen, ob ein moralischer Fortschritt, der sich ausschließlich auf der Ebene der Rechtsetzung bewegt, eigentlich ein solcher ist.

⁸ Zum Sexualstrafrecht dieser wirklich vollkommen unsägliche Artikel in der ZEIT: Sabine Rückert, „Das Schlafzimmer als gefährlicher Ort“, *Die Zeit* 28 (2016), <<https://www.zeit.de/2016/28/sexualstrafrecht-verschaerfung-kritik>>, letzter Zugriff 13.11.2022.

Als ambivalent in ihren Wirkungen mag sich selbst die im Zuge der Aufklärung etablierte Idee der allgemeinen Gleichheit darstellen: Nicht nur ist diese auch zur heutigen Zeit und auch im Zentrum ihrer Entstehung nicht vollständig durchgesetzt; in mancher Hinsicht war es auch gerade das Gleichheitsideal, das zur besonders nachdrücklichen Verfolgung von differenten Identitäten oder zu neuen rassifizierten Hierarchisierung geführt hat.⁹

Fortschritt als ethisch dichter Begriff mit temporaler Dimension

Das alles zeigt: Der Fortschrittsbegriff besitzt eine *evaluative Komponente*. Fortschritt ist nicht nur ein beschreibender, sondern auch ein bewertender Begriff. Es reicht nicht, einen Wandel zu konstatieren, etwa indem man feststellt: „Noch in den sechziger Jahren waren in Deutschland viele Klassenzimmer mit einem Rohrstock für die körperliche Züchtigung der Kinder ausgestattet, heute ist das undenkbar.“ Sofern man diesen Wandel als einen Fortschritt auffasst, affirmiert man ihn auch, bewertet ihn als gut, angemessen oder zuträglich. Man hält dann das Schlagen von Kindern für grausam, die gewaltfreie Pädagogik für angemessen. Georg Henrik von Wright schlägt deshalb vor, die Rede vom moralischen Fortschritt in zwei voneinander unabhängige Aspekte aufzuteilen:

Fortschritt ist Wandel zum Besseren; Rückschritt ist Wandel zum Schlechteren. Die Definition teilt das Konzept in zwei Komponenten: In die Vorstellung des Wandels und in die Vorstellung des Guten.¹⁰

Von Wright unterscheidet also den deskriptiven Aspekt, der den Wandel normfrei als Wandel beschreibt, von einem ethisch-evaluativen, der diesen Wandel als Wandel zum Besseren hin bewertet. Ähnlich nimmt Gereon Wolters den Begriff des Fortschritts analytisch auseinander:

Phänomene sind nie als solches fortschrittlich, sondern nur unter Berücksichtigung von mindestens einem Aspekt, der aus irgendeinem Grund als "positiv", "wünschenswert" oder "besser" für jemanden erscheint. "Fortschritt" heißt, dass dieser Aspekt oder diese Aspekte sich quantitativ oder qualitativ verbessern.¹¹

⁹ Siehe zu dieser Dialektik des Fortschritts, Kap. 2, S. ■■■■

¹⁰ Vgl. Georg Henrik von Wright, „Progress. Fact and Fiction“, in: Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittelstraß (Hg.), *The Idea of Progress*, Berlin, New York 1997, S. 1-18, hier: S. 1.

¹¹ Gereon Wolters, „The Idea of Progress in Evolutionary Biology. Philosophical Considerations“, in: Arnold Burgen, Peter McLaughlin, Jürgen Mittelstraß (Hg.): *The Idea of Progress*, Berlin, New York 1997, S. 201-218, hier S. 201.

Nun ist eine solche analytische Unterscheidung zweier Dimensionen des Fortschrittsbegriffs vielleicht sinnvoll, und der Hinweis darauf, dass Fortschritt ein normativer Begriff ist, richtig. Allerdings wäre es problematisch zu denken, dass sich beide Aspekte, der deskriptive und der normative, tatsächlich separieren oder unabhängig voneinander verstehen ließen. Es ist, im Gegenteil, ein spezifisches Charakteristikum des Fortschrittsbegriffs, dass sich in ihm beide Momente untrennbar miteinander verschlingen. Fortschritt ist normativer Wandel, und nicht: einerseits Wandel, andererseits normativ. Es ist also zwar richtig, dass die Diagnose eines Fortschritts auf einer Interpretation von Ereignissen *als* Fortschritt beruht und dass eine solche Interpretation immer schon normativ geleitet oder imprägniert ist. Das bedeutet aber gerade nicht, dass sich ein deskriptives Moment, eine als normfrei gedachten Beschreibung des Wandels *als Wandel*, vom ethisch-evaluativen Moment, der Bewertung dieses Wandels als Wandel *zum Besseren* ablösen lässt. Eine solche Separierung oder Dekomposition verfehlt aus meiner Sicht die Pointe des Fortschrittsbegriffs und beraubt ihn seines spezifischen Gehalts. Das gilt (wie schon in der Einleitung dargelegt) bereits hinsichtlich seiner politisch-historischen Semantik: Erst die Idee einer gerichteten Bewegung, einer alles mitreißenden und als solche normativ aufgeladene Transformationsdynamik erklärt die Bedeutung des Fortschrittsbegriffs für das normative Selbstverständnis einer ganzen Epoche.¹² Aber auch der systematische Gehalt des Fortschrittsbegriffs, an den anzuschließen ich hier vorschlage, würde durch die Separierung in den Wandel einerseits, das Gute andererseits geschmälert.

Fortschritt gehört nämlich, *erstens*, zur Gruppe der „dichten“, analytisch-deskriptiven Begriffe,¹³ in denen Beschreibung und Bewertung miteinander eine unauflösliche Verbindung eingegangen sind. Das heißt, bei „Fortschritt“ handelt sich nicht um eine Beschreibung einerseits, zu der dann eine Bewertung hinzugefügt wird, sondern um eine beschreibende Bewertung und eine bewertende Beschreibung, bei der das eine ohne das andere gegenstandslos wäre. Das teilt der Fortschrittsbegriff mit Begriffen wie Entfremdung, Ausbeutung, Grausamkeit oder Kitsch, also mit eben jenen dichten (ethischen) Begriffen, von denen sich

¹² So auch: Peter Wagner, *Progress. A Reconstruction*, Cambridge 2016.

¹³ Zum Verständnis von „thick concepts“ vgl. u. a. Bernard Williams, *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999, S. 181 ff. Zur Debatte über die metaethischen Konsequenzen der Annahme von werthaltigen Fakten siehe u. a. Hilary Putnam, „Werte und Normen“, in: Klaus Günther, Lutz Wingert (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt/M. 2001, S. 280-313. Zur Durchdringung von analytischen und deskriptiven Elementen als Teil eines immanent-kritischen Vorgehens, vgl. Rahel Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, in: dies., Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M. 2005, S. 266-298, hier S. 281 f.; und Rahel Jaeggi, Robin Celikates, *Einführung in die Sozialphilosophie*, München 2017, S. 17 ff.

behaupten lässt, dass sie die Textur einer immer schon normativ verfassten, evaluativ eingefärbten sozialen Welt ausmachen.¹⁴

Mit der Trennung der Komponente des Wandels von der des Guten (ich komme auf den Unterschied zwischen dem Guten und dem Besseren erst unten zurück) wird dagegen implizit vorausgesetzt, dass wir so etwas wie sozialen Wandel überhaupt in neutraler Einstellung identifizieren können. Ich halte nun die Annahme der Möglichkeit und Existenz von normfreien Beschreibungen der sozialen Welt, zu denen die Wertung dann hinterher dazu kommt, generell nicht für plausibel – aber das ist eine komplexe und kontroverse Debatte,¹⁵ die sich grundsätzlich mit der Frage der Unterscheidbarkeit von Tatsachen und Werten beschäftigt und an dieser Stelle nicht ausgeführt werden kann.

Zweitens läuft die Trennung der beiden Dimensionen auf eine *Priorisierung des normativen Aspekts*, auf einen Vorrang des Guten vor dem Fortschritt hinaus. Um über Fortschritt zu sprechen – und auch um das Bessere vom Schlechteren zu unterscheiden –, müssten wir dann zunächst wissen, was "das Gute" ist, auf das der Wandel zustrebt, und ob es sich dabei wirklich um ein Gut, ein normativ erstrebenswertes Ziel handelt. Das Gute wäre der Sollzustand, in Bezug auf den die jeweiligen Ist-Zustände vergleichbar und eine bestimmte Bewegung als Fortschritt messbar werden. Damit wird vorausgesetzt, dass sich das Gute, auf das das Bessere zuläuft, unabhängig bestimmen lässt, oder dass es schon bestimmt ist. Der Bewegungscharakter des Fortschritts – der Prozess selbst – ist dann nicht mehr von genuinem oder eigenständigem Interesse. Dann hätte aber die Bestimmung des Guten Priorität gegenüber dem Fortschrittsgeschehen. Fortschritt wäre der normativen Frage gegenüber derivativ, von dieser nur abgeleitet. Fortschritt wäre ein an sich normativ neutraler Begriff, der seine Normativität gewissermaßen erst durch die Infusion einer normativen Bestimmung und Richtung erhält. Die Debatte darüber, ob die Abschaffung der Sklaverei oder die gewaltfreie Erziehung ein Fortschritt ist, könnte dann aber problemlos **aufgehen in einer** Debatte darüber, ob ebendieser erreichte soziale Zustand moralisch richtig ist. Umgekehrt würde – und daran kann man sich vielleicht noch besser klarmachen, was dann fehlte – die Frage, ob der Faschismus regressiv

¹⁴ Als dichter und dabei geschichtsphilosophisch aufgeladener Begriff verfährt der Fortschrittsbegriff allerdings nicht nur synchron, sondern auch diachron, indem er nicht nur gleichzeitig bewertet und beschreibt, sondern diese Bewertung aus dem Gewordensein herleitet.

¹⁵ Interessanterweise konvergieren hier ansonsten sehr unterschiedliche philosophische Positionen im Bemühen darum, die Dominanz einer empiristischen Weltsicht mit der Annahme einer normativ neutralen Welt zu brechen. Siehe dazu: Alice Crary, *Inside Ethics*, Cambridge, London 2016, insbesondere Kap. 1: „Outside Ethics: Tracing a Trend in Contemporary Moral Philosophy“, S. 10-35. Zur Konvergenz dieser Positionen mit dem Antipositivismus der Kritischen Theorie siehe auch: dies., „The Methodological is the Political. What’s the matter with ‚analytic feminism‘?“, in: *Radical Philosophy* 202 (2018), S. 47-60.

ist, aufgehen in der Frage, ob er schlecht, grausam oder böse ist. (Eben jene Frage von der ich in **der Einleitung** behauptet habe, dass sie nicht die Pointe der Regressionsdiagnose trifft.)

Wenn ich also oben eingewendet habe, dass der Begriff des Fortschritts durch eine Aufteilung in den Wandel einerseits und das Gute oder Bessere andererseits seinen genuinen Charakter, seine Eigenständigkeit verlöre, so meine ich damit, dass dann Fortschritt, statt dynamisch als *Transformationsprozess* zum Guten oder Besseren aufgefasst zu werden, auf eine statische normative Frage reduziert wäre. Der historische (oder genereller: temporale) Charakter des Begriffs ginge zusammen mit seiner ethischen Dichte verloren. Letztlich wäre der Begriff des Fortschritts dann aber geradezu redundant und damit für unser normatives Vokabular eigentlich überflüssig. Meine These dagegen ist: Fortschritt ist ein normativer Begriff aus eigenem Recht – und er ist dies als ethisch dichter Begriff und als Prozessbegriff.

Während der Fortschrittsbegriff also in einem utilitaristischen, aber auch in einem deontologischen Rahmen derivativ, kein normativer Begriff „eigener Geltung“¹⁶ ist, damit aber, wie ich behauptet habe, letztlich auch redundant ist, so kommt ihm hier **auch normativ** fundierender Charakter zu.

2. Fortschritt als Lernprozess

Vielleicht ist dann die Frage "Was ist Fortschritt?", mit der ich dieses Kapitel überschrieben habe, als Frage nach *dem Fortschritt* (im substantivischen Verständnis), gar nicht richtig gestellt. Richtig verstanden, sollte es um die Möglichkeit progressiver Transformation, um den (adjektivisch) *fortschrittlichen* sozialen Wandel gehen. Im Fortschrittsbegriff, den ich vorschlagen werde, lassen sich die Diagnose des Wandels und der Verbesserung gerade nicht trennen. Was uns in diesem Zusammenhang interessiert, ist dann weniger das Resultat, das erreichte Gute, als vielmehr die Möglichkeit fortschrittlicher Übergänge von einem zum anderen gesellschaftlichen Zustand.

Dass etwas (normativ) ein Fortschritt ist, ist nämlich eine Qualität, die nicht aufgeht in der Bewertung seines Effekts. Es ist der Prozess selbst, der von der Interpretationsfigur des Fortschritts her bewertet, für angemessen oder unangemessen, gut oder schlecht – oder eben: für progressiv oder regressiv – befunden wird.

Dass die Abschaffung der Sklaverei bzw. der erfolgreiche Kampf gegen die Sklaverei einen Fortschritt bedeutet, ist deshalb etwas anderes, als dass sie gut oder moralisch richtig ist, weil

¹⁶ So drückt es Rainer Forst aus. Siehe Rainer Forst, „The Justification of Progress and the Progress of Justification“, in: Amy Allen, Eduardo Mendieta (Hg.), *Justification and Emancipation. The Political Philosophy of Rainer Forst*, University Park 2019, S. 17-37, hier **S. XX**

mit der Interpretation als Fortschritt nicht ein Zustand, sondern eine progressive oder auch emanzipative Entwicklung gemeint ist. Und mit der Analyse des Faschismus oder auch mancher zeitgenössischen Erscheinung als Regression ist nicht (nur) gemeint, dass es sich hier um eine Instanz des moralisch Bösen handelt. Sondern, dass es sich um eine Entwicklung handelt, in der aufgrund ideologischer Lernblockaden auf fatale Weise Krisen nicht bearbeitet werden können. Entsprechend ist umgekehrt auch denkbar, dass im sozialen Leben etwas Gutes passiert, das nicht oder jedenfalls nicht selbst Resultat einer diesem immanenten Fortschrittsentwicklung ist. Natürlich wären die Abschaffung der Sklaverei, sowie der Gewalt gegen Frauen oder der Sieg über den Faschismus moralisch betrachtet auch dann gut, wenn sie vom Himmel fallen oder durch Mächte *from outer space* herbeigeführt würden.¹⁷ Der erreichte Zustand wäre in normativer Hinsicht begrüßenswert, auch wenn er nicht Resultat eines immanenten oder endogenen Fortschrittsprozesses wäre – und er wäre sogar dann gut, wenn er nur eine nichtintendierte Nebenfolge einer auf ganz andere Ziele gerichteten Strategie gewesen sein sollte. Der Zustand, in dem es die soziale Institution der Sklaverei nicht gibt, ist klarerweise gegenüber dem, in dem es sie gibt, normativ zu bevorzugen. Aber die eingetretene Veränderung wäre dann eben nicht das Resultat einer gesellschaftlichen Fortschrittsentwicklung oder jedenfalls nicht einer Fortschrittsentwicklung der in Frage stehenden Gesellschaft selbst. Es gibt also nicht nur Veränderungen, die keine Veränderungen zum Besseren sind; sondern auch ein Eintreten des Besseren, das kein Fortschritt ist.

Mit dem Fortschritt verbindet sich entsprechend die Idee des Lernens, der Entwicklung oder der Erfahrung. Nehmen wir an, ich wachte morgens auf und könnte plötzlich fliegen. Selbst wenn das Fliegenkönnen einer meiner lang gehegten Wünsche wäre, wäre es wohl kaum richtig, zu sagen, ich hätte hinsichtlich meiner Flugkünste unerwartete Fortschritte gemacht. Das liegt daran, dass ich schwerlich über Nacht fliegen *gelernt* haben werde. Solche unverbundenen und unerwarteten Veränderungen sind aber nicht nur wenig wahrscheinlich, sei es in Bezug auf individuelle Vermögen oder gesellschaftliche Transformationen. Man sieht an diesem Beispiel auch, was mit der Behauptung gemeint ist, dass Fortschritt oder Fortschrittlichkeit nicht in der

¹⁷ Der Umstand, dass in Deutschland der Sieg über den Nationalsozialismus ja tatsächlich gewissermaßen "vom Himmel gefallen" ist, und nicht Resultat eines siegreichen Umsturzes durch innergesellschaftlichen Kräfte war, ist in diesem Zusammenhang lehrreich. Tatsächlich konnte und musste in diesem Fall der eigentliche Lernprozess und damit auch der Fortschritt aus einem zutiefst durch den NS und seiner Vorgeschichte geprägten gesellschaftlichen Einstellungs-, Praxis-, und Institutionengefüge nachträglich vollzogen werden. Gab es dazu in diesem Fall keine Alternative und mussten durch eine Intervention von außen überhaupt erst einmal die Vorbedingungen für eine solche Entwicklung geschaffen werden, so lässt sich an anderen Versuchen, soziale Transformationsprozesse, etwa Demokratisierungsprozesse, zu organisieren, immer wieder studieren, dass diese umso besser gelingen, desto mehr sie an genuine innergesellschaftliche Prozesse, Entwicklungen und Bewegungen anknüpfen können.

Bewertung eines Effekts aufgeht. Entscheidend ist hier das Folgende: Fortschritt hat eine zeitliche Dimension, ist als Bewegungsbegriff „ein sich über eine Zeitspanne ereignender Prozess“.¹⁸ Und mehr noch: Diese Zeitspanne ist keine „homogene und leere Zeit“,¹⁹ nicht einfach nur eine zu durchschreitende Spanne von hier nach dort, zu einem Ziel, sondern eine, in der etwas geschieht, und das Geschehene sich aufeinander bezieht, auseinander hervorgeht und sich anreichert. Im individuellen Fall bedeutet "Lernen", dass einzelne Fertigkeiten erworben werden, die aufeinander aufbauen und eingeübt werden müssen.²⁰ Ähnliche Entwicklungsprozesse lassen sich, mit einiger Vorsicht, auch hinsichtlich sozialer, kollektiver und historischer Prozesse annehmen. Und solche Prozesse – die man auf ganz verschiedene Weise beschreiben kann – sind der Kern dessen, was den Fortschrittsbegriff ausmacht. Sozialer Fortschritt bedeutet kollektives Lernen. So wie es im individuellen Fall einen Unterschied macht, ob ich einfach zufällig das Richtige getan habe, oder ob es Ergebnis meines gründlichen Überlegens oder Lernens war, so ist es auch im kollektiven Fall – auch wenn es hier, wie ich in Kapitel 4 zeigen werde, um einen von vielen Faktoren abhängigen, durch Krisen und soziale Konflikte ausgelösten offenen Erfahrungsprozess geht.

Form des Wandels

Fortschritt ist also nicht nur Wandel (der ja auch eine bloß kausale Abfolge von Ereignissen sein könnte), sondern ein Lern- oder Erfahrungsprozess²¹. Wenn das aber so ist, dann kann man die normativen Maßstäbe, die Frage, inwiefern es sich um einen Wandel zum Besseren handelt, gar nicht ohne Bezug auf die Qualität oder Form dieses Wandels ausweisen.

Es wird sich dann zeigen: Nicht jede Art von Wandel ist fortschrittlich, sondern nur *eine bestimmte Art* des Wandels, nämlich eine solche, die man als sich anreichernden Lern- oder Erfahrungsprozess bezeichnen kann. Wo dieser sich als ein Anreicherungsprozess verstehen lässt, ist er nicht instrumentell zu verstehen: Der Anreicherungsprozess *ist* der Fortschritt, er ist nicht ein Mittel zu diesem. Umgekehrt sind manche Arten des Wandels oder der Reaktion auf Wandel regressiv, sind gekennzeichnet von Effekten des *Verlernens* und der Abschottung gegen Erfahrungen. Fortschritt markiert, kurz gesagt, nicht nur die *Richtung* einer Bewegung,

¹⁸ Larry Laudan, *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*, Berkeley, Los Angeles, u. a. 1977, S. 5.

¹⁹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These 14, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.I: *Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1980, S. 691-704, hier S. 701.

²⁰ Zur genaueren Ausarbeitung eines pragmatistisch inspirierten Verständnisses von Lernen siehe auch mein Buch *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, Kap. 7.1., S. 321-327.

²¹ Ich verwende hier und im Folgenden die beiden Begriffe Lernprozess und Erfahrungsprozess häufig zusammen, weil der Begriff Lernprozess alleine einen kognitivistischeren Beiklang hat als gemeint.

sondern auch ihre *Qualität*. Während für die von mir kritisierten Positionen das Kriterium des Fortschritts extern (eben: die vorausgesetzte Norm) ist, lässt sich so nach der Möglichkeit einer immanenten Fortschrittsbewegung fragen, die keinen *a priori* gesetzten Maßstab benötigt. Eine solche Perspektivverschiebung gibt uns die Möglichkeit, aus der Form beziehungsweise dem Verlauf des Wandlungsprozesses Schlussfolgerungen für unsere Bewertung des Geschehens zu ziehen.

Fortschritt ohne Ziel

Ob ich auf einer Wanderung den richtigen Weg verfolge oder mich verlaufen habe, wird sich nur entscheiden lassen, wenn ich weiß, wohin ich will. Ich nähere mich dann – fortschreitend – meinem Ziel (zum Beispiel dem Berggipfel) an, oder eben nicht. Wenn ich von X nach Y will dann sind Etappe t1, t2, t3. Etappen auf dem Weg nach Y und der Fortschritt bemisst sich an der geringer werdenden Entfernung vom Ziel.

So stellen sich manche den Fortschritt vor. Nun ist das eine naheliegende und auch hartnäckige Vorstellung. Und natürlich gibt es Fälle und Redeweisen, in denen diese Annahme eines Ziels ganz unproblematisch ist: Offenkundig kann ich mir persönliche Ziele setzen, in Bezug auf die ich Fortschritte definiere.

Schon beim wissenschaftlich-technischen Fortschritt aber ist die an Wanderweg und Berggipfel angelehnte Vorstellung irreführend. Derjenige, der die ersten Lochkartensysteme entwickelt hat, hat nicht das Ideal eines PC's oder einer modernen Großrechenanlage vor Augen gehabt; der Erfinder des Telefons nicht das heutige *smartphone*. So unbezweifelbar die Erfindung des Rads ein unverzichtbarer Schritt auf dem Weg zum Rennwagen war, so wenig war sie eine Etappe zu dem bereits bekannten Ziel der Rennfährerei. Und auch der Weg vom rohen Verzehr des Fleisches zur *sous vide* Methode der gehobenen Küche, oder der von der Höhle zum Wolkenkratzer, musste gegangen werden, ohne, dass ein Ziel bekannt war.

Viel besser lassen sich diese Vorgänge verstehen, wenn man sie als (fortschreitende) Problemlösungen auffasst: Eines hat sich aus dem anderen entwickelt, Veränderungen sind problemgetrieben. Das Fleisch war zäh und unbedenklich, darum hat man in manchen kulinarischen Kulturen begonnen, es zu braten. Sauberes Trinkwasser war rar, also braute man in Deutschland Bier (in Korea dagegen Suppen, was deutlich macht, dass es für dasselbe Problem unterschiedliche Lösungen, funktionale Äquivalente, geben kann.²²). Die bebaubare Fläche in Manhattan war eng, dafür war der Untergrund fest, deshalb konnte man Hochhäuser bauen. Zur Lösung bestimmter (auch kriegstechnischer) Probleme war man auf die

²² Dank an Josefine Berkholz für dieses Beispiel.

Verarbeitung großer Datenmengen angewiesen, deshalb hat man an der Verdichtung bzw. Vergrößerung der Speicherkapazität und der Verbesserung der Prozessoren gearbeitet, ohne zu wissen, wo das enden würde. Technisch-wissenschaftlicher Fortschritt hangelt sich also von Problem zu Problem, ist getrieben durch Situationen, in denen man etwas besser machen will oder muss, und in denen sich die Möglichkeit dazu ergibt, oder jemand eine Idee zur Problemlösung hat, die sich als produktiv und machbar erweist. Fortschritt ist dann, um eine sehr griffige Unterscheidung Philip Kitchers zu Hilfe zu nehmen, nicht mehr Fortschritt *zu*, sondern Fortschritt *von*.

Das ist, so vermute ich, beim sozialen Fortschritt nicht anders. Auch dieser ist ein *Fortschritt von*, auch dieser ist Resultat von Problemlösungsprozessen, aus denen sich jeweils neue Probleme und neue Ziele ergeben – und auch hier ist das endgültige Ziel nicht von vornherein bekannt. Auch hier wird Fortschritt nicht von einem Ziel, auf das er zulaufen soll, "gezogen", sondern von Problemen hervorgetrieben. Allerdings sind, wie wir in Kapitel 4 sehen werden, natürlich die Probleme hier etwas anders verfasst, nämlich als soziale Krisen, Konflikte und Kämpfe.

Interessanterweise lässt sich das so gefasste Modell selbst bei Hegel finden, dem die landläufige Lektüre Anderes unterstellt: Auch der dialektische Erfahrungsprozess, wie ihn Fred Neuhouser für Hegels *Phänomenologie des Geistes* und in Bezug auf die Entfaltung der Idee der Freiheit beschreibt, ist nicht ein Vorlauf auf ein bereits bekanntes Ziel: „it does not begin from a fully determinate conception of what it is to be free and then, holding that idea fixed, deduce the conditions that must be met if free subjectivity is to be possible“, im Gegenteil, „they emerge only at the end“ und zwar in dem Maße, in dem sie sich verwirklichen.²³

Im Prozess eines so gedachten „Wandels zum Besseren“ passiert also mehr als die bloße Überwindung einer Strecke, und auch mehr als die Überwindung von Hindernissen auf ein bekanntes Ziel hin: Es entfaltet sich erst das Ziel. Die Geschichte ist dann nicht, wie Dewey es (fälschlich) Hegel vorwirft, eine bloße Entfaltung des bereits Enthaltenen hin zu einem Ziel; entfalten tut sich vielmehr in einem solchen Prozess auch das Ziel selbst.

3. Der Vorrang des Fortschritts

Das bringt mich zur *zweiten* der eingangs angekündigten Thesen: Die These vom Vorrang des Fortschritts gegenüber dem Guten, dem Plädoyer also dafür, das Verhältnis von Fortschritt und dem Guten umzukehren und statt der oben zurückgewiesenen Priorität des Guten auf die

²³ Fred Neuhouser, „Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord“, in: Kenneth R. Westphal (Hg.), *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford, Malden 2009, S. 37-54, hier S. 39.

Priorität des Fortschritts zu setzen. Sofern der mit der Fortschrittsdiagnose aufgerufene Prozess des Wandels selbst eine normative Bedeutung hat, dreht sich die Priorität gewissermaßen um: Wir verstehen, was das „Gute“ ist, wenn wir den Fortschritt verstehen.

Für einen solchen Vorrang des Fortschritts spricht sich der Wissenschaftstheoretiker Larry Laudan innerhalb der in den 1970er Jahren geführten Diskussion über den Fortschritt in den Wissenschaften aus.²⁴ Ist in herkömmlichen Konzepten Fortschritt abhängig, oder sogar, wie Larry Laudan sagt, „parasitär“ gegenüber dem Wahren (oder dem) Guten, so lässt sich im pragmatistischen Geist dieser „Vorrang des Wahren (oder des Guten) vor dem Fortschritt“ umkehren.²⁵

Ich bin zutiefst beunruhigt von der Einstimmigkeit, mit der Philosophen den Fortschritt parasitär zur Rationalität machen. [...] Es wird hier die Annahme verfolgt, dass wir vielleicht etwas lernen können, indem wir die mutmaßliche Abhängigkeit des Fortschritts von der Rationalität umkehren.“

Rationalität (in der Wissenschaft) ist dann, was Resultat eines wissenschaftlichen Fortschrittsprozesses ist, und nicht umgekehrt Fortschritt das, was sich der Rationalität nähert. Das bedeutet eine entschiedene Neujustierung der Fragestellung, die sich in der Alternative zwischen verschiedenen Formen des Relativismus sowie der Skepsis gegenüber wissenschaftlichem Fortschritt einerseits und einem universalistischen Festhalten an der rationalen Begründbarkeit wissenschaftlichen Fortschritts andererseits verfangen hatte. Fortschritt – auch hier verstanden als Problemlösungsprozess – wird dann fundierend für Rationalität, und zwar gerade deshalb, weil sich Rationalität gar nicht unabhängig von der Entwicklung, innerhalb deren sie einen bestimmten Punkt markiert, also unabhängig von ihrem historischen Gewordensein, bestimmen lässt.

In einem Satz lautet mein Vorschlag, dass Rationalität darin besteht, die progressivsten theoretischen Entscheidungen zu treffen, die möglich sind, und nicht (umgekehrt) darin, nach und nach die rationalsten Entscheidungen zu akzeptieren.²⁶

²⁴ Maßgeblich für diese Diskussion innerhalb der Wissenschaftstheorie ist immer noch die durch Thomas S. Kuhn (*Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. 1967), Imre Lakatos (z.B. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in: ders., Alan Musgrave [Hg.], *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge 1970, S. 91-196) und Paul Feyerabend (*Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1976) angeregte Debatte.

²⁵ Vgl. Laudan, *Progress and its Problems*, S. 5 f

²⁶ Laudan, *Progress and its Problems*, S. 6.

Wenn Rationalität sich aber am Fortschritt bzw. am Fortschreiten bemessen soll, und nicht Fortschritt an der Rationalität, dann hat Rationalität selbst „einen Zeitkern“.²⁷

Fortschritt ist unvermeidbar ein zeitliches Konzept; von wissenschaftlichem Fortschritt zu reden beinhaltet notwendigerweise die Idee eines durch die Zeit hindurch stattfindenden Wandels. Rationalität, auf der anderen Seite, neigt dazu, als ein atemporales Konzept gesehen zu werden; es wurde immer schon behauptet, dass wir unabhängig von Kenntnissen über ihr historisches Gewordensein, feststellen können, ob eine theoretische Aussage rational glaubwürdig ist.²⁸

Dieselbe pragmatistisch inspirierte Umkehr schlägt Philip Kitcher nun im Bereich des Ethischen vor: „Ethischer Fortschritt ist ethischer Wahrheit vorgelagert und Wahrheit ist das, was man bekommt, indem man fortschreitet [*making progressive steps*]“.²⁹

Der normative Index der in Frage stehenden Transformation zehrt dann nicht vom Begriff des Guten. Es verhält sich gerade anders herum: Das Gute zehrt von der fortschrittlichen Transformation. Das Gute ist Resultat des Fortschritts, nicht der Fortschritt sichtbar als Annäherung an das Gute.

Dafür gibt es auch in Bezug auf den sozialen Fortschritt einen Grund, der dem ähnelt, was Laudan hinsichtlich der Wahrheit vermutet: Vielleicht wissen wir mehr über den Fortschritt als über das Gute. Vielleicht ist es (auch angesichts der in **Kapitel 5** zu diskutierenden Probleme der Pluralität von Vorstellungen hinsichtlich des Guten) leichter und auch fruchtbarer, herauszufinden, ob wir fort- oder zurückschreiten, als ein absolutes Gutes, das Ziel dieser Bewegung ausmachen. Auch in der festgefahrenen Konstellation der Debatte über die Bestimmbarkeit des Guten bietet also die Orientierung am Prozess – an einem Prozess, der sich als besondere Form von Problemlösungsprozess beschreiben lässt – einen Ausweg. Ich komme in Kapitel 5 darauf zurück. Die Frage nach dem Charakter des Fortschritts wird dann in der Tat zu einer Frage nach der *Natur dieses Wandels*.³⁰

²⁷ So formulieren es Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, wenn auch in einem ganz anderen Kontext und mit anderen Implikationen. Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, S. 8-336, hier S. 9. Siehe auch Theodor W. Adorno, *Negativen Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6., S. 365.

²⁸ Laudan, *Progress and its Problems*, S. 5.

²⁹ Vgl. Kitcher, *The Ethical Project*, S. 139, S. 210 u. S. 239.

³⁰ Es wird dann von entscheidender Bedeutung sein (und hier unterscheidet sich mein Konzept von dem Kitchers und vielleicht von einem rein pragmatistischen Projekt überhaupt), wie genau man die Temporalität und Historizität des in Frage stehenden Transformationsprozesses (und damit dann auch die Historizität des Guten) versteht. Wir werden in Kap. 4 und 5 sehen, wie sich in Bezug auf diesen eine dialektisch-pragmatistische Position des fortschrittlichen Wandels als Anreicherungsprozess von einer naturalistisch-pragmatistischen Position wie der Kitchers unterscheidet und dass sich, meiner These nach, die entsprechenden Problemlösungsprozesse im Modus bestimmter Negation als dialektisches Anreicherungs-geschehen auffassen lassen müssen, um in normativer Hinsicht aussagekräftig zu sein.

Diese Betonung der Dynamik, des Prozesses, des Fortschreitens selbst, darf nun aber nicht unschuldiger aufgefasst werden, als sie ist. In der Behauptung, dass die gesellschaftlichen Transformationsprozesse selbst normativen Charakter haben, weil sie als Prozess fortschrittlich oder rückschrittlich in einem normativ getränkten Sinn sein können, steckt nämlich auch die umgekehrte Behauptung, dass unsere normativen Begriffe selbst *nicht statisch*, sondern historisch verfasst sind. Der schwer bestreitbare Umstand, dass sich die Normen, und damit der Charakter unseres Zusammenlebens, im Lauf der Geschichte verändert haben, ist somit nicht nur eine interessante, aber "beiherspielende" Beobachtung lediglich über die Genese, die Herkunft, die Herausbildung dieser Normen, die deren Geltung nicht affiziert. Auch die Geltung der Normen ist, so wird sich in **Kapitel 3 und 4** zeigen, nicht zeitlos. Stärker noch: Die Art der historischen Entwicklung selbst generiert ihre normative Geltung. In einem (erläuterungsbedürftigen) philosophischen Kürzel gesagt: *Genesis* und *Geltung* sind hier verquickt. Normen sind gültig, weil und sofern sie Resultat einer bestimmten Entwicklung sind. "Fortschritt" ist dann, sozialphilosophisch ausbuchstabiert, nicht irgendein Begriff unter anderen; und der fortschrittliche oder regressive Charakter sozialer Transformationsprozesse nicht irgendein philosophisches Problem unter anderen. Während der Fortschrittsbegriff in einem utilitaristischen, aber auch in einem deontologischen Rahmen derivativ, kein normativer Begriff „eigener Geltung“,³¹ damit aber, wie ich behauptet habe, letztlich auch redundant – **oder eben: derivativ in Bezug auf das vorausgesetzte Gute oder Richtige** - ist, so kommt ihm in diesem Rahmen fundierender Charakter zu.³² Wir werden **(im Exkurs)** noch zu sehen haben, wie sich diese Behauptung zu den im weitesten Sinne geschichtsphilosophischen Begründungsfiguren im Kontext der Kritischen Theorie verhält.

Die spezifische Normativität des Fortschrittsbegriffs – eine Deflationierung

(vielleicht streichen)

Dafür, den normativen Charakter des Fortschrittsbegriffs zwar nicht zu leugnen, sich ihm aber vorsichtig anzunähern, spricht auch Folgendes: Wenn über eine bestimmte Entwicklung, wie

³¹ Wie Rainer Forst es ausdrückt. Siehe Forst, „The Justification of Progress“

³² Der Komplex der geschichtsphilosophischen Begründung und der Verschränkung von Genesis und Geltung ist damit ein Problem, das dem Fortgang meiner Überlegungen unterliegt und mit einem entsprechenden Interpretationsvorschlag auch meine ‚Lösung‘ der hier vorgestellten Probleme betrifft.

Reinhart Koselleck es zitiert, fast fatalistisch gesagt werden kann: „Das kommt vom Fortschritt“,³³ dann meint das: Es ist, wie es ist; es ist, wie es „an der Zeit“³⁴ ist. Das ist nicht primär und nicht immer offensichtlich *gut*; es ist manchmal nur das, was den Zeitläufen gemäß ist. Als Prozessbegriff verstanden, löst sich Fortschritt also vom moralisch Guten ein Stück weit ab. Das bedeutet natürlich nicht, dass Fortschritt kein normativer Begriff wäre. Dennoch bringt eine solche Auffassung eine gewisse Deflationierung des normativen Gehalts mit sich: Fortschritt ist nicht der Wandel zum Guten, sondern ein Wandel zum Besseren, und er ist nicht immer das Bessere in einem linearen und quantitativen Sinn, sondern oft auch einfach nur das einer bestimmten Situation gegenüber angemessenere, aus dem dann weitere Chancen zur Transformation erwachsen. Und manchmal ist Fortschritt auch nur der Wandel, der das Bessere *möglich*, oder sogar nur der, der es *nötig* macht.

Liest man beispielsweise die Beschreibungen der Lebens- und Arbeitsbedingungen der frühindustriellen Industriearbeiterklasse in Friedrich Engels bahnbrechender Sozialstudie *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*³⁵ oder auch die in Upton Sinclairs *The Jungle*³⁶ beschriebenen Lebens- und Arbeitsverhältnisse amerikanischer Immigranten in Chicagos Fleischindustrie der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts, so stehen diese an Elend, Hoffnungslosigkeit, gesundheitlicher wie sozialer Verwahrlosung und Ausbeutung den Lebensverhältnissen unter Bedingungen feudaler oder unfreier Arbeit oft nicht nach. Nicht umsonst hat Jack London Upton Sinclairs Roman als „Onkel Toms Hütte der Lohnsklaverei“³⁷ bezeichnet, und nicht ohne Grund hat Marx die frühkapitalistischen Arbeitsverhältnisse als „weiße Sklaverei“³⁸ gebrandmarkt. Vergleicht man die realen Lebensverhältnisse anhand dessen was Ökonominnen und Philosophinnen mit verschiedenen Indikatoren als materielle Lebensqualität messen, so werden diese fallweise in der einen oder der anderen ökonomischen Gesellschaftsformation jeweils ein bisschen besser oder ein bisschen schlechter gewesen sein. Aber auch wenn sich hinsichtlich des materiellen Elends im Übergang von der unfreien zur (mit

³³ Reinhart Koselleck, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt/M. 2006, S. 159.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II* (= ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 19), Frankfurt/M. 1986, S. 112.

³⁵ Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [1845], in: *MEW*, Bd. 2, Berlin 1972, S. 225-506.

³⁶ Upton Sinclair, *The Jungle*, New York 1906 (dt.: *Der Dschungel*, Zürich 2014).

³⁷ Vgl. dazu Mel Gussow, „Theater: Improvisation On Sinclair’s ‚Jungle‘“, in: *The New York Times*, 10.12.1983, <http://www.nytimes.com/1983/12/10/theater/theater-improvisation-on-sinclair-s-jungle.html>, letzter Zugriff am 22.02.2018.

³⁸ Karl Marx, Wahlen – Trübe Finanzlage – Die Herzogin von Sutherland und die Sklaverei, in *MEW*, Bd. 8, Berlin 1972, S. 499-505, hier S. 500.

Marx) „doppelt freien“³⁹ Arbeit nicht in jedem Fall etwas geändert hat, und auch wenn sich die Herrschaftsverhältnisse und Abhängigkeiten lediglich von persönlichen zu sachlich vermittelten Verhältnissen transformiert haben sollten, lässt sich behaupten (und Marx jedenfalls hat es behauptet), dass die Ablösung der unfreien durch die freie Arbeit ein Fortschritt sei.⁴⁰

Man kann mit dieser komplexen Lage nun so umgehen, dass man unterschiedliche Dimensionen und Hinsichten des Fortschritts unterscheidet. Dann wäre es in einer Hinsicht – der der rechtlich-formalen Gleichstellung – besser geworden, in der anderen – der Versorgung mit materiellen Gütern – nicht unbedingt. Der Fortschritt beträfe dann zunächst nur die rechtliche Form, und wäre in eben dieser Hinsicht dennoch ein Fortschritt. Die These, die Marx vertritt wenn er die Lohnarbeit als „[...] ein Mittel zivilisierter und raffinierter Exploitation“⁴¹ auffasst, und dennoch davon ausgeht, dass diese gegenüber der Sklaverei ein Fortschritt sei, ist aber eine andere. Er will nämlich darauf hinaus, dass durch die Ersetzung der einen, der persönlichen und direkten Form von Ausbeutung durch eine andere (einer indirekten und unpersönlicheren) die Bedingungen dafür geschaffen sind, die Ausbeutungsverhältnisse überhaupt und in sowohl rechtlicher wie materieller Hinsicht und auf progressiv-emanzipatorische Weise zu überwinden. Der rechtlich-formale Wandel von unfreier Arbeit zu freier Lohnarbeit ist dann aber vor allem in der Hinsicht ein Wandel zum Besseren als er zusammen mit der Entwicklung der Produktivkräfte die Potentiale für die Erreichung des Besseren freisetzt.

Es ist eine der *zivilisatorischen Seiten des Kapitals*, daß es diese Mehrarbeit [der Lohnarbeiter] in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den früheren Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw. Es führt so einerseits eine Stufe herbei, wo der Zwang und die Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung (einschließlich ihrer materiellen und intellektuellen Vorteile) durch einen Teil der Gesellschaft auf Kosten des anderen wegfällt; andererseits schafft sie die materiellen Mittel und den Keim zu Verhältnissen, die in einer höheren Form der Gesellschaft erlauben, diese Mehrarbeit zu verbinden mit einer größeren Beschränkung der materiellen Arbeit überhaupt gewidmeten Zeit.⁴²

Man muss das selbstverständlich nicht glauben – und in einiger Hinsicht hat gerade die reale Geschichte diese Auffassung überholt. An dieser Argumentationsführung wird aber sichtbar,

³⁹ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, in: *MEW, Bd. 23*, Berlin 1962, S. 183.

⁴⁰ Vgl. dazu Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Dritter Band, in: *MEW, Bd. 25*, Berlin 1964, S. 827.

⁴¹ Ebd., S. 386. Vgl. auch Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *MEW, Bd. 42*, Berlin 1983, S. 492.

⁴² Karl Marx, *Das Kapital. Dritter Band*, S. 827 (**meine Hervorhebung**, R. J.).

dass Fortschritt nicht immer nur das Erreichen des Guten und noch nicht mal immer das Erreichen des Besseren **in einem quantifizierbaren Sinn** bedeutet. Deutlich wird aber auch: Fortschritt ist da als Potenzial.⁴³

⁴³ So lässt sich aber auch dem von Robin Celikates geäußerten Verdacht begegnen, dass Fortschrittskonzeptionen es erschweren, die nach der Überwindung einer bestimmten Form real weiterexistierenden Formen von Herrschaft zu sehen und zu thematisieren, so zum Beispiel die faktische Weiterexistenz von Sklaverei und unfreier Arbeit in Formen moderner Sklaverei oder im amerikanischen Gefängnisssystem. Richtig verstanden soll damit ermöglicht werden, das Spezifische der alten und das Neue der modernen Sklaverei so zu analysieren, dass die je besonderen Möglichkeiten ihrer Überwindung deutlich werden.

2

Kontinuität und Diskontinuität des Fortschrittsprozesses

„Fortschritt“ bezeichnet eine spezifische Idee: säkularer als „Vorsehung“, voluntaristischer als „Evolution“ und weitreichender als „Entwicklung“.
– Steven Lukes¹²⁷

Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt.
– Karl Marx¹²⁸

Fortschritt ist ein Prozess, eine Bewegung in der historischen Zeit. Aber von welcher Art ist diese Bewegung? Wie hat man sich die Entwicklung vorzustellen, die dazu führt, dass soziale Praktiken wie die Sklaverei, das Schlagen von Kindern, die Diskriminierung von Homosexualität, Praktiken also, die über Jahrhunderte mit der größten Selbstverständlichkeit vollzogen und als moralisch unbedenklich interpretiert worden sind, öffentlich skandalisiert und mindestens dem Selbstverständnis einer Gesellschaft nach, sowie hinsichtlich ihrer öffentlich anerkannten Institutionalisierung, aufgegeben werden? Wie kommt es vom Vorher zum Nachher? Sind diese Veränderungen das Ergebnis umstürzender "moralische[r] Revolutionen", in denen etwas Neues entsteht - oder das Ergebnis einer langsam fortschreitenden Realisierung bereits existierender normativer Potentiale?

Im folgenden Kapitel werde ich mich diesen Fragen annähern, indem ich mich mit zwei prominenten Deutungsmustern auseinandersetze, der Idee nämlich, dass sich (moralischer oder sozialer) Fortschritt entweder als *Erweiterung* des Einzugsbereichs der normativ zu Berücksichtigenden oder als *Vertiefung* der institutionellen Umsetzung bereits bestehender Ideale darstellt.

¹²⁷ Steven Lukes, „Das Ende des Fortschritts? Vom Sinn der Fortschrittsidee“, in: *POLAR* 9 (2010), S. 7-13, hier S. 7.

¹²⁸ Karl Marx, Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 337-346, hier S. 346.

1. Die Erweiterung des Einzugsbereichs

Wie passiert Fortschritt? Die These von der „Erweiterung des Kreises“ (*expanding the circle*), wie Peter Singer es genannt hat, ist die philosophisch vielleicht am weitesten verbreitete Idee über den Verlauf moralischen oder sozialen Fortschritts.¹²⁹ Sie besagt (in unterschiedlichen Varianten), dass sich in einem solchen Prozess weniger die moralischen Prinzipien selbst ändern, als vielmehr der Einzugsbereich der Moral, die Adressat*innen und das potentielle Anwendungsgebiet moralischer Erwägungen und moralischer Rücksichtnahme. Sehr deutlich hat auch Michael Walzer diese Position formuliert:

Soweit wir einen moralischen Fortschritt feststellen können, hat er jedenfalls weniger mit der Entdeckung oder Erfindung neuer Prinzipien zu tun, als damit, daß zuvor aus den alten Prinzipien ausgeschlossene Männer und Frauen in ihren Geltungsbereich eingeschlossen werden.¹³⁰

Dort, wo wir moralischen Fortschritt zu verzeichnen haben, werden dieser These zufolge vorher exkludierte Gruppen wie Fremde, Sklavinnen, Kinder oder Frauen Schritt für Schritt und mit allen entsprechenden Konsequenzen in den Status moralischer Mit-Bürgerschaft erhoben. Das moralisch relevante "Wir", die Beschreibung des Kreises derjenigen, denen wir eine bestimmte Art von Behandlung schulden, wird vergrößert; er ist *inklusiver* und damit *weiter* geworden. Was sich ändert ist, salopp gesagt, "wer zählt":

Vor dem ethischen Wandel zählten schwarze Männer und Frauen nicht als vollwertige Menschen [full people]; danach zählten sie als solche und alte Vorschriften trafen auch auf sie zu.¹³¹

Was sich dieser Auffassung zufolge nicht ändert, ist hingegen, was es bedeutet, zu zählen, und welche Art von Behandlung denen, die zählen, zukommt. Die relevanten moralischen Prinzipien sind bereits anerkannte "alte Vorschriften", die jetzt (lediglich) auch für die neu inkludierten Gruppen gelten sollen. Der moralische Fortschritt vollzieht sich dann gewissermaßen als *Behebung epistemischer Irrtümer*.¹³² Wir verfügen bereits über die richtigen Normen dafür, wie wir Wesen, die unsere moralische Aufmerksamkeit verdienen, begegnen sollten; wir haben uns

¹²⁹ Vgl. Für diese Position und die Einführung des Begriffs prominent Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton, Woodstock 1981.

¹³⁰ Vgl. Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990, S. 37.

ZITAT ÜBERPRÜFEN

¹³¹ So beschreibt Philip Kitcher, der dieser Auffassung allerdings selbst kritisch gegenübersteht, die *Expanding-the-Circle*-Auffassung. Siehe ders., *The Ethical Project*, Cambridge, London 2011, S. 214.

¹³² „Error correction“, wie Henry Richardson diesen Vorgang im Unterschied zu wirklichen „moral innovations“ nennt. Vgl. dazu Henry Richardson, *Articulating the Moral Community. Toward a Constructive Ethical Pragmatism*, Oxford 2018.

bisher aber darüber getäuscht, wer zu diesen Wesen zählt. Moralischer Fortschritt ist dann eine Anwendungsfrage. Wir konnten aus verschiedenen Gründen nicht sehen oder wir haben nicht verstanden, dass diskriminierte Gruppen, die wir mit ganz anderen als den für uns geltenden normativen Kriterien gemessen haben, in Wahrheit „wie wir sind“ und "zu uns" gehören. Wir haben nicht verstanden, dass die Anwendung unserer moralischen Prinzipien inkonsistent ist, solange wir diese Gruppen nicht dazuzählen. Moralischer Fortschritt würde dann befördert durch den Verweis auf Inkonsistenzen und Widersprüche und wird häufig durch die einfühlsame Erkenntnis vorbereitet und ausgelöst, dass die vorher Ausgeschlossenen ebenso handeln und empfinden wie wir.^{133,134}

Ein solcher Fortschritt wäre dann tatsächlich keine Innovation im eigentlichen Sinne. (Und nebenbei: der moralische funktioniert dann nach einem ganz anderen Muster als der technische Fortschritt.) Die Erweiterung des Zirkels verbleibt im Rahmen der schon bekannten Normen und entwickelt nicht neue Normen. Sofern jemand "zu uns" gehört, schulden wir ihr beispielsweise Respekt und bestimmte Rechte; wir sollten diese Person mit Achtung behandeln, dürfen sie keiner Grausamkeit aussetzen, gehen grundsätzlich davon aus, dass sie frei und gleich ist. Durch den moralischen Fortschritt ändert sich also, *wem* wir etwas schulden, nicht aber der Gehalt dessen, *was* geschuldet wird. Wir behandeln die Anderen dieser Vorstellung nach jetzt als vollwertige Menschen – aber was es bedeutet, "ein vollwertiger Mensch zu sein", hat sich durch die Erweiterung in der Gruppe derer, die als solche zählen, nicht verändert.

Was auch immer „moralische Revolutionen“¹³⁵ hervorbringt, ist entsprechend kein radikaler Bruch mit dem Hergebrachten, sondern wird aus diesem heraus entwickelt.

¹³³ Diese Position hat Richard Rorty bekannt gemacht. „Moralischer Fortschritt sollte nicht als Annäherung der menschlichen Meinung an die moralische Wahrheit oder als Anfangspunkt gesteigerter Rationalität begriffen werden, sondern als Verbesserung unserer Fähigkeit, immer häufiger die moralische Belanglosigkeit der Unterschiede zwischen den Menschen einzusehen.“ Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M. 2003, S. ■■■.

¹³⁴ Eine große Rolle für eine solche Entwicklung spielt (seit Adam Smith) aus Sicht vieler die Ausweitung der *Empathie* und das sich Hineinversetzen in die Lage der Anderen. So hat beispielsweise Richard Rorty immer wieder hervorgehoben, wie sehr eine solche Ausweitung des „Wir“ auf die Vertiefung von Empathie und moralischem Vorstellungsvermögen angewiesen ist, auf die Fähigkeit, sich die anderen als empfindende und leidende Lebewesen vorzustellen. Prominent hat er dabei die die Vorstellungskraft beflügelnde Wirkung der Literatur hervorgehoben, die es möglich machen soll, sich in die konkreten Anderen hineinzusetzen. Siehe zum Beispiel: Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, S. ■■-■■. S. xxx-xxx.]

¹³⁵ Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York, London 2010.

Plausibilität der Erweiterungsthese

Für ein solches Verständnis spricht einiges. Tatsächlich trifft die Beschreibung moralischen Fortschritts als Inklusionsprozess in vielerlei Hinsicht historische Erfahrungen. Tatsächlich geht dem Abbau von Diskriminierungen häufig die Einsicht voran, dass die entsprechende Person oder Gruppe, die vorher als abstoßend und fremd gebrandmarkt war, uns ganz ähnlich, also eigentlich "eine von uns" ist. Nicht umsonst werden als Argument für den Abbau von Diskriminierungen oft Argumentationsmuster des Typs: "Die sind doch auch nicht anders als wir!" verwendet. Die Wirksamkeit solcher Argumentationsstrategien zeigt sich noch am Erfolg der Umbenennung der Kampagne für die sogenannte "Homo-Ehe" zur Forderung nach einer "Ehe für alle". Und auch die Vertreterinnen von Tierrechten arbeiten in schöner Regelmäßigkeit geteilte Dimensionen der Existenz von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren heraus, mit dem Ziel, letztere in den Bereich moralischer Rücksichtnahme zu inkludieren. Wie Rorty es ausdrückt: Will man die Welt moralisch verbessern, so geht es primär darum „Unterschiede belanglos zu machen“.¹³⁶ Umgekehrt geht den bestialischen Grausamkeiten, die Menschen einander antun, in großer Regelmäßigkeit ein Prozess voraus, in dem die diskriminierte Gruppe aus dem relevanten Wir ausgeschlossen und Schritt für Schritt entmenschlicht wird. *Aus Nachbarn wurden Juden*, so der eindringliche Buchtitel von Hazel Rosenstrauch.¹³⁷ Und schließlich hat die Betrachtung von moralischem Fortschritt als einer Erweiterung des Anwendungsbereichs oder als eine Vertiefung von schon existierenden Prinzipien den unangefochtenen Vorteil, dass das Problem der Begründung evaluativer Standards – warum sollten diese Veränderungen als Fortschritt zählen? – gar nicht aufkommt.

Kritik an der Erweiterungsthese

Allerdings hat die „expanding the circle“ These auch entschiedene Nachteile. Zum einen erscheint moralischer Fortschritt, in diesem Modus gedacht, als eine hoheitliche Geste, ein Gnadenakt gegenüber denen, die nun plötzlich auch zählen sollen. Die Hoheit darüber, wer in den Zirkel hinein gelassen wird, hat ein (als homogen vorausgesetztes) „wir“, also, konkret gefasst, die Mehrheitsgesellschaft oder die „moral majority“. Auch geht das Belanglosmachen der Unterschiede, von dem Rorty spricht, in seiner gesellschaftlichen Umsetzung häufig mit der Forderung an die zu Integrierenden einher, die Unterschiede

¹³⁶ Rorty, Wahrheit und Fortschritt, S. ■■■

¹³⁷ Hazel Rosenstrauch, *Aus Nachbarn wurden Juden*, Berlin 1988.

ihrerseits einzuebnen, sich also zu assimilieren und zu normalisieren¹³⁸. Was hier aus dem Blick gerät ist einerseits die Handlungsfähigkeit (*agency*) derer, die sich ihrerseits nicht im Zweifel darüber befunden haben dürften, ob sie Personen sind; andererseits und damit verbunden, die Konflikthaftigkeit, mit der solche Erweiterungen des Kreises in den meisten Fällen verbunden sind – wurden doch nur wenige je anders als durch soziale Kämpfe erreicht. *Zweitens* ist es zweifelhaft, ob sich wirklich alle moralischen Innovationen nach dem hier beschriebenen Muster vollziehen.¹³⁹ Philip Kitcher verweist in seinem Buch „The Ethical Project“ auf mehrere Fälle, in denen wir von einer Erweiterung des Kreises nicht sprechen können.¹⁴⁰ Die Ablösung der Rechtsauffassung des *lex talionis* beispielsweise – der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem, deren Grundidee besagt, dass dem Täter ein dem von ihm verursachten gleichwertiger Schaden zugefügt werden soll – könnte man als einen moralischen Fortschritt identifizieren.¹⁴¹ Als bloße Erweiterung des Bereichs moralischer Rücksichtnahme lässt sich eine solche Veränderung dennoch nicht leicht verstehen. Hier ist nicht ein neuer Personenkreis in den Bereich moralischer Rücksichtnahme einbezogen worden. Vielmehr herrscht jetzt ein anderes Rechtsprinzip, das auf einer anderen Vorstellung von Verantwortlichkeit und auch von personaler Identität beruht. Wie Kitcher richtig bemerkt: „Kein Kreis wird erweitert; ein Kreis wird durch einem anderen ersetzt.“¹⁴²

Veränderung des Kreises

Ich möchte aber weitergehen: Selbst in den Fällen nämlich, die die Deutung des Fortschritts als Erweiterung bereits bestehender Prinzipien besonders nahelegen, haben wir es manchmal mit Scheinplausibilitäten zu tun. Wenn man die Sklaverei abschafft, dann sind nicht nur plötzlich Sklavinnen auch Menschen beziehungsweise vollwertige Personen (*full persons*). Vielmehr hat

¹³⁸ Zur Kritik an solchen Vorgängen siehe beispielhaft die Diskussion um die „Ehe für Alle“, durch die monogam in langfristigen Bindungen lebende queere Menschen in die Mehrheitsgesellschaft eingeschlossen, andere dagegen gerade durch die „die sind wie wir“ Anmutung in ihren differenten Lebensformen gerade ausgeschlossen werden. **Siehe dazu**

¹³⁹ Allen Buchanan und Russell Powell führen eine Vielzahl von Modi fortschrittlicher Veränderung an, die dem Typus der Erweiterung nicht folgen. Vgl. dies., „Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress“, in: *Ethics* 126:4 (2006), S. 983-1014.

¹⁴⁰ Philip Kitcher, *The Ethical Project*, S. 215.

¹⁴¹ Schließlich wird hier die Idee der Vergeltung überwunden, die unserer moralischen Vorstellungswelt einigermaßen konträr gegenübersteht, zumal in der Form in der sie sich auch auf Mitglieder der mit dem Täter identifizierten Familie anwenden lässt, so dass beispielsweise der Tod einer Schwester mit dem Tod einer anderen Schwester (aber nicht notwendigerweise mit dem des Täters) vergolten wird.

¹⁴² Kitcher, *The Ethical Project*, S. 215.

sich das Verständnis davon, was es bedeutet, Mensch oder Person zu sein, zusammen mit der Auffassung darüber, welchen Entitäten man den Status von veräußerbaren Gegenständen zuschreiben kann, verändert. Das gleiche gilt für die Einbeziehung von Kindern in den Bereich des Wir. Dass Kinder überhaupt so etwas wie Rechte haben können – und zum Beispiel nicht wie Dinge behandelt werden, die unter absoluter Verfügungsmacht des *pater familias* stehen –, setzt ein verändertes Verständnis von Kindheit, Familie und den Bezügen, in denen Menschen familiär zueinander stehen, voraus. Für das von Singer diskutierte Beispiel der Tiere gilt das ohnehin:¹⁴³ Diese in das moralisch relevante Wir mit einzubeziehen, bedeutet ja, dass dieses Wir nun als die Gemeinschaft aller leidensfähigen Wesen oder aller Wesen, die Interessen haben können, aufgefasst wird – und nicht (mehr) als die Gemeinschaft aller autonomiefähigen Personen oder aller Mitglieder der Spezies Mensch. Dann aber gilt hier: der Kreis *erweitert* sich nicht nur; er *verändert* sich. Es sind nämlich dann nicht dieselben moralischen Prinzipien – „die alten Vorschriften“¹⁴⁴ –, die jetzt auch einem neuen Personenkreis zukommen. Damit dieser Personenkreis überhaupt berücksichtigt werden kann, muss sich das moralische Prinzip, anhand dessen berücksichtigt oder inkludiert wird, qualitativ ändern. Man stellt dann beispielsweise das Inklusionsprinzip oder -kriterium einer kognitivistischen Moralauffassung in Frage und ersetzt das an der Autonomiefähigkeit des Menschen orientierte Paradigma der Moralphilosophie durch ein an der Leidensfähigkeit und der gemeinsamen Lebensform von Menschen und Tieren orientiertes. Zwischen diesen beiden Paradigmen aber besteht keine Kontinuität, jedenfalls nicht die Kontinuität einer bloßen Erweiterung. Es handelt sich um Alternativen. Auch in Fällen wie diesen, die der These von der Erweiterung des Kreises auf den ersten Blick entgegenkommen, ist es also genaugenommen nicht derselbe Kreis, der nur erweitert wird. Es wird vielmehr ein Kreis durch einen anderen abgelöst, oder eben das Bezugssystem und die Qualität der moralischen Rücksichtnahme selbst verändert. Wo die *Expanding-the-circle*-These also voraussetzt, dass wir, wenn es um die auf immer weitere Kreise zu applizierende moralischen Prinzipien selbst geht, im Grunde immer schon alles haben, was wir brauchen, zeigt sich hier Innovationsbedarf, das heißt der Bedarf nach einer auch qualitativen Veränderung oder Neuinterpretation unserer ethischen oder moralischen Prinzipien.¹⁴⁵ Nicht zuletzt stellt sich die Frage, wie die Normen, die innerhalb des Kreises

¹⁴³ Vgl. Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, S. 82 ff.

¹⁴⁴ Vgl. oben, S. ■■ und Fn. ■.

¹⁴⁵ In der angelsächsischen Diskussion, auf die ich mich hier beziehe, wird die Unterscheidung zwischen ethisch und moralisch im Gegensatz zur deutschen Verwendungsweise nicht bzw. nicht in diesen Termini gemacht – im Einzugsbereich des Utilitarismus auch der Sache nach nicht. Deshalb, und weil

leitend sind, selbst entstanden sind, wenn man diese nicht als vor- und außerhistorisch verstehen will.

2. Vertiefung und Verwirklichung von Idealen

Eine zweite Konzeption moralischen Fortschreitens findet sich in hegelianischen oder neohegelianischen Ansätzen. Sie lässt sich im Gegensatz zu der „Erweiterung des Kreises“ als die Idee der qualitativen Vertiefung bezeichnen. Auch hier geht man hinsichtlich des moralisch-sozialen Fortschritts von einer gewissen Kontinuität des Neuen mit dem Alten aus, aber die Veränderung folgt einem anderen Muster, das der historischen Entwicklung anders Rechnung trägt. Moralischer Fortschritt macht sich hier als vertiefte und verbesserte Interpretation und *institutionelle Umsetzung* moralischer Prinzipien geltend, als nicht nur weiter oder inklusiver werdende, sondern vor allem auch qualitativ bessere und substanziellere Interpretation ihres Gehalts. Die "alten Vorschriften" selbst werden, diesem Verständnis nach, durchaus transformiert – wenn auch die dahinterstehenden Leitideen nicht neu erfunden werden. Wir werden, sofern es Fortschritte gibt, dem, was mit bestimmten normativen Prinzipien *gemeint* oder in diesen angelegt ist, immer besser gerecht und verwirklichen sie auf eine substanziellere oder komplexere Weise in unseren Institutionen.¹⁴⁶ Fortschritt ist dann der lange und häufig von Rückschlägen gekennzeichnete Weg der Verwirklichung gegebener (ethisch-normativer) Prinzipien, sei es indem diese von sozialen Bewegungen eingefordert und erkämpft werden, sei es auf anderem Weg.

Die moralische Verbesserung verdankt sich nicht einer radikalen Innovation auf der Ebene der normative Ideale oder Prinzipien selbst – ja, Honneth schließt für unsere Zeit die Möglichkeit radikaler moralischer Innovationen geradezu aus. Die Idee einer Vertiefung oder auch Verwirklichung bestimmter moralischer Grundideale, wie Honneth sie für die (europäische) Moderne hinsichtlich der Idee der Freiheit nachvollzieht, beinhaltet allerdings – im Gegensatz zu den oben diskutierten Positionen – auch nicht, dass wir in normativer Hinsicht einfachhin "schon alles haben, was wir brauchen". Die immer bessere Interpretation und institutionelle

es an dieser Stelle auch sachlich um die Unterscheidung noch nicht geht, verwende ich beide Bezeichnungen gleichermaßen.

¹⁴⁶ Zu einer solchen Auffassung siehe zum Beispiel Axel Honneth, „Rejoinder“, in: *Critical Horizons* 16:2 (2015) (= Sonderheft *Axel Honneth's Freedom's Right*), S. 204-226, hier S. 211.

Realisierung der Normen setzt vertiefte Verständnisse und qualitative Transformationsprozesse der Institutionen einerseits voraus, und initiiert sie andererseits.

Beruht – so kann man dieses Modell von Fortschritt an einem Beispiel skizzieren – etwa die Institution der bürgerlichen Ehe auf der Idee der Liebe, der Autonomie der Beteiligten und der wechselseitig aus freien Stücken eingegangenen Bindung, wie sie sich im 18. Jahrhundert zunehmend als Leitidee durchsetzt, so wird die institutionelle Praxis der bürgerlich-patriarchalen Ehe dieser Idee (noch) nicht gerecht, wenn sie Frauen faktisch in äußerste Abhängigkeit und zutiefst asymmetrische Dominanzverhältnisse zwingt. Die Ehe als Verbindung zwischen Gleichen ist erst dann "zu sich" gekommen, wenn Frauen innerhalb des Eheverhältnisses wirkliche Gleichberechtigung hinsichtlich der relevanten Entscheidungen über das eigene und das familiäre Leben erlangen. ("Vom Patriarchat zur Partnerschaft" lautet die entsprechende Devise.) Ähnliches lässt sich für viele andere Bereiche behaupten. Beispielsweis für die Erziehung, insofern die der modernen Elternschaft unterliegende Vorstellung von Fürsorge und respektvoller Erziehung besser realisiert ist, wenn die Erziehung in einer Atmosphäre frei von erzieherischer Gewalt und auf Grundlage eines demokratischen Erziehungsideals stattfindet. Und selbst hinsichtlich der Arbeitsverhältnisse könnte man behaupten, dass die dem bürgerlich-kapitalistischen Arbeitsmarkt unterliegende Institution freier Arbeit, und damit des auf Freiheit und Gleichheit basierenden Vertrags zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, erst dann realisiert ist, wenn sie von einer regulierenden Sozialgesetzgebung begleitet wird, die extreme Ausbeutung oder Prekarität verhindert und damit die Verhandlungschancen der Arbeitnehmerin stärkt.¹⁴⁷ Freiheit und Gleichheit haben, so das hier skizzierte Denkmodell, einen „normativen Überschuss“ (wie schon Habermas es genannt hat)¹⁴⁸, der als Wechsel auf die Zukunft erst nach und nach eingelöst wird.

Bei der Realisierung dieser Ideale durchlaufen nun aber auch diese eine Transformation – wie sich zum Beispiel in der Erweiterung des zunächst naturrechtlichen subjektiven Freiheitsverständnisses zur Idee der sozialen Freiheit zeigt.¹⁴⁹ Wir sind nicht – wie bei der Idee einer Erweiterung des Kreises – bereits im Besitz der richtigen normativen Prinzipien; **wir nehmen** nicht lediglich eine Fehlerkorrektur bezüglich des Adressat*nnenkreises der Moral **vor**. Vielmehr geht es, mit Hegel verstanden, um die Verwirklichung einer Idee, um einen transformativen, sich anreichernden Prozess des Wirklichwerdens, in dem etwas nicht nur ans

¹⁴⁷ Oder aber auch, darauf kommt es für diesen Schritt des Arguments nicht an, nur dann, wenn die Arbeit unter Bedingungen kollektiver demokratischer Organisation und Vergesellschaftung der Produktionsmittel stattfindet.

¹⁴⁸ Jürgen Habermas, **XXX**.

¹⁴⁹ Vgl. dazu Honneth, *Das Recht der Freiheit*, **S. ■■■**.

Licht gebracht und verstanden wird, sondern sich im Prozess dieser Verwirklichung auch verändert. Ein solcher Realisierungsprozess lässt etwas wirklich werden und transformiert es dabei – als Resultat der Konfrontation mit der unvollkommenen Praxis der Ideale. "Realisierung" wäre in diesem Sinne immer beides, ein nachvollziehender und ein konstruierender Vorgang. Anders als bei der Ausdehnung des Kreises geht es also nicht um einfache Kontinuität. Die Prinzipien bleiben sich nicht einfach nur gleich. Dennoch betont Honneth, dass moralische Revolutionen – im Sinne einer radikalen Innovation – auf diesem Weg und in dieser Situation nicht zu erwarten sind.¹⁵⁰

Kontinuität und Diskontinuität graduell

Auch für diese Position spricht einiges. Eine vollkommen innovative Transformation – das heißt eine Erfindung von radikal neuen Praktiken und Prinzipien, die keine Verbindung zu denen haben, die überwunden worden sind – ist vielleicht gar keine sinnvolle Vorstellung. Selbst die Französische Revolution war schließlich kein vollkommener Bruch, mit dem das soziale Leben von Grund auf neu erfunden worden wäre. Zwar haben die Revolutionärinnen auf Uhren geschossen¹⁵¹ und einen neuen Kalender eingesetzt. Sie haben aber auch – und das noch in ihren revolutionärsten Momenten – an alte Bräuche angeknüpft und auf die Verwirklichung von Ideen gedrängt, deren Legitimität sie aus der Tradition abgeleitet haben. Selbst die radikalsten auf Transformation zielenden sozialen Bewegungen behaupten in ihren Legitimationsnarrativen, bereits bestehende Ideen angemessener zu verwirklichen, ihnen zur Wirklichkeit zu verhelfen oder erst gerecht zu werden. Und bestätigen dies in ihren praktischen und symbolischen Bezugspunkten. So weist William Sewell auf den traditionellen Hintergrund sogar des Aufspießens der Köpfe in der Französischen Revolution hin.¹⁵² Und Karl Griewank betont in seinem Buch über neuzeitliche Revolutionen, in welchem Maße das Moment des Einlösens bestehender Ansprüche zum Legitimitätsanspruch der Revolutionäre gehört.¹⁵³ Revolution ist in diesem Sinne immer gleichzeitig Restitution wie Innovation, gerade, wenn es sich um mehr als einen Aufstand oder einen Putsch handeln soll.

¹⁵⁰ Siehe dazu die Replik auf und Auseinandersetzung mit Jörg Schaub und Fabian Freyenhagen. Axel Honneth, „Rejoinder“

¹⁵¹ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, These 15, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.I: *Abhandlungen*, Frankfurt/M. 1980, S. 691-704, hier S. 702.

¹⁵² William H. Sewell Jr., „Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille“, in: *Theory and Society* 25:6 (1996), S. 841–881, hier S. 841.

¹⁵³ Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, S. 11.

Kritik am Vertiefungsmodell

Aber dennoch gerät auch die zweite Variante einer kontinuierlichen Erklärung des Fortschrittsprozesses an ihre Grenzen.

Erstens kann sie nicht erläutern, wie es zu den Normen und Institutionen, die in einem historischen Prozess vertieft werden, zuallererst gekommen ist. Ebenso wie bei der Erweiterung des Kreises ist dieses Set an Normen als gesetzt zu betrachten.

Zweitens existieren in der Geschichte offensichtlich Phänomene, die sich nicht umstandslos als im Vergleich zum vorigen Zustand angemessenere Verwirklichung einer gegebenen Norm fassen lassen. Die Ablösung des *lex talionis*, anhand derer sich schon die Grenzen der Erweiterungsthese exemplifizieren ließen, kann auch hier als Beispiel dienen. Die Idee, dass mit xxx lediglich der Sinn *unserer* rechtlichen Institutionen angemessener verwirklicht wurde, als das *lex talionis* das konnte, ist nicht überzeugend.

Eine solche Interpretation dehnt sowohl die Idee des Rechts als auch das Wir, also die Gemeinschaft, die die entsprechenden Intuitionen oder Ideen teilt, allzu weit aus und lässt diese damit ins Unbestimmte ableiten. Es sind doch zwei sehr verschiedene Ideen von Recht und Schuld, aber darüber hinaus auch ganz unterschiedliche Vorstellungen von personaler Identität, die den beiden Paradigmen/dem „alten“ und dem „neuen“ Paradigma jeweils zugrunde liegen. Im einen Fall steht die Eingebundenheit des Individuums in einen sozialen Kontext im Vordergrund, so dass Zuweisungen von Schuld und Ehre eine ganze Familie betreffen können, wohingegen das andere Rechtsverständnis auf einer Vorstellung von Individualität, individueller Schuld und Verantwortung beruht. Die neue Position lässt sich dann aber kaum als vertiefte oder angemessenere Interpretation der alten auffassen. Wenn ich davon ausgehe, dass eine ganze Familie für das Vergehen eines ihrer Mitglieder einstehen kann oder muss, dann ist die Reform zugunsten der individuellen Schuld und Verantwortung keine Vertiefung, sondern eine Ablösung dieser Vorstellung. Mit ihr wird ein ganzes Paradigma, ein Bezugssystem normativ-rechtlicher Ordnung, abgelöst.

Aber wiederum lassen sich selbst da, wo die Deutung des moralischen Fortschritts als einen normativen Gehalt einlösende Neuinterpretation unserer Praktiken besonders plausibel ist, immer noch Fragen stellen. Ist, so lässt sich fragen, die Grenze zwischen der institutionellen *Anpassung an die Idee* einer Institution und deren genuiner *Erneuerung* wirklich immer offensichtlich?

Wiederum lässt sich diese Frage an einem Beispiel stellen, das auf den ersten Blick für die Vertiefungsthese angeführt werden mag. Wenn heute in vielen Gesellschaften die Ehe nicht

länger auf heterosexuelle Beziehungen beschränkt ist und die Idee der Familie nicht mehr ausschließlich mit heterosexueller Reproduktion und dem Zusammenleben von Blutsverwandten verbunden wird, sondern vielfältigeren Assoziationsformen und Bindungen Platz gemacht hat – bedeutet das wirklich, dass wir (erst) jetzt die tiefere Bedeutung oder den Kern dieser Institutionen verstanden und verwirklicht haben, nämlich die Idee der Ermöglichung und des Schutzes intimer und verbindlicher Bindungen?

Ich möchte behaupten, dass die hier geleistete Verwirklichung des Ideals nicht einfach nur seine „Einlösung“ bedeutet, sondern immer auch mit einer umfassenden Erneuerung dieser Institutionen und einer Neuinterpretation ihrer Bedeutung einhergeht, die auf die Ideale selbst zurückschlägt. Die Öffnung der Ehe für Queers ändert die Vorstellung von Ehe überhaupt.¹⁵⁴ Das Selbstbestimmungsrecht für trans und non-binäre Personen ändert die gesellschaftliche Vorstellung von dem, was Geschlecht ist. Die „Ehe für alle“ ist nicht mehr das, was Ehe in ihrer heteronormativ-patriarchalen Variante war. Dass diejenige Institution, mit der „unsere“ Gesellschaften ihre Reproduktion und die Sozialisation der neuen Generation regeln, jetzt für alle zugänglich ist, verändert gegenüber der auf Naturalisierung und Ausschluss beruhenden „alten“ Vorstellung den Gehalt der Ehe/dieser Institution selbst. Dass man über seine geschlechtliche Zuordnung selbst bestimmen können soll, untergräbt den Biologismus. Die neue Form untergräbt also die alte, oder besser: deren vorgebliche Naturwüchsigkeit. Das ist mit ein Grund dafür, dass diese Fragen so unerbittlich umkämpft sind, die Feindseligkeiten in Bezug auf diese Themen im Zeitalter der Regression so groß, obwohl es doch unter dem Vorzeichen der Liberalität (und damit der Wahlfreiheit für jeden Einzelnen) eigentlich um nichts als eine Erweiterung von Optionen zu gehen scheint. (Vergleich dazu Kapitel sieben)

Man kann den hier beschriebenen Prozess allerdings auch noch von seiner anderen Seite her betrachten. Dass die Ehe für alle institutionell überhaupt möglich geworden ist, als (in Deutschland) vom Verfassungsgericht explizit anerkannte Lebensweise,¹⁵⁵ beruht darauf, dass

¹⁵⁴ Diametral entgegengesetzt zu dieser These ist die Befürchtung queerer Theoretikerinnen, dass „Ehe für alle“ faktisch heteronormative Prinzipien in queere Lebensweisen einführt und zu neuen Ausschlüssen führt. Vielleicht stimmt auch hier beides.

¹⁵⁵ 2002 entschied das Bundesverfassungsgericht die eingetragene Lebenspartnerschaft zu erlauben, da es „Das Ausmaß des rechtlichen Schutzes und der Förderung der Ehe [...] in keinerlei Hinsicht verringert, wenn die Rechtsordnung auch andere Lebensformen anerkennt, [...]. Es ist verfassungsrechtlich auch nicht begründbar, aus dem besonderen Schutz der Ehe abzuleiten, dass solche anderen Lebensgemeinschaften im Abstand zur Ehe auszugestalten und mit geringeren Rechten zu versehen sind“ (BVerfGE 105, 313 [348 Rn. 98]). Jedoch folgte das Bundesverfassungsgericht in den folgenden Jahren eine konservative formalistische Lesart nach der die verschiedenen Rechte zwischen Lebenspartnerschaft und Ehe aufgrund des Personenstands und nicht wegen des Geschlechts der

sich die Vorstellung von Ehe über die letzten hundert Jahre bereits sukzessive geändert hat. Auch materiell hat die Ehe eine veränderte Funktion gewonnen, die es möglich macht, sie von **einer bestimmten, biologistischen**, Idee der Reproduktion, aber auch von einem bestimmten patriarchalen Versorgungsmodell abzulösen. Von welcher Richtung aus man es betrachten mag, im Zweifelsfall stimmt beides: Die neuen Formen der Partnerschaft sind durch vorangegangene Veränderungen ermöglicht, verändern aber, einmal als solche durchgesetzt, die bestehenden Institutionen umgekehrt weiter. Es wird dann aber, und darauf kommt es hier an, mindestens unklar, ob die neuen Instanzierungen von Ehe und Familie nicht tatsächlich unter neuen historischen und sozialen Bedingungen eine neue normative Bedeutung bekommen, statt nur ihre inhärenten Versprechen einzulösen oder den normativen Überschuss der vorhergehenden Institutionen zu erfüllen. In einem Prozess der Neuinterpretation von Normen und der institutionellen Umsetzung von Idealen kann das Verhältnis von Neuem und Gegebenem im Zweifelsfall sehr komplex sein, sofern sich bei der Implementierung von Ideen je neue Aspekte einer Praxis zeigen können, denen man durch eben diese Neuinterpretation, Vertiefung und Adjustierung gerecht zu werden hat. Was dann genuin neu und was eine – wenn auch radikale – Umdeutung des Alten ist, mag dann eine schwer zu entscheidende Frage sein. Neue Formen bauen auf den alten auf, sie transformieren diese und erhalten sie zugleich. Noch die moderne polyamouröse Beziehung baut (kontrastiert mit traditionell polygamen Ehemodellen) auf dem romantischen, auf das Individuum bezogene Exklusivitätsverständnis der bürgerlich-monogamen Ehe auf, das sie gleichzeitig transzendiert. Und die moderne Patchworkfamilie transzendiert zwar die klassische Kleinfamilie, bleibt aber dennoch, in ihrer keineswegs selbstverständlichen Orientierung am Kindeswohl, an deren normatives Prinzip gebunden.

Falsche Alternativen: Kontinuität in der Diskontinuität und umgekehrt

Meine **Überzeugung** ist nun, dass man sich bei der Frage nach dem Charakter von (fortschrittlichen) Veränderungen die zu starke Alternative zwischen kontinuierlich und

Partner:innen bzw. deren sexuellen Orientierung war. Erst ab 2009 sah das Bundesverfassungsgericht ein, dass eine "Ungleichbehandlung von Ehepaaren und eingetragenen Lebenspartnern eine Anknüpfung an die sexuelle Orientierung beinhalte" (BVerfGE 124, 199). Zitate nach Anna Katharina Mangold, „Stationen der Ehe für alle in Deutschland“, in: bpb.de, <<https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/homosexualitaet/274019/stationen-der-ehe-fuer-alle-in-deutschland/>>, letzter Zugriff 13.11.2022.

diskontinuierlich nicht aufzwingen lassen sollte. Mit der Problemlösungsthese lassen sich die Weichen hier grundsätzlich anders stellen.¹⁵⁶

Die meisten sozialen Transformationsprozesse, die uns hier interessieren, verlaufen [nämlich] immer schon sowohl kontinuierlich als auch diskontinuierlich. Das gilt für soziale wie für politische, umfassende ebenso wie lokal beschränkte Transformationen. Das liegt daran, dass Neuinterpretationen und die entsprechenden Veränderungen unserer Institutionen nicht „aus dem Nichts heraus“ entstehen. Sie geschehen stets im Licht von Krisen und Erosionserscheinungen der alten Ordnung – von Problemen in die diese geraten ist, von Konflikten, mit denen diese durchzogen ist. Das Neue kommt, weil das Alte nicht mehr funktioniert.

Das ist schon für die Transformation der bürgerlichen Familie offensichtlich¹⁵⁷. Aber selbst ein revolutionäres Ausnahmeereignis wie die Französische Revolution – abhängig von der jeweiligen Revolutionstheorie wohl das Paradebeispiel für Revolutionen – steht sowohl für das Moment der Kontinuität als auch für das der disruptiven Krise. Die berühmten Fragen und Antworten des Abbé Sieyès: „1. Was ist der Dritte Stand? – Alles. 2. Was ist er bisher in der politischen Ordnung gewesen? – Nichts. 3. Was fordert er? – Etwas zu sein“,¹⁵⁸ waren genau deshalb rhetorisch so gut gewählt und praktisch so wirkungsvoll, weil sie an eine bestehende Konfliktlage, einen offenkundigen Widerspruch anknüpften. Die, die bisher „nichts“ sind, also jeglichen Einflusses auf die Geschehnisse von Politik und Gesellschaft, jeder Form kollektiver Selbstbestimmung und des Anteils an den kollektiven Ressourcen beraubt sind, sollen als Staatsbürger*innen "etwas werden". Diese Forderung nach dem „Anteil der Anteillosen“¹⁵⁹ ist also einerseits neu, sofern sie nach etwas bisher nicht Dagewesenem verlangt. Andererseits kommen die Revolutionärinnen nicht ohne den Verweis auf die Restitution legitimer Ansprüche aus. Schon die Einberufung der Generalstände ist ja eine Anknüpfung an eine gesetzte, wenn auch historisch in den Hintergrund geratene Institution, die dann anlässlich ihrer von der

¹⁵⁶ Meine Kritik an der Kontinuitätsthese ist also, wohlgemerkt, kein Plädoyer für ein Verständnis von Fortschritt als totaler Innovation und auch kein Plädoyer für ein ereignishaft-diskontinuierliches Verständnis von Revolution. Schon gar nicht glaube ich, dass hier die Alternative zwischen Reformismus und Revolution zur Debatte steht, wie gegenüber Honneth in manchen Debatten insinuiert wird.

¹⁵⁷ Siehe dazu Rahel Jaeggi, „Replik auf Özmen, Zehnpfennig und Siep“, in: Philosophische Rundschau 126:1 (2019), S. 73-108.

¹⁵⁸ Emmanuel Joseph Sieyès, „Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften“, in: Oliver W. Lembcke, Florian Weber (Hg.), *Schriften zur europäischen Ideengeschichte* 3, Berlin, Boston 2012, S. ■■■-■■■, hier S. 111.

¹⁵⁹ Jaques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Berlin 2002, S. 22.

Finanzkrise des Staates getriebenen Restituierung über sich hinausgetrieben wird, unter anderem durch die überschießende Forderung der Einberufung nach Köpfen statt nach Ständen. Aber das damit in Gang gesetzte Geltendmachen eines „Anteils der Anteillosen“ ist auch aus anderen Gründen keine pure Innovation und keine aus dem Nichts kommende Forderung. Nicht zufällig arbeitet sie mit einem Verweis auf etwas, das in der sozialen Struktur eigentlich schon vorhanden ist. Die "Anteillosen" sind nur ohne Anteil an anerkannter *Geltung*, dabei sind eigentlich sie diejenigen, die, richtig verstanden, die Nation ausmachen. Wohlgemerkt: Sie machen sie bereits aus, sie sind die eigentlichen Kräfte, die die nationalen Angelegenheiten tragen und den nationalen Wohlstand hervorbringen – ein Umstand, der angesichts der ökonomischen Krise umso deutlicher hervortritt. Und sie wollen und sollen in dieser faktischen Rolle anerkannt werden. Es handelt sich also nicht um eine leere, aus dem Nichts kommende Forderung, sondern um das Geltendmachen einer (bestehenden) Realität und die Realisierung eines Potentials. Dieses Potential, und hier unterscheidet sich meine Deutung von der Vorstellung einer Realisierung und institutionellen Umsetzung von Ideen, liegt in der sozialen Wirklichkeit, den wirklichen Kräften der (mit Marx) "*wirklichen Bewegung*",¹⁶⁰ die zu der hier virulente Krise führen, und gleichsam auf diese reagieren.

Solche Institutionen und Praktiken sind neu und alt zugleich, sofern sie aus einer Krise der alten Institutionen hervorgehen und sich an neue Bedingungen adaptieren. Vor diesem Hintergrund lassen sich soziale Transformationsprozesse als *Kontinuität in der Diskontinuität* und als *Diskontinuität in der Kontinuität* begreifen. Um das genauer nachzuvollziehen, müssen wir uns den sozialen Vorgängen zuwenden, die die Veränderung einer bestehenden moralischen Position (und der entsprechenden Praktiken) *motivieren*. Die Kontinuität in der Diskontinuität erklärt sich dann daraus, dass solche Veränderungen nicht "aus dem Nichts" entstehen, sondern als Reaktion auf auftretende Krisen und Probleme. Und die Diskontinuität in der Kontinuität erklärt sich daraus, dass solche Probleme (manchmal) nicht im bestehenden Bezugsrahmen gelöst werden können.¹⁶¹ Aufgefasst als kriseninduzierter Erfahrungsprozess sind die hier entscheidenden sozialen Transformationen, egal wie grundsätzlich sie sind, mit dem Vorangegangenen verbunden, sofern sie sich als Problemlösung auf die sich stellenden Probleme auffassen lassen.¹⁶² Unverbunden und qualitativ neu sind sie allerdings (oder können sie manchmal sein), sofern es nicht gesagt ist, dass sich diese Problemlösungen aus dem

¹⁶⁰ Marx spricht vom Kommunismus als der „wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“, vgl. Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 35.

¹⁶¹ Das werde ich in Kap. 3 und 4 ausführen.

¹⁶² Robert Ziegelmann hat für diesen Zusammenhang den sehr treffenden Begriff der „rationalen Nachfolgeschafft“ gefunden. Vgl. ders., , unveröffentlichtes Manuskript, Dissertation, HU-Berlin.

vorhandenen Bestand gesellschaftlicher Ressourcen gewinnen lassen. Für die etwas überkommene Alternative von Reform und Revolution (mit der Honneth manchmal drangsaliert wird¹⁶³) bedeutet das: Ob eine bestimmte Krise mit Reformen (also normalen Problemlösungen), mit „nichtreformistischen Reformen“¹⁶⁴ oder nur mit einer Revolution (also einem Paradigmenwechsel) zu lösen ist, das kommt auf die Gestalt und die Radikalität der Krise an.

Entscheidend wird dann in ein weiterer Punkt: verändern tun sich in einem Problemlösungs- und Lernprozess nicht nur Ideen. Wenn unsere Ideen und Normen bzgl. Ehe und Familie sich ändern, tun sie das nicht isoliert, sondern als Bestandteil eines ganzen Geflechts von Praktiken, das von diesen Ideen und Normen beeinflusst sein mag, aber auch umgekehrt diese beeinflusst, nahelegt oder ermöglicht. Materielle, praktische Veränderungen beeinflussen Ideen, Ideen beeinflussen Praxis, und damit die materielle Welt.

Damit sind wir beim Thema des nächsten, des *dritten Kapitels* angelangt: Die Einbettung des moralischen Fortschritts in die Sittlichkeit, und die Einbettung der Sittlichkeit in die materielle Welt.

¹⁶³ Siehe oben. Aber siehe auch Max Pensky in Allen/Mendieta, der meine Rede von Lernprozessen als Bernstein'schen Reformismus interpretiert.

¹⁶⁴ Ursprünglich André Gorz, heute verwendet von verschiedenen Strömungen der Linken.

3

Im Kontext: Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel

Man spricht von Ideen, welche eine ganze Gesellschaft revolutionieren; man spricht damit nur die Tatsache aus, daß sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben, daß mit der Auflösung der alten Lebensverhältnisse die Auflösung der alten Ideen gleichen Schritt hält.

– Karl Marx¹

In einem vielbeachteten und zu Recht gepriesenen Artikel, der vor allem die gegenwärtig in den USA geführte Diskussion über moralischen Fortschritt stark beeinflusst hat, fragt die amerikanische Philosophin Elizabeth Anderson:

Wie können historische Prozesse der Auseinandersetzung um moralische Prinzipien dazu führen, dass Gruppen ihre moralischen Überzeugungen ändern? ²

Meine Antwort auf diese Frage wird sein: Eine Veränderung in den moralischen Überzeugungen einer Gesellschaft findet nur statt, *wenn es nicht die moralischen Überzeugungen alleine sind, die sich ändern*. Solche Veränderungen sind nicht alleine auf Auseinandersetzungen um moralische Prinzipien und Ansprüche zurückzuführen, sondern auf die Veränderung ganzer, ihrerseits normativ gefasster und interpretierter Praxiszusammenhänge. Anders gesagt: Moralischer Fortschritt entfaltet sich nicht autonom, er verläuft nicht endogen, sondern steht im Kontext einer sich verändernden sittlichen Lebensform. Der Wandel, nach dem wir fragen, ist deshalb ein multidimensional zu beschreibender Prozess, in dem unterschiedliche Veränderungsdynamiken zusammenspielen und sich wechselseitig beeinflussen. Diese Veränderungsdynamiken sind weder rein ideeller, noch rein materieller Natur. Beides ist miteinander verflochten.

¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in: *MEW*, Bd. 4, Berlin 1977, S. 459-493, hier S. 480.

² Elizabeth Anderson, „The Social Epistemology of Morality. Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery“, in: Miranda Fricker, Michael Brady (Hg.), *The Epistemic Life of Groups. Essays in Collective Epistemology*, Oxford 2016, S. 75-94, hier, S. 76.

Im *ersten Abschnitt* dieses Kapitels werde ich, ausgehend von einer Auseinandersetzung mit Marx, die These entwickeln, dass moralischer Wandel *nicht isoliert*, das heißt nicht als rein endogenes Phänomen zu betrachten ist, sondern in einen Zusammenhang mit übergreifenden sozialen Veränderungen gebracht werden muss. Im *zweiten Abschnitt* wird dies als Einbettung moralischer Praktiken in andere soziale Praktiken oder den "sittlichen Kontext" einer Lebensform plausibilisiert. Der *dritte Abschnitt* behauptet, dass sich entsprechend die Potentiale der Veränderung als „mismatches“ und gestörte Passungsverhältnisse darstellen. Mit dem im *vierten Abschnitt* dann erläuterten Konzept von Lebensformen als „Ensembles sozialer Praktiken“³ sollen die Weichen für eine praxistheoretische Konzeption der wechselseitigen Bedingungsverhältnisse gestellt werden, die hiermit auf dem Spiel stehen. und die Konsequenzen einer bzw. für eine materialistische oder funktionalistische Auffassung von Moral angedeutet werden.

1. Eine bloße Geschmacksverirrung? Der Gestaltwandel moralischen Fortschritts

Im dritten Band des Marx'schen *Kapitals* findet sich folgender, in vielerlei Hinsicht bemerkenswerter Satz:

Vom *Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation* wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball *ganz so abgeschmackt* erscheinen, wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen.⁴

Mich interessiert an diesem Zitat insbesondere eine kleine, auf den ersten Blick unscheinbare, aber durchaus erstaunliche Akzentuierung: Marx' Behauptung, dass uns die Vorstellung, dass Menschen unter die Rechtsform des Privateigentums fallen können, heute „abgeschmackt“ erscheinen müsse. Diese Charakterisierung ist irritierend, denken doch sicherlich die meisten von uns (und sicher auch Marx), dass das Privateigentum an anderen Menschen – Versklavung oder Leibeigenschaft⁵ – nicht nur irgendwie "abgeschmackt", sondern durch und durch

³ Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, Kap. 2, S. 94–141.

⁴ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*, in: *MEW*, Bd. 25, Berlin 1964, S. 784.

⁵ Dass die Sklaverei gegenüber anderen historischen Formen der Verfügung über Menschen ein spezifisches Verhältnis ist, hat u.a. Orlando Patterson mit seiner These vom „sozialen Tod“ des Sklaven deutlich gemacht; vgl. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*,

verabscheuungswürdig ist. Warum also verwendet Marx in Bezug auf eine derartige Herabwürdigung von Personen das eigentlich ästhetische Urteil "abgeschmackt", ganz so, als handele es sich um eine bloße Geschmacksverirrung, eine irgendwie unpassende, verachtenswerte, entleerte, aber auch ein bisschen lächerliche, unschöne, ja stilllose soziale Institution?⁶

Die Normalität moralischer Übel

Meine Vermutung ist, dass dieser Ausdruck dem großen Polemiker und Stilisten Marx nicht ohne Absicht in die Feder gerutscht ist. Dass uns das Eigentum an Menschen heute (bzw. zu Marx' Zeiten) "abgeschmackt" vorkommt, verweist nämlich darauf, dass es sich uns in bestimmter Hinsicht als eine nicht mehr denkbare Institution darstellt. Als abgeschmackte ist die betreffende soziale Institution nicht mehr vorrangig moralisch empörend, sondern in dem (mit Hegel gesagt) "sittlichen Kontext" von Praktiken, Überzeugungen und Institutionen, in dem wir leben, vor allem *nicht mehr intelligibel*. Einen Menschen als Eigentum – *jemanden* als *etwas* – zu behandeln, ist dann nicht etwa schlimmer oder weniger schlimm, als ihn zu betrügen, zu bestehlen oder zu ermorden; es ist, sofern wir die Sklaverei überwunden haben,⁷ ein *Kategorienfehler*.⁸ Der Übergang vom einen sittlichen Kontext zum anderen kommt also

Cambridge/Mass., London 1982. Marx selbst bezieht sich, wenn er von der Sklaverei spricht, auf antike Sklavenhaltergesellschaften als eine besondere ökonomisch-soziale Formation. Im zitierten Kontext aber spricht er in einem nicht weiter definierten und spezifizierten Sinne vom „Privateigentum an Menschen“ als einem weitgefassten Phänomen, das neben der Sklaverei auch die (wiederum sehr verschiedenen Ausprägungen von) feudaler Leibeigenschaft umfassen kann.

⁶ Instrukтив sind hier die Ausführungen Johann August Eberhards im *Synonymischen Handwörterbuch der deutschen Sprache* von 1910. Abgeschmackt sei „alles, was seinen natürlichen angenehmen Geschmack verloren hat“; „In übertragenem Sinne bedeutet abgeschmackt das, was ohne Geschmack, ja oft wider den Geschmack ist und das feinere Gefühl verletzt, z. B. ein abgeschmackter Kopfputz.“ „Abgeschmackt bezeichnet in erster Linie immer die Geschmacksverirrung, die uns in Rede, Kleidung, Kunst usw. entgegentritt. Es enthält noch einen stärkeren Tadel als das Wort ‚geschmacklos‘. Dabei steht es in einem Begriffsfeld mit ‚ungereimt‘ als das, was sich nicht reimt, und, weiter gefasst, nicht in den Zusammenhang passt. [...] Der Ausdruck abgeschmackt ist stärker und daher auch beleidigender, indem er zugleich den widrigen Eindruck andeutet, den alles, was die Vernunft geradezu empört, auf unsere Empfindung macht. [...]“ ((Rechtschreibung strikt nach dem Original?))

⁷ Dass das nicht der Fall ist, und schon gar nicht zu Marx' Zeiten gewesen ist, steht auf einem anderen Blatt. Die Abschaffung der von Engländern betriebenen Sklaverei in den Westindies datiert auf 1838, der als Resultat des amerikanischen Bürgerkriegs beschlossene 13. Verfassungszusatz, mit dem die Sklaverei in den Vereinigten Staaten abgeschafft wurde, datiert auf das Jahr 1865. Über die Fortexistenz moderner Formen der Sklaverei und sklavereiähnlichen Verhältnissen bis heute berichtet E. Benjamin Skinner, *Menschenhandel. Sklaverei im 21. Jahrhundert*, Bergisch Gladbach 2008. Dazu auch Kevin Bales, *Die neue Sklaverei*, München 2001.

⁸ Der zu Recht sehr umstrittene Roman *Onkel Toms Hütte* von Harriet Beecher Stowe trifft in diesem einen Aspekt die Problematik sehr genau. Egal wie wohlmeinend der Sklavenhalter und seine Frau

offenbar dem Wechsel eines ganzen normativen Bezugsrahmens gleich – einem Paradigmenwechsel, um einen etwas überstrapazierten Begriff zu verwenden.

Wenn Marx behauptet, dass uns „[v]om Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation [...] das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball *ganz so abgeschmackt* erscheinen [wird], wie das Privateigentum eines Menschen an einem anderen Menschen“, ⁹ so will er damit sagen: Heute noch erscheint uns das Privateigentum an der Erde als völlig unproblematisch und alternativlos. Unfähig, uns ein anderes Weltverhältnis als das des Eigentums vorzustellen, kommt es uns gar nicht in den Sinn, dass hier ein Problem bestehen könnte. Es ist aber eine andere Zeit und *eine andere soziale Ordnung* vorstellbar, in der sich genau dieses Grundverständnis (und Grundeinverständnis), also unser moralischer Sinn verändert haben wird, genauso wie er das hinsichtlich des Eigentums an Menschen bereits getan hat. Die Institution des Privateigentums (an der Erde) wird sich uns dann als unpassend und ungeheuerlich darstellen, wir werden gar nicht mehr verstehen können, dass es uns jemals in den Sinn kommen konnte, die Erde als solches zu behandeln. Die Bezeichnung "abgeschmackt" verweist, so verstanden, auf die *sittlichen Hintergrundbedingungen*, auf die Proto-Werte¹⁰ der Gesellschaft, das heißt auf deren fundamentale soziale Ontologie, die die beschriebenen Institutionen und Praktiken auf basaler Ebene möglich oder unmöglich, denkbar oder undenkbar macht. Wie radikal der hiermit beschriebene Bruch zu verstehen ist, wird vielleicht erst begreiflich, wenn wir uns vor Augen führen, mit welcher moralischen Indifferenz der privateigentümlichen Verfügung über Menschen inklusive ihrer grausamsten Auswüchsen auch von Personen begegnet worden ist –, die ansonsten über ein feines moralisches Besteck verfügten. Elizabeth Anderson belegt in ihrem Aufsatz die Dramatik eines solchen Wandels der moralischen Überzeugungen mit einem eindrucksvollen Beispiel. Sie beschreibt den Kapitän

sind, egal wie ungern sie Tom und das Kind verkaufen und egal wie flagrant die Notlage ist, die sie wider Willen dazu nötigt: Dass es ihnen überhaupt *in den Sinn kommen* kann, die von ihnen hochgeschätzten Personen als veräußerliche Güter aufzufassen, drückt die moralische Problematik und den Skandal der Sklaverei aus. Diese bestünde auch dann noch, wenn sie sich großherzig-skrupulös gegen den Verkauf entschieden. Es ist ein geschickter kompositorischer Zug des Romans, dass genau diese Situation zum Ausgangspunkt gemacht wird, wie man es überhaupt als geschickt bezeichnen muss, dass die Autorin gerade eine paternalistisch-harmonische Variante der Sklavengesellschaft (wie realistisch diese auch immer sein mag) zum Ausgangspunkt ihrer Darstellung macht. Damit vermag sie den Umstand zu veranschaulichen, dass es im Verhältnis der Sklaverei schon um die Möglichkeit der Intervention und der Herrschaft geht, und nicht um ihre Wirklichkeit. Zum Konzept von "freedom as non-domination", das genau diese Einsicht hervorhebt, siehe Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford 1997, und ders., *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, Oxford, New York 2001.

⁹ Marx, Das Kapital. Dritter Band, S. 784.

¹⁰ Zum Ausdruck „Proto-Werte“ vgl. Georg Lohmann, „Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik“, in: ders., Emil Angehrn (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts. 1986, S. 174-194.

eines Sklavenschiffs, der während einer Überfahrt seine moralischen Verfehlungen minutiös in einem Tagebuch festhält. Erstaunlicherweise nun richten sich seine Gewissensqualen nicht darauf, dass er mittels der von ihm geleiteten Atlantiküberfahrt Tausende von Sklaven ihrem grausamen Schicksal ausliefert und schon an Bord in großer Anzahl zu Tode quält. Vielmehr richtet sich seine moralisch penible Selbstbefragung ausschließlich auf seine schwer zu bekämpfende Neigung zum Laster des Fluchens unter Verwendung des Namens des Herrn, auf den Verstoß also gegen das zweite Gebot.¹¹ Das ist ein moralepistemologisch erstaunliches Zeugnis,¹² gerade weil es sich bei dem hier erwähnten Kapitän nicht um einen Soziopathen oder eine Person handelt, die keinen moralischen Standpunkt kennt und keine moralische Richtschnur gegen sich akzeptiert, sondern um einen pflichtbewussten und moralisch durchaus feinfühligem Christen¹³. Wie lässt sich eine solche Kluft der moralischen Wahrnehmungsweisen verstehen? Wie die Selbstverständlichkeit, mit der das Quälen von Versklavten für ihn gar nicht in den Einzugsbereich möglicher Verfehlungen gerät? Und wie ist entsprechend der Übergang denkbar von einem moralischen Bezugsrahmen, in dem Sklaverei sich als vollkommen selbstverständlich und moralisch neutral darstellt, zum einem anderen, in dem sie ein erschütternder moralischer Skandal ist?

Gestaltwandel?

Es spricht viel dafür, dass ein solcher Transformationsprozess nicht (allein) durch einen rein rational motivierten Wandel von Überzeugungen ausgelöst wird. Tatsächlich ist in mancher Hinsicht das, was hier geschieht, beziehungsweise geschehen ist, besser als ein Wandel eines ganzen Bereichs vom Intelligiblen zum Nichtintelligiblen beschrieben denn als eine Widerlegung innerhalb des Bereichs des Intelligiblen. Geändert hat sich nicht die Bewertung dieser oder jener Praxis geändert hat sich, was denkbar und undenkbar ist, der ganze Bereich dessen, was hier normativ überhaupt zur Debatte steht: der Bezugsrahmen moralischer Urteile.

¹¹ Elizabeth Anderson, *Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress. Case Studies from Britain's Abolition of Slavery*, Lawrence 2014.

¹² Zu einem ähnlich gelagerten Zeugnis siehe Herlinde Pauer-Studer, Julian Fink (Hg.), *Rechtfertigungen des Unrechts. Das Rechtsdenken im Nationalsozialismus in Originaltexten*, Berlin 2014.

¹³ Womit angesichts der (auch kolonialen) Gewaltgeschichte des Christentums keinesfalls gesagt sein soll, dass das Christ-Sein jemals jemanden von Grausamkeit abgehalten hätte. Die Spannung, auf die ich hier hinaus will ist nicht die zwischen christlicher Nächstenliebe und Grausamkeit, sondern die zwischen penibler Selbstbefragung und dem außer Acht lassen des (für uns) Offenkundigen.

Es handelt sich um das, was Alasdair MacIntyre eine „epistemologischen Krise“¹⁴ und Kuhn einen „Paradigmenwechsel“ nennt: einen Zustand, in dem der interpretative Bezugsrahmen einer/der sozialen Ordnung selbst in die Krise geraten ist, und der entsprechend eine Transformation ebendieses Rahmens erfordert. Es trifft also etwas an der Phänomenologie unserer moralischen Erfahrung, dass wir gerade bei für uns so eklatanten moralischen Übeln manchmal mit Veränderungen konfrontiert sind, die sich uns auf den ersten Blick wie eine Art *Gestaltwandel*, wie der berühmte *switch* von der Ente zum Kaninchen, präsentieren. Hat man die Veränderung in der moralischen Einstellung erst einmal vollzogen, so muss es einem unvorstellbar vorkommen, dass man dieselbe Situation auch ganz anders hat wahrnehmen können. Es führt dann kein nachvollziehbarer Weg von hier nach da. Die dazugehörigen Gefühle und Einstellungen werden internalisiert, so dass sie in gleichsam Schiller'scher Manier mit unseren sinnlich-spontanen Neigungen zusammengehen.¹⁵ Marx' Verwendung des Wortes „abgeschmackt“ mit seinen ästhetischen Assoziationen gewinnt in dieser Hinsicht durchaus an Plausibilität. Sollte man also Richard Rorty folgen, der den Weg „von hier nach da“ als einen beschrieben hat, für den es keine rationale Grundlage gibt und für den sich deshalb eine Einübung des Vorstellungsvermögens durch eine „Schule der Empfindsamkeit“¹⁶ empfiehlt?

Tiefendynamik und Reaktion

Das ist klarerweise nicht die Position, auf die Marx hinauswill, weder in der Erklärung des Phänomens noch hinsichtlich von Handlungsstrategien zur Bekämpfung moralischen Unrechts. Zwar unterscheidet Marx, wie oben zitiert, zwei radikal verschiedene Standpunkte, den „Standpunkt einer höheren ökonomischen Gesellschaftsformation“, in der das Eigentum an der Erde undenkbar („abgeschmackt“) geworden sein wird, und (implizit) den Standpunkt davor: denjenigen, in dem das noch denkbar war. Diese beiden Standpunkte unterscheiden sich so radikal voneinander, dass das, was vom einen Standpunkt aus undenkbar („abgeschmackt“) ist, vom anderen aus betrachtet ganz normal ist und umgekehrt. Auch für Marx vollzieht sich also der Weg von hier nach da, von der einen zur anderen Einschätzung, nicht auf dem Weg einer schrittweisen Einsicht in normative Argumente. Dennoch ist es ein rationaler Übergang mit einer nachvollziehbar inneren Logik. Der entscheidende Punkt in der Marx'schen Beschreibung

¹⁴Alasdair MacIntyre, „Epistemological Crisis, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science“, in: *The Monist* 60:4 (1997), S. 453-472.

¹⁵Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. In einer Reihe von Briefen*, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2000. ((hier evtl. eine konkrete Stelle ergänzen?))

¹⁶Richard Rorty, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/M. 2003, S. ■■■

der in Frage stehenden Transformation ist nämlich gar nicht die scheinbare Unverbundenheit der beiden moralischen Standpunkte. Der entscheidende Punkt ist, dass sich die relevante Veränderung ereignet sich nicht in der Sphäre der moralischen Überzeugungen, sondern in den jeweiligen "ökonomische[n] Gesellschaftsformationen", die den moralischen Urteilen – etwa über die Eigentumshaftigkeit der Erde (oder des Menschen) - zugrunde liegen, abspielen. Dabei legt er (bekanntlich) nahe, dass es sich bei einem solchen Übergang von der einen zur anderen "ökonomischen Gesellschaftsformation" gerade nicht um einen harten, unverbundenen Schnitt handelt, sondern um eine Transformation, die aus nachvollziehbaren Gründen geschieht und einer inneren Logik folgt.

Indem er sagt, dass sich die beschriebenen Praktiken und Institutionen vom Standpunkt einer „höheren“, also historisch weiter entwickelten ökonomischen Formation aus als „abgeschmackt“ darstellen, historisiert Marx diese Udenkbarkeit. Er fasst die Bewegung vom Denkbaren und Selbstverständlichen zum Udenkbaren als Bestandteil einer umfassenderen historisch-sozialen Entwicklung auf. In dieser historischen Perspektive erscheint das vormals Denkbare als etwas, das sich in bestimmter Hinsicht historisch überlebt hat, und die Abschaffung einer solchen Praxis als das, was „an der Zeit ist“.¹⁷ So radikal der oben geschilderte Gestaltwandel auch sein mag: Er hat eine Vorgeschichte und eine Verlaufsgeschichte, er ist Ausdruck oder Resultat einer historischen Entwicklung, die es zu verstehen gilt, um den Wandel selbst zu verstehen. So ist auch die oben im Motto zitierte Bemerkung zu verstehen, dass sich im Fall von revolutionären Veränderungen „innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben“.

Marx glaubt bekanntlich, dass sich dies als Logik einer ökonomisch-sozialen Entwicklung rekonstruieren lasse, die Ökonomie und die ökonomische Bewältigung der materiellen Lebensprobleme tritt also gewissermaßen als ‚Leitwährung‘ der Veränderung auf. Getrieben durch die Entwicklung der Produktivkräfte verändern sich die Produktionsverhältnisse und mit diesen unsere gesamten Lebensbedingungen und die diese orientierenden Normen.

Marx' Lösung des Problems des Übergangs von einer moralischen Ordnung zu einer anderen beruht also darauf, dass er zwischen zwei Ebenen unterscheidet: Eine Tiefenebene der ökonomisch-materiellen Transformation, die von einer nachvollziehbaren Logik regiert wird und den normativen Standpunktwechsel einleitet, der sich auf einer zweiten, darüber liegenden Ebene in Form von (veränderten) moralischen Einstellungen ausprägt.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II* (= ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 19), Frankfurt/M. 1986, S. 46.

Was auf den ersten Blick als unvermittelter Gestaltwandel erscheinen mag – der Wechsel vom Selbstverständlichen zum „Abgeschmackten“ – kann nur dann so erscheinen, wenn man von dieser Tiefendimension absieht bzw. sie nicht versteht.

Derivativer Charakter der Moral bei Marx

Um es noch einmal der Position Rortys gegenüberzustellen: Wenn die beschriebene Transformation nicht den Charakter einer argumentativ geleiteten Revision unserer Überzeugungen hat, sie also nicht darauf zurückzuführen ist, dass wir uns von der Falschheit unserer vorherigen Position und der Richtigkeit der neuen überzeugt haben und entsprechend unsere vorherige Position aufgegeben haben, so liegt das daran, dass die treibende Kraft der Veränderung für Marx überhaupt nicht in der Auseinandersetzung über moralische Ideen und deren dadurch verursachte Fortentwicklung selbst liegt. Rorty bleibt in dieser Hinsicht – bei aller Provokation gegen kognitive Moraltheorien – idealistisch. Marx argumentiert materialistisch.

Die soziale Dynamik, die hier angesprochen ist, wurzelt dann nicht in einer genuinen Transformation unserer moralischen Sensibilität und unserer normativen Überzeugungen selbst, sondern in dem, was Marx die „Entwicklung der Produktivkräfte“ nennt, zu denen all das gehört, was die Gesellschaft braucht, um sich materiell zu reproduzieren: natürliche, technische, organisatorische und geistig-wissenschaftlichen Ressourcen sowie die Arbeitskraft der Menschen.

Die normativen Überzeugungen einer Gesellschaft besitzen Marx' Verständnis nach also keine unabhängige oder eigene Dynamik. Sie vollziehen keine genuine eigenständige Entwicklung. Aufgefasst als „Ideologie“ hat die Moral, wie Marx sagt, „keine Geschichte“¹⁸. Das bedeutet nicht, dass sie sich nicht verändert. Sie verändert sich nur nicht aus eigenem Antrieb oder nach einer ihr selbst inhärenten Dynamik.

Sie hat also, genauer gesagt, keine *eigene* Geschichte. Die „Auseinandersetzung um moralische Prinzipien“¹⁹, von der Anderson spricht, wäre dann nicht selbst Motor oder Verursacher der Veränderungen unserer moralischen Überzeugung. Sie ist vielmehr stets reaktiv: Der Vorschlag einer neuen Norm entwickelt sich nicht primär aus dem Ungenügen einer alten heraus, sondern die Normen der Moral reagieren auf ihrerseits nichtmoralischen Entwicklungen auf der oben beschriebenen, durchaus dynamischen Tiefenebene. Etwas zugespitzt formuliert: So etwas wie

¹⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: *MEW*, Bd. 3, Berlin 1978, S. 26f.

¹⁹ Siehe oben, S. ■■■■

Moral als eigenständiges Phänomen gibt es hier gar nicht; sie ist stets – auch ihrem Inhalt nach – abgeleitet aus den Vollzugsformen von Prozessen, die sich andernorts abspielen. Einer solchen orthodox-marxistischen Auffassung zufolge reflektiert Moral stets die Veränderungen, die in einer anderen (der ökonomischen) Sphäre wurzeln. Und der moralische oder normative Fortschritt selbst erscheint dann als eine bloße Widerspiegelung der sozialen und ökonomischen Tiefendynamik, auch wenn er eine bestimmte – nämlich ideologische – Funktion hat, nämlich die der Legitimierung, Aufrechterhaltung und Unterstützung der betreffenden sozialen und ökonomischen Institutionen.

Um an dieser Stelle keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Ich halte das orthodoxe historisch-materialistische Narrativ, das ich hier skizziert habe, aus vielerlei Gründen für unzureichend.²⁰ Wie von den allermeisten Postmarxisten (und auch Marx selbst schon) bemerkt, ist das hier wirkende Basis/Überbau-Modell zu deterministisch, zu eng und zu einseitig angelegt, um das komplexe Netz von Einflusslinien und Interdependenzen zwischen ökonomischen, sozialen, kulturellen und politischen Praktiken, wie es sich uns darstellt, fassen zu können. Mein Grund dafür, diese These(n) hier als Hintergrundbild aufzurufen, ist dass sich daran hinsichtlich der Konzeptualisierung gesellschaftlichen Wandels dennoch (immer noch) etwas lernen lässt. Marx betont nämlich etwas, das heute in der philosophischen Diskussion selten bedacht wird, und zwar die Einsicht, dass es sich bei Veränderungen unserer moralischen Vorstellungswelt nicht um rein endogene Phänomene handelt, sondern dass diese in Wechselwirkung mit anderen sozialen Veränderungen stehen und entstehen.

Aus der von Marx veranlassten ersten Annäherung an die Frage der Transformation moralischer Überzeugungen können wir also eine erste These über die Dynamik moralischen Fortschritts gewinnen. Vorsichtig reformuliert (und nur in einem Teilaspekt übernommen) lautet sie: Moralischer Fortschritt *steht nicht alleine*; der Fortschritt, den wir mit Blick auf im engeren Sinne moralische Fragen glauben verzeichnen zu können, ist in *soziale Rahmen- und Hintergrundbedingungen* eingefasst und auf diese angewiesen. Die als "moralischer Fortschritt" beschriebene Veränderung in der Bewertung von Institutionen und Praktiken ist nicht das Resultat einer freistehenden moralischen Einsicht oder einer solitären Entfaltung moralischen Einfühlungsvermögens. Sie ist der Effekt einer Veränderung ganzer sozialer Formationen, einer Veränderung der umgebenden oder angrenzenden Praktiken und des

²⁰ Ich werde diese kritischen Einwände, da sie weithin bekannt und umfassend diskutiert sind hier nicht weiter ausführen. Vgl. prominent Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976. Vgl. aber auch aus ganz anderer Perspektive **Althusser, Widerspruch und Überdetermination(??? unvollständig!!)**; Jorge Larraín, *A Reconstruction of Historical Materialism*, London 1986, liefert eine gute Darstellung des Diskussionstands.

Interpretationshorizonts, innerhalb dessen sich die in Frage stehenden moralisch relevanten Praktiken gebildet und durchgesetzt haben. Moral ist – so lässt sich das in Hegel'sche Termini übersetzen – stets in *Sittlichkeit* eingebunden, also eingelassen in die historisch konkreten Praktiken und Institutionen, in denen wir unser gesellschaftliches Leben führen.

(Das führt dann, um auf Marx zurückzukommen, auf eine diesem gegenüber andere, nämlich praxistheoretische und pragmatistisch-materialistische Deutung des Verhältnisses von Normen und umgebenden Lebensbedingungen.)

2. Die soziale Einbettung moralischer Überzeugungen und Praktiken

Moralischer Fortschritt geschieht, so das Resultat des letzten Abschnitts, nicht (auch wenn das auf den ersten Blick so aussah) als unvermittelter Gestaltwandel. Er ist zurückzuführen auf Änderungen der Hintergrundbedingungen, die die Umgebung der moralisch relevanten Praxis schrittweise so verändern, dass diese sich in einem anderen Licht zeigt. Was wie ein unvermittelter Gestaltwandel aussieht, bei dem einem manchmal nicht klar sein mag, wie der Weg vom „Vorher“ zum „Nacher“ verlaufen kann, stellt sich bei genauerer Hinsicht als eine größere Verschiebung innerhalb eines ganzen „Ensembles“ oder einer Konstellation von Praktiken und Anschlusspraktiken und den diese begleitenden Interpretationen und materiellen Bedingungen dar. (eine Terminologie, die ich in Abschnitt drei erläutern werde) „möglich geworden ist. Dieses Verhältnis gilt es zunächst genauer zu beleuchten.

Nehmen wir das eingangs angesprochene Beispiel der faktischen Tolerierung der Vergewaltigung in der Ehe. In Deutschland war noch bis 1997 Vergewaltigung juristisch als „außerehelicher Vorgang“²¹ definiert, was im Umkehrschluss nahelegt, dass es innerhalb der Ehe keine Vergewaltigung geben kann oder eben, dass die entsprechende Gewalt nicht als Vergewaltigung zählt. Diese Rechtslage stand bei ihrem Inkrafttreten in einer Kontinuität mit weiteren eherechtlichen Bestimmungen, etwa dem Umstand, dass der Ehemann von sich aus den Arbeitsvertrag seiner Frau auflösen konnte und auch die Verfügungsgewalt über das Vermögen der Frau hatte.²² Solche Bestimmungen mögen aus heutiger Sicht skurril wirken, sie

²¹ Wie schon oben (Kap. ■) erwähnt ((Verweis müsste noch eingefügt und abgeglichen werden))

²² Als das BGB am 1.1.1900 in Kraft trat, enthielt es in § 1354 den Satz: „Dem Manne steht die Entscheidung in allen das gemeinschaftliche Leben betreffenden Angelegenheiten zu.“ Auch in Fragen der Haushaltsführung und der Kindererziehung entschied in Streitfällen der Mann allein. Der gesetzliche Güterstand war die Verwaltung und Nutznießung des Mannes am Frauvermögen, das heißt: Hatte die verheiratete Frau eigenes Geld, so konnte allein der Mann darüber verfügen und ihm allein gehörten die Einkünfte aus dem Vermögen der Frau. Das Gesetz ist im Wesentlichen bis zum 31. März 1953 in Kraft geblieben. Erst 1957 kam das Gleichberechtigungsgesetz mit dem neuen gesetzlichen Güterstand, der Zugewinnngemeinschaft, 1961 das Familienrechtsänderungsgesetz mit

waren aber tatsächlich, jedenfalls in der Bundesrepublik Deutschland, bis zum Jahr 1953 in Kraft. Sie gingen Hand in Hand mit einem sozialen Arrangement, in dem Frauen typischerweise in ökonomischer Abhängigkeit von ihrem Ehemann standen. Von der dieses Eheverständnis tragenden generellen "Gehorsamspflicht" der Ehefrau zur spezifisch sexuellen Gehorsamspflicht war es dann nur noch ein kleiner Schritt und die „Verweigerung ehelicher Pflichten“ ein weithin anerkannter Scheidungsgrund.

Zum Gesamtbild gehört aber auch die – als solche unschuldig wirkende – Interpretation von Ehe als intimer Schicksalsgemeinschaft oder sogar als einer „[o]rganischen Einheit“.²³ Die hier wirksam werdende Vorstellung von Intimität wiederum mag die Furcht vor dem vielbeschworenen „Staatsanwalt unter dem Ehebett“ erklären, die bisweilen deutlich größer zu sein scheint als die Abscheu vor den Gewalttaten, die in diesem geschehen.²⁴ Schließlich haben wohl auch bestimmte Vorstellungen über männliche und weibliche Sexualität dazu beigetragen, dass die gewaltsame, herrschaftsförmige Verletzung der sexuellen Integrität der Frau überhaupt als Variante einer *sexuellen Beziehung* und nicht unter dem Gesichtspunkt der *Gewalt* – eben: sexualisierter Gewalt – aufgefasst werden konnte.²⁵

Ähnliche kontextuelle Einbettungsverhältnisse lassen sich für die Institution der Sklaverei sowie die Anwendung vor allem körperlicher, aber auch psychischer Gewalt in der Erziehung identifizieren. So befindet sich die Sklaverei in ihren vielfältigen Formen in einem praktischen Kontinuum sowohl mit anderen Praktiken sozialer Herrschaft und rassistischen Ausschlusses als auch mit anderen Formen der (unfreien) Arbeit und mit gesellschaftlichen Praktiken des Tauschs.

einer Neugestaltung des Rechts zwischen Eltern und Kindern, Änderungen des Eheschließungs- und Scheidungsrechts. Vgl. zu meiner Darstellung zum Beispiel Eva Marie von Münch, „Hausfrauen-Ehe abgeschafft“, in: *Die Zeit* 43/1976, online unter <http://www.zeit.de/1976/43/hausfrauen-ehe-abgeschafft>, letzter Zugriff 22.01.2018). Für Informationen und Hinweise zu diesem Thema danke ich Christina Clemm.

²³ So begründete Otto von Gierke seine Ablehnung einer Eherechtsreform im Jahr 1920. Vgl. Eva Marie von Münch, „Hausfrauen-Ehe abgeschafft“

²⁴ Vgl. Sabine Rückert, „Das Schlafzimmer als gefährlicher Ort“, in: *Die Zeit* 28/2016, <https://www.zeit.de/2016/28/sexualstrafrecht-verschaerfung-kritik>, letzter Zugriff 14.11.2022.

²⁵ Nicht umsonst sind Vergewaltigungen eine Art der Bemächtigung und Unterwerfung, wie sie im Krieg ubiquitär ist und wie sie feudale Herrschaftsverhältnisse ausgezeichnet hat. Hier ist die entscheidende Frage also bereits, um welche Praxis es sich eigentlich handelt. Und der Ausdruck ‚sexualisierte Gewalt‘ fungiert hier als einer der Ausdrücke, die ein bestimmtes Verhältnis überhaupt erst als ein solches der Gewalt erkennbar machen und damit entscheidend zur Re-Interpretation dieser sozialen Praxis beiträgt. Zum Fortbestehen der Gewalt gegen Frauen, auch nachdem diese rechtlich nicht mehr (oder besser: nicht mehr in diesem offenkundigen Ausmaß) legitimiert ist vgl. Christina Clemm, *Akteneinsicht*, München 2020, und [Patrícia Melo, *Gestapelte Frauen*, Zürich 2021](#).

Und das Schlagen von Kindern und andere Praktiken der "schwarzen Pädagogik" (Katharina Rutschky²⁶) werden intelligibel, wenn man sie im Zusammenhang der mit ihnen verbundenen Konzepte von Kindheit betrachtet. Diese gehen von einer im Kern wilden und ungebändigten Natur des Kindes aus, die es durch die entsprechenden Erziehungsmethoden (und zum so verstandenen „Besten“ der Kinder) erst zivilisatorisch einzugehen gilt.

Die Tolerierung von Gewalt in der Erziehung steht aber auch im Kontext des jeweiligen gesellschaftlichen Umgangs mit Strafe und mit körperlicher Züchtigung überhaupt, sowie mit bestimmten Vorstellungen von elterlicher Autorität, die wiederum an gesellschaftlich Konzepte des unbedingten Gehorsams gegenüber Autoritäten anknüpfen. Ähnlich wie bei der Vergewaltigung in der Ehe erklärt sich nur in einem solchen verzweigten Kontext von Praktiken und Interpretationen, dass körperliche Züchtigung als Erziehungsmaßnahme oder sogar als Ausdruck elterlicher Sorge und Liebe – und nicht nur als Gewalt – gelten konnte.²⁷

Deutlich wird hier, dass moralische Überzeugungen und Praktiken immer in einen Kontext anderer Überzeugungen und Praktiken eingebettet sind, und durch diese Einbettung stabilisiert und getragen werden. Man versteht aber auch, warum Praktiken, die heute mehr oder weniger einhellig als vollkommen inakzeptabel, ja sogar als abscheulich eingestuft werden, über so lange Zeiträume als "normal" galten, sich halten und gesellschaftlich akzeptiert werden konnten. Die gesellschaftliche Normalität und soziale Akzeptanz mittlerweile normativ problematisch gewordener Praktiken und Überzeugungen speiste sich aus einem ganzen Bündel oder *ensemble* von Praktiken und den diesen leitenden Interpretationsrahmen²⁸ – sie erklärt sich also aus dem Kontext einer komplexen sozialen Lebensform heraus.

3. *Mismatches* und gestörte Passungsverhältnisse

Ist eine solche normalisierende Einbettung die Bedingungen für die Stabilisierung solcher Praktiken, so ereignet sich umgekehrt auch der moralische Wandel, die Veränderung oder

²⁶ Vgl. Katharina Rutschky (Hg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Berlin 1977.

²⁷ Vgl. für die ingeniose Schilderung dieser Vorstellungswelt Michael Hanekes Film *Das weiße Band*. Sowohl mit Blick auf das Recht von Kindern auf gewaltfreie Erziehung als auch auf die Abschaffung der Sklaverei (in den amerikanischen Südstaaten) gab es ähnliche Resistenzlagen wie bei der Umgestaltung des Eherechts. Denken wir nur an das selbstgerechte Gejammer, das die Verteidiger der Sklavenhaltergesellschaft über den Verlust ihrer patriarchal-beschaulichen Lebensform angestimmt haben. **Auch hier ein filmisches (bzw. literarisches) Beispiel: *Vom Winde verweht?***

²⁸ Ist im Vergewaltigungsbeispiel jede einzelne der hier von mit skizzierten Praktiken moralisch fragwürdig, so gibt es in anderen Fällen unter den umgebenden Praktiken stets auch solche, die normativ neutral sind.

Desavouierung solcher Praktiken, wenn er sich ereignet, als Effekt der Verschiebungen innerhalb eines solchen Ensembles. Ob das Schlagen von Kindern oder die Vergewaltigung von Ehefrauen zu einer moralisch anstössigen Praxis wird, hängt also mit der Verschiebung eines ganzen Gefüges, einer Konstellation von Praktiken zusammen. Moralischer Wandel ist dann nicht zuletzt das Resultat dessen, dass sich die Hintergrundbedingungen und Anschlusspraktiken der im eigentlichen Sinne „moralischen“ Überzeugungen und Praktiken verändern.

Fragt man nach der Ursache für Veränderungen im festgefügtten Ensemble sozialer Praktiken, so wird man häufig feststellen, dass in solchen Situationen angestammte „Passungsverhältnisse“ erodiert und entsprechend instabil und angreifbar geworden sind. Praktiken und Interpretationen, die vorher zusammengepasst haben, geraten in ein Spannungsverhältnis (oder sogar in einen Widerspruch). Neue Praktiken (und neue Techniken) treten zu einem Ensemble von Praktiken und Interpretationen hinzu; die Bedingungen, unter denen diese ausgeübt werden und die Interpretationen, die diese begleiten, verändern sich. Manche Praktiken *passen* ins Ensemble, andere scheinen es zu sprengenⁱ, Praktiken und Interpretationen geraten zueinander in Widerspruch, womit sich in manchen Fällen ein ganzer Kontext oder: ein Ensemble von sozialen Praktiken ganz oder teilweise verschiebt.

Verschiebungen und Auflösung von Passungsverhältnissen

Gut dokumentiert sind die sozialen Verschiebungen im Geschlechterverhältnis, die sich in Kriegs- und Nachkriegszeiten aufgrund der Tatsache ergeben haben, dass Frauen in für sie bisher nicht vorgesehene Arbeitsverhältnisse gelangt sind und alleinverantwortlich für die Organisation und den Erhalt des familiären Lebens waren²⁹. Aber auch unabhängig von solchen dramatischen Einschnitten, wie der Krieg eine darstellt, haben sich die gesellschaftlichen Arbeitsverhältnisse so verändert, dass beispielsweise die Institution des "Haushaltsvorstandes" (und der "Hausfrauenehe") nicht mehr oder nur noch schlecht ins gesellschaftliche Leben passt. Solche Vorstellungen scheinen, ebenso wie der oben erwähnte Zugriff des Mannes auf den Arbeitsvertrag der Ehefrau, schlichtweg "aus der Zeit gefallen".

Aber auch zunächst unscheinbar wirkende technische Erfindungen können soziale und moralische Veränderungen anstoßen. Die Fernsehserie *Downton Abbey* erzählt in dieser Hinsicht eine Geschichte des sozialen Fortschritts, auch wenn die Serie die Arbeitsverhältnisse

²⁹ Auf diesem Hintergrund ist dann auch der reaktive *backlash* der 50er Jahre, das propagandistische Feiern von Häuslichkeit und weiblicher Hingabe in Filmen und Werbung etc. zu verstehen. **Siehe dazu**

in den Haushalten der Aristokratie auf unangemessene Weise romantisiert.³⁰ Es macht die Intelligenz des *plots* aus, dass hier zu sehen ist, wie Liebe, Krieg, Radio, Telefon und Schreibmaschine sich zusammen mit der Ineffektivität der aristokratischen Landwirtschaft zu einer unwiderstehlichen Transformationsdynamik verketteten, die die traditionelle Lebensweise der englischen Aristokratie sukzessive untergräbt – und ihr letztlich den Garaus machen wird.³¹ Ein eindruckliches Beispiel dieses Motivs ist die Schreibmaschine, die sich das Hausmädchen Gwen heimlich angeschafft hat und die dem versammelten Dienstbotenstab wie eine Ikone der neuen Zeit präsentiert wird. Die Schreibmaschine symbolisiert das Versprechen einer höher qualifizierten und von der umfassenden persönlichen Abhängigkeit des Dienstbotenverhältnisses befreiten Tätigkeiten [das sich in diesem Fall auch tatsächlich einlösen wird]. Es sind solche, in die Enklave der unzeitgemäß feudal konservierten Lebensform hineinragenden Elemente der neuen Zeit, denen die hier portraitierte Lebensweise nicht standhalten wird. Ebenso wenig wie mit der technischen Entwicklung (und ihren ...Folgen) kann die Lebensform des ... den mit dem ersten Weltkrieg einhergehenden Erschütterungen der sozialen Welt, der sich abzeichnenden Umwertung der Werte sowie der vielfach beschriebenen sozialen Nivellierung, die die Kameraderie der Schützengräben jedenfalls ansatzweise hervorgebracht hat, standhalten. Und auch die Liebe zwischen einer der Töchter des Hauses und dem noch dazu sozialistisch gesinnten Chauffeur sowie die daraus resultierende "nicht standesgemäße" Verbindung – ein klassisches *mismatch* aus der Perspektive der Tradition – ist ein wohlbekannter Topos, der für die alle sozialen Konventionen sprengende Eigenlogik erotischer Anziehung steht und unzählige literarische Vorbilder kennt. Aber es ist nicht nur das sich durchsetzende romantische Liebesideal, das die aristokratische, genealogisch-reproduktiv orientierte Auffassung von Ehe ins Wanken bringt. Dass es sich ausgerechnet um den politisch engagierten Chauffeur handelt, der den Zugang zu einer neuen Welt sowohl der Technik als auch der Ideen verkörpert, ist kein Zufall. Eindrucksvoll ist auch

³⁰ Und das ist noch das Wenigste was man, abgesehen von historischen Ungenauigkeiten, kritisch über diese Darstellung sagen kann. Allein der Umstand, dass Beziehungen zwischen dem Dienstherrn und dem Hausmädchen nicht, wie hier dargestellt, die Ausnahme, sondern die Regel und zudem keineswegs einvernehmlich, symmetrisch und liebevoll waren, ist euphemistisch. In Wahrheit dürfte es in den meisten Fällen um veritable Vergewaltigungen gehandelt haben, denen die jungen Frauen schutzlos ausgeliefert waren.

³¹ Die sozialen Auswirkungen der Schreibmaschine und die mit ihr einhergehende Entwicklung einer weiblichen Angestelltenkultur sind in ihren Konsequenzen vielfach literarisch festgehalten worden. Die Romane von Irmgard Keun, die das weibliche Angestelltenverhältnis in der Weimarer Republik zwischen Emanzipation und Heiratserwartung schildern, sind hier besonders illustrativ. Siehe z. B. Irmgard Keun, *Das kunstseidene Mädchen* [1932], Berlin 2017. Soziologisch erhellend dargestellt, vor allem auch mit Blick auf die sich ausdifferenzierte Lohnarbeiterschaft, sind diese Verhältnisse auch in Siegfried Kracauers früher Studie *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland* [1930], Frankfurt/M. 2006.

die Szene, in der sich die gräfliche Familie vor dem neu aufgestellten Radioempfänger von ihren Stühlen erhebt, sobald die Stimme des Königs erklingt. Das leichte Zögern, mit dem diese Geste ausgeführt wird, weil niemand so recht zu wissen scheint, ob es angemessen ist, einem knarrenden technischen Gerät auf diese Weise Ehrerbietung zu erweisen, lässt erahnen, dass die traditionelle gesellschaftliche Ordnung der allgemeinen Verbreitung des Radioapparats zum Opfer fallen könnte.

All diese Beispiele geben uns erste Hinweise darauf, wie Transformationsprozesse aussehen können: Verursacht durch Entwicklungen, Innovationen oder auch Krisen aller Art werden Elemente aus Praxiszusammenhängen herausgebrochen; herkömmliche soziale Praktiken verlieren an Bedeutung, neue soziale Praktiken (und neue Techniken) treten hinzu. Das führt zu Verschiebungen aller Art. Manche dieser neuen Praktiken lassen sich in das bestehende Ensemble einpassen, andere sprengen es³² und stoßen damit mehr oder weniger weitreichende Veränderungen an, die gegebenenfalls dazu führen, dass eine Lebensform sich verändert oder sogar untergeht und eine neue entsteht. Die hergebrachten Passungsverhältnisse geraten ins Wanken, sie können und müssen neu justiert, Interpretationsrahmen des Praxiszusammenhangs neu gefasst werden. Es entstehen neue Räume (oder auch Zwischenräume),³³ die Architektur des Zusammenhangs verändert sich. Und all das ist begleitet von mehr oder weniger expliziten sozialen Auseinandersetzungen – eben um die Neujustierung und Interpretation, um die Neugestaltung, Transformation aber auch (im Zweifelsfall) Aufrechterhaltung derjenigen sozialen Praxiszusammenhänge, in denen die Individuen ihr Leben führen.

Nicht-intentionale Verkettungen und multiple Dynamiken

³² In der Diskussion der ehelichen Vergewaltigung wurde allerdings auch deutlich, dass die Frage, was „passt“ immer auch die der Interpretation der entsprechenden Praktiken ist: Ob man einen Vorgang als – wie auch immer unschöne – Variante von Sex oder als Variante von Gewalt auffasst, markiert hier einen Unterschied ums Ganze.

³³ Vgl. zur Idee des in Zwischenräumen stattfindenden oder sich vorbereitenden gesellschaftlichen Wandels auch Foucaults Idee der „Heterotopien“ (in ders., „Andere Räume“, in: Karlheinz Barck u.a. [Hg.], *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, S. 34-46). Der Unterschied meiner zu einer solchen Perspektive liegt im Wesentlichen in meiner Betonung des reaktiven Moments, d.h. der Krise oder der Problemlage als Auslöser der Neuentwicklung von Praktiken im Gegensatz zu dem bei Foucault vorherrschenden voluntaristisch-experimentellen Ansatz. Für einen aktuellen Anschluss an das Modell der Heterotopien vgl. Eva von Redecker, *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt/New York 2018. Erik Olin Wright hat in seinem Buch *Envisioning Real Utopias* (London, Verso 2010) den Begriff der „interstitial Transformation“ geprägt. Im Gegensatz zu vielen anderen geht seine Theorie sozialer Transformation dabe ausdrücklich von einem Zusammenspiel „aktiver“ und „passiver“ Momente aus. Auch lässt er wenig Zweifel daran, dass die interstitial Momente nur im Zusammenhang mit anderen (bei ihm: rupture und symbiosis) wirksam werden können.

Solcher Wandel ist dann manchmal das Resultat einer komplexen Verkettung von intendierten wie nichtintendierten Handlungsfolgen.³⁴ So können Veränderungen in *einem* Komplex von Praktiken – die Erfindung der Schreibmaschine, der Anti-Baby-Pille oder die des Schießpulvers – Veränderungen in einem anderen Bereich hervorbringen, ohne dass diese explizit beabsichtigt waren oder auch nur hätten sein können.

Anthony Appiah hat in seinem Buch über „moralische Revolutionen“³⁵ die These aufstellt, dass die im 19. Jahrhundert mit der bürgerlichen Welt neu entstandene Wertschätzung der Arbeit dazu beigetragen hat, die Solidarität der nun selbstbewusst gewordenen arbeitenden Klassen mit der Abolitionistenbewegung hervorzubringen. Als Motive für diese Solidarisierung sind gewiss die Empörung über die Grausamkeit und Unmenschlichkeit der Sklaverei sowie eine weitgefasste Klassensolidarität zu nennen. Sie sind aber eben auch im Protest gegen die sich in der Sklaverei ausdrückende Missachtung der Arbeit zu suchen. Diese läuft der gerade im Zuge der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als Arbeitsgesellschaft³⁶ entstandenen Dignität der Arbeit und dem neu entstandenen Selbstbewusstsein der Arbeitenden zuwider³⁷. Moralische Revolutionen, so Appiahs generelle These, haben also nicht nur mit der veränderten Auffassung moralischer Pflichten zu tun, sondern sind eingebettet in ein breiter gefasstes Ethos, den geltenden und sich verändernden „honour code“ der jeweiligen Gesellschaft und Zeit.

Von dieser These aus gelangt man leicht zu dem noch verwickelteren Bild, das ich zeichnen möchte. Wie nämlich wiederum entsteht und verändert sich der „honour code“ und überhaupt das Ethos einer Gesellschaft? Wie also, im angesprochenen Fall, die Wertschätzung der Arbeit? Fragt man hier weiter zurück, so wird man finden, dass die neu entstandene soziale Wertschätzung der Arbeit ihrerseits bedingt ist durch einen ganzen Komplex von sozialen und ökonomischen Faktoren, die vom sozialen Bedeutungsverlust des Adels und des aristokratischen Ehrbegriffs über die Veränderung der technischen Rahmenbedingungen der Arbeit bis zur Entstehung des kollektiven Klassenbewusstseins seitens des Proletariats reichen. Sofern der soziale Bedeutungsverlust des Adels (um einen der möglichen Fäden auszuspinnen) wiederum multifaktoriell bedingt ist und bereits mit der Erfindung des Schießpulvers³⁸ einsetzt,

³⁴ Zu den nichtintendierten Handlungsfolgen siehe immer noch den klassischen Text von Robert K. Merton, „Die unvorhergesehenen Folgen zielgerichteter sozialer Handlungen“, in: Hans Peter Dreitzel (Hg.), *Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen Theorie*, Berlin, Neuwied 1967, S. 169-183.

³⁵ Kwame Anthony Appiah, *Eine Frage der Ehre*, München 2011.

³⁶ Vgl. Hegel, Rph. Vgl. Jaeggi, entweder KvL oder Arbeitsaufsatz oder die dort zitierten Quellen.

³⁷ Anmerkung zu den tatsächlichen Verwicklungen und Abhängigkeiten, dem Angewiesensein des sich entwickelnden Kapitalismus auf unfreie Arbeit und Sklaverei. Das ändert aber nichts am (möglicherweise illusorischen) Selbstverständnis der bürgerlichen Arbeitsgesellschaft und der in ihr Arbeitenden – und darauf kommt es für diesen Gedanken und die Frage nach der Motivation an.

³⁸ Dieses Beispiel verdanke ich einer Unterhaltung mit Terry Pinkard.

durch das die Kriegstugenden der Ritter überflüssig wurden, ließe sich ein zugegeben etwas holzschnittartiges Narrativ entwickeln, dem zufolge die Erfindung des Schießpulvers – auf wie auch immer verschlungenen Wegen – zur Abschaffung der Sklaverei beigetragen hat. In ähnlicher Manier könnte man behaupten, dass der Erfinder der Schreibmaschine zur Ächtung ehelicher Vergewaltigung beigetragen hat. Solche Plots, wie ich sie hier nur grob andeuten kann, lassen sich fortspinnen. Für das in unseren Zusammenhang interessante Verständnis der Dynamik sozialen Wandels lassen sich aber bereits zwei Momente hervorheben: Einerseits der Umstand, dass es sich bei den Fäden, die hier sich hier spinnen lassen, manchmal um nichtintendierte Nebenfolgen von Handlungen handelt, die ursprünglich auf etwas ganz anderes gerichtet waren. Der Wandel in einem Bereich (die Erfindung der Schreibmaschine) kann sozialen Wandel ganz anderer Art (Optionen einer unabhängigeren Lebensweise für moderne Frauen) mit sich bringen. Manche Tendenzen sozialen Wandels bestehen also, ohne dass irgendeiner der an dieser Entwicklung Beteiligten dies auch nur hätten intendieren können. Sie können dann allerdings zum Anknüpfungspunkt, zu Potentialen der Veränderung für diejenigen werden, die bewusst für eine bestimmte Richtung sozialen Wandels eintreten (in unseren Beispielen: die Vorkämpferinnen der weiblichen Emanzipation, die für die Abschaffung der Sklaverei kämpfenden Sklav_innen und ihre Unterstützerinnen oder diejenigen Emanzipationsbewegungen, die gegen die autoritäre Familie und ihre Erziehungspraktiken angetreten sind) und den entsprechenden sozialen Bewegungen Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Sozialer Wandel ist, soviel ist sicher, eine unübersichtliche, ja unordentliche Angelegenheit.

Ich werde die Frage nach den Bedingungen und Vollzugsformen sozialen Wandels in *Kapitel vier* vertiefen. Zunächst aber gilt es, die Konsequenzen aus den hier behaupteten Einbettungsverhältnissen zu ziehen und mittels des hier eingeführten praxistheoretischen Vokabulars zu erhellen.

4. Einbettung und Wechselwirkungen

Moralischer Fortschritt ist, wenn man seine Genese betrachtet, Teil umfassender Veränderungen (und manchmal Fortschritten) in vielen verschiedenen Lebensbereichen. Daraus ergibt sich zwar nicht unmittelbar dass, wie die in der Einleitung angesprochene Fortschrittsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts es unterstellt, zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Veränderungsprozessen tatsächlich eine „unzertrennliche Kette“ oder ein direktes Kausalverhältnis besteht. (Es ergibt sich auch nicht, dass die Dampfmaschine

unmittelbar die Überwindung des Feudalismus verursacht.) Die Kette ist nicht unzertrennlich, sondern eher fragil; und es ist vielleicht auch keine Kette, sondern ein Knäuel mit vielen offenen Fäden. Die Isolierung aber der einzelnen Dimensionen von Veränderung oder Fortschritten führt aber auch in die Irre. *Moralischer Fortschritt*, so lässt sich festhalten, ist *Wandel im Wandel*. Das hier angedeutete Zusammenspiel legt es nahe, die verschiedenen Dynamiken des Wandels in ihrem Zusammenwirken in den Blick zu nehmen. Hier lassen sich mehrere Relationen unterscheiden:

(1) *Die Einbettung von moralischen in sittliche Normen*. Wie wir gesehen haben, ist die „Auseinandersetzung um moralische Prinzipien“³⁹ im engeren Sinne eingebettet in die Auseinandersetzung um andere Fragen der Lebensführung und in die jeweiligen Institutionen und Praktiken, in denen sie sich realisieren. Moralität beruht, so sagt es die Hegelianerin, auf Sittlichkeit⁴⁰. Die Chance, Gewalt in der Erziehung oder in der Ehe zu beenden, oder besser: sie zu ächten (und damit überhaupt erst die Bedingungen für ihre Beendigung zu schaffen, so mühsam dieses von systemischen Barrieren und Rückschlägen geprägte Vorhaben ist⁴¹) ergibt sich dann wenn sich auch generell die Praktiken der Erziehung und die Institutionen des Zusammenlebens zusammen mit den Normen, die diese leiten, ändern. Diese Veränderungen des sittlichen Geflechts familiärer Beziehungen, der Geschlechterverhältnisse und unseres Ethos der Kindererziehung mögen (im Sinne derjenigen, die die Moral/Ethik Trennung hochhalten⁴²) nicht im engen Sinne moralische Fragen sein – aber sie haben Konsequenzen für das was moralisch geboten und für das was an moralischer Erneuerung möglich ist.⁴³

(2) *Die Einbettung oder Verschränkung von normativen in nichtnormative Überzeugungen*. Sind also moralische Normen im engeren Sinne in ethische oder sittliche Normen eingebettet, so sind normative Fragen insgesamt in Überzeugungen eingebettet, die nicht auf den ersten Blick oder im engen Sinne normativ sind. Die „historischen Prozesse der Auseinandersetzung um moralische Prinzipien, [die] dazu führen, dass Gruppen ihre moralischen Überzeugungen ändern“,⁴⁴ sind verschränkt mit unseren Auffassungen über die Welt. Normative Praktiken ändern sich nicht nur weil sich ändert, was wir (im Sinne der praktischen Vernunft) meinen *tun*

³⁹ Anderson, „The Social Epistemology of Morality“, S. 76.

⁴⁰ Erläuternde Fußnote?

⁴¹ Auch das sieht man in den eindrucksvollen Berichten von Christina Clemm, *Akteneinsicht*.

⁴² Ich vertrete hier generell eine andere Position, dafür siehe KvL, Einleitung, wo ich diese Unterscheidung gerade auch anhand des Beispiels der Gewalt in der Erziehung und in Bezug auf Habermas diskutiere. Hier auch Bemerkung zu Anderson.

⁴³ Für eine ausführliche Kritik an der Vorstellung der kategorialen Trennung zwischen Ethik und Moral siehe mein KvL, Einleitung.

⁴⁴ Ebd.

zu sollen; sie ändern sich auch, weil sich unser Wissen über die Welt – über das was *ist* - ändert. Es bedarf deshalb mehr als normativer Argumente, um moralische Abscheulichkeiten zu denunzieren. Ein gutes Beispiel ist hier wiederum die Gewalt in der Erziehung. Die Kritik der „schwarzen Pädagogik“ beruht nicht nur auf einer veränderten Vorstellung unseres moralischen Sollens, sondern auf einer veränderten Vorstellung davon, was Kinder sind (und was sie brauchen) und was Kindheit ist. Vermutlich hat keine moralische Auseinandersetzung in den letzten Jahrzehnten so viel zur rücksichtsvolleren Behandlung von Säuglingen und Kleinkindern beigetragen wie Daniel Sterns *Tagebuch eines Babys*⁴⁵, in dem auf Grundlage der neueren Ergebnisse der Säuglingsforschung die Erlebniswelt des Säuglings anschaulich geschildert wird. Und, um ein ganz anders gelagertes Beispiel anzuführen: Bekanntlich hat keine soziale Auseinandersetzung mehr zur Erosion traditionaler Autoritäten beigetragen als die Kopernikanische Wende.

Dabei möchte ich hier nicht der Vorstellung das Wort reden, es lasse sich eine normfreie Welt, eine Welt, *wie sie ist* der Welt der Normen, *der Welt, wie sie sein soll*, gegenüberstellen⁴⁶. Der entscheidende Punkt ist vielmehr, dass beides miteinander durchdrungen ist. Wenn unser Blick auf die Welt bereits evaluativ ist ermöglichen neue Welt- und Selbstverständnisse neue Erkenntnisse wie diese umgekehrt neue Welt- und Selbstverständnisse beeinflussen.

(3) *Die Verschränkung von Überzeugungen und Praktiken.* Überzeugungen sind eingebettet in Praktiken und umgekehrt Praktiken in Überzeugungen. Praktiken nicht „roh“, keine „brute facts“; sie sind immer eingelassen und durchdrungen von Interpretationen, sie sind immer schon Praktiken-mit-Interpretationen. Nicht nur ist es eine Frage des Kontextes ob der Umstand, dass ich hinter einem Baum stehe, sich als Praxis des Versteckspiels oder als Praxis des „vor der Polizei Fliehens“ verstehen lässt. Auch ist der Versteckspiel (mit Kindern) in viele weitere Interpretationshorizonte und andere Praktiken (die nicht selbstverständliche Praxis des Spielens, die nicht selbstverständliche Auffassung von Kindheit) eingebettet, die es erst als solches intelligibel machen⁴⁷.

⁴⁵ Daniel Stern, *Tagebuch eines Babys*, München 1991. Natürlich wären hier viele weitere Titel und Autor:innen zu nennen. Und es ist interessant, zu sehen, wie Ergebnisse der von solchen Erkenntnissen inspirierten pädagogischen Forschung ihren Weg bis hinein in die vom Berliner Senat (in den ersten Lebensjahren der Kinder monatlich) an alle Haushalte verteilten Erziehungsbriege finden.

⁴⁶ Vgl. Alice Crary, *Inside Ethics*, Harvard University Press, XXXX. (Bereits zitiert in Einleitung) Vgl. Dagegen für eine anders geartete Gegenüberstellung von normativen und nichtnormativen Bereichen Markus Gabriel, *Moralischer Fortschritt*.

⁴⁷ Zu einer ausführlicheren Darstellung des hier vorausgesetzten Verständnisses von Praktiken und von Lebensformen als „ensemble sozialer Praktiken“ siehe XXX.

Umgekehrt werden Überzeugungen nicht freistehend in einem von der Praxis unabhängigen (Werte oder Ideen-)himmel gebildet, sondern sind – als Interpretationen innerhalb eines Praxiszusammenhangs – mit Praktiken verwoben und ändern sich mit diesen.

Deshalb können sich Ideen und Überzeugungen (und konkreter auf unsere Frage bezogen: unsere Vorstellungen davon, was zu tun angemessen ist) durch die Konfrontation mit Praktiken aber umgekehrt auch Praktiken durch die Konfrontation mit Ideen ändern. Man darf sich also das Verhältnis von sozialer Praxis und Ideen *nicht einseitig* vorstellen. Weder liegt in Ideen und Überzeugungen so etwas eine Gebrauchsanleitung für Praxis; noch kann man sich umgekehrt (soziale) Praktiken vorstellen, die nicht von Überzeugungen geleitet sind, alleine schon deshalb weil zu einer Praxis das (wenn auch nicht immer explizite) Selbstverständnis der an ihr Beteiligten und die Interpretation dieser Praxis als Praxis gehört.

Damit hat sich der Ort dessen wonach wir oben als „moralischem Wandel“ gefragt haben in einer weiteren Hinsicht verschoben: Es wandeln sich nicht *zuerst* die Ideen und dann die Praktiken, sondern beides geht Hand in Hand. Es ist stets ein Bündel von Ideen, praktischen Veränderungen und (deren) Deutungen, die vom Wandel erfasst werden und ihn zugleich verkörpern. Manchmal verhält es sich wie in Pascals Aufforderung: „Knie nieder, bewege deine Lippen zum Gebet und du wirst glauben“.⁴⁸ Manchmal ist es anders herum: Man glaubt, also kniet man nieder. Manchmal führen neu aufkommende Interpretationen zu praktischen Veränderungen oder neuen Praktiken, manchmal praktische Veränderungen zu neuen Interpretationen – und nicht selten handelt es sich um Dynamiken, in denen die einzelnen Momente sich nicht leicht voneinander trennen oder entwirren lassen. Damit sind wir bei der vierten für meine Überlegung entscheidenden Relation angelangt.

(4) *Die Einbettung von Praktiken und Überzeugungen in materielle Ressourcen.* Schließlich nämlich sind Praktiken (und die sie begleitenden und legitimierenden Überzeugungen) eingebettet in materielle Ressourcen, von denen unsere Praktiken erst ermöglicht werden und um die herum sie sich bilden. Die materiellen Ressourcen ermöglichen und erzeugen Verhaltensweisen, die wiederum die Ressourcen verändern können. Eine Welt mit Radio und Schreibmaschine ist eine andere als die mit Computer und i Phone und eine andere als die mit Buch und Pflug oder die mit Eisenbahn und Dampfmaschine. Die hier aufscheinenden Praxiszusammenhänge – Lebensformen – organisieren sich um solche Ressourcen herum und verändern sich mit und durch diese. Theodor Schatzki spricht in diesem Zusammenhang von einem „practice plenum“ in dem sich materielle und immaterielle Entitäten treffen. (Sewell und

⁴⁸ Pascal, zitiert nach Althusser, „Ideologie und ideologische Staatsapparate“. **((unvollständig!!
Pascal Stelle bei Pascal suchen?**

Haslanger sprechen von Ressourcen) Gemeint ist immer die Materialität der Welt, sei sie nun gegeben oder gemacht, also die „natürliche Welt“, die unserem Handeln materielle Bedingungen setzt ebenso wie die Welt der Artefakte. (Das Radio versammelt die Zuhörer als Zuhörer. Die Hände der Feinmechanikerin sind anders als die der Bäurin. Sie sehen und tun verschiedene Dinge aber sie können auch verschiedene Dinge sehen und tun)

Auswertung: Zwei sich ergebende Problemstellungen

Aus meinen bisherigen Überlegungen ergeben sich nun zwei weiterführende Problemstellungen

Zum ersten stellt sich die Frage, was die hier behauptete *Genese* der moralischen Fortschritte für die *Geltung* der Moral und den Stellenwert von Normen für soziale Wandlungsprozesse bedeutet. *Zweitens* stellt sich die Frage, wie genau sind die Bedingungsverhältnisse zwischen den einzelnen Praxisbereichen verfasst sind, wie man sich also (vorsichtig gesagt) das Zusammenspiel der Elemente vorzustellen hat. Ich werde beide Fragen hier nur andeutungsweise behandeln können, will aber wenigstens ein paar Hinweise dazu geben, wie ich mir eine Lösung vorstelle.

(1) Ein pragmatistisch-materialistisches Verständnis von Moral (Skizze)

(1) Man kann argumentieren – und die typische Kantianer_in tut das – dass meine Beschreibung der Kontextbedingungen von moralischem Fortschritt zwar die *Genese* der beschriebenen Fortschritte, nicht aber deren *Geltung* betrifft. Trivialerweise beruhen ja auch für Kantianer moralische Fortschritte *empirisch* auf „entgegenkommenden“ lebensweltlichen sozialen Hintergrundbedingungen. Meine These ist nun (und damit löst sich der in Kapitel 2 behauptete Vorrang des Fortschritts ein), dass Genesis und Geltung in Bezug auf den Fortschritt aufeinander bezogen sind. Das bedeutet, zugespitzt, dass die Geltung, die Rechtfertigung einer sozialen Praxis und/oder einer sozialen Ordnung oder Lebensform sich von ihrer Genese, der Art und Weise auf die sich sich entwickelt hat, nicht trennen lässt. Das ist eine höchst umstrittene und wenig selbstverständliche Position⁴⁹, die auf ein grundlegend anderes Verständnis von Moral verweist.

⁴⁹ Der Unterschied zwischen Geschichtsphilosophie und Genealogie zeigt sich an diesem Punkt: erstere impliziert die Geltungsbehauptung; letztere setzt sie aus. Ist Habermas' Auch eine Geschichte eigentlich wirklich eine Genealogie?

(2) Dieses Verständnis lässt sich im Geiste des Pragmatismus aber auch in der Linie dessen, was ich versuchsweise einen „normativen Materialismus“ nennen möchte, folgendermaßen skizzieren: Moral (im weiter gefassten Sinn, in dem Ethos und Moral nicht getrennt sind) ist ein Netz von Regeln, die das Zusammenleben regulieren und dessen Stabilität ermöglichen. Mit Dewey ist Moral die Reflexionsinstanz, in der die Probleme des Zusammenlebens, der sozialen Kooperation auf die menschliches Leben angewiesen ist, verhandelt wird.

Moralische oder ethische (sittliche) Normen dienen also, so aufgefasst, der Bewältigung von Lebensproblemen.

(3) Es steht also nicht *hier* die Norm, das Ideal, *dort* die Praxis. Die Normen sind aus der Praxis gewonnen und haben umgekehrt einen konstitutiven Einfluss auf diese. Durch die Einbettung der moralischen Einstellungen und Praktiken in einen umfassenderen Praxiszusammenhang werden diese in ein Kontinuum zu anderen Dimensionen sozialer Praxis gesetzt.

(4) Es macht innerhalb dieses Konzepts (auf dessen Seite ich mich hier nur stellen, das ich hier aber nicht ausführlich entwickeln und verteidigen kann) wenig Sinn, Normen mit kategorischer Geltung gegenüber denen hypothetischer Geltung auszuzeichnen. Moral wäre, einer solchen Auffassung zufolge und in Anlehnung an Philippa Foots, insgesamt ein System „hypothetischer Imperative“⁵⁰. Diese sind nicht kategorisch, sondern hypothetisch, sofern ihre Geltung sich aus ihrer Rolle für die Ermöglichung sozialer Kooperation und bei der Bewältigung von Problemen des Zusammenlebens ableitet. Ihre Geltung beruht darauf, dass wir als soziale Wesen kooperieren wollen und müssen und (für uns) nur sofern wir diese Voraussetzung annehmen und die entsprechenden Bindungen und Verpflichtungen eingehen.

(5) Man kann das eine „funktionalistische Moralauffassung“ nennen: Moralische Funktionalisten vertreten (ich halte mich hier an die instruktive Darstellung Sodomas) die These, dass „moralische Normen, die uns binden (oder verpflichten?) letztendlich von Mitgliedern einer sozialen Gruppe als Teil des fortlaufenden Versuchs konstruiert sind, das Zusammenleben zu ermöglichen.“⁵¹

According to these accounts, morality is a human creation that serves a certain function. Functionalist accounts of morality are thus a kind of "social constructivism". *They claim that the moral norms that bind us are ultimately constructed by members of social groups as part of an ongoing attempt to figure out a way to live together. To*

⁵⁰ Verweis Foot (Hrsg. Ursula Wolf)

⁵¹ Vgl. Anna Katarina Sodoma, „Functionalist Conceptions of Moral Progress“, S. XX (Kursivierung von mir)

this general outline of social constructivism, they add the idea that these norms serve a particular function, which explains their validity.

Moralischer Fortschritt ist dann Fortschritt hinsichtlich dieser Normen des Zusammenlebens. Die Regeln *nach* einer moralischen Revolution oder Transformation sind in Bezug auf dieses *bessere* Regeln als die Regeln *vor* der entsprechenden Transformation. Und moralische Normen sind (das markiert einen entscheidenden Unterschied zu deontologischen Positionen) nicht etwa nur deshalb akzeptiert oder faktisch aus diesem Grunde durchgesetzt, sondern sie beziehen ihre *Geltung* aus diesem Umstand.

(4) Aus meiner Sicht ergeben sich allerdings folgende Modifikationen der hier skizzierten Position: Einerseits reduziert sich der Instrumentalismus einer „hypothetischen“ Moralauffassung wenn man sich klarmacht, dass „soziale Kooperation“ kein beliebiges Ziel ist, sondern fundierenden Charakter hat. (Das auch im Hinblick auf Tugendhat⁵².) Ob ich (im Prinzip) kooperieren will oder nicht ist keine dezisionistische Entscheidung. Die Normen des Zusammenlebens machen in diesem Sinn den Umstand der Kooperation (und der Dependenz) erst explizit - und als solche gestaltbar und verhandelbar. Sie „stiften“ diese aber nicht erst und schon gar nicht „from the scratch“. Also: Wir leben immer schon zusammen, wir kooperieren immer schon – irgendwie – und wir tun das mal besser mal schlechter, mal gewaltförmiger und herrschaftsförmiger mal weniger so. Damit ist der Ausgangspunkt gegenüber atomistischen und vertragsförmigen Konzeptionen umgekehrt: Ausgangspunkt ist die Kooperation; erklärungsbedürftig die Nicht-Kooperation. Das ist dann auch nicht (in Sodomas Sinn?) radikaler Konstruktivismus, sondern eine Gestaltung, die sich aus gleichzeitig auch vorgefundenen Bedingungen ergibt.

(6) Zum anderen handelt es sich bei der hier skizzierten Position nicht um einen reinen (zum Beispiel naturalistischen) Funktionalismus, sondern um einen *normativen Funktionalismus*. Damit meine ich nicht nur, dass das Zusammenleben von Menschen auch durch Normen (oder Werte) geleitet ist, sondern dass es in Bezug auf dieses gar nicht sinnvoll ist, den normativen und den funktionalen Gesichtspunkt strikt zu trennen. Hier gibt es kein „reines Funktionieren“. Was hier funktioniert, funktioniert nur sofern es *gut* funktioniert. (Verweis oder Einschub KvL). Wenn hier Menschen versuchen, „das Zusammenleben zu ermöglichen“ dann tun sie dies immer schon mit Bezug auf normativ bestimmte Weisen des Zusammenlebens.

Bemisst sich also der moralische oder soziale Fortschritt daran, dass die auf einen Zustand folgende Position „besser“ für das Zusammenleben ist, und ist die pragmatistische Antwort darauf, woran man das erkennt: sie ist besser sofern es sich um eine angemessene (Problem-

⁵² Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*. XXX

oder) Krisenbewältigung handelt, dann lautet die Einsicht eines normativen Funktionalismus, dass in diesem Fall die Krisen selbst immer schon normative Krisen sind. Das, was hier „nicht funktioniert“, also dysfunktional wird, funktioniert immer auch in normativer Hinsicht nicht. (Bsp. aus KvL: Wenn für Hegel die bürgerliche Arbeitsgesellschaft in mancher Hinsicht „nicht funktioniert“ dann nicht nur deshalb weil sie „Ausschweifung und Elend“ erzeugt, sondern weil sie ihren eigenen normativen Ansprüchen nicht gerecht werden kann.)⁵³

(7)

Soziale als normative Ordnungen – normative Ordnungen als soziale Ordnungen

Soziale Ordnungen sind nämlich zwar immer auch ‚normative Ordnungen‘. Das versteht sich in mancher Hinsicht von selbst, jedenfalls dann wenn man, wie bereits Heinrich Popitz es prägnant formuliert hat, Normen als „Verabredungen, die menschliche Gemeinschaft möglich machen“ versteht, so dass sich sogar von einem „Normierungszwang“ als Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft sprechen lässt.⁵⁴ Das bedeutet aber nicht, dass sie sich alleine qua intern normativer Dynamik und als Auseinandersetzung über die Legitimität dieser „Verabredungen“ entwickeln. *Normative* Ordnungen sind nämlich, vom anderen Ende her gedacht, immer auch *soziale* Ordnungen, deren Bestehen und deren Transformationen sich komplexen funktionalen genauso wie normativen Erfordernissen und Logiken, verdanken und nicht alleine der Dynamik, die sich aus ‚Rechtfertigungsnarrativen‘ und den diese begleitenden Auseinandersetzungen ergeben soll⁵⁵. Das ist eine Einsicht, die in manchen moralphilosophischen Diskussionen unter der Dominanz einer rein normativen Sichtweise verloren zu gehen droht.⁵⁶

(2) Überdeterminierte Relationen

Wie stellt man sich nun – auch das eine Frage, die mit dem hier angedeuteten Materialismus zu tun hat – die Bedingungsverhältnisse zwischen den einzelnen Praxisbereichen und das

⁵³ Dafür dass umgekehrt normativ problematische Verhältnisse auch dysfunktional sind oder werden argumentiert Joshua Cohen in „The Arc of The Moral Universe“, vgl. ders. *The Arc of the Moral Universe*, XXX.

⁵⁴ Vgl. Heinrich Popitz, *Soziale Normen*, Frankfurt/M. 2003, S. 95.

⁵⁵ Siehe dazu Klaus Günther, Rainer Forst, „Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms“, in: ders., *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*, Frankfurt/M, New York 2011. S. 11-30. Um es deutlich zu sagen: Dieses Forschungsprogramm leidet an einem sozialtheoretischen Defizit.

⁵⁷ Ausführlicher entwickle ich meine Konzeption von Lebensformen in *Kritik von Lebensformen*, Kap. 1-5.

Zusammenspiel der Elemente vor? Wir benötigen die plausible Beschreibung eines wechselseitigen Durchdringungsverhältnisses und von Dynamiken, die sich einerseits voneinander unabhängig vollziehen, sich andererseits aber gegenseitig beeinflussen.

Weder kann man von einer endogenen, eigenständigen Dynamik moralischer Entwicklung ausgehen, die dann als Motor die soziale Entwicklung steuert; noch umgekehrt. So wenig sich möglicherweise die Frauenemanzipation ohne die Pille und die Schreibmaschine (oder funktionale Äquivalente dafür) vollzogen hätte, so wenig bringt die Schreibmaschine die Emanzipation von selbst hervor.

Meine These ist: Wenn moralischer Fortschritt sich im breiteren Kontext sozialen Wandels vollzieht, also in Situationen, in denen mit den eingelebten moralischen Urteilen und Institutionen auch andere sittliche, technische, kulturelle Praktiken sich verändern oder ‚obsolet‘ werden, dann verläuft er nicht *endogen*. Er ist aber, sofern man von einem Geflecht unterschiedlicher Praktiken mit einer je eigenen Entwicklungslogik, einer je spezifischen normativen Prägung und der daraus folgenden Dynamik ausgeht, andererseits auch nicht vollständig *exogen*, also nicht unselbstständig-funktional auf die anderen Veränderungen bezogen. Diese Praxiszusammenhänge bilden mit teilweise unterschiedlichen Logiken je unterschiedliche Konstellationen aus, deren Dynamiken sich verketteten können. Normative Veränderungen werden durch nicht-normative Veränderungen zwar ermöglicht und manchmal getriggert, aber nicht determiniert. Dass nämlich normative Fragen generell in nicht-normative Fragen ‚eingebettet‘ sind, ist nicht dasselbe, wie zu behaupten, dass Normativität und die Auseinandersetzung um Normen in diesem Prozess keine Rolle spielen oder – wie für die Marx’sche Auffassung holzschnittartig skizziert – nur abgeleitet oder ein bloßes Nebenprodukt wären. Der von mir gewählte Begriff "Einbettung" ist also absichtlich weich (oder auch vage) angelegt; er soll einen Explikationsbedarf anzeigen und dazu auffordern, den Einfluss richtig zu verstehen, den Auseinandersetzungen um moralische Prinzipien und überhaupt normativen Fragen und Selbstinterpretationen auf den sozialen Wandel haben. Diesen Einfluss zu negieren wäre nämlich ebenso falsch wie ihn in Abstraktion von seiner Verflechtung mit den faktischen Lebensbedingungen zu verabsolutieren.

Wenn also moralische Überzeugungen und Praktiken ‚im Kontext‘ anderer Überzeugungen und Praktiken stehen: Wie wirken die Praktiken und die Überzeugungen und die moralischen Praktiken und Überzeugungen mit den anderen Praktiken und Überzeugungen zusammen?

Wie beeinflusst die eingangs mit Marx zitierte ‚Auflösung der alten Lebensverhältnisse‘ die ‚Auflösung der alten Ideen‘? Und wie lässt sich die erwähnte ‚Wechselwirkung‘ zwischen den einzelnen Feldern konkretisieren?

Meine These ist, dass die Lebensverhältnisse die Ideen ebenso beeinflussen wie umgekehrt die Ideen die Lebensverhältnisse. Ideen (und damit auch die normativen Überzeugungen, nach denen wir gefragt haben) sind Effekte und Resultate der Lebensverhältnisse, in denen sie entstehen; und diese Lebensverhältnisse sind umgekehrt immer auch Resultate von Ideen. Entgegen der oben zitierten Marx'sche These von der Geschichtslosigkeit der Ideologien haben wir es mit Dynamiken zu tun, die eine gewisse Eigenständigkeit besitzen, sich dabei aber gleichzeitig gegenseitig beeinflussen. Damit gibt es weder ein Primat der praktischen Lebensverhältnisse (wie Marx meint) noch ein Primat der Ideen, sondern ein komplexes Wechselverhältnis das unter anderem darauf beruht, dass die „praktischen Lebensverhältnisse“ selbst (wie sie sich als soziale Praktiken und Institutionen entwickeln) immer auch auf normativen Prägungen beruhen.

Im nächsten Kapitel, *Kapitel 4*, werde ich diese Fragen wieder aufgreifen und ausgehend davon die Dynamik des Fortschritts als Problemlösungsprozess beschreiben.

Vorher aber soll ein begrifflicher Exkurs zum Verständnis von Lebensformen und Praktiken⁵⁷ die hier von mir in Anspruch genommene Begrifflichkeit transparent machen.

5. Begrifflicher Exkurs: Lebensformen und Praktiken

Menschen als Produzenten ihrer Lebensform

Zunächst zum Begriff der Lebensform. Lebensformen sind die Formen, in denen eine Gesellschaft ihr Leben materiell und kulturell reproduziert. Die Rede von Lebensformen, so wie ich sie verstehe, bezieht sich auf kulturell geprägte Formen menschlichen Zusammenlebens, auf „Ordnungen menschlicher Koexistenz“,⁵⁸ die ein „Ensemble von Praktiken und Orientierungen“,⁵⁹ aber auch deren institutionelle Manifestationen und

⁵⁷ Ausführlicher entwickle ich meine Konzeption von Lebensformen in *Kritik von Lebensformen*, Kap. 1-5.

⁵⁸ Burkhard Liebsch, „Lebensformen zwischen Widerstreit und Gewalt. Zur Topographie eines Forschungsfeldes im Jahr 2000“, in: ders., Jürgen Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identifikationskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003, S. 13-44, hier S. 17.

⁵⁹ Lutz Wingert, *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt/M. 1993, S. 174.

Materialisierungen umfassen. Sie sind Ordnungen der kollektiven Gestaltung des menschlichen Lebens. Unterschiede in Lebensformen drücken sich nicht nur in unterschiedlichen Überzeugungen, Wertsetzungen und Einstellungen aus; sie manifestieren und materialisieren sich auch in Mode, Architektur, Rechtssystemen und Weisen der Familienorganisation, in jenem von Musil so genannten „dauerhaften Stoff von Häusern, Gesetzen, Verordnungen und geschichtlichen Überlieferungen“,⁶⁰ der unser Leben ausmacht. Die Rede von Lebensformen soll diese also nicht etwa als "Kultur" den materiellen, ökonomischen oder politischen Aspekten des gesellschaftlichen Zusammenhangs entgegensetzen. Vielmehr gehören ganz unterschiedliche ökonomische, kulturelle, soziale und politische Praktiken zu dem, was eine Lebensform ausmacht,⁶¹ neben Formen des sozialen Verkehrs oder praktisch-institutionell sich verkörpernden Normen des sozialen Umgangs und der Organisation der gesellschaftlichen Arbeitsteilung also auch technische Fertigkeiten sowie das "Material" oder die Ressourcen,⁶² mit denen wir praktisch umgehen.

Menschen produzieren, dieser Auffassung nach, nicht nur (wie Marx in der *Deutschen Ideologie* es fasst) „ihre Lebensmittel“ oder ihr „materielles Leben“,⁶³ sie produzieren dabei und indem sie dieses auf bestimmte Weise tun *ihre eigene Lebensform*.⁶⁴ Das heißt, sie stellen nicht nur arbeitend die Grundlagen ihrer eigenen Existenz her, sondern sie tun dies auf eine (wie auch Marx sagt) sozial je spezifische Weise und in einer historisch bestimmten besonderen Form. Anders formuliert: Indem sie ihr Leben (re)produzieren, produzieren die Menschen nicht nur ihr materielles Leben, sondern sie tun dies auf bestimmte Weise, innerhalb einer kulturell-symbolisch und normativ verfassten Lebensform, die sie selbst "gemacht" oder gestaltet haben und auf die sie sich reflexiv beziehen. Mit dem Umstand, dass sie sich darauf reflexiv beziehen

⁶⁰Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Erstes und zweites Buch, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 10.

⁶¹ Der Lebensformbegriff ist in diesem Sinne ‚materialistisch‘ und eben nicht ‚kulturalistisch‘, als er das Zusammen und die wechselseitige Verflochtenheit der unterschiedlichen Sphären betont und darauf beharrt, dass Lebensformen eine materiale Grundlage haben. Andererseits geht er von der, wenn man so will, kulturellen und normativen Überformung auch dieser Grundlage aus.

⁶² Zum Begriff der Ressourcen vgl. zum Beispiel William Sewell, „A Theory of Structure“, in ders.: *The Logics of History*, **ORT JAHR**, S. 132-137. **I**

⁶³ Vgl. Marx, *Die deutsche Ideologie*, S. 21: „Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu *produzieren*, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“

⁶⁴ Max Horkheimer erklärt in diesem Sinne, die Kritische Theorie der Gesellschaft hätte die „Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand“, vgl. Max Horkheimers Antrittsvorlesung „Die Idee der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ von 1931. **XXX■■■**

(können und müssen) ist weiterhin angedeutet, dass es sich hier um ein normatives Geschehen handelt, also um eine Instanz des (mit Hegel) "Geistigen", nicht der Natur. Lebensformen sind normativ verfasst.⁶⁵ Sie sind durch Normen, durch implizite wie explizite "Verabredungen des Zusammenlebens" (Heinrich Popitz) konstituiert. Sie erheben deshalb in der Art und Weise, wie sie das Leben gestalten – eben: formen – einen normativen Anspruch darauf, das richtig zu tun.

Für unsere Frage nach dem Fortschritt und damit den Transformationsmöglichkeiten von Lebensformen, ist besonders die Frage wichtig, wie sich hier das Gestaltete zum Gegebenen, die Gestaltungsmöglichkeit zur Bedingtheit verhält. Nicht nur sind die normativen „Verabredungen“, die eine Lebensform ausmachen, tief in den praktischen Vollzug von Lebensformen eingesunken (so tief, dass der Umstand, dass es sich hier um Setzungen handelt, manchmal unkenntlich werden und, wie eine Metapher, „verblassen“ kann.). Diese Verabredungen sind zudem abhängig von materiellen Bedingungen und Ressourcen: Sie bewegen sich als Praxis auch immer „um das herum“ was gegeben und möglich ist. „Verabredet“ werden kann eben nicht alles. Menschen beziehen sich reflexiv auf ihre Lebens- und Praxisvollzüge, sie *führen* ihr Leben und vollziehen es nicht nur nach – aber sie denken sich ihr Leben auch nicht aus⁶⁶.

Wenn wir Menschen als *Produzentinnen* ihrer eigenen Lebensform betrachten, auf die sie sich reflexiv beziehen, ist also Vorsicht geboten. Nicht nur sind sie, da es ja um Formen menschlicher Koexistenz geht, allenfalls Ko-Produzentinnen oder Ko-Autorinnen ihrer Lebensform. Weiterhin ist die Gestalt soziokultureller Lebensformen beeinflusst von materiellen Rahmenbedingungen und den zur Verfügung stehenden Ressourcen, um die herum sie sich gruppieren, seien es die natürlich vorgefundenen oder die von ihnen hergestellten Artefakte, die wiederum zu Voraussetzungen von Praxis werden. So bilden sich Lebensformen in den Alpen unter anderen Bedingungen als Lebensformen am Meer, was sich in der Architektur der Häuser ebenso niederschlägt wie in der Nahrungszubereitung und vielen anderen Aspekten des Lebens; selbst in in Verhältnissen, in denen wir mit der Umwelt weitgehend in Form von Artefakten (oder als schon formierter Natur) zu tun haben, beeinflussen die materiellen Rahmenbedingungen die Gestaltung von Lebensformen in

⁶⁵ Zur normativen Verfasstheit ausführlicher Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 67-141.

⁶⁶ Entsprechend das vielzitierte Marx'sche Diktum: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“ Vgl. Karl Marx, Karl Marx/Friedrich Engels - Werke, Band 8, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", S. 115-123, hier S. 115. Dietz Verlag, Berlin/DDR 1972.

vielerlei Hinsicht. Der von Adam Ferguson notierte Umstand, dass soziale Formationen „das Ergebnis von menschlichem Handeln, aber nicht die Umsetzung von menschlichen Entwürfen“⁶⁷ sind, erweist sich so in vielerlei Hinsicht als richtig.

Festzustellen, dass Lebensformen menschengemacht, Resultate menschlicher Praxis sind, bedeutet also nicht, anzunehmen, dass wir komplette Verfügungsmacht über sie hätten; dass wir uns reflexiv auf sie beziehen bedeutet nicht, dass wir in ihrer Gestaltung völlig frei wären. Bereitstehende Handlungsmuster lassen uns auf bestimmte Weise handeln, auch wenn sie ihrerseits das Ergebnis unserer praktischen Handlungsvollzüge sind. So ist, um diese Verflechtung zu illustrieren, die Anlage der Plätze in einer typischen italienischen Stadt einerseits Resultat eines bestimmten Umgangs mit dem Öffentlichen, prägt aber andererseits die aktuellen Möglichkeiten städtischen Lebens und Zusammenkommens. Und auch die normativen Interpretationshorizonte, vor denen wir unsere Praktiken interpretieren, sind so tief eingelagert und so sehr zur Selbstverständlichkeit geworden, dass sie üblicherweise nur dann überhaupt als solche erkennbar werden, wenn diese Selbstverständlichkeit in irgendeiner Weise gestört oder unterbrochen wird. Lebensformen, als Moment der zweiten Natur, verhalten sich in dieser Hinsicht wie Natur: als etwas Gegebenes, uns Bedingendes.⁶⁸ Lebensformen sind also, so kann man es zusammenfassen, immer beides gleichzeitig: *gegeben* und *gemacht*. Jeder Versuch, das was hier geformt ist umzuformen, zu transformieren, muss diesem Umstand Rechnung tragen.

Lebensformen als träge Ensembles von Praktiken

Menschen sind also an der Produktion und Reproduktion ihres Lebenszusammenhangs beteiligt, aber genaugenommen nicht als *Produzenten* und indem sie sich auf ihre Welt willentlich und instrumentell als *Produkt* dieser Tätigkeit beziehen. Vielmehr sind sie Teilnehmer an einem *Praxiszusammenhang*. Auf einen solchen bezieht man sich nicht von außen (als Objekt), sondern ist immer schon in ihn eingelassen; man erkennt ihn nicht, sondern kennt sich in ihm aus; die eigene Aktivität ist hier Teil eines Praxisgeflechts, dem sie unterworfen ist und das sie zugleich gestaltet. Das jedenfalls ist die begriffliche Weichenstellung, die ich vorschlage, wenn ich Lebensformen als *träge Ensemble von Praktiken*

⁶⁷ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London ²1786, S. 187.

⁶⁸ Damit ist nur die Eigendynamik von Lebensformen generell angesprochen. Das Problem der Verdinglichung setzt sich auf diese generelle Struktur auf.

verstehe. Ich will abschließend diese Formel kurz entpacken und die drei erwähnten Elemente – Trägheit, Praxis, Ensemble – erläutern.

(1) *Träge* sind Lebensformen, sofern sie sich in eben jenem Zwischenreich zwischen Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit bewegen. Obwohl es sich bei ihnen um das Resultat menschlicher Tätigkeiten handelt, ist es nicht so, dass sie (immer) fluide, veränderbar, zugänglich oder auch nur in ihrem Gemachtsein transparent wären. Sie sind Resultat unserer Aktivität, aber auch das, was diese ermöglicht; sie sind Resultat unserer Handlungen, aber auch das Interpretations- und Handlungsmuster, das diese prägt. Sie werden nicht am "grünen Tisch" geplant; eingelassen in eine Lebensform verhalten wir uns zu dieser nicht wie zu einem vollkommen transparenten und wählbaren Set von Optionen. Diese Unzugänglichkeit oder Trägheit hat mehrere Momente. Praktiken und entsprechende Lebensformen enthalten einerseits sedimentäre Elemente, Gewohnheiten und andere Praxiskomponenten, die nicht ohne weiteres in allen ihren Hinsichten zugänglich, explizit oder transparent sind. Sie enthalten aber auch Dimensionen der historischen Überlieferung, die die verfügbaren Handlungsmuster prägen. Es ist diese Hinsicht, in der Lebensformen träge oder inerte Ensembles sozialer Praktiken sind. Natürlich hat das Folgen für ihre Veränderbarkeit und die Art der Transformationsprozesse, die sie durchlaufen können.

(2) Dass Lebensformen Ensembles von *Praktiken*, dass Praktiken in unterschiedlichen Aggregatzuständen⁶⁹ gewissermaßen die Basiseinheit sind, aus denen Lebensformen sich zusammensetzen, hat Folgen für die Art des sozialen Gewebes, um das es hier geht beziehungsweise für die Perspektive, unter der man – praxistheoretisch – die soziale Welt und ihre Veränderungsmöglichkeiten auffassen kann. Soziale Praktiken sind Weisen, in denen wir etwas tun. Praktiken betreffen den Umgang mit den anderen, mit der materiellen Welt oder mit sich selbst, wobei diese Dimensionen auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind. Eine Abendgesellschaft oder ein Versteckspiel ist ebenso eine Praxis wie das Einkaufen in einer Boutique, das Schreiben einer Klausur oder das Einbringen der Ernte. Praktiken sind dabei Sequenzen einzelner Handlungen, die mehr oder weniger komplex und umfassend und mehr oder weniger habitualisiert sind. Praktiken sind mehr oder weniger verbindlich und sie sind repetitiv: Etwas, das nur einmal oder nur von einem einzigen Menschen getan und niemals wiederholt würde, ist keine Praxis. Diese Praktiken sind "sozial", weil sie nur vor dem Hintergrund sozial konstituierter Bedeutungsräume existieren und verstanden werden können, nicht etwa, weil sie im engeren Sinne kooperative Tätigkeiten betreffen. Also: Nicht erst das gemeinsame Fußballspielen, auch das einsame Braten eines Spiegeleis ist in diesem Sinne eine

⁶⁹ Dazu rechne ich dann auch institutionalisierte Praktiken oder Institutionen.

soziale Praxis. Dabei sind Praktiken Handlungsmuster, die uns das Handeln erst ermöglichen und gleichzeitig durch unsere Aktivität hervorgebracht und immer wieder aktualisiert werden müssen. Deshalb können Praxismuster unserem Handeln Grenzen setzen, sie ermöglichen unser Handeln aber auch erst. Darüber hinaus sind speziell für unseren Zusammenhang drei Aspekte des Begriffs der Praxis hervorzuheben.

Erstens basieren Praktiken, sofern sie ein repetitives und habituelles Moment beinhalten, nicht nur auf willentlichen, das heißt mit Absicht getätigten Handlungen. In einem gewissen Maß, und solange sie nicht gestört werden oder mit Problemen konfrontiert sind, beruhen sie eher auf implizitem denn auf explizitem Wissen. Dementsprechend werden Lebensformen nicht immer bewusst, geplant oder reflektiert praktiziert. In eine Lebensform tritt man nicht ein wie in einen Fußballverein. Oder anders: In den Fußballverein kann man via Beitrittserklärung eintreten. In die mit diesem verbundene Lebensform hingegen, in das dichte Geflecht von Üblichkeiten, Prioritäten und Deutungsmustern, das diese ausmacht, wird man hineinsozialisiert oder eingeübt. An einige der damit gesetzten Praktiken gewöhnen wir uns schlicht, wir nehmen vielleicht sogar teil, ohne in jedem Moment zu wissen, was wir da tun oder dass wir es tun.

Zweitens sind Praktiken keine "nackten Tatsachen": Sie müssen als etwas verstanden und interpretiert werden. Nur aufgrund der Tatsache, dass ich jemanden sehe, der hinter einem Baum steht, kann ich noch nicht wissen, ob diese Person sich vor der Polizei versteckt oder aber mit Kindern spielt. Um das Verstecken hinter dem Baum als Teil eines Versteckspiels zu verstehen, brauche ich zusätzliche Anhaltspunkte. Ich muss dazu das Spiel "Verstecken" kennen (also seine Regeln) und es in dem beobachteten Geschehen identifizieren können. Aber darüber hinaus verstehe ich, indem ich das Hinter-dem-Baum-Stehen als Versteckspiel verstehen kann, auch implizit dessen Verhältnis zu anderen Praktiken und entsprechenden Interpretationen. Ich verstehe dann das Konzept oder Interpretationsschema "Spiel" (im Gegensatz zu "Arbeit" oder "Ernst") und darüber hinaus möglicherweise das Konzept von Kindheit im Unterschied zum Erwachsensein und vieles mehr. Praktiken sind also nur vor einem Deutungshorizont verständlich, der andere Praktiken und Interpretationen einschließt.

Drittens sind Praktiken um die Kernidee der Erfüllung der jeweiligen Praxis herum organisiert: dem Handeln gemäß den Erwartungen, die mit einer bestimmten Praxis einhergehen (wenn man nicht mal versucht, sich zu verstecken, dann wird sicherlich nicht Verstecken gespielt; wenn ich gar nicht erst den Versuch mache, Waren aus den Regalen zu nehmen und in den Einkaufswagen zu legen, sondern nur im Supermarkt herumschlendere, gilt das nicht als Einkaufen). Damit haben Praktiken ein inhärentes Telos. Sie sind auf ein Ziel gerichtet, das durch sie erreicht werden kann. An einer Praxis teilzunehmen – wirklich teilzunehmen – setzt

also schon voraus, dass man mit Blick auf ihr Ziel und ihre internen Maßstäbe der guten Realisierung des Ziels handelt. Dass gilt selbst dann, wenn mehrere Ziele mit einer bestimmten Praxis verfolgt werden können und auch verfolgt werden, wenn die Praxis also überdeterminiert ist.

(3) Was bedeutet es, Lebensformen als *Ensembles* von Praktiken zu verstehen? Zunächst: Eine einzelne Praxis macht noch keine Lebensform aus. Einkaufen oder Versteckspielen sind für sich betrachtet keine Lebensformen, aber Bestandteile einer solchen. Die Einzelpraxis wird, wie wir gesehen haben, aus einer Lebensform – einem Praxis- und Interpretationszusammenhang – heraus verstanden und ist im Zweifelsfall auch nur in einem solchen Praxiszusammenhang möglich. Das, was wir eine Lebensform nennen können, umfasst also verschiedene Praktiken, die mehr sind als eine bloße Ansammlung ansonsten unverbundener Element; vielmehr stehe diese Praktiken in einer *Konstellation* zueinander, die dazu führt, dass die einzelnen Praktiken ihren Gehalt auch aus ebenjenem Zusammenhang beziehen: Sie wirken zusammen, sind zusammen geeignet, die mit einem Praxiszusammenhang verbundenen Ziele zu erreichen, und können ihre Bedeutung je nach Konstellation verändern. Die Weisen, in denen Praktiken innerhalb einer Lebensform aufeinander bezogen sein können, können sehr verschieden sein. In manchen, aber nicht in allen Fällen ist die Verbindung offensichtlich. Die Praxis des Wartens und Zahlens an der Supermarktkasse beruht auf einer ganzen Reihe anderer Praktiken, die jene erst ermöglichen: auf dem Einräumen der Supermarktregale, dem Produzieren der Milch und vielen weiteren Elementen; diese wiederum beruhen auf einer stark arbeitsteilig organisierten Ökonomie, die verschiedene anderen Institutionen, etwa ein bestimmtes Erziehungssystem oder eine bestimmte Organisation familiärer Reproduktionsarbeit, sowohl ermöglicht wie benötigt. Das Passungsverhältnis lässt sich hier teleologisch (also ausgehend von den mit den Praktiken gesetzten Zwecken) deuten: Wenn viele Praktiken ihren Sinn und die Möglichkeit ihrer Realisierung erst durch die Einbettung in einen weiteren Zusammenhang von Praktiken und Interpretationen bekommen, wenn also das Gut und der Zweck, die in einer Praxis realisiert werden sollen, sich nicht in dieser alleine realisieren lassen, dann stellen sich Lebensformen als strukturierte Zusammenhänge dar, in denen komplexe Güter oder Zwecke verfolgt werden. Innerhalb eines solchen Zusammenhangs gibt es dann Praktiken, die der Realisierung der damit gesetzten Zwecke dienen, und solche, die dieser zuwiderlaufen. Und es gibt auch Praktiken, die diesbezüglich neutral sind. Man kann das eine *funktionale Verbindung* und entsprechend eine funktionale und arbeitsteilige Abhängigkeit mehrerer Praktiken voneinander nennen. Dabei kann es zu den entsprechenden Funktionen auch funktionale Äquivalente geben.

Manchmal sind Praktiken mit anderen Praktiken aber auch nur durch einen *gemeinsamen Interpretationshorizont* verbunden. Gehören zu einer Lebensform wie derjenigen der bürgerlich mitteleuropäischen Kleinfamilie das gemeinsame Abendessen und der gemeinsame Urlaub, typische Formen der Intimität und der Konflikte, bestimmte Praktiken des Vererbens und die damit einhergehenden Vorstellungen von Zusammengehörigkeit, entsprechende familiäre Erziehungspraktiken und die für diese Formation typische (aber keinesfalls selbstverständliche) Auslagerung der schulischen und beruflichen Ausbildung an externe Institutionen, so kommen diese Praktiken nicht zufällig nur zusammen vor, sind also nicht beliebig, sondern so aufeinander bezogen, dass sie eine typische Konstellation – im hier gezeichneten Fall die der bürgerlichen Gesellschaft – bilden. Die an ihnen partizipierenden Individuen müssen in diesem Fall unterschiedliche Anforderungen miteinander in einen intelligiblen Zusammenhang bringen können, der als Zusammenhang konsistent lebbar ist. Deshalb ist es auch möglich, Praktiken zu identifizieren, die in einen bestimmten Praxiszusammenhang nicht passen oder diesen gar – jeweils unter einer bestimmten Beschreibung – bedrohen. Der Zusammenhang ist aber auch nicht in Stein gemeißelt, vielmehr können einzelne seiner Praktiken darin gewissermaßen bezugslos – solitär – fortbestehen oder durch andere, durch funktionale Äquivalente, ersetzt werden. Die Relationen zwischen den Praktiken, die zusammen das Ensemble einer Lebensform ausmachen, sind also an einigen Stellen auf diese, an anderen auf jene Weise verfasst; mal ist der Zusammenhang stärker, mal loser geknüpft. Lebensformen stellen sich in diesem Sinn als offenes Netz aufeinander bezogener Praktiken dar. Einzelne Cluster innerhalb einer Lebensform weisen eine enge (und funktional aufzufassende) Verbindung auf, andere mögen in einem lockereren und weniger spezifischen Sinne "dazu passen", sind aber auch voneinander (und überhaupt aus der Lebensform) wegzudenken. Manche Praktiken sind beiherspielend, andere sind (um im Bild des Netzes zu bleiben) Knotenpunkte. Die Dynamik der Veränderung von Lebensformen kann man sich dann so vorstellen, dass es zu Umgewichtungen, Verschiebungen und Neukonstellationen, aber auch zum Wegfall oder zum Austausch einzelner Praktiken kommt.

Resumee

Dieses Kapitel hat seinen Ausgang genommen von der Frage nach der Entstehung moralischen Fortschritts. Diese wurde neu und anders gefasst: Als Frage nach der Veränderung dieser eines ganzen Geflechts von Hintergrundbedingungen, Folgepraktiken und des sozialen Interpretationshorizonts derjenigen moralischen Einstellungen und Praktiken nach deren

Veränderung gefragt wurde. Kurzum: die Frage nach dem moralischen hat sich in die Frage nach dem *sozialem Wandel* transformiert, in dem mehr geschieht als eine Korrektur der Moralvorstellungen oder normativen Prinzipien einer Gesellschaft. Um die Entstehungsbedingungen und die Dynamik *sozialen Wandels* soll es entsprechend im nächsten Kapitel gehen.

4

Fortschritt als Problemlösungsprozess: Die Krisendynamik sozialen Wandels

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer materiellen Grundlage. [...] Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.

Karl Marx¹

Politische Revolutionen werden durch ein wachsendes [...] Gefühl eingeleitet, daß die existierenden Institutionen aufgehört haben, den Problemen, die eine teilweise von ihnen selbst geschaffene Umwelt stellt, gerecht zu werden.

Thomas Kuhn²

Die Geschehnisse können weder als Kette von Abenteuern betrachtet, noch auf den Faden einer vorgefassten Moral aufgezogen werden. Sie müssen ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit gehorchen.

Leo Trotzki³

Fortschritt, so hat sich ergeben, ist Wandel im Wandel. Fragt man also nach dem Fortschritt so muss man genereller nach der Entstehung sozialer Transformationsprozesse fragen. Sind komplexe Praxisgefüge oder Lebensformen, wie im letzten Kapitel argumentiert, der Ort dieses Wandels, so muss jetzt angesprochen werden, wie die Transformationsdynamik solcher Gefüge beschaffen ist. Wie vollzieht sich die (mehr oder weniger radikale) Transformation von

¹ Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: ders., Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 1, Berlin 1981, S. ■■■-■■■, hier S. 386.

² Thomas Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M. ²1976, S. 104.

³ Leo Trotzki, *Geschichte der russischen Revolution*, Vorwort Bd. 1. **XX**

Lebensformen? Wie wirken die verschiedenen Praxiselemente zusammen, wenn sich doch (wie in der Einleitung behauptet) eine „fragile Kette“ zwischen ihnen ausmachen lassen soll? Welche Rolle spielen soziale Akteure in diesem umfassenden Geschehen und wie bestimmt man das Verhältnis von strukturellen (langangelegten und übergreifenden) Veränderungen und ereignishaft zugespitzten Momenten innovativen Handelns? Schließlich, wenn historisch-soziale Transformationsprozesse sich „weder als Erfüllung eines vorgegebenen Weltenschicksals, noch als dezisionistischen Willkürakt“⁴ verstehen lassen, wie lässt sich die angestrebte „deflationierte“ Entwicklungslogik konzipieren?

Neue Gesellschaften gehen aus den Krisen der alten Gesellschaften hervor, so lässt sich die These des vierten Kapitels in plakativer Anlehnung an Marx fassen. Diese Krisen werden nicht allein hervorgebracht durch die Überzeugungen, den Willen und das Wollen der Akteure. Sie müssen von diesen aber zum Konflikt gemacht werden. Sozialer Wandel oder gar Revolutionen⁵ beruhen auf Ermöglichungsbedingungen, auf komplexen Problemstellungen und den Bedingungen und Ressourcen zu ihrer Lösung. Und sie finden eine „progressive“ (im Gegensatz zu einer regressiven) Lösung dort, wo sich die neue Formation dialektisch-pragmatistisch als „rationales Antwortgeschehen“⁶ auf die bestehende Krise (oder die bestehenden Probleme) deuten lässt.

Ich kann klarerweise in diesem Kapitel keine umfassende Theorie sozialen Wandels entwickeln (und diese bereits Generationen von Theoretikerinnen seit Jahrhunderten beschäftigende Fragen nicht im Handstreich beantworten), sondern nur einige der für die Beantwortung meiner Ausgangsfrage wichtigen Eckpunkte festhalten. Entsprechend werde ich im *ersten Abschnitt* einleitend auf das aktive und passive Moment von Revolutionen/Veränderungen zurückkommen das wir schon in Kapitel 3 bemerkt haben. Im *zweiten Abschnitt* erläutere ich die Dynamik von Lebensformen aus ihrem Charakter als Problemlösungsinstanzen; im *dritten*

⁴ Christian Schmidt, Ankündigungstext zur Tagung „Wandel“², Center for Social Critique, HU-Berlin Februar 2022.

⁵ Ein bißchen Vorsicht mit diesem Begriff den man angesichts seiner Geschichte und seinen anspruchsvollen Implikationen nicht zu plakativ verwenden sollte. Sozialer Wandel allerdings macht nicht immer klar worum es dann manchmal spezifisch geht. Sozialer Wandel ist ja alles, das was sich ohnehin verändert genauso wie das willentlich Herbeigeführte. In der jüngeren Diskussion hat sich die Tendenz herauskristallisiert, von Transformationen statt von Revolution zu sprechen (und damit auch die leidige Revolutions vs. Reform Alternative zu überwinden). Vgl. Alex Demirovic in Brie.

⁶ Ich verdanke diesen Ausdruck Robert Ziegelmann, siehe ders.: *Bestimmende Negation: Utopie und Utopiekritik in Kritischer Theorie*, Unveröffentlichtes Dissertationsmanuskript, Humboldt Universität Berlin, 2022.

Abschnitt verfolge ich die wechselseitige Verkettung der in sich unabhängigen Dynamiken der jeweiligen Praxisgefüge; im *vierten Abschnitt* geht es um die Rolle der Akteure (und der sozialen Bewegungen) in diesem bisher von der „passiven“ Seite her beschriebenen Geschehens. Im *fünften Abschnitt* verfolge ich den (deflationierten und labilen) Modus von Entwicklung, den ich als „sich anreichernden Erfahrungsprozess“ der teleologischen Entwicklungsidee entgegenstellen will. Im *fünften Abschnitt* schließlich setze ich diese Vorstellung anhand der in sich verschlungenen „Dialektik des Emanzipation“ in Bezug auf das Geschlechterverhältnis einer Probe aus.

1. Das aktive und das passive Moment des sozialen Wandels

Für die Struktur und Dynamik des sozialen Wandels ergibt sich nach dem im letzten Kapitel Gesagten folgender Ausgangspunkt: Sozialer Wandel wird *möglich*, wo es ein *mismatch* zwischen verschiedenen sozialen Praktiken und Institutionen gibt, wo also das Passungsverhältnis zwischen diesen nicht mehr stimmt, so dass sich die Möglichkeit für Veränderungen ergibt.

Er wird *nötig*, wo die Erosion sozialer Institutionen und Praktiken die Herausbildung neuer Institutionen erfordert. In einem pragmatistischen Geist lässt sich so behaupten: Sozialer Wandel wird durch Krisen und Verwerfungen ausgelöst; er reagiert auf die Notwendigkeit der Adaption an unklar gewordene soziale Situationen, also auf „Probleme“ (im pragmatistischen Sinn) oder sogar „Widersprüche“ (im Hegelschen Sinn). Die Frage, wie sozialer Wandel entsteht, hat dann nicht die Form „Warum ändert sich *überhaupt etwas*?“. Vielmehr stellen sich soziale Formationen als immer schon dynamische Gebilde dar, die durch Problemstellungen aller Art von einer latent krisenhaften Dynamik gekennzeichnet und in bestimmten Situationen und Konstellationen „über sich hinausgetrieben“ werden.

Soziale Transformationen entstehen dann *nicht aus dem Nichts*. Sie sind *motiviert* dadurch, dass bestehende Praktiken und Institutionen „nicht mehr funktionieren“ oder vor einem Problem stehen, das sie nicht lösen können. Als Effekt von *challenge und response* ist das „Neue“ (die neue soziale Praxis, Institution oder Formation und das neue Verständnis unserer Praktiken) eine gerichtete Transformation innerhalb einer Konstellation, die sich aus den Widersprüchen und knirschenden Passungsverhältnissen oder auch den Erosionserscheinungen der „alten Ordnung“ ergibt.⁷

⁷ Stabilität ist dieser These zufolge eher unwahrscheinlich und eher selten. Neujustierungen des Sozialen sind aufgrund von extern wie intern auftretenden Veränderungen häufig erforderlich,

Schon die im letzten Kapitel diskutierten Beispiele geben uns erste Hinweise darauf, wie Transformationsprozesse aussehen können: Verursacht durch Entwicklungen, Innovationen oder auch Krisen aller Art werden Elemente aus Praxiszusammenhängen herausgebrochen; herkömmliche soziale Praktiken verlieren an Bedeutung, neue soziale Praktiken (und neue Techniken) treten hinzu. Das führt zu Verschiebungen unterschiedlicher Größenordnung. Manche dieser neuen Praktiken lassen sich in das bestehende Ensemble einpassen, andere sprengen es¹ und stoßen damit mehr oder weniger weitreichende Veränderungen an, die gegebenenfalls dazu führen, dass eine Lebensform sich verändert oder sogar untergeht und eine neue entsteht. Die hergebrachten Passungsverhältnisse geraten ins Wanken, sie können und müssen neu justiert, Interpretationsrahmen des Praxiszusammenhangs neu gefasst werden. Es entstehen neue Räume (oder auch Zwischenräume),¹ die Architektur des Zusammenhangs verändert sich. Und all das ist begleitet von mehr oder weniger expliziten sozialen Auseinandersetzungen – eben um die Neujustierung und Interpretation, um die Neugestaltung, Transformation aber auch (im Zweifelsfall) Aufrechterhaltung derjenigen sozialen Praxiszusammenhänge, in denen die Individuen ihr Leben führen.

Aber wie sind die verschiedenen Entwicklungen miteinander verbunden? Gibt es in diesem Geschehen eine irgendwie erkennbare Logik, einem rationalen Verlauf? Ich gehe dieser Frage im Folgenden zunächst nach, indem ich sie erneut in die oben eingeführte praxistheoretische Perspektive stelle.

2. Lebensformen als Problemlösungsinstanzen

Lebensformen, so hatte ich gesagt, sind komplex strukturierte und normativ verfasste Ensembles sozialer Praktiken. Fragt man nach der Art der Normativität, der Grundlage der Normativität von Lebensformen, so zeigt sich: Sie lösen Probleme. In Lebensformen instantiiert sich, so möchte ich behaupten, Reaktionen auf Probleme.⁸ In ihnen sedimentieren sich dann aber auch immer *Problemlösungsgeschichten*, das heißt eine Abfolge von Problemen oder Krisen und deren (mehr oder weniger gelungene) Bewältigung, aus denen sich die nachfolgenden Problemstellungen ergeben. Anders gesagt: Menschen leben und sie gestalten dabei die materiellen und immateriellen (kulturellen und symbolischen) Bedingungen ihres

Probleme (vor allem solche zweiter Ordnung) sind selten endgültig gelöst. Und sie sind, je komplexer die Situation ist, auch nicht von der Art, dass sie spannungsfrei gelöst werden könnten. Wie oben ausgeführt: Aus der Lösung von Problemen entstehen neue Probleme.

⁸ Siehe Kritik von Lebensformen, Kapitel 5.

Lebensvollzugs. Das konfrontiert sie mit Problemen verschiedenster Art. In Lebensformen verkörpern sich Reaktionen auf diese Probleme, Versuche, die Probleme zu lösen, die sich *für sie und mit ihnen* stellen. In diesem Sinne sind sie Problemlösungsinstanzen. Und auf dieser Grundlage muss man auch ihre Dynamik und die Bedingungen ihrer Veränderung verstehen. Auch diese Formeln möchte ich im Folgenden kurz „entpacken“.

Probleme als Aufgabe und Schwierigkeit

Meine Verwendung des Begriffs "Problem" macht sich eine charakteristische Doppeldeutigkeit zunutze. Wenn wir sagen: "Sie sieht sich vor ein Problem gestellt", so kann das entweder bedeuten: „Sie steht vor einer Aufgabe“, oder: „Sie steht vor einer Schwierigkeit“. Die Rede von Lebensformen als Problemlösungsversuchen kann entsprechend entweder bedeuten, dass sich die Formen des Zusammenlebens vor bestimmte *Aufgaben* gestellt sehen, die sie zu lösen haben, ohne dass dabei immer schon impliziert wäre, dass hier etwas bereits schwierig geworden ist. Oder aber sie bedeutet, dass Lebensformen mit *Schwierigkeiten* konfrontiert sind, also mit einem Zustand, in dem etwas „problematisch“ geworden oder in eine Krise geraten ist. Ein Problem in diesem letztgenannten Sinn tritt dort auf, wo bestimmte Handlungsabläufe ins Stocken geraten, Interpretationen fehlgehen, uns das, was wir tun und wollen, nicht mehr gelingt, oder etwas, das wir zu verstehen glaubten, unverständlich oder inkonsistent wird. Die hier vorgeschlagene Verwendung von "Problem" denkt beide Bedeutungen als ineinander verwoben: Lebensformen stoßen bei der Bewältigung von Problemen im Sinne von Aufgaben immer schon auf Probleme im Sinne von Schwierigkeiten. Dabei wird die (positive) Aufgabenstellung manchmal nur (negativ) über die auftretenden Schwierigkeiten – oder auch Krisen – sichtbar. In beiden Hinsichten sind Lebensformen *reaktiv*, also nicht aus dem Nichts heraus und nicht frei entworfen – und in beiden Hinsichten reagieren sie auf materielle Lebensbedingungen, sind also bedingt, dabei aber bedingt durch immer auch schon sozial konfigurierte, normativ und historisch imprägnierte Voraussetzungen.

Probleme zweiter Ordnung

Bei den Problemen, mit denen es Lebensformen als Lebensformen zu tun haben, handelt es sich nämlich um *Probleme zweiter Ordnung*. Damit sind Probleme in Bezug auf die konzeptionell-kulturellen Ressourcen gemeint, die einer Lebensform zur Verfügung stehen, um Probleme erster Ordnung zu lösen. Nehmen wir zum Beispiel eine agrarisch geprägte Gesellschaft, die

von einer Hungersnot heimgesucht wird, weil es seit Monaten nicht geregnet hat. Der Nahrungsmangel ist klarerweise ein Problem erster Ordnung für die Reproduktion dieser Gesellschaft: Menschen verhungern. Ein Problem zweiter Ordnung liegt dagegen vor, wenn sich herausstellt, dass die Gesellschaft aus irgendeinem Grund nicht in der Lage ist, auf dieses Problem erster Ordnung mit angemessenen Maßnahmen zu reagieren. Probleme zweiter Ordnung betreffen also nicht den unmittelbar entstandenen Mangel, sondern die Praktiken und Institutionen, die sozialen Ressourcen die es möglich (oder eben unmöglich) machen, auf diesen zu reagieren. Sollten Dürreperioden ein regelmäßiges Vorkommnis sein, die Gesellschaft aber dennoch nicht mit entsprechenden Maßnahmen – wie dem Bau von Speicherhäusern – reagieren, so ist diese Reaktionsunfähigkeit ein Problem zweiter Ordnung. Möglicherweise stellt sich die in Frage stehende Gesellschaft dem Problem nicht oder leugnet es; es mag sich auch herausstellen, dass dies mit einer unzulänglichen Vorstellung von Naturvorgängen zu tun hat oder gar mit der Vorstellung, dass Verhungern als Strafe Gottes hinzunehmen sei. Oder aber eine Gesellschaft – wie dies für die selbstinduzierten Versorgungskrisen einer global entwickelten Weltwirtschaft nicht selten der Fall ist – hätte zwar das Potential der Lösung einer Krise, nicht aber den (politischen) Willen, bestimmten ökonomischen Dynamiken entgegenzutreten. Probleme zweiter Ordnung beziehen sich also auf Sachlagen, die sich erst aus etablierten Praktiken und Interpretation ergeben – selbst wenn diese Probleme aus einem (kontingenten) Problem erster Ordnung erwachsen. Verfestigen sich Probleme oder Krisen zweiter Ordnung, so ist das stets ein ein Indiz dafür, dass die Lebensform selbst ein Problem hat: dass etablierte Institutionen, Praktiken, Überzeugungen und Selbstverständnisse jener Gesellschaft fraglich werden. Und da Problemwahrnehmungen selbst von den normativen Erwartungen geprägt sind, die von einer institutionelle Ordnung sowohl ausgehen als auch an sie gerichtet sind – siehe die gerade skizzierten Möglichkeiten, eine Hungersnot zu deuten–, geraten Lebensformen in Krisen aufgrund von normativ vordefinierten Situationsbeschreibungen. Krisen, in die Lebensformen geraten können und die diese über sich hinaustreiben und zur Transformation führen können, sind also immer auch schon normative Krisen.

Charakter der Probleme

Probleme, um die es im Zusammenhang mit der Dynamik von Lebensformen geht, sind also immer schon historisch und kulturell situiert, aber auch normativ verfasst. Man kann beispielsweise die Familie als Lösung des Problems der sozialen Reproduktion auffassen, von

dem sich behaupten lässt, dass jede gesellschaftliche Formation es auf die eine oder andere Weise zu lösen hat. Nun bedeutet Reproduktion im Zusammenhang menschlich-kultureller Lebensformen aber nicht nur das Erzeugen und Erhalten von Nachwuchs im biologischen Sinn, sondern auch dessen Einübung in die Praktiken, Gebräuche, Fähigkeiten, Fertigkeiten und Institutionen einer je bestimmten Gesellschaft – in eine immer schon spezifische und historisch als solche gewachsene Lebensweise also. Das (biologische) *Leben* hat dann immer schon eine bestimmte – nämlich gesellschaftlich und historisch konkrete – *Form*. Diese wiederum ist von den Bedingungen und Bedingtheiten der Natur nicht unabhängig, als Überformung derselben aber eben auch nicht mit ihnen identisch.⁹

Auf das Beispiel der Familie zurückbezogen bedeutet das: Es ist nicht die ewige Naturnotwendigkeit der familiären Reproduktion, um die es hier geht, sondern diese in einer konkreten und bestimmten Gestalt, die in einer je bestimmten sittlichen Konstellation immer wieder neu gestaltet wird.¹⁰ In die oben eingeführte Unterscheidung von Problem als „Aufgabe“ und „Schwierigkeit“ eingetragen: Lebensformen sind nicht (jeweils) mit einer ewig gleichbleibenden Aufgabe oder überhistorisch gleichbleibenden Konstanten konfrontiert, mit Blick auf die ihre historisch sich verändernden Varianten – von der erweiterten Großfamilie des "ganzen Hauses" über die bürgerliche Kleinfamilie bis hin zur posttraditionalen, nicht mehr ausschließlich heterosexuell codierten Patchwork-Familie oder der polyamourös organisierten Beziehung – sich als jeweils neue Lösungen darstellen. Sie sind, im Gegenteil, immer schon mit Problemen konfrontiert, die sich aus vorhergehenden Problemlösungen ergeben haben – und sind damit immer auch eine Reaktion auf die sich hier ergebenden Krisen und Transformationsprozesse, die diese in der Bewältigung ihrer Aufgaben durchmachen.

"Probleme", wie ich sie in diesem Zusammenhang verstehe, sind also erstens kulturell spezifisch und zweitens historisch und sozial formiert. Sie treten nur im Kontext einer immer schon gestalteten und je bestimmten, historisch situierten und sozial instituierten Lebensform auf, entstehen aus einer bereits gestalteten und interpretierten Situation heraus. Versteht man also Lebensformen als Problemlösungsinstanzen, so fängt man, anders gesagt, *mittendrin* an,

⁹ Die Natur oder, genereller gesprochen, die materialen Bedingungen unserer Existenz ragen also nicht *statisch* in die Sittlichkeit hinein; sie sind *dynamisch* mit ihr verflochten. Lebensformen bilden das „Material“ des Lebensprozesses durch – sie sind keine äußerlich bleibende oder dazukommende Form und nicht eine Form im Sinne eines Gefäßes, das die Problemstellungen/Lebenslagen „aufnimmt“, sondern sie sind Form im Sinne der Formierung und „geistigen“ Durchbildung des Vorgefundenen.

¹⁰ In meinem Buch *Kritik von Lebensformen* (Berlin 2013) erörtere ich das ausführlicher anhand von Hegels Theorie der Familie. Siehe KvL, **XX**

das heißt in einer bereits durch Praktiken und die darin entstehenden Probleme strukturierten Welt –inmitten eines Problemlösungsprozesses.

Lebensformen lösen Probleme, indem sie unser Leben organisieren, die Handlungsmuster und die Institutionen bereitstellen, in denen wir leben. Dabei sind sie jeweils Ausdruck eines bestimmten (und für sie spezifischen) Problemstands oder Problemniveaus, also gewissermaßen des jeweiligen Zwischenstands eines bestimmten Problemlösungsprozesses, der sich als unabschließbarer Prozess verstehen lässt. Die bürgerliche Familie beispielsweise transformiert, glaubt man Hegel, die traditional-patriarchale Familie in Richtung einer Verwirklichung von Freiheit in einer Institution, in der Bindung und Unabhängigkeit miteinander vereinbar werden oder in der die individuellen Triebbedürfnisse als „geistige“ gelebt und die „flüchtige Neigung“ als Moment von Sittlichkeit stabilisiert werden kann.¹¹ Sofern aber eben diese Familienformation, so die feministische Kritik, selbst patriarchal bleibt, die Autonomie ihrer weiblichen Mitglieder untergräbt und auf einem falschen Dualismus zwischen Natur und Geist, Besonderem und Allgemeinem, der gefühlsbetonten Natur der Frau und der auf Allgemeinheit zielenden Vernunft des männlichen Prinzips beruht, gerät eben diese – moderne – Familienformation aufgrund des von ihr selbst geschaffenen Konfliktpotentials, aber auch einer sich um sie herum (erneut) verändernden Welt (zum Beispiel der veränderten Arbeitswelt) unter Druck und in vielfältige Krisen. Die unter diesen Bedingungen erfolgende Neubestimmung der Geschlechterverhältnisse sowie die Öffnung der Familie für sexuell andere als heterosexuelle Orientierungen und für polyamouröse Experimente, lassen sich als Reaktion auf diesen Druck und die sichtbar gewordenen Defizite des klassischen familiären Modells auffassen.

Wenn also Lebensformen Problemlösungsinstanzen in diesen Sinne sind, dann ändern sie sich wenn sie vor neuen Problemlagen oder vor Krisen, vor Erosionserscheinungen und Krisen der existierenden sozialen Praktiken und Institutionen stehen, die sie teilweise selbst miterzeugt haben.

Krisen- und Erosionserscheinungen – *Probleme* – einer sozialen Ordnung können dabei ganz unterschiedliche Ursachen haben. Es gibt Fälle, in denen eine soziale Formation durch äußere Ursachen oder die Konfrontation mit neuen Gegebenheiten, neuen technologischen Entwicklungen oder anderen sozialen Lebensformen in eine Krise gerät, zu deren Überwindung sie keine (materiellen, sozialen oder moralischen) Ressourcen hat; soziale Praktiken und

¹¹ So Frederick Neuhouser in *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge/MA 2000, S. ■■.

Institutionen können aber auch durch immanent entstandene Widersprüche in Schwierigkeiten geraten oder erodieren. Ganze soziale Ordnungen können dann sowohl dysfunktional werden als auch einen Legitimitätsverlust erleiden, der gegebenenfalls zu spontan ausbrechenden Konflikten führt.

Zwei Probleme

Zwei Bemerkungen zum Abschluss dieses Abschnitts.

Die *erste* betrifft den behaupteten *reaktiven Charakter* von Lebensformen. Hinter diesem verbirgt sich ein materialistisches Element: Lebensformen haben es mit materiellen Ausgangsbedingungen zu tun um die herum sie sich entwickeln. Es verbirgt sich dahinter aber auch ein konfliktbetonendes Moment. Reaktiv sind Lebensformen, sofern sie darauf reagieren, dass das Alte schlecht und/oder in eine Krise geraten ist. Neue Lebensformen entfalten sich (wenn sie sich richtig verstehen) nicht im luftleeren Raum einer bloßen "kreativen" Erfindung oder des „Einfach-anders-Lebens“. Sofern wir unser Leben immer in Auseinandersetzung mit Problemen gestalten sind (kollektive) „Lebensexperimente“ Antworten auf diese Probleme oder Krisen. Sie sind also nicht ästhetisch verfasst, auf das Neue (oder auf eine Art von Befreiung, die auf das Neue zielt) gerichtet, sondern antworten auf die Trägheit, die Langeweile, die Widersprüchlichkeit, die Falschheit oder Verlogenheit des Alten. „Das Alte geht nicht mehr“. ¹² (Auch mit Erik Olin Wright: Veränderungen entstehen weil eine bestehende soziale Formation in Widersprüche geraten ist.) Für die Frage nach der Transformation von Lebensformen ergibt sich daraus, dass sich, selbst wenn man Veränderungen in den Mikrostrukturen der Gesellschaft lokalisiert oder sie als „interstitial transformation“ (wie Erik Olin Wright es genannt hat¹³) konzipiert, die Frage nach dem *woher* und *warum* nicht loswird. Auch interstitielle Transformationen kommen nicht aus dem Nichts, weder die Abkehr vom Alten, noch das Neue sind in diesem Sinne unverbunden; sie sind gebunden an die Fassung des Problems oder die Krisen auf die sie reagieren sofern sie zu eben diesen eine Lösung präsentieren wollen (nicht unbedingt kognitivistisch und intentional, gerne auch als Ausdruck oder Verkörperung einer Lösung.)

¹² Im Original allerdings: „Das Alte geht nicht mehr, aber das Neue auch nicht“ (Thomas Brasch) in: *Vor den Vätern sterben die Söhne*.

¹³ Erik Olin Wright, *Envisioning Utopias*, auch auf deutsch.

Das ist für die Praxis der experimentellen Veränderung von Lebensformen oder der „Politik von Lebensformen“ (Loick¹⁴) keine schlechte, sondern eine gute Nachricht. Es bedeutet nämlich, dass sich aus den interstitiellen Veränderungen (zum Beispiel innerhalb von Gegengemeinschaften) heraus immer (schon) auch Fragen stellen, die aufs Allgemeine zielen, jedenfalls da wo es sich nicht lediglich um Variationen von Lebensstilen oder bloße Moden handelt. Erik Olin Wright unterscheidet in der Diskussion der unterschiedlichen Modelle des sozialen Wandels zwischen disruptivem (eigentlich: revolutionären), interstitiellen (anarchistischen) und symbiotischen (letztlich: reformistischen) Wandel. Dabei stellt er nicht nur die heute sicherlich wieder neu zu stellende Frage nach der Situationsangemessenheit der einzelnen Transformationstypen, sondern auch die nach ihrem Zusammenhang, also nach dem Zusammenwirken dieser Modelle. Insbesondere dem interstitiellen Wandel wird dabei immer wieder die Gefahr der Selbstbezüglichkeit attestiert. Aber nehmen wir das Beispiel der Familie: *experiments in living* hinsichtlich der traditionellen Familie und die real sich abzeichnenden Veränderungen nicht nur der Geschlechterverhältnisse, sondern auch der viel grundlegenderen Fragen geschlechtlicher Identität betreffen eben gerade nicht nur den Bereich, der manchmal abschätzig als bloß „kulturelle Liberalisierung“ aufgefasst wird oder sich selbst als solche mißverst¹⁵. Familie ist – und deshalb wird so vehement darum gekämpft – die basale Reproduktionseinheit der Gesellschaft, ökonomisch, normativ und sozial. Diese zu verändern und auf die ohnehin geschehenden Veränderungen zu reagieren ist eine Stellungnahme zu eben dieser. In dieser Hinsicht greift die Veränderungsdynamik aber eben wegen ihres reaktiven, auf Probleme reagierenden Charakters (aber auch aufgrund ihres normativen Anspruchs auf Problemlösung) konflikthaft aus den Zwischenräumen auf die gesellschaftliche Struktur hinaus und über diese hinaus – mit der Konsequenz von entweder disruptiven oder symbiotischen Veränderungen. (und manchmal mit der Konsequenz des Scheiterns.)

Die *zweite* Bemerkung/offene Frage betrifft das Verhältnis von Problem oder Konflikt und damit ein entscheidendes Problem der Rede von Problemen und vom Fortschritt als Problemlösungsprozess. Vielleicht würde die Erfindung von Antibiotika (oder die Erfindung von Impfstoffen) tatsächlich ein allgemeines gesellschaftliches Problem lösen (wenn diese nicht innerhalb einer schon bestehenden Ungleichheitsstruktur verteilt würden, die Zugänge nicht schon für viele versperrt wären). Aber: Ist die Abschaffung der Sklaverei und der

¹⁴ Daniel Loick, „Politik von Lebensformen“, Text erfragen.

¹⁵ Ausführlicher zu diesem Problem Rahel Jaeggi, „Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes“, unveröffentlichter Vortrag.

Vergewaltigung in der Ehe wirklich ein Problemlösungsprozess? *Für wen* genau gibt es hier ein Problem – und für wen ist es wenn die Sklaverei abgeschafft ist (oder wäre) gelöst? Das dürfte sich für die Versklavten anders darstellen als für die Sklavenhalter, für die Vergewaltigten anders als für die Vergewaltigten. Selbst die Rede davon, dass die Kontextbedingungen bestimmte Praktiken „plausibel gemacht“ haben, lässt sich hinterfragen. Vermutlich war es – Kontext hin oder her – den Vergewaltigten und Versklavten noch nie plausibel, vergewaltigt und versklavt zu werden.

These muss hier sein: Diese Konflikte sind gleichzeitig die Wurzel gesellschaftlicher Dysfunktionalität (nochmal Joshua Cohen).

3. Wechselseitige Verkettungen: Multiple und überdeterminierte Dynamiken des sozialen Wandels

Wie aber wird nun aus Problemen oder eine soziale Veränderung? Wie entstehen Krisen und der Prozess des Problemlösens? Und wie wirken die verschiedenen sozialen Praxiszusammenhänge dynamisch aufeinander ein?

(1) *Eigensinn der Praxissphären*. Ganz unterschiedliche Handlungsstränge aus ganz unterschiedlichen Bereichen des Lebens – ökonomische Innovationen, technische Erfindungen, das politische Geschehen, die Veränderung von Selbstverständnissen und Weltbezügen – kommen ja, wie wir in Kapitel drei gesehen haben, zusammen wenn soziale Transformationen sich ereignen. Die (manchmal sehr langen) Fäden der Entwicklung sind auf verschiedene, manchmal auch kaum durchschaubare Weisen miteinander verwoben.

Wir sollten dabei davon ausgehen, dass jede Dimension des sozialen Lebens – Familie, Arbeit, technische Innovationen, politische Herrschaft – eine je eigene innere Logik hat. Diese entwickelt sich als Abfolge aufeinander reagierender Prozesse und Ereignisse und Problemstellungen und ist nicht von einer übergeordneten Sphäre und der entsprechenden Logik „dirigiert“. (Weder vom Politischen noch vom Ökonomischen. Wenn es allerdings auch nicht die eine „Leitwährung“ des Sozialen und nicht die eine, alles andere determinierende Sphäre gibt, so können diese doch in unterschiedlichen historisch-sozialen Konstellationen unterschiedlich dominant sein¹⁶.)

¹⁶ Jens Beckert, *Wirtschaftssoziologie*, in dem er für die Ökonomie eine prägende Funktion wiederreklamiert.

Problemlösungsdynamiken finden sich nämlich in Bezug auf ganz verschiedene Dimensionen unserer sozialen Existenz; sie verlaufen nicht in einer einheitlichen Linie und sind nicht unbedingt aufeinander abgestimmt. Es gibt eine Problemlösungsdynamik in Bezug auf technische Erfindungen und Innovationen, aber auch in Bezug auf soziale Gewohnheiten, die Organisation sozialer Herrschaft und die Gestalt politischer Institutionen. Diese Dynamiken verlaufen einerseits eigenständig, andererseits verketteten sie sich miteinander.

Aus technischen Entwicklungen zum Beispiel folgen weitere technische Entwicklungen; sie antworten auf Bedürfnisse und erzeugen neue Bedürfnisse. Sie sind Ausdruck entwickelter Fähigkeiten und Anstoß zur Ausbildung weiterer Fähigkeiten. War die Computertechnologie erst einmal bis zu einem gewissen Niveau entwickelt, so lag es nahe, die zunächst für staatliche, wissenschaftliche und wirtschaftliche Großorganisationen entwickelten Rechenmaschinen auch für den individuellen oder gar privaten Gebrauch zugänglich zu machen, womit sich auch die Anforderungen an die Rechner ausdifferenzierten. Dazu war es nötig, technischen Erfindungsgeist und Innovationskraft zu investieren, um die Aufgabe zu lösen, Speichermedien sowohl immer leichter und kleiner als auch leistungsfähiger zu machen. Oder denken wir daran, wie sich die Nutzung des Internet zu einem sozialen Bedürfnis entwickelt hat, das mittlerweile zu einem nicht wegzudenkenden Bestandteil unserer kommunikativen Infrastruktur geworden ist. Die Menschen haben sich daran gewöhnt, von jedem denkbaren Ort aus Zugriff nicht nur auf ihre eigenen Daten, sondern auf einen immens großen Wissens- und Informationsbestand zu haben. Jede (künstliche) Grenze dieses Zugangs muss so zum Ärgernis – einer zu überwindenden Grenze, also einem Problem – werden. So besitzt die Entwicklung von frühen Rechenmaschinen zum Personal Computer und zum Laptop sowie die parallele Entwicklung von der frühen Telefonie über die ersten Selbstwahlgeräte und Netze bis hin zum Handy eine gewisse innere Logik, die sich in mancher Hinsicht autonom entfaltet.

Sehen wir uns eine andere Dynamik an: Auch normative Institutionen, Weisen des Zusammenlebens und die daraus entstehenden Ansprüche können eine Eigenlogik entfalten, so dass aus einmal gesetzten Ansprüchen und Möglichkeiten weitere Ansprüche und die entsprechenden erneuerten Institutionen oder Praktiken folgen. Hatte sich (um auf das bereits diskutierte Beispiel der Ehe zurückzukommen) die Idee der Liebe und der freiwillig eingegangenen Bindung erst einmal als sozial akzeptiertes Prinzip der Eheschließung durchgesetzt, so ergaben sich Möglichkeiten und Bedürfnisse, die sich dynamisch entwickelten. Sobald zum Beispiel die ökonomische und standesmäßige Verbindung zweier Familien offiziell keine Rolle mehr spielte, die Partnerwahl also als prinzipiell frei und individualisiert und vor allem emotional motiviert galt, ließen sich auch Heiratsbeschränkungen konfessioneller Natur

nicht mehr lange halten. Da niemand mehr in die Ehe gezwungen werden konnte, wurde auch der Zwang innerhalb der Ehe Schritt für Schritt inkonsequent, ohne dass er deshalb jemals aufgehört hätte. Der Wandel von der Vernunft- zur Liebesheirat und die Auflösung der strengen Bindung an eine biologisch gedachte Reproduktion eröffnet schließlich die – immer noch umkämpfte – Möglichkeit, gleichgeschlechtliche Partnerschaften in die Institution der Ehe mit einzubeziehen oder die Institution der Ehe ganz aufzulösen.

(2) Verflechtung der Sphären

Dass es hinsichtlich der eben beschriebenen Bereiche eine interne oder nahezu autonom verlaufende Entwicklungslinie gibt, bedeutet allerdings nicht, dass es hier keine wechselseitigen Einflüsse gäbe. Vielmehr sind diese handelt es Kontexte füreinander – die in vielfältigen Wechselwirkungen zueinander stehen. (Entwicklung zur *nuclear family*: Resultat der bürgerlichen Gesellschaft ebenso wie ihre Vorbedingung; ökonomisch bedingt und ökonomische Veränderungen ermöglichend. Arbeitsvertrag: Doppelt freie Arbeit als Voraussetzung wie Resultat; normative und ökonomische Dynamik einander ermöglichend aber auch in Spannung zueinander. Sewall, politische Gleichheit und Vergleichbarkeit der Waren)

Es lässt sich also einerseits behaupten, dass die Dynamik eigenständig ist, andererseits kann die Situation auch so beschrieben werden, dass es jeweils in anderen Praxiszusammenhängen und praktisch-sozialen Dynamiken Vor-, Neben- oder Mitbedingungen gibt, die die entsprechende Entwicklung möglich oder zumindest wahrscheinlich gemacht haben. Oder sogar getriggert haben: so diente die Entwicklung des Internet bekanntlich ursprünglich militärischen Zwecken und ist durch diese aktiv gesteuert worden.

Die zunächst absichtlich vage Rede von knirschenden Passungsverhältnissen und *mismatches* führt also in die Tiefen eines komplexen Verflechtungszusammenhangs, der durch multifaktorielle wechselseitige Beeinflussung unterschiedlicher Praxisphären beziehungsweise von Praktiken und Überzeugungen entsteht. Wir haben es mit einem komplex geknüpften Netz wechselseitiger Abhängigkeiten, Einflüsse, Effekte und Verbindungen vielfältiger Art und Richtung zu tun. Die jeweiligen Dynamiken interagieren miteinander und beeinflussen sich wechselseitig.

Kleiner Exkurs zu Marx und Materialismus

Marx hat (als historischer Materialist) zur Erklärung von (revolutionären aber auch weniger revolutionären) sozialen Transformationsprozessen bekanntlich *ein ganz bestimmtes*

Passungsverhältnis vor Augen, das er an einer vielzitierten Stelle pointiert, vielleicht eine Spur zu pointiert, wie folgt darstellt:¹⁷ „Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten“. ¹⁸ Es gibt demnach Verbindungen zwischen einem ganzen Komplex von Techniken, sozialen Praktiken und sozialen Organisationsformen derart, dass die Handmühle zur Gesellschaft mit Feudalherren passt und die Dampfmühle zum industriellen Kapitalismus. Diese "passen" aber nicht nur einfach im von mir hier angelegten, vagen Sinn zueinander, also so, dass sie sich nicht gegenseitig stören oder keine praktischen Verwerfungen erzeugen. Vielmehr ermöglichen, bedingen oder brauchen sie einander. Marx spricht hier davon, dass das eine das andere „ergibt“. Zwischen Handmühle und Feudalgesellschaft einerseits, Dampfmaschine und bürgerlicher Gesellschaft andererseits besteht dann eine *funktionale Beziehung*: Das eine besteht, um das andere zu erhalten; das eine ist eine für den Bestand des anderen eine (zumindest) notwendige (wenn nicht sogar hinreichende) Bedingung; das Bestehen des anderen lässt sich aus dem Bestehen des einen erklären. Wir haben auf der einen Seite die Handmühle samt der für sie charakteristischen Praktiken, den technischen Fähigkeiten und der sich aus der Bedienung von Handmühlen ergebenden Weisen der Arbeitsorganisation (also die Produktivkräfte); auf der anderen Seite sind wir konfrontiert mit der feudalen Ordnung mit ihren sozialen Machtverhältnissen und Hierarchien, der Verteilung von ökonomischen und politischem Einfluss und den für sie charakteristischen Eigentumsverhältnissen und Lebensweisen (also den Produktionsverhältnissen). Beides ist nun, diesem Verständnis nach, so aufeinander bezogen, dass die eine Seite (die Handmühle) die andere Seite (die feudale Ordnung) ermöglicht, erfordert oder sogar (ansteigend anspruchsvoll formuliert) hervorbringt. Verändert sich die eine Seite – indem zum Beispiel die Dampfmaschine erfunden wird –, so wird, wenn man diese funktionale Beziehung voraussetzt, die andere Seite instabil. Es entsteht eine auf Veränderung drängende Konstellation: Die Aufrechterhaltung feudaler Verhältnisse unter Bedingungen der Dampfmaschine ist ein *mismatch*, das zu sozialen Verwerfungen und (laut Marx) letztendlich zur sozialen Revolution führt.

Aber warum ändert sich ein solches Passungsverhältnis, warum ändert sich ein derart funktional miteinander verwobenes stabiles Gefüge? Marx macht bekanntlich die Triebkraft des

¹⁷ Es ist nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, dass Marx hier eine empirische Hypothese formuliert. Er betreibt eine Art „empirisch falsifizierbarer Geschichtsphilosophie“ (wie auch Jürgen Habermas verschiedentlich betont hat). Der bisherige Verlauf der Geschichte lässt sich in diesem theoretischen Rahmen begreifen, dieser muss aber umgekehrt durch das historische Material plausibilisiert werden.

¹⁸ Karl Marx, "Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, in: ders., Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 4, Berlin ■■■■, S. 63-182, hier S. 130.

Geschehens in der „Entwicklung der Produktivkräfte“ aus, von der Erfindung neuer Technologien, der Entwicklung von Fähigkeiten sowie der Einführung neuer Weisen der Arbeitsorganisation. Die Entwicklung der Produktivkräfte verläuft also in sich und aus sich heraus dynamisch, die Produktionsverhältnisse, die nicht mehr mit ihr Schritt halten, dieser Entwicklung nicht mehr „entsprechen“, werden dysfunktional und, in einer berühmten Formulierung, zur „Fessel“¹⁹ der weiteren Entwicklung. Das bedeutet (in orthodoxer Version): Vor allem die Produktivkräfte sind dynamisch; von ihnen geht die Veränderung aus. Die Produktionsverhältnisse dagegen vollziehen die hier vorgegebene Dynamik nach. (Ebenso der sogenannte „Überbau“, also die Ideen, die kulturellen Vorstellungen und Deutungen, zu denen auch die Moral gehört, deren Fortschritt uns im dritten Kapitel beschäftigt hat.)

Nun ist das, wie Althusser feststellt, geradezu eine Karrikatur der materialistischen Vorstellung der Geschichte, ein Bild das schon bei Marx selbst deutlich differenzierter ist. (hier jetzt ausführliche Anmerkung) und in einer Vielzahl von Interpretationsversuchen und Anschlüssen – von Althusser bis zu Habermas, um nur zwei prominente Versuche zu benennen – eine deutlich differenziertere Deutung erfahren hat ohne den materialistischen Gehalt zu verlieren. Ohne dabei Originalität zu beanspruchen lassen sich für eine weniger deterministische Rekonstruktion des Gehalts folgende Eckpunkte nachvollziehen:

(1) Wo der historische Materialismus ein einseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen ausmacht, geht (m)eine „ermässigte“ bzw. erweiterte Version von einem *wechselseitigen Verhältnis* aus. In einem solchen wechselseitigen Verhältnis kann dann aber auch nicht nur die eine Seite (die der Produktivkräfte) dynamisch, die andere dagegen statisch bzw. nur reaktiv auf die eigentliche Quelle der Dynamik bezogen sein. Dynamisch und in ihrer Dynamik miteinander verquickt und aufeinander einwirkend sind beide Seiten. Wenn auch die Produktivkraftentwicklung problemgetrieben ist (und das ist sie) ergeben sich diese Probleme in einem normativen und sozialen Umfeld, werden zu bestimmten Problemen immer schon in einer normativ und „kulturell“ vorgefassten Form. (Technische sind technisch-soziale Entwicklungen²⁰)

Das ergibt sich aus dem Umstand, dass soziale Reproduktion immer schon erweiterte, kulturelle Reproduktion ist. (So Habermas: „Die Reproduktion von Gesellschaften bemisst sich nicht an einer Reproduktionsrate, d.h. an Möglichkeiten des physischen Überlebens ihrer Mitglieder,

¹⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 13, Berlin 1981, S. 3-160, hier S. 9.

²⁰ Vgl. TransSol Antrag TP Digitalisierung.

sondern an der Sicherung einer normativ festgeschriebenen Identität der Gesellschaft, eines kulturell interpretierten guten oder ‚erträglichen‘ Lebens“²¹)

Wenn in China im 9. Jahrhundert Schwarzpulver zwar erfunden, aber zunächst vornehmlich für Feuerwerke und rituelle Zwecke eingesetzt wurde, oder wenn in der Antike die Dampfmaschine bereits erfunden wurde, dann aber – statt die Dynamik auszulösen, die sie später im Kontext der Industrialisierung auslösen sollte – lediglich der Erzeugung von Effekten und der Belustigung im Theater dienten²², so zeigt das, dass die Entwicklung und Dynamik technischer Innovationen, nicht nur auf einen ökonomischen Problemdruck angewiesen ist (wo die Ressource Arbeitskraft nicht knapp ist gibt es keinen Anlass dafür, sie zu ersetzen) sondern immer auch auf soziale Kontexte angewiesen ist, die diese in bestimmte Verwendungszusammenhänge einbetten und ihre Weiterentwicklung und Anwendung in bestimmten Praxiszusammenhängen ermöglichen.

Wenn ich oben gesagt habe, dass es der Schreibmaschine bedurfte, um die Frauenemanzipation auf den Weg zu bringen, oder des Schießpulvers, um den Adel zu delegitimieren, so kann man den Zusammenhang auch umkehren. Wenn die Frauenemanzipation die Schreibmaschine braucht; so braucht die Erfindung der Schreibmaschine die Frauenemanzipation. Es bedarf gesellschaftlicher Veränderungen, die es überhaupt denkbar sein lassen, dass unverheiratete Frauen alleine leben und Arbeitsverhältnisse im Büro statt häuslicher Dienstverhältnisse annehmen, damit um die Schreibmaschine herum dieser neue Typus des Arbeitsverhältnisses entstehen und aus dem Männerberuf des Privatsekretärs die Schreibkraft in der Kanzlei, die "Tippse" im Großraumbüro, die Sekretärin oder die Vorzimmerdame werden konnte. (Irmgard Keuns „kunstseidenes Mädchen“) Technische Veränderungen können also soziale (und normative) Veränderungen triggern, sie werden aber umgekehrt auch von diesen in Gang gesetzt. Die von Marx für das entscheidende Moment der bürgerlich-industriellen Revolution gehaltene Dampfmaschine befördert die Transformation zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft – aber auch sie ist auf entgegenkommende Kontexte und Anschlusspraktiken (die sich zum Ensemble von Lebensformen formieren) angewiesen.

Man sieht das besonders an den Formen der Kooperation. Der Einsatz von Maschinen erfordert und ermöglicht Arbeitsteilung, die Erfahrung der Disziplinierung und Kooperation affiziert die Subjektivitäten: Sie bildet sie heraus und verändert die Verhältnisse der Menschen

²¹ Habermas, „Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus“, in: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, S. 156.

²² Belege für diese Behauptung suchen

untereinander. Arbeitsorganisation hat umgekehrt kulturelle Vorbedingungen, wurzelt in gesellschaftlichen Gebräuchen und hängt mit der politischen Organisationsform zusammen.

(2) Wo eine orthodoxe Version des historischen Materialismus von einem streng funktionalen Bedingungsverhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ausgeht („die Handmühle *ergibt* die Feudalgesellschaft...“), fasst die erweiterte Version dieses als *Ermöglichungsverhältnis*. Die Veränderung der einen Seite ist nicht die notwendige und hinreichende Bedingung für die Reaktion der anderen Seite, sondern sie ermöglicht diese, um es in einer stark ermässigten Formulierung zu fassen. Die Handmühle „ergibt“ also die Feudalgesellschaft nicht im Sinne des Erzwingens, die Dampfmaschine nicht die bürgerliche Gesellschaft; sie ermöglicht diese oder legt sie nahe. (Hier fehlt meine Auseinandersetzung mit Cohen und die Anwendug von Pettits Resillienz-Funktionalismus) Sofern sie allerdings überhaupt eine Reaktion erforderlich macht weil aus bestimmten Formen der Nicht-Reaktion Probleme erwachsen, ist hier dennoch eine (sehr schwache) Logik des Geschehens angedeutet.

(3) Aus einem eng gefassten funktionalen Verhältnis, einer funktionalen Notwendigkeit, die einer entsprechenden funktionalen Erklärung²³ zugänglich ist, ist damit eine erweiterte Version des Funktionalismus auch in der Hinsicht geworden, dass diese von der Existenz *funktionaler Äquivalente* ausgeht, also davon, dass nicht nur eine mögliche Reaktion auf eine bestehende Veränderung und Problemlage gibt, sondern jeweils mehrere. Es gibt also innerhalb eines Spektrums von im funktionalen Sinne „passenden“ Adjustierungen eine Varianz. Im Klartext: Die Handmühle kann die Feudalgesellschaft aber auch andere Formen gesellschaftlicher Organisation ergeben, und auch die Dampfmaschine führt, selbst wo sie zu einem industrialisierten Kapitalismus führt, mindestens zu *varieties of capitalism*, manchmal aber eben auch zu gar nichts. Ein und dasselbe Problem kann, anders gesagt, unterschiedliche funktional gleichwertige Lösungen haben – aus denen sich dann allerdings je verschiedene weitere Problemlösungsprozess ergeben.

Zwei Fragen oder Probleme

Zwei weiterführende Fragen ergeben sich aus der bisherigen Beschreibung.

(1) Die Richtungslosigkeit dieser Veränderungen (sobald der normative Vektor der Produktivkraftentwicklung wegfällt). Die beschriebenen Transformationen sind nicht *per se* fortschrittlich. Wie John Dewey zu Recht bemerkt: „[...] die Kräfte, die komplizierte und

²³ Vgl. dazu

umfangreiche Veränderungen in der Gesellschaftsstruktur herbeigeführt haben, bringen nicht von selbst Fortschritt hervor [...]“.²⁴ Mehr noch: In vielen Fällen können knirschende beziehungsweise erodierende Passungsverhältnisse nach mehreren Richtungen aufgelöst werden. Insbesondere technische Erfindungen und technologische Entwicklungen haben bekanntlich oft zwei Seiten. Das Radio hat ohne Zweifel zur Entstehung einer demokratischen Öffentlichkeit beigetragen, ist aber zugleich das wichtigste Instrument der Nazis gewesen, um die Massen auf den faschistisch-autoritären Führerstaat einzuschwören. Vielleicht hätte es den "Arabischen Frühling" ohne Mobilfunk und soziale Medien nicht gegeben, aber auch der "Islamische Staat" nutzt diese Medien erfolgreich für seine alles andere als progressiven Zwecke.²⁵ Die neuen Praktiken selbst sind zwar transformativ, sind aber gewissermaßen richtungsoffen; sie können fortschrittlich wirken, aber auch ins Gegenteil ausschlagen. Eine technische Erfindung kann soziale Veränderungen bewirken, muss es aber nicht; eine soziale Veränderung kann sich aus mehreren, distinkten Quellen speisen, so dass Konstellationen entstehen, in denen Veränderungen sich als mehrfach überdeterminierte Komplexe verschiedener Praxisdynamiken ereignen.²⁶

Woher also kommt, bei dieser Frage sind wir hier wiederum angelangt, der normative Richtungsmesser sozialer Wandlungsprozesse? Was macht diese – radikal oder weniger radikal – zum Fortschritt?

Die zweite Frage betrifft die Rolle der Akteurinnen. Praxistheoretisch gesprochen gestalten die Akteurinnen die sozialen Strukturen auch dann schon mit wenn sie schlichtweg in ihnen agieren. (Giddens Theorem von der Strukturierung). Und es ist wichtig, auch für den technologischen und ökonomischen Fortschritt die Rolle der Innovation zu betonen; auch hier gibt es keinen Automatismus des Geschehens. In jeder der hier angesprochenen Sphären sind es also Akteure, die etwas tun. Aber sie tun – wenn man sich auf den Praxisbegriff zurückbezieht – nicht alles, was sie tun, ausdrücklich und willentlich, und manche Entwicklungen sind, wie wir gesehen haben, Resultat einer nichtintendierten Eigendynamik aus der sich manchmal der Eindruck eines überindividuellen anonymen Geschehens ergibt. (Die

²⁴ Dewey, a. a. O., S. 313, (Übersetzung von mir, R. J.). ((Fußnote unvollständig! Dewey wurde noch gar nicht erwähnt hier!!!

²⁵ Wenn er barbarische Enthauptungen auf denselben *social media* postet auf denen sonst unschuldige Teenager ihrem Selbstdarstellungsdrang huldigen oder (weniger unschuldig) Firmen für ihre Produkte werben.

²⁶ Vgl. Louis Althusser, „Widerspruch und Überdetermination“, in: *Für Marx*, Neuausgabe Berlin 2011, S. 105-145. Soziale Transformationsprozesse bis hin zu Revolutionen können in diesem Sinne überdeterminierte Ereignisse sein, als sie sich aus mehreren Quellen speisen, die sich gegenseitig beeinflussen. Sie sind dann Resultat verschiedener, zunächst unabhängig auftretender Kausalketten.

„Unwiderstehlichkeit“?) Wenn „Wandel im Wandel“ das Resultat einer unübersichtlichen Vielzahl an Wandlungsprozessen und Dynamiken ist, dann wird das Geschehen nicht nur unübersichtlich, diese Darstellung droht auch, die Autorinnen des Geschehens (und, after all, es sind Praktiken, also von Menschen gemacht...) zu sehr zurücktreten zu lassen.

4. Soziale Akteure, soziale Kämpfe: Das aktive Element

Es wird also Zeit, dass wir uns den Akteuren sozialen Wandels zuwenden. Auch hier zeigt sich ein multifaktorielles und vieldimensionales Bild. Wenn Veränderungen Reaktionen auf normativ imprägnierte Krisen und Erosionserscheinungen sind, sind die sozialen Akteure die Autorinnen dieser Reaktionen. Erinnern uns an Marx' eingangs zitiertes Diktum, dass radikaler sozialer Wandel eines passiven Elements bedarf, so zeigt sich jetzt die andere Seite der Medaille: Er bedarf auch eines aktiven Elements.²⁷ Bestimmte soziale und materiale Bedingungen müssen gegeben sein, damit der handelnde Eingriff sozialer Akteure möglich wird. Umgekehrt allerdings ist dieser nötig damit sich etwas verändert. Krisen müssen erst zu Krisen, und das heißt auch, zu sozialen Konflikten erst gemacht werden. Hier verschränkt sich das objektive und das subjektive Moment – und hier zeigt sich auch, dass die einfache Einteilung in die aktive und die passive Seite zu kurz greift: Die passive Seite hat ein aktives, die aktive ein passives Moment.

Das aktive und das passive Element: Das weltgeschichtliche Individuum und das Proletariat

Diese Spannung zwischen aktivem und passivem Element sozialer Veränderungsprozesse bis hin zur sozialen Revolution aufgemacht zu haben, ist das nicht das geringste Verdienst (nicht die Schwäche) der Marx'schen Theorie. Die in seinem Werk nicht aufgelöste Spannung zwischen der Produktion der (in diesem Sinne) passiven Bedingungen für die Revolution entlang der Strukturanalyse der materialistisch gewendeten Geschichtsphilosophie, und dem Klassenkampf, in dem diese Bedingungen von einem selbstbewusst sich artikulierenden Kollektivsubjekt zugespitzt und deren Veränderung von diesem politisch erkämpft werden, lässt sich historisch in immer wieder wechselnden Verhältnisbestimmungen nachvollziehen.²⁸

²⁷ Siehe oben, S. ■■■■.

²⁸ Das gilt auch dann, wenn man, die Perspektive manchmal umdrehen sollte, d. h. sich fragen muss, was es eigentlich *verhindert*, dass die Sklaven die Sklaverei abschaffen. Auch wenn die Bedingung für sozialen Wandel zum Besseren, für Fortschritt also, nicht die fortschreitende

Es ist dieselbe Spannung, die wir in Hegels *Philosophie der Geschichte*, in seinen Überlegungen zum „weltgeschichtlichen Individuum“ finden. Auch dessen Rolle ist ja umstritten und auch hier ist das Verhältnis zwischen der Tatkraft des welthistorischen Individuums und den Bedingungen, unter denen diese Taten Wirklichkeit werden können beziehungsweise das Verhältnis zwischen dem weltgeschichtlichen Individuum als heroisch Handelndem und seiner Beschreibung als demjenigen, der nur realisiert, „was an der Zeit ist“, spannungsreich:

Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigne partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. [...] Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was Not und was an der Zeit ist. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden war. Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen. Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden, sind das Beste der Zeit.²⁹

Die welthistorischen Individuen haben für den von Hegel beschriebenen Geschichtsprozess eine durchaus doppeldeutige Rolle, die derjenigen vergleichbar ist, die Marx dem Proletariat zuschreibt: Als „Geschäftsführer des Weltgeistes“³⁰ sind sie diejenigen Akteure, die handelnd alte Zustände überwinden und neue Bedingungen setzen, sie sind die das Neue schaffenden Revolutionäre, genuin Handelnde. Gleichzeitig aber sind sie in dieser Rolle nur Erfüllungsgehilfen des "Zeitgeistes", das heißt der historischen Situation, eben der „Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt“. Das welthistorische Individuum handelt. Es handelt aber, weil es »die Einsicht [hat] von dem, was Not und was an der Zeit ist«, und es handelt entsprechend dieser Einsicht, indem es dem, was »im Innern bereits vorhanden war«, zum Durchbruch verhilft. Es reagiert also zugleich gleichzeitig aktiv und passiv; es macht Geschichte, realisiert dabei aber die in dieser liegenden Tendenzen und Möglichkeiten. Was historisch geschieht, hängt dann vom (kontingenten) Auftreten der Individuen ab. (oder von der kämpferischen Entschiedenheit des von der „Klasse an sich“ zur „Klasse für sich“ gewordenen Proletariats.) Gleichzeitig aber hängt es offenbar nicht nur von ihnen ab, sondern auch von der historischen

Einsicht und das Wohlwollen der Herrschenden ist, sondern die Konfliktbereitschaft der Unterdrückten, gibt es auch für diese „passive Bedingungen“.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte II* (= ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 19), Frankfurt/M. 1986, S. 45 f.)

³⁰ Ebd., S. ■■ ((das kann nicht stimmen, denn diese kurze Wendung erstreckt sich ja nicht über zwei Seiten, 45f.))

Situation, der weltgeschichtlichen Lage – und dabei nicht nur von gerade zufällig aufscheinenden Möglichkeiten (wie es ein plötzlich auftretendes Machtvakuum für eine Revolte liefern kann), sondern auch von systematisch angelegten Spannungen und Erosionserscheinungen in einem bestehenden sozialen und institutionellen Gefüge. „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen oder überlieferten Umständen.“³¹

Diese Spannung zwischen aktiven und passiven Momenten, zwischen den Akteuren und der Situation und damit auch zwischen weltgeschichtlicher Freiheit und Determination lässt sich entschärfen, wenn man das Geschehen als Realisierung der in einer Situation liegenden Möglichkeiten interpretiert. Solche Möglichkeiten werden nicht immer realisiert, sondern können – wenn die Konstellation schlecht ist oder es an welthistorischen Individuen zu ihrer Realisierung fehlt – auch unrealisiert bleiben. Es handelt sich dann um im Laufe der Geschichte angelegte Potentiale, deren Realisierung in einem gegebenen Verlauf mit seiner Vorgeschichte und seinen Bedingungen *zwar rational* sein mag, aber *nicht zwingend* ist. Das welthistorische Individuum, das Proletariat, oder: der Einsatz des Politischen ist dann dasjenige, das faktisch zum richtigen Zeitpunkt das Richtige getan hat, das die Tendenzen seiner Zeit auf eine anschlussfähige Weise aufgefasst, kanalisiert und handelnd auf diese reagiert hat. Zwingend erscheint ein solcher Zug allenfalls retrospektiv.

Die Möglichkeit (radikalen) sozialen Wandels kann jetzt dahingehend modifiziert werden, dass es jeweils mehrere Ressourcen und ein Vielfaches an Möglichkeiten geben kann, an die die »bestimmte« Antwort anzuknüpfen vermag. Analog zur These, dass soziale Widersprüche sich qua Krisen zeigen und durch Konflikte erst als solche »realisieren«, lässt sich nun behaupten, dass die in einer erodierenden oder gar obsolet gewordenen Lebensform liegenden Ressourcen und Potentiale zur ihrer Überwindung und Erneuerung zu solchen erst im Moment der durch Krisen ausgelösten Transformation werden.

Man sieht das in den Fällen in denen krisenhafte Zustände einer Lebensform von gesellschaftlichen Gruppen zum Gegenstand einer offensiven Auseinandersetzung gemacht werden, wie Feministinnen es im Fall der Vergewaltigung und revoltierende Sklavinnen und Abolitionistinnen im Fall der Sklaverei getan haben. Hier wird die Erosion gesellschaftlicher Praktiken und Institutionen nicht passiv erfahren, sondern mit Macht aktiv herbeigeführt. Aber selbst wenn es stimmt, dass (emanzipativer, progressiver) sozialer Wandel auf sozialen

³¹ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, hg. und mit einem Kommentar von Hauke Brunkhorst, Frankfurt/M. 2007, S. XXX.

Kämpfen oder sozialen Bewegungen beruht,³² so ist diese Perspektive einerseits richtig aber andererseits verkürzt. Weder die Existenz noch der Erfolg sozialer Bewegungen beruht alleine auf dem Willen und der Entschlossenheit der beteiligten Akteurinnen; auch hier kommt es zusätzlich auf die sozialen und materiellen Vorbedingungen an, die erfüllt sein müssen, damit die Akteure überhaupt zu praktischen Inventionen in der Lage sind.

Soziale Konflikte und Kämpfe tragen, aus der hier eingeschlagenen Perspektive, dazu bei, den „Aggregatzustand“ von möglicherweise latenten Krisen oder Erosionserscheinungen zu ändern. Damit gibt es aber auch ein Kriterium, um nicht nur angemessene und unangemessene Problemlösungen, sondern auch angemessene und unangemessene – und das bedeutet: *progressive* oder *regressive* – soziale Kämpfe zu unterscheiden. Soziale Bewegungen (die aus dem bloßen Wandel einen progressiven Wandel machen könnten) reagieren auf Krisen, die, wie oben dargelegt, einen objektiv/subjektiven Charakter haben. Die durch diese Reaktion herbeigeführten Transformationen sind progressiv, wenn sie angemessen auf die in Frage stehende Krise reagieren, und regressiv, wenn sie das nicht tun. Progressiv sind diejenigen Veränderungen, die auf Problemstellungen und Krisen angemessen reagieren, regressiv diejenigen, die von Erfahrungs- und Lernblockaden gezeichnet sind oder diese produzieren.

Diesen Gedanken werde ich im fünften Kapitel ausführen wenn es um die Frage der Bewertung des sozialen Wandels *als Fortschritt* gehen wird. Zunächst aber sind noch andere Fragen zu erörtern: Die der Entwicklungslogik.

5. Entwicklungslogik und der sich anreichernde Erfahrungsprozess

Um hier einmal Trotzki mit seinen Überlegungen zur russischen Revolution zu zitieren:

„Die Geschehnisse können weder als Kette von Abenteuern betrachtet, noch auf den Faden einer vorgefassten Moral aufgezogen werden. Sie müssen ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit gehorchen.“³³

Aber welcher? Und wie streng sind die Gesetze?

³² Vgl. dazu auch Elizabeth Anderson, „Social Movements, Experiments in Living, and Moral Progress. Case Studies from Britain’s Abolition of Slavery“, *Lindley Lecture*, University of Kansas 2014. ((prüfen und ggf. Zitierweise angleichen))

³³ Leo Trotzki, *Geschichte der russischen Revolution*, Vorwort Bd. 1.

Wie lässt sich die von mir in Anspruch genommene Logik der Anreicherung, des Lernens, der Akkumulation von Erfahrung (oder umgekehrt) plausibilisieren? Und was unterscheidet sie von der Art von Entwicklungslogik wie ich sie in der Einleitung problematisiert habe?

Folgende Annahmen gehen mit dieser einher: Mit der Annahme, dem Kriterium sich anreichernder Erfahrungsprozesse wird eine *aufeinander aufbauenden Folge* von Problemlösungen unterstellt, also dass wir es hier mit Verhältnissen zu tun haben, die ihre jetzige Gestalt deshalb angenommen haben, weil sie auseinander hervorgegangen sind, und in diesem Aufeinanderfolgen oder Auseinanderhervorgehen auf die spezifischen Defizite der vorherigen Situation reagieren. Soziale Erfahrungen (die Erosion und Transformation sozialer Praktiken und Institutionen) folgen einander auf eine Weise, die konstruktiv (also sich anreichernd) im Sinne des Lernens und der qualitativen Vertiefung von Erfahrung sind (oder eben destruktiv im Sinne der Blockade und Verarmung adäquater Erfahrungsmöglichkeiten und des Unmöglichmachens von Lernen). („Regression“ ist, wie ich in Kapitel 6 argumentiere, entsprechend ein prozessuales Konzept, mit dem man Defizite oder Verwerfungen innerhalb solcher krisenhafter Problemlösungsdynamiken identifizieren kann.)

Diese Annahme von Akkumulation und De-Akkumulation suggeriert, dass soziale Erfahrungen aufeinander reagieren oder aus- und aufeinander folgen, entweder auf eine produktive, selbst-bereichernde oder nicht-produktive, gar zerstörerische Weise. Was damit *nicht* impliziert ist, ist erstens, dass ein solcher Prozess ein definitives Ende oder Ziel haben muss und zweitens, dass er sich nach teleologischem Muster entfaltet, so dass der Keim zum entfalteten Prozess bereits im Ausgangspunkt der Entwicklung enthalten ist.

Der Problemlösung ist ein fortschreitender, dynamischer Prozess, ein Entwicklungsprozess oder auch: ein Lern- oder Erfahrungsprozess. Ein Problem stellt sich nicht einmal und ist dann gelöst; es stellt sich auch nicht als solches immer wieder und trifft auf immer neue Lösungsmöglichkeiten. Vielmehr ändern sich Probleme selbst mit und im Zuge ihrer Lösung. Problemlösungen ergeben neue Problemstellungen, neue Probleme sind immer auch Resultate vergangener Problemlösungen. Nicht nur die Lösungen sind immer wieder neu, sondern eben auch die Probleme – und das nicht nur, weil von außen immer neue Anforderungen an eine gegebene soziale Formation gestellt werden, sondern auch weil diese Formation sich immanent entwickelt und Probleme auf immer höherem – auf vermitteltem – Niveau stellt.

Ein Problemlösungsprozess nämlich reagiert auf Probleme. Er bewegt sich weg von Problemen nicht hin zu einem bereits bekannten oder gesetzten Ziel. Der hier gemeinte Anreicherungsprozess ist Krisen- oder Problem-getrieben. Weil a) Probleme immer auch Resultate vorangehender Problemlösungen und weitere Probleme mit sich bringen und b) weil

in der Problemlösung das Neue und das Element menschlichen Handelns und damit des Neuen eine wichtige Rolle spielt, sind sie nicht im Ganzen vorhersehbar. Weil Krisen zwar von einer immanenten Logik – der Logik praktischer Widersprüche – getrieben sein können, dabei aber auf unvorhersehbare Gegebenheiten und Probleme reagieren, kommt das Moment der Kontingenz auch durch den Charakter der sich auf erster Ebene stellenden Probleme mit ins Spiel.

Regression und Fortschritt – genauer gesagt: die Entwicklungslinien in Bezug auf die man regressiv von progressiven Verläufen unterscheiden kann – sind dann *kontingent, aber nicht zufällig*. Sie folgen (deflationiert betrachtet) einer Logik von aufeinander aufbauenden und sich voraussetzenden Möglichkeiten, die aber nicht (deterministisch gefasst) zwangsläufig zur Wirklichkeit werden müssen.

Eine schwache, mehrdimensionale Logik der Geschichte

Ein Hurrikan oder eine Dürreperiode kann den Sturz einer Regierung oder den Ausbruch einer Revolution befördern, der Reichtum an Ölreserven die Stabilität einer Regierung sichern. Und manchmal sind es historische Zufälle, die systemerschütternde Prozesse auslösen. Bekanntlich ist die Öffnung der Berliner Mauer 1989 durch die versehentliche und missverständliche Ansage Günther Schabowskis ins Werk gesetzt worden, die Mauer sei *ab sofort* offen, woraufhin die Menschen unreguliert und in diesem Moment auch nicht mehr aufzuhalten über die Grenze nach West-Berlin strömten³⁴. Dennoch wäre es klarerweise falsch, zu behaupten, dass dieses und die folgenden Ereignisse nicht eingetreten wären, hätte Schabowski in genau diesem Moment und in genau dieser Situation seine Worte bedachter gewählt. Er war, so erbärmlich hilflos und bürokratisch er in diesem historischen Moment auch ausgesehen haben mag, das Hegel'sche „weltgeschichtliche Individuum“³⁵, das Individuum das handelt und das Neue schafft, das aber in seinem Handeln den Geist der Zeit realisiert, zur Artikulation und Verwirklichung bringt.

³⁴ Tatsächlich war in diesem Moment die Reisefreiheit schon beschlossen und sie wurde in der Annahme beschlossen, dass nur durch sie die immer stärker werdenden Proteste zu bändigen sein würden. Versehentlich war nur die sehr plötzliche Umsetzung ohne die es die massiv sich beschleunigenden Ereignisse nicht gegeben hätte und durch die sich – eben weil es so plötzlich und so formlos vonstatten ging der Eindruck der vollständigen Erosion der bestehenden Institutionen verstärkt hat. Ich danke Christian Schmidt für diese Richtigstellung.

³⁵ Vgl. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, vgl. dazu auch meine ausführlichere Interpretation in KvL, Kap. 7.

Selbst wenn plötzliche und nicht zwingende „windows of opportunity“, Ereignisse befördern können, so ist doch für jeden, der solche Prozesse radikalen und beschleunigten sozialen Wandels im Großen oder im Kleinen schon einmal miterlebt hat, offensichtlich, dass hier eine Vielfalt von *längerfristigen* (ökonomische Probleme, Systemkonkurrenz, politische Verschiebungen in der Ära Gorbatschow), *mittelfristigen* (der Druck durch die massenhafte Ausreisebewegung und die Montagsdemonstrationen) und sehr *kurzfristigen* (die Unumkehrbarkeit der Situation nach Schabowskis Ankündigung, die dadurch entstand, dass die Menschen die Ankündigung wörtlich genommen haben) Momenten zusammenspielen, die jeweils für sich eine stärkere oder schwächere „innere Logik“ beanspruchen können und die auf vielfältige Weise zusammenspielen. Dass die Macht manchmal „auf der Straße liegt“ und ergriffen werden kann, bedeutet nicht, dass dies zu jedem beliebigen Zeitpunkt möglich wäre. Wie selbst Hannah Arendt, die ansonsten zu den entschiedenen Kritikerinnen evolutionistisch-developmental-er Ansätze gehört, bemerkt hat, liegt die Macht vor allem dann auf der Straße, wenn niemand mehr sie glaubhaft beanspruchen kann, wenn also bestehende Institutionen und Praktiken in ein Legitimations- und Glaubwürdigkeitsdefizit geraten sind, dysfunktional geworden sind oder intern erodieren.

Weder ist es wahrscheinlich, dass die sogenannte deutsche Wiedervereinigung auf einem Versehen beruht, noch hätte sie zwingenderweise genau so verlaufen müssen wie sie verlaufen ist. Es gibt Vorbedingungen dafür, dass bestimmte Möglichkeiten überhaupt erst entstehen aber keine zwingende Notwendigkeit dazu, dass eine bestimmte Möglichkeit Wirklichkeit wird. Es gibt also „roads not taken“ und jeweils andere mögliche Verläufe auch dieser Geschichte. (An welchen Abzweigungen der Weltgeschichte zum Beispiel eine andere Lösung, Alternativen zum bloßen Beitritt, eine Neukonstitution beider oder auch ein unabhängiger und in Wirtschafts- und Sozialordnung anders verfasster deutscher Staat, wie es einige der am Umsturz beteiligten Gruppen zunächst angestrebt hatten, möglich gewesen wäre, das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Daran aber, dass die bloße Erinnerung an solche, damals heftig diskutierte Alternativen heute schon fast obskur wirkt merkt man, wie erfolgreich der dann gegangene Weg die jeweils anderen Möglichkeiten unkenntlich macht.

Was nun mit dieser Auffassung sich akkumulierender Erfahrungsprozesse nicht gesetzt ist, ist eine substanzielle Auffassung dessen was Entwicklung, Wachstum oder Reifung wäre. Die hier vertretene Orientierung an Akkumulation lässt sich nämlich auch formal bzw. prozessual ausbuchstabieren, ohne dabei normativ ergebnislos zu sein.

Im letzten Teil meiner Überlegungen will ich die Frage des Anreicherungs geschehens (und den Vorblick auf den Fortschritt als eines solchen Anreicherungs geschehens) an einem *hard case* illustrieren.

6. Exkurs. Dialektischer Fortschritt: Das Beispiel der Frauenemanzipation

Fortschritt kennt Rückschläge. Das geben selbst die engagiertesten Verteidiger des Fortschritts zu. Aber diese empirischen Rückschläge, der Umstand, dass etwas Erreichtes ganz oder partiell, zeitweise oder für längere Zeit wieder verlorengehen kann, sind als solche noch kein großes Problem für die Idee des Fortschritts. Das Problem einer "Dialektik des Fortschritts" ist grundsätzlicher. Es ist auf den ersten Blick dazu geeignet, die Vorstellung einer fortschrittlichen Entwicklung überhaupt in Frage zu stellen.

Versteht man die Fortschrittsentwicklung als eine *lineare*, so legt man das Bild eines Weges zugrunde. Diesen abzuschreiten und auf diesem voranzukommen bedeutet Fortschritt, die Umkehr, das Zurückschreiten, Rückschritt. Mit anderen Worten: Solange man nicht vom Weg abkommt, sondern ihm folgt, wird es immer besser; und da, wo es (wieder) schlechter wird, vollzieht sich das als Rücknahme dieser Verbesserungen, als ein Weg, der hinter bereits Erreichtes zurückführt. Selbst das Eintreten von unerwarteten und unerwünschten Nebenfolgen des Fortschritts lässt sich in diese Vorstellung noch integrieren: Das sind Seitenpfade, die man nicht hätte gehen und von denen aus man auf den Hauptweg zurückkehren kann.

Das ist aber in manchen Fällen eine unterkomplexe Vorstellung. Der Keim zu manchem Rückschritt liegt im Fortschritt selbst. Die Quintessenz einer solchen Dialektik des Fortschritts ist es, dass wir es nicht nur mit Rückschritten, Ambivalenzen, unerwarteten Nebenfolgen oder widersinnigen Aneignungen einer zunächst als „fortschrittlich“ sich darstellenden Entwicklung zu tun haben, sondern mit dem mindestens ambivalenten, schlimmstenfalls aber widersprüchlichen Charakter der Entwicklung selbst.

Dialektik der Emanzipation

Ein gutes Beispiel für diese Komplexität bieten die schwer bestreitbaren Veränderungen der sozialen Position, der Lebensverhältnisse und der Rechte von Frauen innerhalb der letzten Jahrhunderte. Eine gängige Vorstellung zeichnet die Entwicklung von der Feudalgesellschaft bis heute als Emanzipationsgeschichte. Auf die Emanzipation des Bürgertums folgte die Emanzipation der abhängig arbeitenden Klassen, die in der bürgerlichen Gesellschaft der

Moderne nach zähen Kämpfen zu politischer Gleichberechtigung, sozialen Rechten und mindestens partieller materieller Absicherung geführt hat. Beginnend im 19. Jahrhundert und fortgesetzt im 20. Jahrhundert löste sich dann, wenn auch schleppend, allmählich auch die abhängige Stellung der Frauen auf. Nach dem Kampf um die bürgerlichen Rechte und dem daran anschließenden Kampf um die bürgerliche (rechtliche) Gleichstellung der Arbeiter, so lässt sich dieser Plot erzählen, betraten mit der Frauenbewegung Kämpfe um die gleichen Rechte für Frauen die Bühne des sozialen Konfliktfelds. Mit einiger Verspätung, aber durchaus derselben Logik der Gleichheitsidee folgend und vom selben Sog der bürgerlichen Emanzipation mitgerissen, erlangten also Frauen, dieser Vorstellung zufolge, schrittweise die rechtlich-formale und, mit noch längerer (bis heute andauernden) Verzögerung, die materiale Gleichberechtigung. Bei allen Rückschlägen seien die Erfolge dieser Auseinandersetzung, so der Plot, gerade in den letzten Jahrzehnten unverkennbar.

Dieses Bild einer fortschreitend sich verwirklichenden Emanzipation ist nun zwar verführerisch, aber auch zu simpel. Nicht nur waren mit der bürgerlichen Emanzipation nicht alle Formen der Diskriminierung überwunden. Viel schwerer wiegt, dass der Abbau der einen Art von Diskriminierung – der Abbau der feudal hierarchischen Standesgesellschaft und ihrer Arbeits- und Lebensformen – neue und andere Diskriminierungsmuster hervorgebracht hat, von denen Frauen besonders betroffen waren. Frauen wären dann, so lässt es sich zuspitzen, im bürgerlichen Emanzipationsgeschehen nicht nur *noch nicht* als Gleiche behandelt; sie werden vielmehr gerade durch dieses zu Ungleichen gemacht.

In groben Zügen lässt sich ein Gegenplot zur Fortschritts- und Erfolgsgeschichte der Emanzipation nämlich folgendermaßen erzählen: Genau in dem Moment, so eine gut belegte Einsicht aus der Erforschung der Geschlechtergeschichte,³⁶ in dem die ständischen Differenzierungen fallen und die politisch-rechtliche Gleichheit sich als normatives Ideal durchgesetzt hat, werden geschlechtlich und biologistisch konnotierte Unterschiede wichtiger und für das kollektive wie individuelle Selbstverständnis virulent. Wie Undine Eberlein es prägnant zusammenfasst:

In der vielfach hierarchisierten und heterogenen vormodernen Gesellschaft war [...] die Natur "der Frau" offenbar kein besonders dringliches Problem: eingebunden in die ständischen Lebensweisen war ihre "Besonderheit" nur ein Aspekt einer nach Gottes Willen vielfach gegliederten Welt.³⁷

³⁶ Vgl. zum Beispiel Gisela Bock, *Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 2000 und Karin Hausen, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen 2013.

³⁷ Eberlein.

Während die vormoderne Welt also durch eine Vielfalt von Ungleichheitsachsen bestimmt war, wird die Geschlechterdifferenz erst in der aufklärerischen Moderne zu einer öffentlich anerkannten und für die Zuteilung sozialer Positionen bestimmende Differenz.

Interessant ist dabei wie sich im Zuge dieser Veränderung das Interpretations- und Legitimationsmuster, dem die Geschlechterverhältnisse unterliegen, verschiebt. Mit Aufklärung und bürgerlicher Emanzipation wird die bis dahin vorherrschende sogenannte "Defizienzthese", der zufolge Frauen eine defiziente Version der Spezies "Mensch" sind, durch die auf diesem Dualismus aufbauende "Komplementaritätsthese" abgelöst³⁸, die These also, dass Männer und Frauen von Natur aus verschieden sind und sich in dieser Verschiedenheit ergänzen – eine These, die fortan die Lebensverhältnisse von Männern wie von Frauen grundlegend bestimmen wird. Frauen sind jetzt nicht mehr nur halbe, nur defiziente Männer, sondern das komplementär Andere des Mannes, das gefühlsbetont-fürsorgliche Wesen, das (wo ökonomisch möglich) seinen Platz ausschließlich in der Sphäre des Privaten hat.

Das von einer komplementären Dualität der Geschlechter ausgehende Deutungsschema ist historisch betrachtet also noch gar nicht allzu lange in Kraft; keineswegs ist es von Haus aus mit traditionellen oder vormodernen Lebensformen verknüpft. Die vorgeblich natürliche Ordnung, wird zur neuen Legitimationsideologie von Ungleichheiten im Geschlechterverhältnis.

Trotz vielfältiger rechtlicher und sozialer Verbesserungen wurde damit "das Weibliche" zu einer Kategorie, die einen andauernden Ausschluss der Frauen aus dem Gleichheitsversprechen der Aufklärung begründete und rechtfertigte. Zwar wurden durch die Zuschreibung komplementärer, einander ergänzender Eigenschaften an die Geschlechter nun den Frauen eigene Qualitäten zugesprochen und nicht eine bloße Defizienz konstatiert, doch unterband zugleich deren meist strikt dichotome Zuordnung eine Partizipation an den "männlichen Sphären" und insbesondere der Politik oft rigider als zuvor.³⁹

An der Stellung der Frauen in der Arbeitswelt wird diese Entwicklung plastisch: Waren Frauen in mittelalterlichen Verhältnissen sowohl in der Landwirtschaft als auch in den Handwerksbetrieben anerkannter Teil des öffentlichen Arbeits- und Lebensprozesses, so ist die "Erfindung der Hausarbeit" und die damit einhergehende Abdrängung der Frauen aus der öffentlichen Welt in die des Privaten eine moderne Erfindung. Wie Barbara Duden und Gisela

³⁸ Vgl. zu dualen vs. defizitären Deutungen auch Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben*, Stuttgart 1996. Für den Prozess der Verlagerung der Geschlechterdifferenz in die Natur vgl. Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991.

³⁹ Eberlein, prüfen

Bock in ihrer bahnbrechenden Studie zur Entstehung von Hausarbeit darlegen,⁴⁰ waren Frauen unter Bedingungen der Ökonomie des ganzen Hauses, das heißt einer kleinbäuerlichen oder kleinhandwerklichen Ökonomie auf der Grundlage eines Haushalts, zu dem auch die Lehrlinge und Gesellen gehörten, mit ihrer Arbeit sichtbarer Teil der gesamten Haushaltsökonomie. In den „Schatten“ ist die weibliche Arbeit also erst durch die veränderte Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft geraten, durch die spezifisch bürgerlich-kapitalistische Form der Arbeitsteilung, in der die Arbeit typischerweise nicht mehr integrativ (in Haus und Hof oder Handwerksbetrieb) betrieben wird, sondern in voneinander getrennten Sphären. (Die damit verbundenen Zuschreibungen und Spaltungen schreiben sich dann als ideologisch kulturelles Ideal selbst noch in diejenigen (proletarischen) Klassenlagen ein, die eine tatsächliche Trennung gar nicht erlauben.) Entsprechend ist die von der Frauenbewegung seit den siebziger Jahren problematisierte „Schattenarbeit“ der Frauen also gerade kein Überrest vormoderner Unterdrückung, sondern Produkt der modernen bürgerlichen Welt.⁴¹

Entscheidend ist nun: Die Emanzipation der Frauen hat sich dann aber keineswegs Hand in Hand mit der Emanzipation der Gesellschaft zur bürgerlichen Gesellschaft vollzogen; in bestimmten Hinsichten ist sogar das Gegenteil der Fall. Jedenfalls ist die ausbleibende Emanzipation kein "Überbleibsel", das von Aufklärung und bürgerlicher Emanzipation (noch) nicht erfasst wurde, sondern wir haben es in der bürgerlichen Welt mit einer genuin neuen Form des Ausschlusses zu tun, die in ihrer spezifischen Form ein Produkt oder sogar die Kehrseite der Aufklärung und der bürgerlichen Emanzipation selbst ist. Als im Prinzip lineare Aufwärts- oder Vorwärtsbewegung mit gelegentlichen Rückschritten, Seitenpfaden und Verspätungen ist diese Entwicklung also nicht zu verstehen. Die Diskriminierungen, von denen hier die Rede ist, sind, dieser These nach, nicht unbearbeitete „Reste“ des Emanzipationsgeschehens, sondern von diesem selbst hervorgebracht.

Wenn nun aber die „vermeintlich 'traditionelle' Vorstellung eines strikten Geschlechterdualismus in vieler Hinsicht erst eine ‚Errungenschaft‘ der Epoche der

⁴⁰ Gisela Bock, Barbara Duden, "Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus", in: ■■■■ (Hg.), *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen. Juli 1976*, Berlin 1977, S. 118–199.

⁴¹ Als „Schattenarbeit“ wird in einigen feministischen Diskursen der Umstand bezeichnet, dass in unseren Gesellschaften die (Haus-)Arbeit der Frauen im Schatten der vorrangig männlichen konnotierten Lohnarbeit steht, da sie unbezahlt, öffentlich wenig anerkannt und prekär ist sowie zudem lediglich als ein Faktor der Reproduktion der männlichen Arbeitskraft ohne eigenen Status und ohne sozialrechtliche Absicherung gilt. Ivan Illich hat diesen Begriff geprägt, der dann in der feministischen Diskussion umgewendet und aufgenommen worden ist. Vgl. Ivan Illich, „Schattenarbeit oder vernakuläre Tätigkeiten. Zur Kolonisierung des informellen Sektors“, in: *Technologie und Politik. Das Magazin zur Wachstumskrise* 15 (1980), S. 48-63.

Aufklärung“⁴² ist und wenn diese es ist, die neue Herrschaftsverhältnisse und Ausschlüsse hervorbringt und zementiert, dann hätte es hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse nicht nur (noch) keinen Fortschritt oder weniger Fortschritt als gedacht gegeben.

In dieser Hinsicht gäbe es dann im entscheidenden Zeitraum (der bürgerlich-industriellen Revolutionen) weder einen Fortschritt noch einen Rückschritt zu diagnostizieren. Weder besser noch schlechter, sondern primär *anders* wäre die Lage der Frauen im Zeitalter der bürgerlich-industriellen Doppelrevolution⁴³ dann geworden. Ausbeutung und Herrschaft sind nicht abgeschafft, sondern haben eine neue Form angenommen. Weder gibt es hier einen emanzipativen Fortschritt, noch hat man einfach kehrtgemacht und ist auf dem einen Fortschrittsweg ein paar Schritte zurückgegangen. Auch die Vorstellung, es handele sich eben um zwei von einander getrennte Wege, und auf dem einen sei es eben vorangegangen, auf dem anderen hingegen nicht, beschreibt die Situation nicht adäquat. Es ist vielmehr so, dass der Fortschritt *als seine andere Seite* einen Deutungs- und Bezugsrahmen hervorgebracht hat, der die gesellschaftliche Position der Frau als Unterlegene auf eine neue Weise interpretiert und (ideologisch) fixiert. Der gesellschaftliche Fortschritt des Abbaus feudaler Hierarchien hat das *selbst erzeugt* und zwar *systematisch*.

Ambivalenz oder Kehrseite?

Lassen sich dann aber, wo entscheidende soziale Transformationen so verfasst sind wie gerade beschrieben, überhaupt Fortschritte oder Rückschritte in einem normativ gehaltvollen Sinn verzeichnen, fortschrittliche vor regressiven Bewegungen auszeichnen? Gibt es dann nicht doch nur lediglich Veränderungen, die es zu analysieren gilt, aber keinen Fortschritt? Die von Foucault vorbereitete „methodische Vorsicht“, gegenüber der Vorstellung „es sei besser, oder es sei mehr“, sein, wie er selbst sagt, „radikaler, aber nicht aggressiver Skeptizismus“, der es verbiete, unsere „Gegenwart [...] für den Endpunkt eines Fortschritts zu halten“ und diese damit „mit einer Positivität, einer Bewertung zu versehen“⁴⁴ hat ja auch in solchen Befunden ihren Grund. (Allerdings muss man sich diese Bewertungsabstinenz auch erstmal leisten können.)

Eine Antwort muss mehrere Schritte umfassen:

⁴² Undine Eberlein, *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*, Frankfurt/M 2000, S. 252 f. (Verwendung der Anführungszeichen im Original prüfen)

⁴³ Zitat?

⁴⁴ Michel Foucault, „Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode“, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2. 1970–1975, Frankfurt/M. 2002, S. 913–931, hier S. 927.

(1) Klarerweise sind *beide*, die vormoderne These von der Defizienz der Frau gegenüber dem Mann wie die moderne einer Komplementarität zwischen den Geschlechtern der Lebenssituation und den Lebenschancen von Frauen nicht zuträglich. (Über das quantitative Ausmaß der mit diesen Interpretationen einhergehenden Unterdrückung mag man sich streiten, aber das ist ein sinnloser Streit.)

(2) Ernstnehmen aber muss man, dass die nun einsetzenden Formen von männlicher Herrschaft und Ausbeutung *eine neue und andere Form* haben als die feudale. Die bürgerliche Herrschaft über die Frau ist eine andere als die vorbürgerliche. Und genau das ist entscheidend. Es sind je verschiedene Formen von Herrschaft, die auf je verschiedenen Rahmenbedingungen und Anschlusspraktiken beruhen und je verschiedene Möglichkeiten ihrer Überwindung freisetzen.

(3) Das muss man gegenüber vereinfachten Interpretationen, die die Situation vor allem an der Feststellung, dass es sich immer wieder um Herrschaft handelt messen, hervorheben. Es verhält sich hier ganz analog zur **eingangs** diskutierten Frage von Lohnarbeit und Sklaverei: Auch wenn freie in mancher Hinsicht nicht besser ist als unfreie Arbeit, so wäre es – außer zum Zweck des skandalisierenden Moralisierens – dennoch sinnlos zu behaupten, beides sei schlichtweg das gleiche. Das gilt auch für den Unterschied zwischen der auf der Defizienzthese beruhenden und der auf der Komplementaritätsthese beruhenden Unterdrückung der Frau: Selbst wenn sie, normativ betrachtet, gleichermaßen falsch sind, und man nicht wüsste, welche man vorziehen sollte, hat sie unterschiedliche Dynamiken, Vollzugsbedingungen und Potentiale ihrer Überwindung.

Es ist ein als zeitlos gesetzter normativer Standpunkt, von dem aus betrachtet beides gleichermaßen verwerflich oder problematisch ist. Nimmt man aber eine Perspektive ein, in der die Entwicklung selbst bedeutend ist, so wird man an den veränderten Bedingungen und Potentialen interessiert sein, die sich aus der veränderten Situation ergeben. (Dass das vorschnelle normative Urteil die entscheidenden Merkmale von Emanzipationsprozessen verpasst, ist die Gemeinsamkeit mit der „methodischen Vorsicht“, allerdings schlägt die Bewertungsabstinenz in der theoretischen wie politischen Praxis dann manchmal sehr unvermittelt ins Moralisieren um.)

(4) Die entscheidende Frage ist nun aber, ob sich hinsichtlich der beschriebenen Situation, am beschriebenen Beispiel, so etwas wie ein *sich anreichernder Erfahrungsprozess* (wie ich ihn oben angedeutet/gesucht hatte) identifizieren lässt.

Entscheidend jetzt: diese beiden Formen und die dazugehörigen Transformationen entstehen nicht im luftleeren Raum und sie lösen einander auch nicht unverbunden ab. a) Konnex zu anderen Praktiken: hier ist entscheidend, dass man diese aber im Kontext der Veränderungen

mit der Defizienzthese eben nicht hätte aufrechterhalten können. DANN aber kann es einen Fortschritt geben. Im Sinne von: Sie waren gezwungen zur K-These überzugehen und sie werden gezwungen sein, diese wieder aufzugeben...

(5) Will man also Entwicklungen, wie die im vorangegangenen Abschnitt beschriebene beschreiben, ohne die Idee des Fortschritts/einer fortschrittlichen Bewegung beiseite zu legen, muss man sie in ihrer entwicklungslogischen Dialektik analysieren.

Der erste Schritt besteht dann darin, das oben angeklungene Motiv der *Kehrseite* ernst zu nehmen und die Ideologie des Geschlechterdualismus systematisch auf das Aufkommen der bürgerlichen Idee der Gleichheit zu beziehen. Die Idee der Komplementarität und die Naturalisierung der Geschlechtsunterschiede wäre dann eine Reaktion auf die naturrechtliche Idee der Gleichheit – und als solche eine bestimmte Antwort auf eine bestimmte Konstellation. Man sieht hier sehr gut, dass das eine auf das andere angewiesen, mit ihm zusammen entstanden und nur mit ihm zusammen denkbar ist. Das liegt *erstens* daran, dass, wenn Geschlecht in einer bürgerlich-egalitären Ordnung kein sozialer Status mehr sein kann, das Konzept naturrechtlicher Gleichheit es zu erfordern scheint, dass es auch so etwas wie von Natur aus bestehende Ungleichheit gibt. Die neue Form des herrschaftsförmigen Ausschlusses von Frauen als komplementär „Andere“ wäre die Kehrseite der neuen (jedenfalls formalen) Gleichheit der Männer. *Zweitens* braucht die „kalt“ und mechanistisch wirkende neue ökonomische Sozialordnung die von den Frauen als Komplementärgeschöpfen hergestellte Intimität als ihr "warmes" Gegenbild. Oder (in Anlehnung an Hegels Antigone-Interpretation): Die bürgerlich männliche Welt, ihre Lebens- und Wirtschaftsform, hat eben das aus sich ausgeschlossen und als ihr "Anderes" gesetzt, was für sie konstitutiv ist.

- Der neue Dualismus der Geschlechter ist also nicht einfach so eine neue Herrschaftsform, sondern ein Herrschaftsmodell, das sich in die neuen (materiellen) Bedingungen einfügt („passt“) und von diesen systematisch erzeugt wird. Die neuen Formen sind nicht einfach neu und anders, sondern ihrerseits Reaktionen auf sich verändernde Bedingungen. Eine Lösung für sich stellende Probleme (wobei Lösung und Problem hier eng miteinander verbunden sind.)

(Warum die neue ökonomische Ordnung auf die Idee der Gleichheit angewiesen ist und umgekehrt diese von jener plausibel gemacht worden ist, ist eine andere Geschichte, die – in die eine Richtung – Marx und – in die andere Richtung – Sewell erzählen.)

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch Sewells These, dass in der Französischen Revolution die durch den kapitalistischen Warentausch erzeugte abstrakte Gleichheit und

Kommensurabilität des Tauscherts die Idee der politischen Gleichheit – die ja auch auf der Abstraktion von den realen – sozialen und ökonomischen – Differenzen beruht, plausibilisiert und ermöglicht habe.

(6) Wie aber nun gewinnt man aus einer solchen Erzählung einen normativ-historischen Richtungssinn, der es einem erlauben würde, die Geschehnisse nicht nur als bloße Abfolge von sich immer wieder erneuernden (aber in ihrer Erneuerung gleichbleibenden) Herrschaftsformationen aufzufassen?

Dazu muss man die Ordnung feudaler Differenzierung und die der bürgerlichen Gleichheit in ein Bezugssystem bringen, innerhalb dessen sich das eine als besser als das andere, das eine als Fortschritt in Bezug auf das andere, auffassen lässt – und den damit erreichten Zustand dennoch nicht als Endpunkt einer Fortschrittsentwicklung, sondern als "*wirkliche* Bewegung",⁴⁵ durch die erst wirkliche Gleichheit zu erreichen ist. Dazu ist es nötig, die neu gesetzte materiale Konstellation als eine zu verstehen, die sich aus den Widersprüchen und Krisen derjenigen sozialen Formationen entwickelt hat, aus denen sie hervorgegangen ist und die sich ihrerseits im historischen Verlauf dialektisch angereichert haben. Geschichte, so heißt das, **so hatte ich behauptet**, "ereignet" sich nicht einfach, sondern vollzieht sich in einem krisen- und konflikthaften und von der Überwindung dieser Krisen und Probleme angetriebenen Transformationsprozess.

(7) Man könnte die Geschichte anhand der Französischen Revolution so erzählen, dass die Exklusion der Frauen aus der öffentlichen Sphäre notwendig war um die Legitimität der neuen republikanischen Ordnung nicht zu gefährden. Wo es anfangs Tendenzen in die Richtung der Inklusion von Frauen als Bürgerinnen gab wurde 1793 der von Claire Lacombe gegründete Jakobinerinnen-Club aufgelöst, die weiblichen Allegorien der Republik wurden durch Herkules ersetzt und die Frauen wurden auf die Mutterrolle eingeschworen. Ein Rückschritt hinsichtlich der Partizipation und Anerkennung der Frauen, der aber als moralischer Fortschritt gegenüber den frivolen Aristokratinnen deklariert wurde und als solcher eine wichtige Rolle für die Legitimität der bürgerlichen Emanzipation gespielt hat.

Aber hätte es so sein müssen? Und warum hat sich die Position wirklicher Emanzipation nicht durchgesetzt?

In der französischen Revolution kam (um das mindeste zu sagen) ein ganzes Konglomerat verschiedener Ideen und eine große Konstellation von Problemlagen zusammen. Durchgesetzt

⁴⁵ Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 35.

hat sich (hinsichtlich der Emanzipation der Frau) das beschriebene romantisch-republikanisches Modell. Das liegt (so könnte man sagen) faktisch daran, dass dieses Modell für die Lösung eines anderen Problems, das mit der beginnenden industriellen Produktion virulent wurde, sehr gelegen kam: Die Bürgerfrauen kompensieren die kalte Erwerbswelt, die Arbeiterinnen (re)produzieren umsonst die Arbeitskraft.

Wir haben es hier mit einer Emanzipation (der bürgerlichen) zu tun, in die ein Regressionsmoment (die Naturalisierung der Geschlechterdifferenz) eingelassen ist. Dass das regressiv ist, zeigt sich nun nicht daran, dass es ein Rückfall in Früheres wäre (die Komplementarität ist ja gerade eine neue Idee der Romantik), sondern daran dass die neue Lösung insgesamt (also die bürgerliche Gleichheit, aber auch ein bestimmtes romantisches Komplementaritätsdenken) weniger komplex verwirklicht wurde, als ihre Herausbildung es hätte hoffen lassen können und auch als es *möglich* gewesen wäre.

Dennoch stehen natürlich die nächsten Schritte der Emanzipation nicht einfach gegenüber der vormodernen/vorbürgerlichen Situation unverändert vor dem Faktum männlicher Herrschaft. Die ideale Art weiteren Fortschritt einzufordern (und auch die Strategie, die Emanzipationsbewegungen faktisch eingeschlagen haben) ist schließlich, sich auf die volle moderne Gleichheit und ein solidarisches Verständnis (und solidarische Praktiken) der Komplementarität zu berufen. Die zu erringende „bürgerliche Revolution 2.0.“, wie Sabine Hark es nennt⁴⁶, ist dann aber weder etwas das (so wie sie dann geschieht) immer schon – also jederzeit – hätte geschehen können. Noch geschieht sie, wie sie geschieht, indem sie einen vorgegebenen Entwicklungsgang (einen stufenmässigen oder an Stadien orientierten Gang) einschlägt.

- Gleichzeitig weiß man dann aber auch, dass das Fordern nur etwas nützt, wenn auch die materiellen Bedingungen dazu Anlass geben. Dass also auch die bürgerliche Revolution 2.0. auf eine Konstellation und auf ermöglichende Bedingungen treffen muss (die Verschiebung der geschlechtlichen Arbeitsteilung wie sie sich auch durch die Veränderung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung überhaupt nahelegt zum Beispiel).

- Letzte Bemerkung und Rückbezug auf Kapitel 2: Was man hier auch sieht: Es handelt sich weder um etwas ganz Neues (schließlich ist es Gleichheit, die eingefordert wird), noch um die bloße Einlösung von normativen Gehalten die schon existieren. (So dass die bürgerliche Revolution 2.0 vielleicht nur funktioniert wenn es mehr als eine bürgerliche Revolution wird.) Das liegt daran, dass hier auf Problemkonstellationen geantwortet wird.

⁴⁶ Sabine Hark, *Gemeinschaft der Ungewählten*, Berlin 2022, S. 70.

(8) Eine strenge Logik der Geschichte würde sagen: die Komplementaritäts-Version der männlichen Herrschaft ist die notwendige Stufe zur Erreichung wirklicher Gleichheit. Man hätte gar nicht von der vormodernen Situation auf direktem Weg zur wirklich inklusiven Situation gehen können. (Marx legt solche Interpretationen manchmal nahe.)

Das ist bei einem deflationierten Verständnis einer solchen Logik, einer pragmatistisch-dialektischen Logik von Anreicherungsprozessen, anders. Es hätte immer auch anders kommen können obwohl die Ereignisse gleichzeitig auch nicht kontingent sind.

a) Es gibt zugrundeliegende Bedingungen damit eine historische Konstellation sich in eine bestimmte Richtung bewegen und sich in ihr bestimmte Handlungsmöglichkeiten eröffnen können. Aber es gibt nicht nur genau einen Satz an notwendigen Bedingungen.

b) Wenn wir, wie ich es vorgeschlagen habe, im Prozess der Problemlösung von der Existenz funktionaler Äquivalente ausgehen, dann wird es, je nachdem welches davon gewählt wird, zu neuen Ketten von Problemen und Problemlösungen, neuen „Pfaden“ kommen. Die bestimmten (und je variablen) Lösungen bestimmter Probleme führen zu neuen, bestimmten Problemen und deren Lösungen. Daraus ergeben sich je unterschiedliche Wege und der Weg der aufgrund der Weichenstellung durch ein bestimmtes dieser funktionalen Äquivalente gegangen wird entwickelt sich dann in seiner eigenen Logik bzw. seiner eigenen Rationalität von Problemen innerhalb des auf diese bezogenen „rationalen Antwortgeschehens“. „Roads not taken“⁴⁷ sind dann eben als Wege nicht einfach da. Sie wären möglich gewesen aber sind als nicht verwirklichte dann nicht existent. Oder anders: Anders als bei echten Wegkreuzungen gibt es den Weg, wenn er nicht beschriftet worden ist, nicht schon.

⁴⁷ So der Titel einer Ausstellung im Deutschen Historischen Museum in Berlin, Dezember 2022.

5. Kapitel: Wandel zum Besseren? Fortschritt als sich anreichernder Erfahrungsprozess

Wege entstehen dadurch, dass man sie geht.

Franz Kafka¹

Man hält das, was am Schluss von Entwicklungsromanen passiert, für eine unumgängliche Konsequenz des menschlichen Daseins. Dabei ist es nur der Zwangsneurose eines Schriftstellers geschuldet. Dem Ordnungswahn von Goethe. Dass dessen Radiergummis parallel zur Tischkante liegen mussten, ist der Grund dafür, dass wir alle glauben, man trete aus dem chaotischen Dickicht schmerzhafter Erfahrungen schlauer heraus, als man reingestürzt ist.

Helene Hegemann²

Nicht jeder Wandel ist ein Wandel zum Besseren. Nicht jeder Wandel bedeutet Fortschritt. Im folgenden Kapitel will ich mich mit der Frage befassen, welche sozialen Transformationsprozesse sich als Fortschritt verstehen lassen, also mit der Unterscheidung von fortschrittlichem und regressivem Wandel. Damit bin ich beim eigentlichen Streitpunkt der Fortschrittsproblematik und zugleich bei meiner entscheidenden These angelangt: Fortschritt lässt sich zwar nicht substanziell, wohl aber prozedural bestimmen, als Verlaufsform sozialen Wandels, die damit selbst normative Bedeutung erhält. Fortschritt ist dann nicht (nur), wie die im ersten Kapitel diskutierte Formel es will, ein Wandel zum Besseren¹. Fortschritt ist ein sich anreichernder Lern- und Erfahrungsprozess.

Ich werde, um diese These zu plausibilisieren, im *ersten Abschnitt* dieses Kapitels, angeregt durch eine Diskussion, die sich in Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* findet, zunächst

¹ Dieses Zitat wird häufig Franz Kafka zugeschrieben. Die genaue Quelle ist strittig. Manchmal wird es ähnlich als chinesisches Sprichwort überliefert, andere Male Antonio Machado zugeschrieben. Eine weitere, diesmal belegbare Quelle: „Der Weg muss im Gehen entstehen“, Kim D’Horizon, *Blutbuch*, 2022, S. 41.

² Helene Hegemann, *Schlachtensee*, S. 183.

systematisch auffächern, was die Bestimmung von Fortschritt eigentlich so schwierig macht. Lassen sich Fortschritte auch „in einem bestimmten Sinn“ (wie Musil sagt) leicht identifizieren, so geraten wir immer dann in Schwierigkeiten, wenn es darum geht, einen die lokalen Fortschritte bestimmenden und übergreifenden Sinn zu identifizieren. Nun lässt sich aber, bei genauerer Betrachtung, ohne einen solchen übergreifenden Sinn von lokalen oder sektorialen Fortschritten nicht anders als in einem trivialen oder parasitären und redundanten Sinn sprechen. Im *zweiten Abschnitt* entwickle ich den Ansatz zur Lösung dieses Dilemmas: Gesellschaften verfolgen nicht Ziele, sie lösen Probleme. Buchstabiert man diesen Unterschied aus, so lässt sich daraus ein nicht-teleologisches, pragmatistisches Modell des Fortschreitens als "Wachstum" oder Anreicherungsprozess gewinnen. Im *dritten Abschnitt* geht es um den negativistischen Charakter dieses Vorgehens. Das entscheidende Kriterium zur Bewertung von Fortschritt ist, meinem Ansatz zufolge, die Abwesenheit von Erfahrungsblockaden. Anders gesagt: Fortschritt ist die Abwesenheit von Regression.

5.1. Teil des Problems: Bestimmter und übergreifender Sinn des Fortschritts

Robert Musils epochaler Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* ist in mancher Hinsicht ein Roman über den Fortschritt und seine Ambivalenzen. An der Epochenschwelle vor dem ersten Weltkrieg situiert, stehen die gesellschaftlichen und technisch-lebensweltlichen Veränderungen, sowie die hier einsetzende Epochenstimmung einer Sinnkrise der bürgerlichen Welt immer wieder im Zentrum des Geschehens. So konfrontiert Ulrich, die Hauptfigur des Romans, in einer charakteristischen Szene des Buches seine Tischgenossen damit, dass ihre Annahmen über den Fortschritt weniger selbstverständlich sind, als sie denken.

Aber Ulrich machte es nun einmal Vergnügen. »Ist das moderne Bürgerhaus mit Sechszimmerwohnung, Dienstbotenbad, Vacuum Cleaner und so weiter, wenn man es mit den alten Häusern vergleicht, die hohe Zimmer, dicke Mauern und schöne Gewölbe haben, ein Fortschritt oder nicht?« fragte er.

»Nein!« schrie Hans Sepp.

»Ist das Flugzeug ein Fortschritt gegenüber der Postkutsche?«

»Ja!« schrie Direktor Fischel.

»Die Kraftmaschine gegenüber der Handarbeit?«

»Handarbeit!« schrie Hans, »Maschine!« Leo. »Ich denke« sagte Ulrich »jeder Fortschritt ist zugleich ein Rückschritt. Es gibt Fortschritt immer nur in einem bestimmten Sinn.³

Zu Tage tritt hier die Möglichkeit grundlegender Meinungsverschiedenheiten in der Bewertung dessen, was als Fortschritt gelten kann und die Ambivalenz des Fortschritts, sofern der größere

³ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Hamburg 1957, S. 496 f.

Komfort der modernen Behausungen leicht nostalgisch mit dem Verlust an „dicken Mauern und schönen Gewölben“ gegengerechnet wird.

Fortschritt in einem bestimmten Sinn

Man mag nun die Verallgemeinerungsfähigkeit von Ulrichs Einsicht, dass „jeder Fortschritt [...] zugleich ein Rückschritt“ ist, mit Blick auf die Abschaffung der Sklaverei oder die Ächtung der Gewalt in der Familie bezweifeln. Sein Hinweis auf die unterschiedlichen Hinsichten, in denen etwas sich als Fortschritt darstellt oder eben nicht, der Hinweis also auf den „bestimmten“ oder zu bestimmenden „Sinn“, in dem etwas ein Fortschritt ist, ist allerdings für die Darstellung der Problematik erhellend. Hinsichtlich der Geschwindigkeit ist die Eisenbahn ein Fortschritt, hinsichtlich der sinnlichen Reiseerfahrung oder der Auswirkungen auf die Umwelt möglicherweise nicht. (Bekanntlich wurde darüber bereits bei der Erfindung der Eisenbahn heftig gestritten.⁴) Hinsichtlich des Komforts ist die moderne Wohnung ein Fortschritt, hinsichtlich ihrer ästhetischen Eigenschaften nicht unbedingt. Wenn Haushalte dazu übergehen, ihre Wäsche mit Waschmaschinen zu waschen, verliert sich die in nostalgischen Bildern von „Wäscherinnen am Fluss“ festgehaltene Form der Sozialität. Auch über die entfremdenden Tendenzen der Maschinenarbeit gegenüber der Handarbeit und damit darüber, ob die Steigerung der Produktivität an sich schon als Fortschritt identifiziert werden kann, sind seit ihrer Einführung die Meinungen kontrovers.⁵ Selbst in Bezug auf vergleichsweise wenig umstrittene Momente sozialen Fortschritts lassen sich also oft auch Verluste und Ambivalenzen verzeichnen.

Dennoch ist es genaugenommen irreführend, in „jede[m] Fortschritt zugleich ein[en] Rückschritt“ zu vermuten, *gerade weil* die hier geschilderten Fort- und Rückschritte je unterschiedliche Hinsichten des Geschehens betreffen. Die beschleunigte Mobilität des Flugzeugs gegenüber der Postkutsche ist nicht hinsichtlich der Mobilität selbst (also eben nicht „zugleich“) auch ein Rückschritt, sondern hinsichtlich seiner Nebenfolgen oder hinsichtlich anderer vom Reisen zu erwartenden Qualitäten. In diesem Sinne geht jede Veränderung mit (manchmal unerwarteten oder auch unabsehbaren) Nebenwirkungen einher, die ambivalent

⁴ Klassisch dazu: Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1977.

⁵ Und um das Problem an einem weniger kulturpessimistisch belasteten Feld zu illustrieren: Die Durchsetzung von Diversitätsmaßnahmen bringt in mancher Hinsicht eine Quantifizierung von Leistung mit sich, die mit der Ermöglichung von Differenz gleichzeitig die Durchsetzung eines standardisierten Mainstreams befördert und die hoheitliche Einmischung in Bereiche zulässt, die vorher der akademischen Selbstverwaltung überlassen waren. Oder dramatischer: Der im Resultat rassistische *bias* mancher anti *harrassment* Maßnahmen. Hier eine einschlägige Quelle? Joan Scott.

oder sogar fatal sein können. Man muss diese Hinsichten in denen etwas einerseits ein Fortschritt, andererseits ein Rückschritt sein kann, auseinanderhalten und ausbuchstabieren, um ein angemessen komplexes Bild zu erhalten.

Fortschritte in der einen Hinsicht mögen dann zwar mit Rückschritten in der anderen einhergehen. Damit aber wird das weder Kriterium des Fortschritts obsolet, noch der Fortschritt generell ambivalent. (Das erweist im Übrigen) noch einmal die Produktivität des Ansatzes bei den Lebensformen: Technischer Fortschritt ist eben nicht alleine technischer Fortschritt, sondern er affiziert die umgebenden Praktiken und verändert einen ganzen („lebensweltlichen“) Praxiszusammenhang. Es ist wesentlich dieser Praxiszusammenhang innerhalb dessen die Ambivalenzen des Fortschritts überhaupt auftauchen.)

Um die verschiedenen Hinsichten voneinander unterscheiden und gegeneinander abwägen zu können, braucht man dann aber wiederum Kriterien, d.h. die Identifizierung und Abwägung des komplexen Geschehens setzt wiederum das Kriterium des Fortschritts voraus. Auch wenn verwinkelte mittelalterliche Straßenzüge ihren Charme haben, wird man für diesen Charme die durch feuchte Gemäuer beförderte Schwindsucht und die durch fehlende Abwassersysteme beförderten Seuchen nicht in Kauf nehmen wollen. Sicherlich geht die Massenproduktion mancher Waren mit einem Verlust an Qualität einher, dennoch mag man die Möglichkeit flächendeckender Versorgung der Bevölkerung mit Konsumartikeln gegenüber der Exklusivität handwerklicher Produktion bevorzugen. Manches wird dann in Ulrichs Sinne ambivalent bleiben. Manchmal lässt sich aber auch, gerade wenn man das komplexe Feld sortiert und die Hinsichten differenziert, feststellen, dass die Rückschritte an die Fortschritte nicht unumstößlich gebunden sind. Wenn man weder auf die Waschmaschine noch auf nachbarschaftliche Sozialität verzichten will, kann man Geräte sozialisieren und in Waschküchen waschen oder die freigewordene Zeit anders kommunikativ nutzen. Selbst wenn die Diversitätspolitik in der heute dominanten Form durch die Neoliberalisierung der Universitäten – das „in Konkurrenz setzen“ wissenschaftlicher Arbeitskraft durch immerwährende Antragsverfahren und Evaluationen – überhaupt erst eine Chance erhalten haben mag, ist es doch nicht die Diversitätspolitik, die die neoliberal aktivierende Universität hervorgebracht hat. Und selbst wenn es wichtig ist, an die gefährlichen Allianzen zu erinnern, die Nancy Fraser „progressive neoliberalism“⁶ genannt hat, ist es ebenso wichtig, gegenüber diesen Tendenzen an die emanzipatorische Wurzeln dieser Bewegungen zu erinnern und widerständige Potentiale auszuloten.

⁶ Nancy Fraser, „The End of Progressive Liberalism“, in: *Dissent Magazine*, 02.01.2017, <https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser>, letzter Zugriff 14.11.2022.

Ulrich hat also Unrecht: Nicht jeder Fortschritt ist zugleich – im Sinne von: in derselben Hinsicht - ein Rückschritt. Seine Schlussfolgerung allerdings, dass es Fortschritt nicht als solchen, sondern „immer nur in einem bestimmten Sinn“ gibt, lässt sich schwer bestreiten. Warum sollte die Erfindung des Flugzeuges gegenüber der Postkutsche ein Fortschritt sein? Sie ist es „in einem bestimmten Sinne“, sofern sie nämlich die Beförderung von Menschen, Gütern und Kommunikation beschleunigt. Die moderne Wohnung „mit Vacuum Cleaner“ oder Waschmaschine ist ein Fortschritt, weil sie sich mit weniger Aufwand bewirtschaften lässt. Die „Kraftmaschine“ ist gegenüber der Handarbeit ein Fortschritt, sofern sich mit ihr größere Stückzahlen in weniger Zeit herstellen lassen. Dass es Fortschritte, wie Ulrich sagt, immer nur in einem bestimmten Sinn“ gibt, bedeutet also offenbar, dass Fortschritte immer nur in einer bestehenden Zweck-Mittel Relation kenntlich werden, innerhalb derer ein bestimmter Zweck, ein bestimmtes Ziel bereits gesetzt ist. Nur wenn es unser Ziel ist, die Rechnerleistung zu optimieren, ist die Entwicklung des Micro-Chips ein Fortschritt; nur wenn es unser Ziel ist, Hausarbeit weniger aufwendig zu gestalten, ist die Erfindung des Staubsaugers oder der Waschmaschine ein Gewinn. Weil wir Infektionskrankheiten bekämpfen wollen sind Antibiotika ein Fortschritt. Diese Erfindungen sind dann angemessene Mittel zur Realisierung des von uns affirmierten Zwecks. „Jeder Schritt ein Fortschritt“⁷, wie eine Google Werbung behauptet. Sollten wir allerdings Gesundheit, Geschwindigkeit oder Bequemlichkeit nicht (mehr) schätzen, und nicht auf deren Optimierung setzen, wären die genannten Entwicklungen gerade kein Fortschritt.

Nun können natürlich sowohl die Ziele als auch die Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zwecks strittig sein. Macht die Waschmaschine die Hausarbeit wirklich leichter oder führt sie nur zu höheren Erwartungen an die Sauberkeit der Wäsche? Sind Antibiotika wirklich geeignete Allroundmittel zur Behandlung von Entzündungen, sieht man sich die problematischen Nebenwirkungen an? Das sind im Einzelfall schwierige Fragen. Allerdings steht mit ihnen der übergreifende Zweck, der generelle *Sinn dieses Sinns*, nicht in Frage. Dass es uns hinsichtlich dieser Beispiele – bei allen auch hier möglichen Ambivalenzen und unbeabsichtigten Nebenfolgen – offenbar so leicht fällt, Fortschritte zu identifizieren, liegt aber nicht etwa daran, dass diese so basale Lebensbereiche betreffen oder dass es sich um technische Fortschritte handelt, sondern daran, dass der *bestimmte Sinn*, in dem diese Entwicklungen ein Fortschritt sind, hier so klar zutage liegt und dass der "Sinn dieses Sinns" so wenig kontrovers ist.

⁷ Vgl. Google Zukunftswerkstatt, <<https://learndigital.withgoogle.com/zukunftswerkstatt>>, letzter Zugriff am 21.02.2018.

Das scheint bei sozialen und moralischen Fortschritten anders zu sein. Dieser ist in allen Hinsichten kontrovers. Dabei gilt auch hier: Sofern sich Ziele definieren und damit ein Bewertungsrahmen finden lässt, lassen sich auch soziale oder moralische Fortschritte einigermaßen leicht identifizieren. Beschreibt man die größtmögliche Prosperität als das Ziel des sozialen Zusammenlebens, dann lassen sich die Fortschritte einer sozialen Ordnung daran bemessen, inwiefern es ihr gelungen ist, Prosperität zu befördern. Beschreibt man als das Ziel der sozialen Ordnung die Sicherung eines angemessen verteilten, qualitativ anspruchsvollen Lebensstandards, die Versorgung der Weltbevölkerung mit Nahrungsmitteln, Erziehung und Lebenschancen, so lassen sich Standards zur Bemessung von Fortschritt gewinnen, auch wenn diese komplizierter sein müssen als das bloße Bruttosozialprodukt.⁸ Wenn Diversität, Inklusion, die Abschaffung von Diskriminierung das übergreifende Ziel des Zusammenlebens ist, dann ist die Einführung von Quoten oder *affirmative action* Programmen, die diese befördern und ermöglichen, ein Fortschritt. Wenn es unser Ziel ist, Herrschaft und Gewalt in allen Sphären des sozialen Lebens zu reduzieren, dann ist die Abschaffung „alle[r] Verhältnisse [...], in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“⁹, so vielfältig, komplex und radikal die dazu erforderlichen Veränderungen sein mögen, ein Schritt in die richtige Richtung. Es ist bei den sozialen Fortschritten – auch wenn die Wahl der richtigen Mittel zum angestrebten Ziel hier ungleich schwieriger und vor allem ungleich kontroverser sein mag – nicht anders als mit den technischen Fortschritten: Sobald wir ein Ziel identifizieren können, lassen sich die Fortschritte daran bemessen. Auch hier ist Fortschritt dann immer Fortschritt „in einem bestimmten Sinn“, und sofern sich Fortschritte auf das mit diesem gesetzte Ziel beziehen, ist die Bewertung einer Veränderung als Fortschritt nahezu trivial.

Der Sinn des „bestimmten Sinns“

Nicht trivial allerdings und in der Tat meist heftig umstritten ist die Frage, wie man eben jenen Rahmen oder ein solches Ziel zu bestimmen hätte – was also der Sinn des „bestimmten Sinns“, der Sinn des in einem bestimmten Sinn zu erzielenden Fortschritts ist. Schon wenn es nicht mehr nur um die Effektivität, sondern um die Auswirkungen technologischer Entwicklungen auf die von ihnen beeinflussten Lebensformen geht, löst sich die Einigkeit ja (wie sich im *Mann*

⁸ Tatsächlich sind solche Maßstäbe in UN-Reporten gang und gäbe und haben hier ihren pragmatisch guten Sinn. Zur Frage der Bemessbarkeit von Lebensqualität siehe unseren Überblicksartikel: Stefan Gosepath, Rahel Jaeggi, Achim Vesper, „Lebensqualität“, in: *Handbuch Angewandte Ethik*, Ralf Stoecker, Christian Neuhäuser, Marie-Luise Raters (Hg.), Stuttgart 2011.

⁹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: ders., Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 1, Berlin 1981, S. 385.

ohne Eigenschaften andeutet) häufig auf. In welchem übergreifenden und nicht mehr nur bestimmten Sinn ist es denn ein Fortschritt, Computer effektiver, Hausarbeit unaufwändiger, Informationen zugänglicher, Reisen schneller, Arbeit produktiver und das Wohnen bequemer zu machen? In welchem Sinne trägt größere Effektivität und geringere Sterblichkeit zum Gelingen unseres Lebens bei? Und wenn Quoten und affirmative action Programme Inklusion und den diskriminierungsfreien sozialen Umgang wahrscheinlicher machen – in welcher Hinsicht sind solche Lebensverhältnisse gegenüber gesetzten Hierarchien und offener Ausbeutung ein Fortschritt?

Fortschritt im Ganzen oder lokaler Fortschritt

Hier stellt sich folgendes Problem: Die Bestimmung von Fortschritt „in einem bestimmten Sinn“ ist auf eine Rahmung angewiesen, die diese bestimmten, „lokalen“ Fortschritte auf ein übergreifendes Ziel bezieht.

Damit allerdings wird die Strategie der „Deflationierung“ und Beschränkung der Rede vom Fortschritt auf „lokale“ oder „sektorale“ Fortschritte, die heute von vielen Autor*innen eingeschlagen wird, fragwürdig. Fortschritt, so diese Autor*innen, gibt es in Bezug auf dieses und jenes Problem und immer nur innerhalb eines bestimmten (praktischen und normativen) Kontexts, nicht aber in einem übergreifenden oder globalen Sinn.¹⁰ Wie auch Ulrich in der Fortsetzung, die die Diskussion in Diotimas Salon findet, folgert: „Es gibt Fortschritt immer nur in einem bestimmten Sinn. Und da unser Leben *im Ganzen keinen Sinn* hat, hat es *im Ganzen* auch keinen Fortschritt.“

Eine solche Deflationierung und Relativierung des Anspruchs des Fortschrittskriteriums klingt nun auf den ersten Blick vielversprechend und einleuchtend, zumal sie einer realen (nicht leicht abzuweisenden) Verlegenheit entspringt: Sie trägt dem Umstand Rechnung, dass der für die Bestimmung des Fortschritts benötigte Rahmen nicht leicht zu definieren ist und dass hier angesichts der Vielfalt möglicher normativer Orientierungen und der Vielfalt gewachsener Traditionen nicht leicht eine Einigung zu erzielen sein wird, die sich nicht dem Verdacht des „Ethnozentrischen“ aussetzte. Nicht nur im ‚wirklichen Leben‘, auch in der Philosophie herrscht tiefgreifende Uneinigkeit darüber, welche Ziele wir vor anderen Zielen auszuzeichnen

¹⁰ Vgl. dazu zum Beispiel Amy Allen, *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt/New York 2019, die von der Existenz lokaler Fortschritte bei gleichzeitiger metaethischer Unbestimmtheit vom Fortschritt als solchem ausgeht. **Ähnlich**. Aber auch Philip Kitcher in *The Ethical Project*, Cambridge, London 2011 bestimmt Fortschritte „lokal“ und nicht „global“, obwohl sein Ansatz, meiner Auffassung nach, dafür Ressourcen hätte.

sollen und wie ‚wir‘ in der Lage sein sollten, dies zu tun, ohne dabei an eine partikuläre Position gebunden zu bleiben.

Das Problem ist aber: Wenn lokale Fortschritte Fortschritte in Bezug auf ein bestimmtes Ziel vor dem Hintergrund eines bestimmten Bewertungsrahmens, eben Fortschritte *in einem bestimmten Sinn* sind, muss man dann Ulrichs Überlegungen nicht umkehren? Kann es, wenn es keine Fortschritte „im Ganzen“, also in einem kontextübergreifenden Sinn gibt, überhaupt Fortschritte in einem lokalen Sinn geben? Woher käme der Richtungssinn, wenn der „Sinn des Sinns“ unbestimmt bleiben muss? Fast also möchte man sagen: Wenn sich Fortschritte „im Ganzen“ nicht bestimmen lassen, dann auch nicht die Fortschritte in einem bestimmten Sinn. Der „Sinn des Sinns“, also die Hinsicht, in der der „bestimmte Sinn“ der einzelnen fortschrittlichen Entwicklungen in einem übergreifenden Kontext sinnvoll bleibt, ließe sich dann aus der Bewertung einzelner Fortschritte nicht ausblenden. Der bestimmte Sinn ließe sich nicht explizieren. Die Frage nach dem Fortschritt wäre dann immer schon die Frage nach dem Fortschritt im Ganzen. Wir stünden dann vor einem Dilemma: Einerseits lässt sich ein übergreifendes Ziel der Fortschrittsentwicklung (oder der Menschheitsentwicklung) nicht ohne weiteres bestimmen. Andererseits lässt sich ohne dieses auch von lokalen oder sektorialen Fortschritten nicht anders als auf redundante oder abhängige Weise sprechen. Die lediglich „lokale“ Bewertung des Fortschritts setzt den Bewertungsrahmen selbst als bereits gerechtfertigt voraus. Man entkommt damit der Bewertung des Rahmens und der Setzung eines übergreifenden Ziels nicht, man setzt sie nur als selbstverständlich und im Zweifelsfall unhintergebar voraus. Man bleibt dann aber abhängig oder parasitär gegenüber diesem normativen Rahmen, den mit ihm gesetzten Bewertungsstandards. Um bei den obengenannten Beispielen zu bleiben: Effizienz als Maßstab für den Sinn technischer Fortschritte ist dann ebenso gesetzt wie die Vorstellungen von *wellbeing*, Freiheit, Autonomie oder Gleichheit, sofern diese den Rahmen für die Bewertung sozialer und moralischer Fortschritte abgeben. Diese stellen sich dann aber lediglich als ein „fact of life“¹¹ dar. Sie entsprechen dem Selbstverständnis, das "wir" – eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Gesellschaft, eine bestimmte Wertegemeinschaft oder Tradition – nun einmal herausgebildet haben und hinter das wir (unserem eigenen Selbstverständnis nach) nicht schadlos zurückgehen können. (Die ironisierenden Gesten Rortys, die metaethische Zurückhaltung helfen da nicht viel.)

Das Dilemma ist also: Entweder die Bestimmung des Fortschritts ist abhängig von einem unabhängig bereits etablierten normativen Rahmen oder sie bleibt relativistisch.

¹¹ Ich spiele hier auf Joseph Raz' Deutung des Werts der Autonomie in westlichen Gesellschaften an, vgl. Ders. *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, S. 57.

Beides ist aus meiner Sicht unzureichend. Hier nicht generell zu klären aber in Bezug auf die Bedeutung und das Versprechen des (geschichtsphilosophischen) Fortschrittsbegriffs als unzureichend darzustellen.

Aber, wie so häufig: Vielleicht ist hier schon die Fragestellung falsch gerahmt und wir stehen somit vor falschen Alternativen. Aus dem Umstand, dass sich lokale Fortschritte, Fortschritte in einem „bestimmten Sinn“ substanziell, inhaltlich bestimmen lassen folgert man, dass sich der Fortschritt im Ganzen, der Fortschritt in einem übergreifenden Sinn, auch substanziell bestimmen lassen muss. Wo er das nicht tut (und die Schwierigkeiten mit einer solchen substanziellen Bestimmung hatte ich oben mindestens angedeutet) bleibt als Konsequenz nur die relativistische Alternative, dass man ihn also gar nicht bestimmen kann. Mein Ausweg aus diesem Dilemma nun wird sein, dass man den „übergreifenden Sinn“ eben gerade nicht substanziell, sondern nur prozedural denken kann.

Den Weg heraus aus dieser beschränkten Alternative hatte ich einleitend bereits angedeutet: Er besteht in einer anderen als der partikularistischen Version einer Deflationierung, nämlich einer Formalisierung oder Prozeduralisierung unserer Idee des Fortschritts beziehungsweise des Fortschreitens.

5.2. Teil der Lösung: Fortschritt als Vollzugsform

Für die Entwicklung der hiermit angedeuteten Position möchte ich noch einmal auf Ulrichs Erläuterungen zurückgehen.

„Es gibt Fortschritt immer nur in einem bestimmten Sinn. Und da unser Leben *im Ganzen keinen Sinn* hat, hat es *im Ganzen* auch keinen Fortschritt.“

Die Rede vom Fortschritt „im Ganzen“, also in einem mehr als nur (lokal) „bestimmten Sinne ist demnach abhängig von der Zugänglichkeit eines „Sinns des Lebens“ „im Ganzen“. Aber was würde es bedeuten, wenn das Leben „im Ganzen einen Sinn“ hätte? Wenn das Leben „einen Sinn im Ganzen“ hätte, so verstehe ich Ulrichs Rede von „Sinn“ dann wäre es auf etwas, auf ein bestimmtes und definierbares Ziel hin ausgerichtet. Das Leben hätte dann einen Inhalt, nämlich die Erreichung dieses Ziels. Und Fortschritt wäre bestimmbar von diesem Ziel her, als schrittweise Erreichung dieses Ziels. Ein solches Ziel „im Ganzen“ hat aber „das Leben“ nicht, weder das persönliche noch das gesellschaftliche.

Genau hier zeigt sich, was ich oben als möglicherweise falsche Alternative bezeichnet hatte. Meine Position: Der gesuchte Rahmen (der Sinn der, den einzelnen Dingen Sinn geben kann)

fehlt nicht zufällig und wird sich auch nicht finden, wenn wir nur lang genug danach suchen. Er muss fehlen. Die Frage nach dem Sinn ist nämlich falsch gestellt. Das Leben (oder auch unsere Lebensform) „im Ganzen“ hat weder einen Sinn, noch hat es keinen.

Es ist instruktiv, die hier angedeutende Position mit einer Einsicht Sigmund Freuds zu entschlüsseln. Auch Freud vermutet ja, dass die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht nur faktisch ungelöst, sondern auch aus in der Sache liegenden Gründen unlösbar ist.

„Die Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens ist ungezählte Male gestellt worden; sie hat noch nie eine befriedigende Antwort gefunden, lässt eine solche vielleicht überhaupt nicht zu. [...]“¹²

Warum lässt sie sie nicht zu? Man könnte sagen, es handle sich hier um einen Kategorienfehler. Nach dem Sinn des Lebens wird, so wie sie „unzählige Male gestellt worden“ ist, so gefragt, als könne man diesen in objektivierender Einstellung bestimmen, als etwas das außerhalb des Lebensvollzugs selbst liegt und diesen anleitet. Aber diese objektivierende Einstellung ist, Freud zufolge, als Einstellung schon verfehlt. Und so wird bereits die Frage nach dem Sinn des Lebens zu einem Indikator für ein Problem.

„Im Moment, da man nach dem Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht (...)“¹³

Freuds Einsicht ist hier, dass man, wenn man nach dem Sinn des Lebens fragt, einer verdinglichten und falsch objektivierenden Vorstellung des „Lebenssinns“ anhängt, sofern man mit diesem ein objektives, substanzielles und dem Lebensvollzug selbst gegenüber externes Ziel verbindet. Sinn, wo es ihn gibt, ergibt aber nur der praktische Lebensvollzug als solcher. Er ergibt sich von innen und im Vollzug und auf eine Weise, in der sich die Frage selbst auflöst. Wo man nach diesem gesondert fragen muss, ist er bereits verschwunden, das Aufkommen der Frage bereits ein Symptom für Unglück und Depression.

Ich kann dieser These hier nicht weiter nachgehen, lasse mich aber von Freuds Überlegungen dazu inspirieren, auch das Bild, in dem wir hinsichtlich des Fortschritts befangen sein könnten zu hinterfragen. So wie bereits die Frage nach dem Sinn des Lebens aus Freuds Sicht problematisch ist, könnte sich dann die Idee der Bestimmung übergreifender ‚Ziele‘ oder eines übergreifenden Sinns des menschlich-gesellschaftlichen Lebens, der zum Maßstab für (einen übergreifenden Sinn und damit) den Fortschritt würde, als gegenstandslos erweisen. Problematisch wäre dieses Verständnis aber nicht nur deshalb, weil faktisch umstritten ist, was

¹² Vgl. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, Wien 1930, S. 419–505, hier S. 433.

¹³ Sigmund Freud, „Brief vom 13. Aug 1937 an Marie Bonaparte“, in: ders., Ernst Freud (Hg.) *Briefe 1873–1939*, Frankfurt/M., S. 452.

ein solches Ziel überhaupt sein könnte, sondern auch, weil man mit ihm die einzelnen Instanzen des sozialen Lebens auf unangemessene Weise als Mittel zur Erreichung eines gesetzten und bestimmbaren Ziels auffasst. Eine solche Vorstellung wäre per se schon verquer. Man kann Vokabeln lernen, um eine Sprache sprechen zu können, oder ein Torwarttraining absolvieren mit dem Ziel, beim Fußballspielen die Tore besser zu halten. Aber das (persönliche wie gesellschaftliche) Leben kann nicht in diesem Sinne ein Mittel zu einem Zweck sein. Es ist immer schon das Spiel selbst.

Problemlösung statt Sinnerfüllung

Meine These ist deshalb: So wie „unser Leben im Ganzen keinen Sinn“ hat, haben Gesellschaften als solche kein Ziel. Sie lösen Probleme. Eine solche Problemlösung, wie ich sie in **Kapitel vier** als das was Lebensformen als Problemlösungsinstanzen *tun* beschrieben habe, ist primär eine Bewegung „weg von“, nicht „hin zu“. ¹⁴ Sie ist motiviert und getrieben von Problemen wie sie sich beim Vollzug der die jeweilige Lebensform ausmachenden Praxisvollzüge, beim Erhalt und der Erweiterung der sie ausmachenden Institutionen ergibt.

Wohlgemerkt: Dabei wird nicht *ein* immer gleichbleibendes Problem gelöst, nicht das eine Problem und auch nicht das *set* an Grundproblemen, das am Ende der Menschheitsgeschichte gelöst sein wird, oder von dem sich jedenfalls sagen ließe, dass die historisch bestehenden Lebensformen ihrer Lösung entgegengingen. Lebensformen als Problemlösungsinstanzen sind verwickelt in eine Folge von Problemen, aus denen sich immer wieder neue Probleme ergeben können. „Probleme zu lösen“ ist ein freistehender Vorgang, den man nicht teleologisch nach dem Muster der Verwirklichung eines inhärenten Ziels des menschlichen Lebens‘ verstehen muss. So wie sich Sinn nur im Vollzug ergibt, ergeben sich die Probleme, um die es hier gehen kann, im Vollzug und innerhalb einer komplexen Dynamik und sind auch nur vor diesem Hintergrund als Probleme intelligibel. Sie stellen sich, wie wir in **Kapitel vier** gesehen haben, immer wieder neu und ergeben sich, jedenfalls teilweise, aus den Resultaten der vergangenen Problemlösung und anhand von jeweils neu sich stellenden Aufgaben und Problemen, mit denen wir praktisch konfrontiert sind. Dabei transformieren sich sukzessive nicht nur die Mittel zur Problemlösung, sondern auch die Ziele. ¹⁵

Daraus ergibt sich meine Lösung für das oben diskutierte Dilemma: Die Kriterien für fortschrittliche oder regressive Dynamiken ergeben sich nicht aus der substanziellen

¹⁴ Vgl. Kapitel 1, vgl. Philip Kitcher, *The Ethical Project* und *Moral Progress*.

¹⁵ Vgl. dazu *Kritik von Lebensformen*, **Kapitel 5**

Bestimmung des (globalen) Fortschritts auf ein Ziel hin, sondern im Vollzug selbst, aus der progressiven oder regressiven Vollzugsform der in Frage stehenden Veränderungen selbst.

Das Aufräumen mit dem alten Sinn: Relativismus oder Anreicherung

Woraus aber ergeben sich die Kriterien für einen solchen angemessenen Vollzug? Ich will zur Beantwortung dieser Frage auf eine nächste These Ulrichs eingehen. Setzen wir noch einmal dort ein, wo wir seine Ausführungen verlassen haben.

Ulrich hatte das Gespräch gelähmt, aber nicht die Angriffslust. Er fuhr ruhig fort: »Aber man kann auch das Umgekehrte sagen: Wenn unser Leben *Fortschritte im einzelnen* hat, hat es *Sinn im einzelnen*. Wenn es aber einmal einen Sinn gehabt hat, zum Beispiel den Göttern Menschen zu opfern oder Hexen zu verbrennen oder das Haar zu pudern, dann bleibt das doch ein sinnvolles Lebensgefühl, auch wenn hygienischere Sitten und Humanität Fortschritte sind. Der Fehler ist, daß der Fortschritt *immer mit dem alten Sinn aufräumen* will.«¹⁶

Ulrichs Behauptung, dass der Fehler des bisherigen Fortschrittsverständnisses (als eines Verständnisses, das zur Unlösbarkeit des Fortschrittsproblems führt) es gewesen sei, „immer mit dem alten Sinn aufzuräumen“, also jeweils den Sinn eines neuen Zeitalters an die Stelle des alten setzen zu wollen, legt auf den ersten Blick eine relativistisch-historistische Position nahe. Diese ist in der Diskussion über den Fortschritt gang und gäbe: Der Sinn, aber auch das Recht einer sozialen Praxis wäre dann nur aus ihrer Zeit, aus ihrem jeweiligen Kontext heraus zu verstehen und zu bewerten. Hat das Pudern von Haaren als Praxis der Körperpflege und Modeerscheinung vergangener Zeiten zu eben diesen Zeiten und in eben diesem Kontext einen nachvollziehbaren Sinn, so lässt sich mit diesem nicht aus der Position nachfolgender Praktiken heraus, „aufräumen“. Sie lassen sich, einer solchen Position zufolge, also nicht aus einer externen, diesem Kontext enthobenen Werte aus kritisieren weil sie bezogen auf diesen bestimmten Kontext nicht nur erst verstehbar werden, sondern auch gerechtfertigt sind.

Das mag uns nun, wenn es um das Pudern von Haaren geht, egal sein. Allerdings zählt Ulrich irritierenderweise zu den mit einem „sinnvollen Lebensgefühl“ verbundenen Praktiken vergangener Zeiten, auch die (sogenannte) Hexenverbrennung¹⁷ und das Menschenopfer. Man könnte seine These also durchaus als kruden moralischen Relativismus auffassen. Es ist aber ein Unterschied, ob man eine soziale Praxis oder eine gesellschaftliche Ordnung aus ihrem historischen und sozialen Kontext heraus *verstehen* oder ob man sie mit Verweis auf diesen

¹⁶ Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 496 f.

¹⁷ Vgl. Sylvia Federici, *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien, 2012.

Kontext *rechtfertigen* möchte. Dass etwas ein „sinnvolles Lebensgefühl“ ist, bedeutet nicht, dass es normativ angemessen ist.

Ich interpretiere Ulrichs Hinweise also nicht als moralischen Relativismus, sondern folgendermaßen: Sein Plädoyer, nicht „immer mit dem alten Sinn auf[zu]räumen“, ist vor allem ein Angriff auf lineare Fortschrittsverständnisse. Wenn der Fortschritt, so lautet meine Interpretation seiner Bemerkung, mit dem alten Leben, den alten Lebensweisen und Bedingungen, dem „alten Sinn“ nicht einfach „aufräumen“ sollte, so nicht deshalb, weil das Alte gegenüber dem Neuen immer noch gültig wäre. Und auch nicht deshalb, weil dieser Sinn sich einfachhin relativistisch jeglicher Bewertung ausserhalb des mit ihr gegebenen Kontexts entzieht. „Nicht mit dem alten Sinn aufräumen“ sollte man vielmehr, weil es sich bei der überwundenen Lebensweise nicht einfach um einen bloßen Irrtum handelt, den man widerlegen und *ad acta* legen kann und auch nicht um eine bloße klare normative Verfehlung. Das alte Leben, die alten Sitten, der alte Sinn ist aus der Perspektive des Fortschritts nicht einfach nur falsch. Das Pudern der Haare wird nicht (für damals) falsch, weil wir es heute für unhygienisch und ästhetisch überkommen halten. In ästhetischer Hinsicht kann es ohnehin nicht falsch, sondern allenfalls (momentan) überholt sein und als Praxis der Körperpflege kann es nicht damals bereits falsch gewesen sein; es war eben eine verfügbare Weise, den Geruch zu bekämpfen und überschüssiges Fett aufzusaugen. Aber auch der Hexenverbrennung und dem Menschenopfer – daran muss sich die These erweisen – kommt man nicht einfach damit bei, dass man sie als falsch denunziert. Ohne Zweifel sind diese Praktiken grausam und falsch. Aber sie sind eben auch noch mehr als das. Man wird ihnen deshalb – hier muss sich die Stärke der immanent ansetzenden Verbindung von Analyse und Kritik erweisen – mit der moralischen Verdammung alleine nicht nur nicht beikommen. Man missversteht auch die Art der Unangemessenheit, um die es hier geht. Die hier „zu früh“ bzw. „nackt“ ansetzende normative Beurteilung lähmt in dieser Hinsicht das Verständnis des Phänomens, ein Verständnis, das aber erst Bedingung der normativen Bewertung, vor allem aber der Lösung des Problems wäre¹⁸.

Die hier vom Mann ohne Eigenschaften eingeforderte Behutsamkeit gegenüber dem „alten Sinn“ muss nämlich nicht bedeuten, dass „alles zu seiner Zeit schon seinen Sinn“ gehabt haben wird und damit der Bewertung entzogen ist. Ganz im Gegenteil: Es hat seinen Sinn gehabt und wird gerade anhand dieses spezifischen Sinns kritisierbar im strikten Sinn (im Fall der sogenannten Hexenverbrennung) oder eben im Sinne der Unangemessenheit (im Fall des Haarepuderns). Dass das kontextsensible Verstehen und Analysieren aber geradezu eine Voraussetzung für eine treffsichere Form der Kritik ist, und dass das Verstehen und das

¹⁸ Dank an Josefine Berkholz für das Insistieren auf diesem Punkt.

Verzeihen, bzw. Legitimieren, hier nicht in eins gehen, lässt sich gerade am brutalen Beispiel der sogenannten Hexenverfolgung gut darlegen. Sozialhistorisch-genealogischen Untersuchungen, wie sie beispielsweise Silvia Federici unternommen hat, ist es gelungen, die soziale Relevanz und hintergründige herrschaftstechnische Bedeutung der Verfolgung „weiser Frauen“ und das folgenreiche Auslöschen weiblicher Wissens- und Praxisbestände herauszuarbeiten.¹⁹ Den „Sinn“ und den Kontext der entsprechenden Praxis zu verstehen, bedeutet dann also gerade, sie nicht mehr lediglich als sowohl grausamen als auch in seiner Grausamkeit lächerlichen (wenn auch moralisch zu verurteilenden) Effekt des Aberglaubens innerhalb einer ohnehin von „vorzivilisierter“ Grausamkeit geprägten mittelalterlichen Sozialordnung aufzufassen, sondern die dieser Praxis eigene (Herrschafts-) Rationalität und Funktion zu verstehen - und eben deshalb fundamental kritisieren zu können. Während das „Aufräumen mit dem alten Sinn“ - um den Sachverhalt noch einmal an Ulrichs Anliegen zurückzubinden - die überkommene Praxis normativ fundamental aber auch in mancher Hinsicht folgenlos kritisieren und verdammen kann, adressiert eine solche kritische Analyse mit dem Sinn dieser Praxis das ganze Bezugssystem, die Lebensform der die verdammenswerte Praxis entspringt.²⁰ Etwas pointiert: Man kritisiert dann nicht nur die grausamen Morde, sondern den Aberglauben und man kritisiert diesen nicht nur als Aberglauben (oder eine Form von Unwissenheit), sondern als Herrschaftstechnik.²¹

Fortschritt als Anreicherungsprozess

Die hier eingeschlagene Perspektive hat dann aber noch eine weitere Pointe: Dass der Fortschritt, wenn man an seiner Bestimmbarkeit festhalten will, nicht im Sinne einer blanken normativen Widerlegung des alten Sinns, der vorhergehenden Praktiken und Lebensformen verstanden werden sollte, bringt den historischen Prozess, in dem diese Praktiken sich entwickeln, obsolet werden und durcheinander abgelöst werden, ins Spiel. „Nicht einfach

¹⁹ Vgl. zur sozialhistorischen Bedeutung der Hexenverfolgung Sylvia Federici: „Die Hexenverfolgung war in jeder Hinsicht – sozial, ökonomisch, kulturell, politisch – ein Wendepunkt im Leben der Frauen; (...) Denn die Hexenverfolgung zerstörte eine ganze Welt von weiblichen Praktiken, kollektiven Verhältnissen und Wissenssystemen, die im vorkapitalistischen Europa Grundlage der Macht der Frauen und Vorbedingung weiblichen Widerstands im Kampf gegen den Feudalismus gewesen war.“ Sylvia Federici, *Caliban und die Hexe*, S. 130 f.

²⁰ Siehe hierzu die vorangegangene Diskussion in Kapitel 3, sowie meine Einleitungen in Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014

²¹ Um es *in terms* der eingeführten Debatte um Formen der Kritik auszuführen: Das blanke „Aufräumen mit dem alten Sinn“ steht in diesem Sinne für eine unverbunden und unhistorische „externe“ Kritik; die analytisch-kritische Haltung für den Ansatz einer immanenten Kritik. Siehe zu dieser Diskussion Rahel Jaeggi, **KvL Kapitel 4** oder auch „Was ist Ideologiekritik?“, in: Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik*, Frankfurt/M. 2009, S. 266-295.

aufzuräumen“ bedeutet dann auch, die Aufmerksamkeit auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten dieser Abfolge, auf den Prozess des Ersetzens des Vorhergegangenen durch den Sinn eines neuen (Zeitalters) zu richten. Hier nun trifft sich der (von mir so gelesene) Ulrich des *Manns ohne Eigenschaften* mit meinem philosophischen Projekt.

Sollte es nämlich im von mir vorgeschlagenen Sinne so etwas wie einen fortschrittlichen Wandel geben, so bestünde dieser weder in der Behebung von bloßen normativen Irrtümern (also dem ‚Aufräumen mit dem alten Sinn‘), noch um einen einfachen Wechsel der Perspektive vom einen zum anderen Sinn - das wäre ja kein Fortschreiten. Vielmehr wäre ein solcher Wandel ein Voranschreiten im Sinne der Behebung von Unvollständigkeiten, Einseitigkeiten, Defiziten, Erfahrungsblockaden und Widersprüchen. Das soll, wohlgemerkt, nicht bedeuten, dass es sich bei Hexenverbrennung und Menschenopfern lediglich um bedauernswerte Vereinseitigungen handelt, sondern vielmehr, dass es im Sinne der in Kapitel 3 entwickelten These von der Angewiesenheit moralischen Fortschritts auf den Kontext sittlicher Praktiken der Transformation des ganzen Kontexts sittlicher und materialer Praktiken und sozialer Verhältnisse bedarf, um diese auch nur als solche auffassen zu können.

Diese Form der Fortschritts wäre ähnlich der Bewegung, die Hegels *Phänomenologie des Geistes* beschreibt, ein Anreicherungsprozess: Wenn sich hier dem Bewusstsein der Gegenstand und mit diesem das Verständnis, dass das Bewusstsein von sich selbst hat, ändert, dann ist das keine unverbundene abrupte Änderung des Gegenstands und auch nicht dessen plane „Widerlegung“, sondern ein erweitertes Situations- und Selbstverständnis und die Auflösung von Selbsttäuschungen und Einseitigkeiten. Die Situation wird gewissermaßen redefiniert mit Bezug auf eine umfassendere Situation, in die sie eingebettet ist, oder mit Bezug auf die Defizite, die die vorausgehende Beschreibung an sich hatte. Das Neue (der Fortschritt, die fortgeschrittene Situation) ist dann das Resultat einer Meta-Reflektion²² über und Verarbeitung des vorher Dagewesenen. Fortschritt wäre dann nicht einfach (nur) das Bessere, sondern das Umfassendere, oder besser gesagt: das reflexiv Umfassendere, also eine Zunahme der Komplexität von Erfahrung, während Rückschritt oder Regression den Verlust an Komplexität und das Unterschreiten eines gesetzten Reflexivitätsniveaus bedeutet. Es handelt sich um eine „robuste“ Erfahrungsgeschichte, um einen Prozess der Anreicherung von Erfahrung, den man mit Dewey so beschreiben kann, dass hier aus Krisensituationen

²² Diese Idee des Fortschritts als sich anreichernder Meta-Reflektion findet sich auch in Alasdair MacIntyres Überlegungen zur Rationalität von Traditionen. Vgl. dazu meine Auseinandersetzung mit MacIntyre in Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Kapitel 7, S. 321–341.

Reflexivität erzeugt wird, die neue Handlungsoptionen eröffnet.²³ Der Begriff des „Wachstums“, wie er ebenfalls bei Dewey für den Fortschritt entsteht, bezeichnet dann nicht nur eine quantitative Zunahme von Wissen und Erfahrung, sondern eine qualitative Verdichtung. In Umkehrung eines Motivs von Walter Benjamin könnte man behaupten, dass hier Erfahrungen gemacht werden, die das Machen von Erfahrungen begünstigen²⁴. Die pragmatistisch informierte Formel für den Fortschritt lautet dann: Fortschritt ist die Zunahme an Erfahrung, ein ‚Wachstum‘ im Sinne einer Zunahme an kriseninduzierter Reflexivität.

Eine andere Version der Deflationierung des Fortschritts

Behauptet Ulrich also, dass unser Leben „im Ganzen keinen Sinn“ hat und steht damit die Bestimmbarkeit des Fortschritts zur Debatte, so stellt sich jetzt heraus, dass es zur substanziellen Bestimmung von Zielen des Fortschritts (im globalen wie im lokalen Sinn) eine prozedurale Alternative gibt. Im Sinne des in Kapitel zwei entwickelten „Vorrang des Fortschritts“ ist die Idee des Fortschritts dann nicht das Problem, sondern die Lösung, mit der wir in das oben aufgebaute metaethische Dilemma gar nicht erst geraten.

Wie auch immer nämlich die Chancen und Möglichkeiten beschaffen sein mögen, in Bezug auf substanzielle Zielbestimmungen des menschlichen Lebens oder der menschlichen Gesellschaften mindestens philosophisch zu einer Einigung zu kommen: Diese Diskussion verfehlt, so geführt, unser spezifisches Thema und den spezifischen Gehalt des Fortschrittsbegriffs – und sie verfehlt auch sein Potential. Wenn wir nämlich die Frage nach dem Fortschritt, wie hier diskutiert, nicht derivativ entweder zu einer deontologischen Bestimmung von Fortschritt oder zu einer teleologischen Bestimmung verstehen wollen, dann muss hier anders gefragt werden. Genau das ist nun aber auch möglich, indem wir nach der Qualität des oben beschriebenen Erfahrungsprozesses fragen. Eine solche formale Lösung und die mit ihr angezeigte Problemlösungsorientierung ist weder „global“ noch „lokal“: Sie betrifft weder die Weltgeschichte im Ganzen noch nur einzelne ihrer Teile. Mit der Auffassung von Fortschritt als einem sich anreichernden Erfahrungsprozess gibt man nämlich die Vorstellung auf, dass sich Fortschritte überhaupt substanziell und auf ein Ziel bezogen bestimmen lassen müssen, sei dieses Ziel „lokal“ oder „global“. Wir sind, so sollte diese Perspektive zeigen, in

²³ Einen solchen Erfahrungsbegriff arbeitet Tanja Bogusz auf äußerst instruktive Weise mit Bezug auf Dewey aus. Vgl. Bogusz, Tanja: *Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen- zur Erfahrungswissenschaft*, Frankfurt am Main & New York 2018, S. 59 ff. Zum Verhältnis Dewey, Hegel und MacIntyre in Bezug auf das Motiv der Problemlösungsprozesse **siehe mein Kritik von Lebensformen.**

²⁴ **Vgl. Walter Benjamin, Der Erzähler, ders. Erfahrung und Armut.**

einer falschen Annahme befangen, wenn wir glauben, ein definiertes und vorbestimmtes Ziel zu brauchen, um Kriterien für moralischen und sozialen Fortschritt bestimmen zu können.

Die oben angesprochene ‚Deflationierung‘ des Fortschrittsverständnisses wird damit nicht als eine Reduktion (des substanziell Ganzen der Weltgeschichte) aufs (wiederum substanziell) Lokale, sondern als eine Reduktion auf die *Form* im Sinne der Bewegungsdynamik des Geschehens geleistet. Auch wenn das Leben, wie Ulrich sagt, „im Ganzen keinen Sinn“ hat und ein Ziel der Menschheitsentwicklung sich nicht bestimmen lässt, können wir zwischen sinnvollen und weniger sinnvollen, angemessenen und unangemessenen Verlaufsformen der Entwicklung, die historisch-soziale Lebensformen nehmen, unterscheiden. Es geht nun nicht mehr um Kriterien für das Ziel des Fortschritts, sondern um Kriterien für die Angemessenheit oder Unangemessenheit dieser Entwicklung.

5.3. Maßstäbe des Gelingens

Wie aber lässt sich am Modus der Veränderung erkennen, ob ein Transformationsprozess progressiv oder regressiv ist?

Die pragmatistisch-materialistische Perspektive, die ich in den vorangegangenen Kapiteln mit Hilfe des Theorems von den Lebensformen als Problemlösungsprozessen skizziert habe, legt zunächst eine recht robuste Antwort auf diese Frage nahe. Versteht man die Dynamik sozialen Wandels als Resultat von Krisen, Konflikten und Widersprüchen, von denen soziale Formationen gezeichnet sind, aber auch (weniger dramatisch) von einfachen Aufgaben und Problemen, vor denen sie stehen und den sich ergebenden Möglichkeiten, diese zu lösen, dann bemisst sich die Fortschrittlichkeit einer Entwicklung, so sollte man denken, daran, ob sie Lösungen zur Behebung der jeweils entstandenen Problemlage bereitstellt. Ein Entwicklungsschritt, der das entstandene Problem löst, dürfte dann ein Fortschritt (oder fortschrittlich) genannt werden.

Umstrittenheit der Probleme

Diese Antwort führt aber unvermeidlich zu Folgefragen: Wie nämlich entscheidet sich (und wer entscheidet?), was ein Problem ist? Anhand von welchen Kriterien erkennt man eine gelingende Lösung? Mit der Rede von den Problemlösungen scheint sich das Bewertungsproblem und mit diesem das Problem der Uneinigkeit über diese lediglich zu verschieben.

In sehr vielen Fällen ist ja, so zeigt schon ein Blick auf die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre, schon umstritten, *ob* etwas ein Problem oder gar eine

Krise ist. War die sogenannte „Flüchtlingskrise“ des Sommers 2015 wirklich eine Krise – und wenn ja, in welcher Hinsicht? Besteht das Problem darin, dass verfolgte Menschen, deren Leben in ihrer Heimat aus verschiedensten Gründen bedroht oder für sie nicht mehr lebenswert ist, nach Europa fliehen, oder darin, dass dieser Vorgang rechtspopulistischen Bewegungen den Vorwand liefert, den gesellschaftlichen Diskurs ins Rechtsautoritäre zu wenden und Phantasien von „Bevölkerungsaustausch“ zu verbreiten? Was wäre die Lösung der entsprechenden Krise oder des hier entstandenen Problems, und wer setzt hier die Agenda? Es ist offensichtlich, dass hier bereits die Problembeschreibung kontrovers ist. Noch mehr muss das für die Möglichkeiten einer Problemlösung gelten. Wäre die Krise gelöst, wenn die Grenzen Europas abgeschottet wären und niemand mehr ins Land käme? Ist sie lösbar durch den Bau von Mauern? Oder ist sie gelöst, wenn die Geflüchteten bei uns eine sichere Heimstatt gefunden haben und als Mitbürger*innen politisch und gesellschaftlich eine Stimme haben? Nicht nur gibt es hier unterschiedliche Auffassungen. Es gibt auch nicht zu unterschätzende Interessenskonflikte. Die Krisen- oder Problemwahrnehmung hängt auch davon ab, *für wen* eine bestimmte Situation eigentlich eine Krise oder ein Problem ist. Wenn die sozialstaatlichen Integrations- und Sicherungsmechanismen versagen, so ist das sicherlich nachteilig oder sogar katastrophal für diejenigen, die auf eine bezahlbare öffentliche Infrastruktur, auf Kranken- und Sozialversicherung und öffentlich zugängliche Bildung angewiesen sind. Aber warum sollte es sich um eine Krise handeln, oder gar um eine umfassende Krise gesellschaftlicher Integration, und nicht etwa um die neoliberale Freilegung individueller Leistungspotentiale? Hohe Arbeitslosenzahlen stellen für die einen eine dramatische Krise gesellschaftlicher Integration dar, für andere aber ist das Anwachsen einer „industriellen Reservearmee“ oder die Produktion von Prekarität eine willkommene Gelegenheit zur Drückung von Lohnkosten oder zur Senkung sozialer Mindeststandards. Nicht nur also sind Krisen (selbst) normativ verfasst (also Krisen des Normativen), auch die Beschreibung von etwas *als* Krise ist eine normativ getränkte Beschreibung, die auf einer umfassenden Bewertung einer Situation aufruht und eine solche anleitet. Entsprechend ist unklar, oder jedenfalls genauso umstritten wie die normativen Standards selbst, was die fortschrittliche Lösung eines Problems wäre.

Wenn das aber so ist, wird unklar, ob das Kriterium der ‚Problemlösung‘ überhaupt bei der Bewertung einer Fortschrittsdynamik hilft.

Der *erste Teil* meiner Antwort auf dieses Problem nähert sich einer Lösung an, indem er auf der Möglichkeit eines "reality checks" und dem sowohl realistischen wie konstruktivistischen Charakter von Problemen beharrt. Sind Probleme oder Krisen nur ‚subjektiv‘ gegeben; sind sie von uns konstruiert oder sogar eine Fabrikation unserer

Interpretationen? Oder sind sie objektiv; existieren also unabhängig von unserer Situationsinterpretation? Meine Antwort lautet: Beides – Probleme sind *gleichermaßen gegeben und gemacht*. Probleme müssen zunächst einmal als solche aufgefasst und dementsprechend auch so interpretiert werden. Die Probleme, die uns hier interessieren können, sind, das hatte ich oben bereits angedeutet, nicht ‚nackt‘, keine *brute facts*. Das bedeutet jedoch nicht, dass es sich um reine Konstruktionen handelt. Probleme machen sich als Herausforderungen und Hindernisse bemerkbar, mit denen sich die praktische Sphäre konfrontiert sieht, ohne dass jene schon die spezifische Gestalt eines „Problems“ angenommen haben. So lässt sich die scheinbare Paradoxie meiner Beschreibung von Problemen auflösen. Ein Problem ist insofern *gegeben*, als es in einer bestimmten Situation Anzeichen einer Krise gibt. Es ist insofern *gemacht*, als die Identifizierung von etwas als Problem ein solches aus noch unbestimmtem Material erschafft, präzisiert, spezifiziert und benennt. Selbst wenn das Problem „sich zeigt“ oder durch Verwerfungen bemerkbar macht, ist es doch (noch) so unbestimmt, dass es nur durch eine Interpretationsleistung zu einem konkreten Problem werden kann²⁵.

Probleme sind, mit anderen Worten, weder einfach vorhanden, noch kann man sie aus dem Nichts erschaffen. Eine angemessene Problemwahrnehmung muss auf etwas basieren, das unabhängig von uns existiert und durch eine Störung der Normalität auf sich aufmerksam macht. Deshalb können Probleme nicht einfach ignoriert oder weggeredet werden. Ob ein Problem adäquat interpretiert und die angebliche Lösung erfolgreich ist, lässt sich danach bemessen, ob der probleminduzierte ‚Druck‘ nachlässt. Umgekehrt sind Probleme immer auch konstruiert. Aber selbst wenn es sich also bei der Problembestimmung immer auch um eine Interpretationsfrage handelt, kann man doch den tatsächlichen Problemgehalt durch einen Anpassungsprozess zwischen Problem und Problembeschreibung ermitteln.

Erfahrungsblockaden und die Verlaufsform von Problemlösungen

Der zweite Teil meiner Antwort lautet entsprechend: Wenn man den oben erwähnten „konstruierten“ Aspekt der Problembeschreibung nicht ignorieren will, gibt es für die Angemessenheit von Problemlösungen (nur) im Prozess selbst liegende Kriterien. Problemlösungen sind nicht einfach dann gelungen „wenn es wieder funktioniert“. Wenn es sich so verhielte, dann könnten auch regressive Problemlösungen, zumindest auf den ersten

²⁵ John Deweys differenzierte Auffassung des objektiv-subjektiv oder gleichzeitig konstruiert wie gegebenen Charakters von Problemen, die sich den Weg aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit des Lösungsprozesses bahnen, ist hier instruktiv. Vgl. John Dewey, *Logik der Forschung*, Frankfurt/M 2002, S. 131 ff. und meine Darstellung von Deweys Problemverständnis in Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Kapitel 4.2 und 9.1.

Blick, funktionieren. Gelingende Problemlösung vollzieht sich nicht lediglich als Re-adjustierung und Reintegration von bedeutungslos oder krisenhaft gewordenen Praktiken in ein irgendwie funktionierendes Praxisensemble. Wo wir sie als „gelingend“ bezeichnen können, geschieht diese Re-Adjustierung als Transformation im Modus einer Anreicherung von Erfahrungen, des Lernens aus den Krisen, aus denen sich neue Erfahrungen und neue Erfordernisse ergeben. Manche dieser Transformationen sind kontinuierlich; manche können nicht geschehen ohne radikalen oder revolutionären Wandel. Anreicherung, Wachstum, ein gelingender Erfahrungsprozess sind also die (prozeduralen) Chiffren für das, was sich hinter der Idee des Fortschritts verbirgt. Die Anreicherung selbst, wie ich sie oben als "Wachstum" beschrieben habe, gibt dann den Maßstab für die gesuchte progressive Entwicklung. Und genau in diesem Sinne wird der Fortschrittsprozess nicht im starken Sinne teleologisch verstanden, wird also nicht auf ein Ziel hin bestimmt, das bereits bekannt ist, sondern aus seiner Vollzugsweise.

Die Kriterien für das Gelingen dieses Prozesses wiederum lassen sich aus seinem Gegenteil, aus den Hemmnissen und Blockaden dieses Prozesses identifizieren, die ich als Erfahrungsblockaden bezeichne. Problemlösung vollzieht sich nämlich nicht von selbst und nicht ohne Hindernisse. Sie kann behindert sein durch Herrschaftsverhältnisse und anfällig sein für systematische und strukturell induzierte Lernblockaden und Verwerfungen. Es gibt dann gute und schlechte, blockierte und offene, und damit progressive und regressive Problemlösungsdynamiken.

Zusammengefasst: Betrachten wir in der von mir vorgeschlagenen pragmatistisch-praxistheoretischen Perspektive diese Dynamik als einen von Blockierungen und Verwerfungen bedrohten historisch-gesellschaftlichen Erfahrungsprozess – und damit als eine krisenhafte Dynamik von *Problemlösungsversuchen* –, so eröffnet sich eine Möglichkeit der Bewertung qua Bewertung des Wandels als Wandel selbst: eine soziale Veränderung ist ein *Wandel zum Besseren, weil und sofern* sie ein Problemlösungsprozess ist. Nicht, weil sie sich dieser einen bestimmten (gesetzten, erkennbaren) Problemlösung (oder dem Guten) annähert, ist diese Problemlösung ‚fortschrittlich‘. Dass es (falls es) *besser* wird, liegt dann nicht daran, dass wir uns einem bereits gesetzten und normativ ausgewiesenen Ziel nähern, sondern an der Art des ‚Fortschreitens‘ selbst. Es ist dieser *Prozess* und nicht (erst) sein *Resultat*, der uns philosophisch weiterhilft. Fortschritt wird damit sozusagen *freistehend* aufgefasst – und so zu einem *Bewegungsprinzip*.

In dieser Hinsicht zeigt sich die Abwesenheit von Erfahrungsblockaden, also der systematischen Blockierung schon der Problemwahrnehmung, als negatives, aber belastbares

Kriterium zur Beurteilung gelungener Problemlösungsprozesse. Umgekehrt ist die Ermöglichung weiterer Erfahrungen und die Offenheit gegenüber neu entstehenden Problemen und Anforderungen ein positiv gefasstes Kriterium für einen rationalen und angemessenen Problemlösungsprozess. Bessere Lösungen können von schlechteren unterschieden werden, ohne dass der entsprechende Fortschritt auf metaphysische Weise oder teleologisch so gefasst werden müsste, dass ein Teil des Prozesses außerhalb des Prozesses selbst identifiziert werden und die Entwicklungsrichtung damit bestimmt werden müsste.²⁶ Damit lässt sich – ganz ähnlich wie wir es sowohl in Deweys Pragmatismus als auch in einer Hegel'schen Version bestimmter Negation finden – die Frage von den substanziellen Fragen nach dem Inhalt des guten Lebens lösen und auf die interne Konstitution der Prozesse richten, in denen Erfahrungen in einem anspruchsvollen Sinn verarbeitet, Probleme gelöst oder Krisen überwunden werden.

Nicht der geringste Vorteil einer solchen Auffassung ist, dass sie sich *plural* fassen lässt. Es gibt dann mehrere Versionen und Möglichkeiten des gelingenden Fortschreitens (eines Wandels zum Besseren). Und das Fortschreiten bemisst sich immer relativ zu je unterschiedlichen Kontexten – den Problemlösungsgeschichten, innerhalb derer sich die jeweilige Dynamik abspielt –, ohne dass uns dabei die Möglichkeit, diese Geschichten als mehr oder weniger rational, mehr oder weniger regressiv zu bewerten, verloren ginge.

Damit hat sich die Frage nach dem *Kriterium* für den Fortschritt zu der Frage, ob diese Bewegung *in ihrer Dynamik progressiv* – oder eben *regressiv* ist, verschoben. Die Kurzformel, die sich für den Fortschritt jetzt anbietet, ist die Folgende: Fortschritt ist, was Teil eines fortschreitend sich anreichernden Problemlösungsprozesses ist, eines Prozesses, der, negativ bestimmt, nicht von Blockaden und Regressionsmomenten behindert ist. Fortschritt ist ein *sich anreichernder Erfahrungsprozess* – also einer, in dem Erfahrungen gemacht und widerstreitende Erfahrungen nicht systematisch blockiert werden. Eine Typologie solcher Erfahrungsblockaden und Regressionsmomenten – von ideologischen Verzerrungen und

²⁶ Hier gibt es im pragmatistischen Lager natürlich Differenzen: Hilary Putnam versteht Deweys Ansatz so, dass diese eine Bewertung des Fortschritts ohne eine Beschränkung auf lokale Gültigkeit ermögliche – und das auch (und gerade) ohne metaphysische Grundlage oder Letztbegründung. “Dewey glaubt (wie wir alle es tun, wenn wir nicht gerade den Skeptiker spielen) dass es bessere und schlechtere Lösungen für menschliche Zwangslagen gibt – für das, was er eine ‘problematische Situation’ nennt.” (Vgl. Hilary Putnam, “A Reconsideration of Deweyan Democracy,” in: **XXXX** S. 186). Richard Rortys Dewey-Interpretation dagegen weist genau in die entgegengesetzte Richtung: Für Rorty begnügt sich eine pragmatistisch orientierte Bewertung kultureller Unterschiede und historischer Entwicklungen auf ein lokales und kontingentes Narrativ, ein “dramatic narrative.” Siehe Richard Rorty, “Rationality and Cultural Difference,” in: Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers Vol. 3* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 186–201, at 191.

hermeneutischen ‚Lücken‘²⁷ bis hin zu Erfahrungsarmut, Entfremdung und kollektiven Handlungsblockaden – muss dann die normativen Kriterien liefern, die in meinem Ansatz an die Stelle einer positiven Beschreibung des *Ziels* fortschreitender Entwicklung treten.

Fortschritt als Abwesenheit von Regression

Das ist nun ein im Kern *negativistisches Vorgehen*: Aus dem nicht-teleologischen Charakter der Orientierung an der Dynamik des Fortschritts selbst ergibt sich die (wenn auch formale) *Meta-Kategorie der Nicht-Regression*.

Damit wäre ich aber bei einer Vermutung angelangt, die bereits Adorno in seinem kurzen Text über den Fortschritt geäußert hat: Was Fortschritt ist, lässt sich, will man der ‚Dialektik des Fortschritts‘ gerecht werden, eigentlich nur vom Begriff des *Rückschritts oder der Regression* her verstehen.

„Denkbar [ist] ein Zustand, in dem die Kategorie [des Fortschritts] ihren Sinn verliert, und der doch nicht jener der universalen Regression ist, die heute mit dem Fortschritt sich verbündet. Dann verwandelte sich der Fortschritt in den *Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls*. Fortschritt ist dieser Widerstand auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an den Stufengang.“²⁸

Fortschritt ist dann also weder - deterministisch gefasst - eine quasiautomatische Entwicklung, noch ist er darauf angewiesen, das Ende des Stufengangs und damit eine bereits bestimmte Vorstellung der qualitativen Einzelheiten einer „vernünftigen Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit“²⁹ auszuweisen. Der Widerstand gegen die regressiven Instanzen gewinnt seine Bestimmtheit und Richtung aus der fortschreitenden und konkreten Bestimmung eben dieser Instanzen der Regression.

Als Gegensätze erhellen die Begriffe Fortschritt und Regression dann die Komplexität des historischen Prozesses, den wir zu verstehen suchen. Wenn Fortschritt nicht nur eine lineare Annäherung an einen gesetzten positiv bewerteten Zustand ist, sondern ein Anreicherungsprozess, dann ist Regression nicht nur ein linearer Rückschritt, sondern ein Rückfall hinter eine schon erreichte Position, die sich als „Verlernen“ im Sinne einer systematischen Erfahrungsblockade verstehen lassen muss. Wo Habermas sagt, dass man nicht Nichtlernen kann, wäre Regression der Preis des Nichtlernenkönnens. Ist also Fortschritt das fortschreitend sich anreichernde Lösen von Problemen, sind fortschrittliche soziale

²⁷ Ich spiele hier auf das Konzept der „hermeneutical lacuna“ an, wie es Miranda Fricker in *Epistemic Injustice*, Oxford 2009, S. 152–161, entwickelt hat.

²⁸ Adorno, „Fortschritt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2, Frankfurt/M. 1986, S. 617–638, hier S. 638. (Hervorhebung von R. J.)

²⁹ ebd. S. 618.

Bewegungen und Transformationen solche, die angemessen auf Widersprüche und Krisen reagieren, ohne dass ein Endpunkt hier absehbar wäre oder sein müsste. Umgekehrt kann man, wie ich im nächsten Kapitel ausführen werde, von Regression dort sprechen, wo Krisen nicht, oder eben regressiv bewältigt werden. Im nächsten Kapitel wird entsprechend der Regressionsbegriff beleuchtet und die Dynamik der Regression an einem Beispiel für eine der typischen Erfahrungsblockaden – des Ressentiments – erläutert.

6. Kapitel: Regression¹

Die Suche nach der verlorenen Zeit findet nicht einfach heim, sondern verliert jegliche Konsistenz; willkürliche Bewahrung des Überholten gefährdet, was sie bewahren will, und verstockt sich mit schlechtem Gewissen gegen das Neue.

T. W. Adorno²

Fortschritt, das war das Resultat des letzten Kapitels, ist ein sich anreichernder Problemlösungsprozess, ein komplexer Anreicherungs- und Erfahrungsprozess. Negativ gefasst ist Fortschritt die Abwesenheit von Regression. Was aber ist Regression? Mein Vorschlag lautet, Regression als Erfahrungsblockade zu verstehen, und damit als defizitären Modus der Krisenbewältigung und Problemlösung. Wenn fortschrittlich diejenigen sozialen Transformationsprozesse sind, die sich als angemessene Reaktion auf Widersprüche und Krisen verstehen lassen, so kann man umgekehrt von Regression dort sprechen, wo Krisen nicht oder eben regressiv bewältigt werden.

Aber was genau bedeutet „regressive Krisenbewältigung“? Und ist es eigentlich legitim, das Muster der Regression von Individuen auf soziale Gebilde, gesellschaftliche Gruppen oder gar die Gesellschaft „im Ganzen“ zu übertragen, also von sozialer und nicht nur individueller Regression zu sprechen? Wie also und zu welchem Nutzen spricht die Sozialphilosophie (und wir als Sozialphilosoph_innen) von Regression? Wie der Fortschrittsbegriff, so hat also auch der Begriff der Regression vielfältige Implikationen, die sich nicht von selbst verstehen und die nicht leicht zu verteidigen sind.

Ich werde im ersten Abschnitt (1) kurz auf das Regressionsverständnis der Psychoanalyse eingehen um im nächsten Schritt (2) der Spezifik des Regressionsbegriff anhand einer Abgrenzung von Nachbarkonzepten nahezukommen. Im dritten Abschnitt (3) werde ich die Struktur des Regressionsproblems anhand von Phänomenen der Regression herausarbeiten, wie sie u. a. in der Analyse von Faschismus und Nationalismus als Regression, wie sie die frühe Frankfurter Schule vorgenommen hat, sichtbar wird. Im vierten Abschnitt (4) werde ich die

¹ Für instruktive Hinweise zu diesem Kapitel danke ich insbesondere Isette Schuhmacher, Gelareh Shahpar und Marvin Ester.

² Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1986, Bd. 12, S. 16.

Ergebnisse im Sinne eines Verständnisses von Regression als eine defizitäre Krisenbewältigungsstrategie und Erfahrungsblockade auswerten. Der letzte Abschnitt (5) des Kapitels ist zwei Problemen des Regressionsbegriffs gewidmet: Muss die Regressionsdiagnose notwendig von einem substantiellen Modell gelingender Entwicklung ausgehen? Und ist die Haltung der Regressionskritiker:in gegenüber den von ihr kritisierten eine paternalistische? Mein Vorschlag um diesen beiden Problemen zu entgehen verfolgt die Strategie, die Regressionsanalyse als eine immanente und negativistisch verfahrenen Form der Kritik zu verstehen.

1. Was ist Regression?

Der Begriff der Regression hat, so lässt sich diagnostizieren, eine ausgeprägtes *öffentliches* aber ein schwach konturiertes *philosophisches* Leben.³ So groß seine Konjunktur im zeitgenössisch zeitdiagnostischen Diskurs, so vage sein Gebrauch⁴ und so selten wird dabei auf das Konzept der Regression und seine Implikationen eigens reflektiert. Nun sind aber die zeitdiagnostisch manchmal unter dem Titel „Regression“ versammelten Phänomene nicht *per se* Regressionsphänomene, egal wie bedrohlich, unerfreulich oder falsch sie sein mögen. Schließlich könnte man sie auch als bloße Verschiebung von Hegemonien, als rückständige Bewahrungstendenz, oder als einen verheerenden Zusammenbruch der liberal-demokratischen Ordnung interpretieren, ohne dabei das Regressionsmotiv zu bemühen. Die erwähnten Tendenzen erfahren durch den Begriff der Regression eine spezifische Interpretation, deren analytische Werkzeuge erst präzisiert werden müssen und deren Produktivität sich dann zu erweisen hat.

Regression in der Psychoanalyse

Selbst wenn man keine unmittelbare Analogie zwischen individualpsychischen und sozialen Phänomenen vornehmen möchte – Gesellschaften sind schließlich nicht einfach ein

³ Einen vergleichbaren Kontrast zwischen einem ausgeprägten öffentlichen Leben einerseits und einem schwach konturierten philosophischen Leben andererseits spricht Jay Wallace dem Begriff des Ressentiments zu. Vgl. ders., „Ressentiment, Value, and Self-Vindication. Making Sense of Nietzsche’s Slave Revolt“, in: Brian Leiter, Neil Sinhababu (Hrsg.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, New York 2007, S. 110–137, S. ~~XX~~.

⁴ Siehe dazu auch Svenja Ahlhaus und Peter Niesen, die davon sprechen, dass die Regressionsanalyse häufig nur einen diffusen Gesamteindruck artikuliere und als übergreifende Diagnose auf ein Verständnis sozialer Pathologien verweise. Vgl. Svenja Ahlhaus, Peter Niesen, „Regressionen des Mitgliedschaftsrechts. Für einen Kosmopolitismus von innen“, in: Paul Sörensen, Ulf Bohmann (Hrsg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin 2019, S. 608–631.

vergrößertes Subjekt, kein „Großsubjekt“ – lassen sich die in der Psychoanalyse verhandelten Strukturmomente individueller Regression als Heuristik zum Verständnis sozialer Regression nutzen.

Regression bezeichnet, psychoanalytisch betrachtet, „einen Vorgang, in dem ein Individuum oder eine Gruppe ein schon erreichtes psychisches Struktur- oder Funktionsniveau verlässt und zu einem lebensgeschichtlich früheren und/oder niedriger strukturierten Niveau des Denkens, Fühlens oder Handelns zurückkehrt“ und damit die Rückkehr einer Patientin zu früheren, kindlichen „und insofern primitiveren Erlebnis- und Verarbeitungsweisen“⁵. Regression auf individualpsychologischer Ebene wird ausgelöst und motiviert durch ungelöste Konflikte, Krisen oder lebensgeschichtliche Probleme, manchmal auch durch traumatische Erfahrungen, die das Ich vom Bewusstwerden abhält, um seine eigene Stabilität zu konstituieren. Regression steht hier also für die Unfähigkeit zu anderen, angemesseneren Modi der Konfliktbearbeitung und ist damit eines der Mechanismen, die die eigene Lebensgeschichte unzugänglich machen⁶ und nötige Transformationen behindern. Bedeutet für die lebensgeschichtliche psychosoziale Entwicklung Progression das Erreichen einer höher strukturierten, ‚erwachseneren‘ Funktionsweise oder eine fortschreitende Konfliktbewältigung auf dem Niveau der sich stellenden Konflikte und der lebensgeschichtlich erreichten Weise der Konfliktbewältigung, so ist Regression ein Unterschreiten eben dieses Niveaus.

Nun hat, psychoanalytisch betrachtet, Regression nicht die ausschließlich pejorative Bedeutung, die ihr im Zusammenhang zeitdiagnostischer Überlegungen zukommt. Nicht nur gibt es durchaus liebenswerte, willkommene und harmlose „Regression im Dienste des Ich“⁷, partielle Regressionen in Freundschaften oder Liebesbeziehungen und im Bereich der Kunst oder temporäre Entgrenzungs- und Rauscherfahrungen aller Art. Darüberhinaus werden in der psychoanalytischen Therapie Momente der Regression gerade in den Dienst des therapeutischen Prozesses gestellt, Regression ist, folgt man Balint, ein „wichtiger Bündnispartner in der Therapie“.⁸ Es gibt also gewissermaßen pathologische und nicht-

⁵ Jürgen Körner, „Regression – Progression“, in: Wolfgang Mertens, Bruno Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch Psychoanalytischer Grundbegriffe*, Stuttgart 2008, S. 633–639.

⁶ Vgl. Sigmund Freud, „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“, in: ders., *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, London 1949, S. 126–136.

⁷ Man könnte auch hier eine Entsprechung zu sozialen Regressionsmomenten aufmachen. Karneval als regressive Entlastung ist harmlos, so lange damit nicht Erfahrungsblockaden oder Kompensationen einhergehen, die zur Verdeckung von Dingen, die man eher nichtregressiv thematisieren sollte, dienen. Krieg dagegen – als Mittel zur Kompensation von Gemeinschaftsverlust – ist niemals harmlos, egal was damit kompensiert wird.

⁸ vgl. Balint, *Therapeutische Aspekte der Regression. Eine Theorie der Grundstörung*, Stuttgart 1970, S. 180; Auch Loewald schreibt: „Die Analyse wird demnach als ein Eingriff

pathologische Formen der Regression. Ob diese problematisch oder unproblematisch (weil zum Beispiel entlastend) sind kommt auf die Funktion an, die sie im gesamten Zusammenhang haben. Aber gerade die Frage nach der Funktion für den Zusammenhang gibt instruktive Hinweise auf die Struktur und das Problem der Regression, wie wir es auch im Sozialen finden. Regression ist nicht ein beliebiger Schritt zurück. Wenn Regression die Rückkehr eines Patienten zu früheren, kindlichen „und damit primitiveren Erfahrungs- und Verarbeitungsweisen“ bedeutet, dann ist der frühere Zustand, zu dem der Patient zurückkehrt, natürlich nicht die ursprüngliche Erfahrungsweise eines Kindes. Regression macht ihn nicht (wieder) zu einem Kind, sondern zu jemandem, der sich, veranlasst durch ein Unvermögen oder die Überforderung durch eine aktuelle Situation oder Konfrontation kindliche Reaktionen und Verhaltensweisen wieder aneignet und dabei auf kindliche Konflikte zurückgeworfen wird, die gewissermaßen die Hintergrundfolie für das Erleben der „realen“ gegenwärtigen Konflikte bilden.

Auch psychoanalytisch betrachtet findet Regression also „nicht einfach heim“⁹ (wie Adorno es in Bezug auf die Regression in der Musik bemerkt) und sie kann auch nicht „heimfinden“, weil die Regression einen Weg zurück zu einem Ort bedeutet, den es nicht mehr geben kann, und den man nur zu um einen hohen psychischen Preis noch als ein Heim, eine Zuflucht, imaginieren und aufsuchen kann. Gerade deshalb aber handelt es sich bei der Regression im pejorativen Sinn nicht um die unschuldige Annahme einer früheren Verhaltensweise. Es handelt sich vielmehr um eine problematische, weil in bestimmter Hinsicht unangemessene, Reaktion auf ein bewusstes oder unbewusstes, schlimmstenfalls verdrängtes, Problem. Die Problematik des Vorgangs liegt also in der Motivation und Funktion, die das Annehmen dieser Verhaltensmuster und Verarbeitungsmechanismen hat: in der Vermeidung eines Konflikts oder einer Krise und der Verweigerung des in einer Krisensituation geforderten Lern- und Adjustierungsprozesses. Fragt man sich nun, was an dieser Entwicklungsdynamik und am Verharren in einem vorherigen Zustand und Differenzierungsmodus „falsch“ ist, so ist die Antwort: Mit einer solchen Reaktionsweise und der damit einhergehenden Realitätsvermeidung wird die Krisen- und Problembewältigung und das Ausbalancieren von Konflikten verhindert. Das ist letztendlich eine Behinderung von Freiheit – und ein in sich widersprüchlicher, sich

verstanden, der die Ich-Entwicklung in Bewegung bringen soll, sei es von einem Punkt relativen Stillstands aus oder aber um das zu fördern, was wir als eine gesündere Richtung oder weitere Ausdehnung dieser Entwicklung ansehen. Dies wird durch die Förderung und Nutzung der (kontrollierten) Regression erreicht.“ Ders, *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951–1979*, Stuttgart 1986, S. 212). Diese Hinweise verdanke ich Marvin Ester.

⁹ Adorno, *Philosophie der Neuen Musik*, S. 16.

selbst unterlaufender Prozess. Regression in diesem Sinne befördert Ersatzhandlungen, die das Scheitern oder das Gefühl der Machtlosigkeit verdrängen helfen: Eine Verstetigung von Scheiternsprozessen, die die Ressourcen zur Lösung vernichten.

2. Annäherung an ein Phänomen

Ich will der inneren Grammatik, der Anatomie der Regression im Sozialen noch einmal von einer anderen Seite aus näherkommen, indem ich sie anderen Phänomenen des Rückfalls oder Rückgangs gegenüberstelle, also regressive Modi von anderen Weisen des Zurück unterscheide.

(1) Rückgriff auf Vergangenes ist nicht Regression

Erstens ist nicht jeder Rückgriff auf Vergangenes, nicht jede Zurückwendung zu früheren Verhältnissen und Praktiken Regression. Regressiver Wandel ist mehr und etwas anderes als ein Zurückgehen zu alten Bräuchen, Vorstellungen, Praktiken oder Institutionen. Das harmlose konservative Bewahren oder das nostalgische Festhalten an Überliefertem, die Orientierung am Vergangenen, ist eine Haltung, die an sich völlig unproblematisch und harmlos ist. Mehr noch: Es gibt Fälle, in denen ein partieller Rückgang, der Umstand, dass wir Dinge *wieder* so tun, wie sie früher getan worden sind, zu Praktiken zurückkehren, die bereits verschwunden waren, sogar als Fortschritt zu werten ist. Wenn alte Tomaten- oder Apfelsorten re-kultiviert werden und in der *slow food* Bewegung der Siegeszug industriell prozessierter Lebensmittel zurückgedrängt wird, ist das kein Ausdruck von Regression. Und wenn in der zeitgenössischen Grundschulerziehung jahrgangsübergreifender Unterricht wieder eingeführt, und damit an die Praxis früherer Dorfschulen angeknüpft wird, so ist das zwar ein partieller Rückgang. Aber diese Fälle sind nicht nur unproblematisch, sie lassen sich sogar als Lernprozess deuten. Der Rückgriff auf Vergangenes ist ja hier offensichtlich das Resultat einer Reflexion auf neue Erfahrungen, auf eine neu eingetretene Situation oder auf die Nebenfolgen der „modernerer“ oder fortgeschritteneren Praxis. In einer solchen Reflexion kann die Einsicht gedeihen, dass es ökologisch wie kulinarisch sinnvoller ist, den Geschmacksreichtum der aus dem Großmarktangebot verschwundenen alten Sorten erneut zu kultivieren, statt sich auf tropische Früchte zu verlassen, deren lange Transportwege den Geschmack beeinträchtigen und ökologisch bedenklich sind. Oder die Einsicht, dass Kinder ihren je eigenen Lernrhythmus haben und manchmal am besten von anderen Kindern lernen, eine Erfahrung, der im jahrgangsübergreifenden Unterricht Rechnung getragen wird. Nicht wiedereingeführt hat man

dagegen aus guten Gründen die körperliche Züchtigung und das auswendige Hersagen von Lerninhalten.¹⁰

Wenn solche Rückgriffe auf Hergebrachtes also nicht als solche das Gegenteil von Fortschritt, und sicherlich kein Moment von Regression sind, so liegt das daran, dass sie aus der Reflektion auf vergangene Erfahrungen oder den reflektierten Umgang mit den Gegebenheiten resultieren – eben das, was einen Erfahrungs- und Lernprozess ausmacht. Mancher Rückgriff auf Hergebrachtes ist dann also ein Beispiel für den (eher seltenen) aufgeklärten Fortschritt, der in der Lage ist, Folgen und Nebenwirkungen bestimmter Prozesse zu reflektieren, diese Reflektion zu integrieren und Veränderungsdynamiken im Lichte der mit ihnen gemachten Erfahrungen nachzujustieren. Die nichtregressive Anknüpfung an das Alte gelingt hier nur durch die gleichzeitige Aneignung des Neuen und sie geschieht aus der reflektierten Perspektive der Bewältigung alter Probleme und des Gewahrseins neuer Möglichkeiten.

Allerdings gibt es natürlich – und diese Fälle sind für den Versuch, der Spezifik des Regressionsbegriffs auf die Spur zu kommen, instruktiv – auch *regressive Formen einer Orientierung an Vergangenen*. Dem Rückgriff auf die „guten alten Dinge“, wie er im Katalog des *Manufactum* Versandhauses wortreich zelebriert wird¹¹ kann man regressive Züge attestieren, sofern sich der hier aufgerufenen Nostalgie – die Begeisterung noch für alte Lichtschalter und die haptische Qualität alter Telefonhörer und Wählscheiben – ideologische Funktionen unterstellen lassen. Das eigentliche regressive Moment liegt aber auch hier weniger im Rückgriff auf alte Gerätschaften an sich, sondern in der Kompensationsfunktion, die die Beschwörung echter handwerklicher Qualität, Konkretion und Sinnlichkeit im Zeitalter industrieller Massenproduktion hat.

Ein ähnliches Muster von Kompensation und Verdrängung ist es, das den deutschen Heimatfilm mit seinen harmlosen Bergwelten und den fröhlich-anständigen Jungs und Mädels, ein im Deutschland der 1950er Jahre überaus erfolgreiches Filmgenre, zu einem guten Beispiel für die

¹⁰ Selbstverständlich ist der Rückgang auf das Mehrgenerationenprinzip, wenn er positiv wirken soll, nur durch moderne Lehrmaterialien und veränderte pädagogische Prinzipien und Techniken möglich.

¹¹ Nur wenig bekannt ist, dass der Gründer des Versandhauses das mit der Qualität der „guten Dinge“ wirbt, mit rechtsradikalen Institutionen vernetzt ist bzw. war. Thomas Hoof, bis 2008 Inhaber von Manufactum, hat einen rechten/rechtsradikalen Verlag und hat u.a. das Buch von Akif Pirincci verlegt. Vgl. dazu: https://www.zeit.de/kultur/literatur/2014-04/manufactum-akifpirincciverlagmanuscriptumdistanzierung?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2Fhttps://www.zeit.de/kultur/literatur/2014-04/debatte-intellektuelle-rechte-in-deutschlandhttps://www.dw.com/de/finis-germania-und-co-rechte-vordenker-und-ihre-verlage/a-39787337

Funktionsweise kollektiver Regression macht.¹² Sind diese Filme auf den ersten Blick eher albern als anrühend, werden sie problematisch aufgrund ihrer gesellschaftlichen Funktion. Entscheidend ist auch hier die Kompensationsfunktion, die Auslassungen, und der mit diesen einhergehende offenbare Realitätsverlust. Dabei kommt es weniger darauf an, was der Heimatfilm in seiner Sehnsucht nach einer intakten und beschaulichen Welt *zeigt*, sondern was er (damit) *nicht zeigt*: Die Trümmerhaufen, die Opfer, das Elend, und den Umstand, dass die Eltern und Großeltern jener fröhlichen Menschen gerade noch Synagogen zerstört und Transporte in Konzentrationslager organisiert haben. Entscheidend sind also die Erfahrungen, die diese Filme *nicht* verhandeln und damit verdecken, regressiv ist das mit ihnen einhergehende Versprechen der Normalisierung in einer Zeit, die von Normalität eigentlich weit entfernt war, der Versuch, mit der Darstellung jener „freschen“ und „anständigen“ Burschen und Mädeln zu übertäuben, dass die politischen und moralischen Grundorientierungen einer ganzen Epoche zerstäubt waren. Von ähnlich regressiven Phänomenen der Irrealisierung berichtet auch Hannah Arendt auf ihrer ersten Reise nach Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg wenn sie bemerkt: „Inmitten der Ruinen schreiben die Deutschen einander Ansichtskarten von Kirchen und Marktplätzen, den öffentlichen Gebäuden und Brücken, die es gar nicht mehr gibt“¹³.¹⁴

Aber egal wie man solche Phänomene im Einzelnen beurteilt: Für die hier skizzierten Phänomene besitzt die Kategorie der Regression analytische Erschließungskraft. Die im Einleitungsmotto zitierte Bemerkung Adornos liefert dabei erste Anhaltspunkte für den Wirkmechanismus der Regression: „Willkürliche Bewahrung des Überholten gefährdet, was

¹² Vgl. zum Genre des Heimatfilms: „Die 1950er Jahre in Westdeutschland: Die Städte zeigen noch deutlich die Spuren des Krieges, die Familien sind zerrüttet und ein neues Filmgenre erlebt eine Erfolgsgeschichte: Heimatfilme lassen die Menschen zu Tausenden in die Kinos strömen. In den Jahren nach 1945 hat sich kaum ein Deutscher in seinem Umfeld heimisch gefühlt. Unzählige Tote, zerstörte Städte, Schuldgefühle – die Sehnsucht nach einer intakten Welt, nach einer beschaulichen Heimat war groß. Genau diese präsentierte der Heimatfilm. Und für die Dauer einer Filmvorführung konnten die Menschen in diese Filmwelt eintauchen.“ (<https://web.archive.org/web/20170503131216/http://www.planet-wissen.de/kultur/brauchtum/heimat/pwiederdeutscheheimatfilm100.html>) Auch die *Feuerzangenbowle* und die nachkriegsdeutsche Verehrung von Heinz Rühmann ist ein gutes Beispiel: Das Kaiserreich als liebenswert verschoben statt als autoritäre Vorstufe des Faschismus darzustellen, ist schon ein bedenklicher Vorgang. Vgl. zu Rühmann den hervorragenden Aufsatz von Helma Sanders-Brahms, in *Das Dunkle zwischen den Bildern?*

¹³ Hannah Arendt, *Besuch in Deutschland*, Berlin 1993, S. 24.

¹⁴ Die Grenze zwischen Nostalgie und Regression ist hier manchmal nicht leicht zu ziehen. So lässt sich zum Beispiel die Frage, ob der Wiederaufbau des Berliner Stadtschlusses eine harmlose Rekonstruktion des Stadtbilds, ein gefährlicher Ausdruck reaktionärer Tendenzen und der Versuch, die durch den Nationalsozialismus und den zweiten Weltkrieg verursachten Veränderung der Stadt wegzuretouchieren, oder schlicht das Symptom der Erschöpfung der städtebaulichen Moderne sind, kontrovers diskutieren.

sie bewahren will, und verstockt sich mit schlechtem Gewissen gegen das Neue.“ Daraus lässt sich umgekehrt ein Kriterium für Regression bzw. für den regressiven im Gegensatz zum unproblematischen Rückgriff auf das Hergebrachte gewinnen: Das Problem liegt nicht im rückwärtsgewandten Erhalten-Wollen an sich. Es beginnt dort wo dieses sich vor dem Neuen „verstockt“, oder wo es dazu eingesetzt wird, vor der Realität die Augen zu verschließen oder die nicht aushaltbaren Momente der Realität, Momente die nicht konfrontiert werden können, zu kompensieren.

Ist also der Rückgriff auf vergangene Praktiken nicht notwendigerweise regressiv, so kann das zwanghafte Festhalten an Hergebrachtem ein Moment der Regression sein, wo es als inkonsistente und willkürliche Reaktion auf krisenhafte oder als Krise empfundenen soziale Veränderungen, als aggressive und die Realität dieser Veränderungen verdrängende Reaktion erscheinen muss. Symptom dafür ist die Zwanghaftigkeit und die manchmal verblüffende Heftigkeit der Reaktion auf sozialen Wandel (siehe dazu Kapitel 7), sieht man sich zum Beispiel die global verbreitete hasserfüllte Reaktion mancher Milieus auf die Veränderungen von Familienformen und geschlechtlichen Existenzweisen an. Als Regression identifizieren lässt sich diese Reaktion dann nicht alleine durch den Inhalt der hier vertretenen Position, sondern anhand der *Funktion*, der Kompensations- und Verdrängungsfunktion, die diese im sozialen Geschehen einnimmt.

(2) Rückschritt ist nicht Regression

Ist nicht jedes Festhalten am Hergebrachten bereits ein Rückschritt, so ist aber noch nicht einmal jeder Rückschritt gleichbedeutend mit Regression. Eine Gesellschaft kann hinter erreichte (moralische oder soziale) Errungenschaften zurückfallen bzw. diese rückgängig machen, ohne dass dieser Rückschritt in dem spezifischen Sinn, auf den ich hier hinauswill, regressiv wäre. An einigen offensichtlichen Fällen von gesellschaftlichen Rückschritten lässt sich das verdeutlichen. Nehmen wir an, die öffentliche Krankenversicherung oder die „Ehe für alle“ würden (wieder) abgeschafft oder das Asylrecht drastisch beschränkt¹⁵. Damit verändert sich etwas. Rechte, Praktiken und Institutionen, die viele von uns schätzen, für unhintergebar oder für eine wichtige Errungenschaft halten, wären dann nicht mehr verfügbar. Eine einmal eingeschlagene Richtung der Veränderung kann nicht umfassend verwirklicht oder weiterentwickelt werden. Das wäre ohne Zweifel eine schmerzliche und folgenreiche Veränderung der sozialen Infrastruktur, eine dramatische Beschränkung von

¹⁵ Aktuell die Abtreibungs-Entscheidung des Supreme-Courts.

Lebensmöglichkeiten für viele und man kann diesen Vorgang mit guten Gründen als Rückschritt betrachten. Aber nicht jede Form des sozialen Rückschritts, auch wenn diese bedauerlich oder schrecklich sind, und selbst da wo sie sich zu umfassenderen Prozessen politischer Restauration auswachsen¹⁶, verläuft nach dem Muster sozialer Regression. (Ganz abgesehen davon, dass der Rückschritt für die einen von den anderen als Fortschritt reklamiert werden könnte – aber dazu komme ich weiter unten.)

Rückschritte nämlich können innerhalb von sozialen Transformationsdynamiken und Emanzipationsprozessen jederzeit passieren, sie sind sogar eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich. Soziale Fortschritte stehen häufig vor Hindernissen; sie werden blockiert, lassen sich nicht durchsetzen, sind mit unerwarteten Schwierigkeiten konfrontiert. Die Widerstände aller Art sind dann größer als gedacht, die praktische Umsetzung stößt auf Probleme, die den Fortschritt vorerst verunmöglichen, es gibt Gegner einer Reform oder Innovation, die die Überhand gewinnen. Das sind missliche Entwicklungen, die zu temporären und lokalen, länger- oder mittelfristigen Rückschlägen führen, ohne dass damit die Möglichkeit ihrer erneuten Durchsetzung vergeben wäre. Was Trump abgeschafft hat, könnte Biden – im Prinzip – wieder durchsetzen. Ist der Mietendeckel in Berlin vorerst gescheitert, so ist ein neuer Anlauf zu seiner Durchsetzung jedenfalls prinzipiell nicht ausgeschlossen. Und viele der historisch bekannten Phasen der Restauration wurden abgelöst durch erneute Reformprozesse. Diese Rückschritte stehen also, und das ist der entscheidende Unterschied zur Regression, lediglich vor *äußeren Hindernissen*.

Regressionsphänomene dagegen sind *intern verursacht*. Das Deutungsmuster der Regression geht davon aus, dass die Regression das Resultat einer intern angelegten (Fehl-)Entwicklung ist. Deutet man dann, um eines meiner Eingangsbeispiele wiederaufzugreifen, die Erosion des europäischen Sozialstaatsmodells als Symptom einer *regressiven Moderne*, wie Oliver Nachtwey es tut¹⁷, dann meint das nicht nur, dass hier Rückschritte hinter einen Teil der sozialstaatlichen Errungenschaften (wie zum Beispiel das Versprechen von sozialem Aufstieg durch Bildungsegalität) zu verzeichnen sind. Die Diagnose der Regression lokalisiert das Problem darüber hinaus intern und behauptet, dass die sozialstaatliche Moderne nötige reflexive Fortentwicklungen verweigert hat. Sie konnte aus nichtintendierten Nebenfolgen – wie zum Beispiel den Normalisierungs- und Disziplinierungseffekten des sozialstaatlichen Modells – nicht lernen; sie war nicht in der Lage, Antagonismen auszubalancieren und die

¹⁶ Zum Begriff der Restauration vgl. Carl Ludwig von Hallers *Restauration der Staats-Wissenschaft*

¹⁷ Vgl. Oliver Nachtwey, *Die Abstiegsgesellschaft* (zuerst zit. in Vorwort)

systematische Beschränktheit der gegebenen sozialen Sicherungssysteme, zum Beispiel die Orientierung am Normalarbeits- und Normalfamilienmodell aber auch die nationale Beschränktheit des Modells, reflexiv zu bearbeiten.¹⁸ Aus all diesen Momenten, die ich hier nur illustrativ anspiele, resultieren Krisentendenzen, deren Bearbeitung (zumindest) stockt. Regressiv ist diese Moderne aber nicht schon weil sie ihre Probleme nicht (schneller) löst; als regressiv kann man sie bezeichnen wenn man zeigen kann, dass sie sich aus systematischen und „selbstgemachten“ Gründen diesen Krisentendenzen nicht stellt oder stellen kann, der Zugang zu ihnen systematisch blockiert ist.¹⁹ Ebenso wäre die politische Tendenz zum Autoritarismus genau dann eine Regression und nicht nur ein Rückschritt, wenn sich zeigen ließe, dass diese Entwicklung die Demokratie nicht von außen trifft, sondern mit ihren immanenten Defiziten erläutert werden muss, also eine selbsterzeugte Krise darstellt und eine Reaktion auf strukturell bestehende Defizite liberaler Demokratien ist.

3. Faschismus und Nationalismus als Regression

Am eindringlichsten lässt sich die Struktur sozialer Regression (und das Interpretament des Regressionsbegriffs) anhand der Faschismusanalyse der frühen Frankfurter Schule illustrieren. Faschismus wird von den Autoren der frühen Frankfurter Schule als Regression, aber gerade nicht als bloßer Rückfall in vormoderne Zustände aufgefasst. Benjamins Diktum, dass das „Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert ›noch‹ möglich sind [...] „kein philosophisches“²⁰ sei, könnte, im Gegenteil, als Motto über den Überlegungen auch der *Dialektik der Aufklärung* Adornos und Horkheimers stehen. Der Rückfall in die „Barbarei“²¹ ist, als Regression verstanden, nicht etwa ein bloßer Rückgang hinter die Moderne.

¹⁸ Zur Theorie und Kritik des Sozialstaats siehe Stephan Lessenich, *Theorien des Sozialstaats zur Einführung*, Hamburg 2012.

¹⁹ Ich kann das an dieser Stelle nur skizzenhaft andeuten, da es mir lediglich um die Illustration der Strukturmomente von Regression geht. Zu einer erhellenden Kritik des westeuropäischen Sozialstaatsmodells siehe zum Beispiel Emma Dowling, Silke van Dyk, Stefanie Graefe, „Rückkehr des Hauptwiderspruchs? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der ‚Identitätspolitik‘“, in: *PROKLA*, Heft 188, 47. Jg., Nr. 3, 2007, S. 411–420.

²⁰ Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“, in: ders., *Gesammelte Schriften. Band I.2*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, S. 692–704, hier: S. 697.

²¹ Adorno und Horkheimer bezeichnen als Fragestellung ihres Buches, verstehen zu wollen „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. ²³2017, S. 1.

Faschismus ist, im Gegenteil, ein spezifisch modernes Phänomen. „Der Faschismus ist als Rebellion gegen die Zivilisation nicht einfach eine Wiederholung des Archaischen, sondern dessen *Wiedererzeugung* in der Zivilisation *durch die Zivilisation selbst*.“²²

Das gilt, folgt man Adornos Regressionsanalyse, nicht nur weil der deutsche Nationalsozialismus die Massenvernichtung von Menschen im industriellen Maßstab betrieben und mit modernsten logistischen Mitteln organisiert hat, sondern weil er das Resultat einer fehlgeleiteten Dynamik und der ungelösten Spannungsverhältnisse und Widersprüche der kapitalistischen Moderne selbst ist. Die „neue Art von Barbarei“²³ transportiert also nicht einen früheren Typus der Gesellschaftsorganisation – das Archaische, die Barbarei – in eine andere Zeit. Hier wird nicht etwa *das Rad zurückgedreht*, sondern es bewegt sich vorwärts, aber eben vorwärts im Modus einer fehlgeleiteten Konfliktbearbeitung. Die „Barbarei“ (wie Adorno und Horkheimer es nennen) ist damit für unsere Autoren auch nicht etwa eine anthropologische Invariante, die immer wieder als ahistorische Naturgewalt hervorbricht ²⁴. Sie hat selbst eine Geschichte und ist Resultat eines historisch-sozialen Prozesses. Die faschistische Barbarei ist ein neues, modernes, historisch hervorgebrachtes Phänomen, in dem historische Erfahrungen aufbewahrt sind und wirken – aber eben: auf eine regressive Weise.²⁵

Am Beispiel des Nationalsozialismus wird das sehr deutlich: Dieser steuert ja gerade nicht zurück auf bäuerlichere oder vormoderne Wirtschafts- und Lebensweisen. Das könnte man ja – im Prinzip – auch auf eine nicht-regressive Weise tun. Stattdessen forciert er die industriell-militärische Entwicklung und propagiert gleichzeitig Blut-und-Boden-Ideologien. Er reagiert also auf die Desintegrationstendenzen moderner industrieller Gesellschaften mit Vergemeinschaftungsideologien und autoritärer politisch-sozialer Vergemeinschaftung – im Gegensatz zu einer Transformation in moderne Solidaritäten. Der destabilisierte Erfahrung einer kapitalistisch industrialisierten Moderne, der Entzweiung und dem Sinnverlust, wird eine durch Abstammung, Tradition und das Völkische scheinbar verbürgte Sicherheit entgegengesetzt. Das aber ist, folgt man Adornos Gedanken weiter, ein inadäquater

²² Theodor W. Adorno, „Die Freudsche Theorie und die Struktur der faschistischen Propaganda“, in: ders., *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1971, S. 34–66, hier 41f. Die Hervorhebungen sind nicht Teil des Originalzitats.

²³ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 1.

²⁴ Ggf. eine Referenz hierzu? Reemtsma zum Beispiel scheint das so zu sehen in seinem Gewaltbuch. Oder jedenfalls zitiert er solche Leute. Oder im Claus Offe-Band über „Moderne Barbarei“ nachsehen.

²⁵ Auch aus Polanyis Beschreibung der Arbeitsschutzgesetze in der Frühzeit der Industrialisierung lassen sich typische Mechanismen zur Illustration veränderter Erfahrungsprozesse gewinnen. Polanyi: Auch eine typische Regressionsthese: Vermarktlichung und Entbettung der Ökonomie zerstört die Gesellschaft und produziert eine Schutzreaktion. Diese wiederum kann entweder in eine faschistisch-regressive oder in eine progressiv-sozialistische Richtung gehen. Vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston/MA 2001.

Mechanismus der Krisenbewältigung und eine unangemessene Weise der Verarbeitung von Erfahrung. Mit den bekannten Konsequenzen²⁶.

Die Regression aufs Völkische

Dieses regressiven Muster der Verleugnung von Erfahrung lässt sich in Adornos kritischer Analyse des Nationalismus weiter verfolgen. Wenn er in seinen *Vorlesungen zur Geschichte und zur Freiheit*²⁷ den Nationalismus als eine defizitäre Reaktion und einen defizitären Modus sozialer Erfahrung versteht, so deshalb, weil dieser sich den Anforderungen der Realität, die mit dem sehr realen Kosmopolitismus der bürgerlich-kapitalistischen Ökonomie einhergehen, regressiv versperrt. Ausgangspunkt von Adornos Analyse ist die gleichzeitig progressive wie regressiv Funktion des Nationalstaats. Als immer schon politische Stiftung ist die Entstehung von Nationalstaaten eine künstliche Gründung, die auf der Auflösung der vorherigen verwandtschaftlich strukturierten Sippenverbände beruht. Die Nation ist damit, so betont Adorno, nicht *gegeben*, naturwüchsig oder urwüchsig entstanden, sondern (politisch) *gemacht*. Es handelt sich, wie in der zeitgenössischen Diskussion prominent von Benedict Anderson herausgearbeitet wird, um „imagined communities“²⁸. Dennoch, oder gerade deshalb, ist die Entstehung der Nationalstaaten aus Adornos Sicht zunächst ein emanzipatorischer Fortschritt gegenüber den naturwüchsig-familiären durch Blutsbande gestifteten Vergemeinschaftungen.²⁹ Paradoxerweise wird aber im Nationalismus genau dieser künstliche, politische Charakter der Nation geleugnet und auf seiner natürliche Gegebenheit umso mehr

²⁶ Rosa Luxemburgs prägnante Formel, in der die Alternative auf „Sozialismus oder Barbarei“ zugespitzt wird, lässt sich so zu „Fortschritt oder Regression“ übersetzen und hat hierin ihre tragische zeitdiagnostische Wahrheit.

²⁷ Vgl. Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt/M. 2006, S. 156-158, Überprüfen. Ich will hier auf Adornos substanzielles historisches Argument nicht eingehen; es dient mir an dieser Stelle lediglich der illustrativen Annäherung an die Struktur der Regression bzw. die Implikationen des Regressionstheorems.

²⁸ Die hier entstehenden scheinbar unhintergehbaren Gemeinschaften sind, um es im von Benedict Anderson geprägten Begriff zu sagen, „imagined communities“. Die sich zur Nation Konstituierenden werden zu Mitgliedern einer Nation gemacht, indem sie durch den Bezug auf gemeinsame Sprache, Literatur, Bräuche und Traditionen etc. als solche vergemeinschaftet werden. Vgl. dazu Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York 2006. Evtl. auch Mein Katalogtext zur Nation.

²⁹ Emanzipativ ist das weiterhin, dem Prinzip nach, weil damit das Volk gegenüber dem Adel als Souverän gesetzt wird, auch wenn hiermit schon problematische Ein- und Ausschlüsse gesetzt waren. Um naheliegenden Einwänden an dieser Stelle zuvorzukommen: Adorno spricht hier von einem bestimmten Entwicklungsstrang der europäischen Geschichte. Damit ist die normative Setzung eines bestimmten Gangs der Weltgeschichte zum bzw. über Staatlichkeit und Nationalstaat noch nicht zwingend verbunden. Zur Problematik multipler Entwicklungslinien in Auseinandersetzung mit dem Imperialismusvorwurf siehe Einleitung.

insistiert als ihr die Grundlage fehlt: „Eben deshalb, weil die Nation nicht Natur ist, muss sie unablässig sich selber verkünden, daß sie so etwas wie Naturnähe, Unmittelbarkeit, Volksgemeinschaft und alles das eben *doch* sei.“³⁰ Symptom für den regressiven Charakter der Nation ist die Verbissenheit, mit der die Kontingenz dieser Setzung, das nicht-Natürliche an ihr, geleugnet und verdeckt werden muss. Dem entspricht die Beobachtung, dass „der Fetischismus des Nationenbegriffs besonders weit geht, besonders extrem dort ist, wo die Bildung der Nation mißlang.“³¹ ³²Aus diesem Fetischismus wird – auch, aber nicht nur in seiner schrecklichsten Form, – Gewalt und Aggression.

Inwiefern zeigt sich hier die regressive Struktur, an der ich interessiert bin? Die hier wirkende Verleugnung und die resultierende Erfahrungsblockade haben zwei Dimensionen. Zum einen bedeutet die Naturalisierung eine Verleugnung des Gemachtseins, die Flucht in die Unverantwortlichkeit, in die imaginierte Natur, das völkisch unverfügbar Gewachsene und Gegebene gegenüber der Verantwortung für das gesellschaftlich Gemachte. Es handelt sich also um einen Kategorienfehler hinsichtlich des Status‘ der in Frage stehenden Entität, für dessen Aufrechterhaltung, gerade weil er durch reale soziale Erfahrungen eines Besseren belehrt und konterkariert wird, viel verleugnende Kraft aufgewendet werden muss. Zum anderen zeigt sich die Regression als Verleugnung der historisch-realen, der faktischen Obsoletheit des Nationenmodells. Als „regressiv“ einzustufen ist hier der Umstand, dass an einem völkisch gedachten Nationalstaat und damit auch an einem Souveränitätsmodell festgehalten wird, das angesichts der objektiven transnationalen Verflechtung längst untergraben ist. Etwas, das zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt eine (sogar emanzipative) Funktion – und entsprechende Problemlösungskapazitäten – hatte, hat diese verloren³³. Das Festhalten aber an dem hergebrachten Verständnis und dem hergebrachten Institutionengefüge behindert regressiv die Konfrontation mit dieser Realität und den weiteren Prozess der Bearbeitung von Problemen.

³⁰ Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 156.

³¹ Ebd., S. 162.

³² Adorno teilt diese Einsicht mit Helmuth Plessner, siehe ders.: *Die Verspätete Nation: Über Die Politische Verführbarkeit Bürgerlichen Geistes* 5, Frankfurt/M. 1994.

³³ Die Idee eines Verlustes der realen Basis für den Nationalismus vertritt Adorno auch hier: „Die charakteristische Gestalt absurder Meinung heute ist der Nationalismus. Mit neuer Virulenz steckt er die gesamte Welt an, in einer Phase, in der er zugleich durch den Stand der technischen Produktivkräfte, die potentielle Bestimmung der Erde als eines Planeten, zumindest in den nicht unterentwickelten Ländern, seine reale Basis verlorenen hat und gänzlich zu der Ideologie geworden ist, die er freilich immer auch schon war.“ (125) Adorno, Theodor W. (1971 [1963]): „Meinung Wahn Gesellschaft“, in: ders., Eva-Maria Ziege (Hrsg.), *Bemerkungen zu ,The Authoritarian Personality und weitere Texte*, Frankfurt/M. 2019, S. 109–131, hier: S. 126.

Man kann den Nationalismus, den Adorno im Blick hatte, in beiden Hinsichten also als einen Realitätsverlust, als die systematische Leugnung von Erfahrung bewerten, aufgrund derer das bereits erreichte Problemlösungsniveau und die bereits erreichten Problemlösungskompetenzen (hier: die Auflösung der Sippen) unterlaufen und die anstehenden Probleme (die Aufgabe demokratischer Selbstbestimmung angesichts des Souveränitätsverlusts der Nationalstaaten und der globalen Verflechtung der Ökonomie) nicht gestellt oder angemessen adressiert werden können.³⁴ Adorno beschreibt dies vor dem Hintergrund der faktischen historischen Entwicklung:

„[...] heute ist nicht mehr, wie man es einmal lehrte, das sogenannte Kosmopolitische das Abstraktere gegenüber den nationalen einzelnen Gesellschaften, sondern es ist das Realere – so wie in der Tat die Konvergenz ungezählter Lebensformen [...] auf diese Konvergenz der tragenden Lebensprozesse, nämlich eben die Vormacht der industriellen Produktion hindeutet.“³⁵

Daraus ergibt sich folgende Aufgabe:

„Es käme also heute nicht mehr darauf an, die Konkretion der menschlichen Beziehungen in der vergänglichen und selbst lange trügerischen Gestalt der Nationen zu konservieren, sondern diese Konkretion des menschlichen Miteinanderlebens auf einer höheren Stufe neu zu gewinnen.“³⁶

Um es auf meine Terminologie von Problemstellung und defizitärer Problemlösung zu beziehen: Die Problemstellung ergibt sich nicht als normative Forderung (des Kosmopolitismus) alleine, sondern aus der faktischen „Konvergenz der Lebensverhältnisse“. Der Erfahrungs- und Lernprozess nun, auf den es ankäme und der der Situation gegenüber angemessen wäre, der aber durch das regressive Festhalten an der Nation und gar der Regression zum völkischen Nationalismus behindert wird, bestünde darin, diese neue „Konkretion des menschlichen Miteinanderlebens“, auf einer „höheren Stufe“ – heute würden

³⁴ Man kann die hier beschriebene Dynamik auch auf die zeitgenössische Realität migrantischer/postmigrantischer Gesellschaften, globaler Fluchtbewegungen und der völkischen Reaktion darauf klarmachen. Weist Adorno auf den faktisch historisch-gesellschaftlich sich entwickelt habenden Kosmopolitismus hin, der auf der realen Verflechtung der Lebensverhältnisse beruht, so sind die Vorstellungen von „Mauern“, Grenzen, dem Bewahren des Eigenen gegenüber dem Fremden und das damit einhergehende Ausspielen der sogenannten kosmopolitischen Eliten gegen das lokal Gebundene in ganz ähnlicher Hinsicht wie der von Adorno gemeinten nicht angemessen.

³⁵ Ebd. S. 163, Kursivierung von mir.

³⁶ Ebd. S. 163.

wir es ein „solidarisches Miteinander“ oder eine „Gemeinschaft der Ungewählten“³⁷ nennen – zu verwirklichen.

Regression als abwehrende Re-Naturalisierung

Die Parallelen zur heutigen Situation sind deutlich: Während die Rechte der Linken (mit antisemitischem Unterton) ihre soziale Bodenlosigkeit vorwirft (die *somewheres* und die *everywheres*³⁸), ist der Boden, an dem sie sich festhält, die Heimat, die sie beschwört, längst illusionär geworden³⁹. Dasselbe Muster von Regression als Krisenabwehr und Erfahrungsblockade ist heute wirksam im Feld der Auseinandersetzung um die sogenannten kulturellen Liberalisierungsbewegungen und dem Widerstand, auf den diese im autoritär-rechtspopulistischen Lager trifft. Gegen die zeitgenössischen Transformationen von Geschlechterverhältnissen und familiärer Organisation wird hier demonstrativ an traditionellen Familienstrukturen festgehalten und eine Re-Naturalisierung der Geschlechterverhältnisse versucht. Propagandistisch wird das Schreckgespenst der Auflösung der Familie und der Orientierungslosigkeit angesichts vervielfältigter und de-essentialisierter Identitätsmodelle und Lebensmöglichkeiten beschworen.⁴⁰ Vielleicht in manchen Fällen ein harmloser Konservatismus, wird dieser doch aggressiv und regressiv, je mehr er die Realitäten einer sich wandelnden Gesellschaft verleugnet. Dass es die *gute alte Familie* und die tradierte Ordnung der Geschlechter, sofern diese einmal de-essentialisiert worden ist, nicht mehr als die selbstverständliche *Default*-Position geben wird, ist offensichtlich. Sobald das traditionelle Familienmodell ent-selbstverständlicht ist und als eine Option unter mehreren gilt, hat sich die Familie bereits unhintergebar verändert. Der bloße Umstand, dass es mancherorts so aggressiv, bis hin zum Vernichtungswillen⁴¹, gegenüber anderen Lebensweisen eingefordert und zum politischen Programm gemacht wird, ist eine Ressentiment geladene Reaktion darauf⁴². Es ist sicherlich nicht falsch, hier eine (regressive) Sehnsucht nach naturalisierten Gewissheiten, dem Zurück zu einer Situation unstrittiger Zuordnungen und Grenzen und

³⁷ Sabine Hark, *Gemeinschaft der Ungewählten*, Berlin 2021.

³⁸ David Goodhart, *The Road to Somewhere*, XXX.

³⁹ Wie Arlie Russell Hochschild feststellt: Vgl. dies., *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York 2016.

⁴⁰ Die Mobilisierung gegen die sogenannte „gender-Ideologie“ ist dabei interessanterweise global, sie reicht von der deutschen AfD bis zu den brasilianischen Evangelikalen oder der im Umfeld Putins betriebenen Propaganda, in der Verwestlichung mit Verweichlichung und Entmännlichung gleichgesetzt wird. (Belege dafür?)

⁴¹ In den Fußnoten dafür Beispiele? Brasilien?

⁴² Zur kleinteiligeren Analyse von Ressentiment als Fall von Regression siehe Kapitel 7.

umgekehrt die Angst vor Entgrenzung und Unsicherheit – eine „Angst vor der Freiheit“ – zu konstatieren⁴³.

Aber noch etwas lässt sich hier sehen: die Abwehr von als bedrohlich erfahrenen krisenhaften Veränderungen. Hatte ich in **Kapitel 4** eine mehrdimensional „materialistische“ Interpretation sozialer Veränderungsdynamiken skizziert, so lässt sich am Beispiel der Reaktion auf die veränderten Geschlechterverhältnisse und Familienstrukturen die regressive Reaktion und ihr realitätsverleugnenden Charakter genauer beschreiben. Die Veränderung der Familienstruktur und der Geschlechterverhältnisse ist ja tatsächlich alles andere als trivial, sowohl in ökonomischer als auch in sozialer und kultureller Hinsicht. Verändern tut sich hier ein ganzes Gefüge sozialer Praktiken und Institutionen, ein ganzer Komplex von Selbstverständnissen und Auffassungen, die tief in die Sozialisation (oder, moderner: die „Subjektivierung“) der Individuen hineinreicht. Betroffen sind nicht nur Ideen, sondern ein umfangreicher Komplex sozialer Praxis mit komplexen Auswirkungen auf die (normative) Reproduktion der betroffenen Gesellschaften.

Macht man sich nun klar, auf wie vielen verschiedenen Faktoren diese Veränderungen beruht, so ist es offensichtlich, dass es nicht der von autoritären, neo-und proto-faschistischen Kreisen so genannte „Genderwahnsinn“ sein kann, und auch nicht alleine diejenigen, die sich offensiv für plurale und nicht mehr heteronormativ angelegte Familienformen einsetzen, die diese Veränderung hervorgebracht oder durchgesetzt hätten. Vielmehr gehen hier, wie oben entwickelt, aktive und passive Momente miteinander einher: verändert haben sich nicht nur die Einstellungen und das Wollen von Individuen und sozialen Gruppen, sondern die soziostrukturellen Voraussetzungen, unter denen sie ihr Leben leben. Es ist der tiefgreifende Wandel der Arbeitsorganisation und anderer Aspekte unserer Lebensweise, der Wandel der technischen Ausgangsbedingungen wie auch der medialen Kommunikationsverhältnisse, die diesen Wandel ermöglicht, erfordert, befördert oder wenigstens plausibel gemacht haben. Gerade hieraus ergibt sich dann der Einsatzpunkt für eine Regressionsanalyse. Regressiv ist die sich auf die Protagonistinnen der „progressiven“ oder emanzipativen Bewegungen richtende hasserfüllte Reaktion, weil sie der Tiefendimension des Geschehens nicht gerecht wird. Regressiv ist die inadäquate Reaktion auf einen sozialen Wandel und soziale Krisendynamiken, den man mit der Zuschreibung von Verantwortung an die inkriminierten Gruppen nicht begegnen können wird. In dem Maße in dem die genannten Positionierungen im Kontext größerer gesellschaftlicher Veränderungen stehen, sind verleugnende Reaktionen darauf

⁴³ Hark/Villa.

Instanzen einer unzureichenden Problembewältigung. Wenn Fortschritt „Wandel im Wandel“ ist, dann ist Regression regressiver Wandel im Wandel, eine unzureichende Reaktion auf den Wandel, die die Konfrontation mit und Gestaltung von realen Veränderungsprozessen, verhindert.

So erschließt sich auch die im Motto vorangestellte Überlegung Adornos, die aus einem ganz anderen Kontext, seinen Überlegungen zur neuen Musik, stammt.

Die Suche nach der verlorenen Zeit findet nicht einfach heim, sondern verliert jegliche Konsistenz; willkürliche Bewahrung des Überholten gefährdet, was sie bewahren will, und verstockt sich mit schlechtem Gewissen gegen das Neue.⁴⁴, 45

Auch Adornos Text *Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens* arbeitet die Struktur der Regression, den Umstand, dass es hier nicht um einen einfachen Rückfall auf eine frühere Stufe geht, deutlich heraus:

„Am Gegenpunkt zum Fetischismus der Musik vollzieht sich eine Regression des Hörens. Damit ist nicht ein Zurückfallen des einzelnen Hörers auf eine frühere Phase der eigenen Entwicklung gemeint, auch nicht ein Rückgang des kollektiven Gesamtniveaus [...]. Vielmehr ist das zeitgemäße Hören das Regredierter, auf infantiler Stufe Festgehaltener. Die hörenden Subjekte büßen mit der Freiheit der Wahl und der Verantwortung nicht bloß die Fähigkeit zur bewußten Erkenntnis von Musik ein, die von je auf schmale Gruppen beschränkt war, sondern trotzig negieren sie die Möglichkeit solcher Erkenntnis überhaupt. [...] Sie sind nicht kindlich [...]. Sondern sie sind kindisch: ihre Primitivität ist nicht die des Unentwickelten, sondern des zwangshaft Zurückgestauten. Sie offenbaren, wann immer es ihnen erlaubt wird, den verkniffenen Haß dessen, der eigentlich das andere ahnt, aber es fortschiebt, um ungeschoren leben zu können, und der darum am liebsten die mahnende Möglichkeit ausrotten möchte. Es ist diese präsente Möglichkeit oder, konkreter gesprochen, die Möglichkeit einer anderen und oppositionellen Musik, vor der eigentlich regrediert wird.“⁴⁵

Auch hier zeigt sich was ich in meiner anfänglichen Sortierung bereits herauszuarbeiten versucht habe: Regression ist nicht einfach ein Rückfall auf eine frühere Stufe oder Phase der Entwicklung. Es geht durch Regression nicht etwas verloren, das man bereits besessen hat, sondern man ist daran gehindert, **es** zu erwerben. Regression verhindert Emanzipation.

⁴⁴ Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1986, Bd. 12, S. 16.

⁴⁵ Man sieht hier, wie stark Adorno dem (geschichtsphilosophischen) Modell einer Entwicklung oder eines Anreicherungsprozesses trotz seiner expliziten Kritik daran verbunden bleibt – und zwar auf negativistische Weise. Und man sieht jetzt auch, wie sich vom Regressionsmotiv her das Fortschrittsproblem bei ihm verstehen lässt. Ich will an dieser Stelle meine Deutung von Adornos negativistischer Geschichtsphilosophie als einer Philosophie der Regression nicht ausweiten. Siehe dazu aber **Rahel Jaeggi, Isette Schuhmacher, „Adornos negative philosophy of history“, in: Oxford Companion Adorno, i.E.**

Im Unterschied, den Adorno zwischen „kindlich“ und „kindisch“ macht, drückt sich das aus. Heißt „kindlich“ das „Unentwickelte“, also das noch nicht vollends ausgebildete, eben im vollen Sinne eines Erwachsenen autonome Subjekt, so meint Kindisch-Sein den Zustand „auf infantiler Stufe Festgehaltener“. Festgehalten aber sind die in der Entwicklung und ihren Fähigkeiten potentiell schon Fortgeschrittenen. Daher spricht Adorno auch von einem „zwangshaft Zurückgestauten“. Nun ist wichtig zu sehen, *was* hier zurückgestaut wird. Regressiv sind diejenigen Hörer_innen, die ein Anderes, die „präsenste Möglichkeit“ ahnen, aber diese „fortschieben“. Sie bleiben systematisch hinter ihren eigenen Möglichkeiten zurück. Es ist somit nicht ein bereits Verwirklichtes, etwas, das wir besaßen, errungen oder ausgeübt haben, das droht verlustig zu gehen. Vielmehr versteht Adorno unter Regression einen Verlust dessen, was wir noch gar nicht wirklich innehatten: Regress impliziert das *Regredieren vor dem Potential, ein Regredieren vor der Möglichkeit des Fortschritts* (in diesem konkreten Fall eines „anderen“, und man müsste ergänzen, besseren Hörens).⁴⁶

4. Zwischenresumee: Regression als unangemessene Krisenreaktion

Aus dem bisher Gesagten lassen zusammenfassend einige Schlussfolgerungen für den Regressionsbegriff, wie er für die Analyse sozialer Verhältnisse bedeutend werden kann, ziehen.

(1) Regression ist nicht eine Position, sondern *eine Reaktion*. Sie ist keine inhaltliche positive Setzung, sondern eine Abwehr von als Zumutung und Überforderung erfahrenen sozialen Dynamiken. Ins Politische gewendet sind regressive Positionen nicht gleichzusetzen mit konservativen Positionen des Bewahrens⁴⁷. Regression ist ein Zurück zu etwas oder ein Festhalten an etwas, wohin man (auf diese Weise) gar nicht zurückkehren kann und das sich nicht bewahren lässt. Regression reagiert auf eine Problemstellung mit Überforderung, auf eine Krise mit Verleugnung. Eine regressive ist eine unangemessene Verarbeitung von

⁴⁶ Ernst Bloch wird häufig mit dem Satz zitiert: „Es geht um den Umbau der Welt zur Heimat, ein Ort, der allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war“⁴⁶. Regressive Tendenzen könnte man in Anlehnung daran also diejenigen beschreiben, die diesen Ort, an dem „noch niemand war“, ohne eine solche Anstrengung des Umbaus in fiktive Vergangenheiten und fiktive Sicherheiten in der Gegenwart projizieren. (Und glauben, dass man diese als gesicherten Bestand festhalten könnte.)

⁴⁷ Diesem Befund entspricht auch, dass sich mit dem politischen Konservatismus sinnvoll über Ausmaß, Geschwindigkeit und die Notwendigkeit von Veränderungen streiten lässt, was bei regressiv-reaktionären Positionen nicht der Fall ist. Siehe auch den Artikel von Mathias Greffrath, „Das Herz schlägt rechts. Wo bleiben die wahren Konservativen? Die mit intellektuellem Anspruch Pläne für eine lebenswerte Zukunft entwickeln?“, in: *taz online*, Februar 2020 <<https://taz.de/Konservative-Heimatsehnsuechte/!5661469/>>, letzter Zugriff 01.11.2020.

Problemlagen, ein Modus des Verlernens und der Blockade von Erfahrungen – der Flucht vor der Wirklichkeit.

(2) Regressive Rückschritte beruhen auf *internen, selbsterzeugten und systematischen Blockaden* einer Entwicklung, sie sind Ausdruck veränderter Lern- oder Erfahrungsprozesse und einer defizitären Weise der Krisenbewältigung. Nicht das *Zurück* ist hier entscheidend, sondern der Modus des *regressiv nach vorne Gehens*, der *regressiven Verhaftung im nach-vorne-Gehen* und der Verweigerung von Lernprozessen. Regression ist dann im Gegensatz zum Anreicherungs-geschehen eines gelingenden Erfahrungsprozesses eine (auch wenn es ein hässliches Wort ist) De-Akkumulation und Verarmung.

(3) Beinhaltet ein gelingender Lernprozess immer auch ein Moment des „Lernens, wie man lernt“⁴⁸, man lernt also nicht nur etwas über eine Sache, sondern auch – reflexiv – darüber wie man lernt – so kann man von regressiven Prozessen behaupten, dass hier *verlernt* wird, wie man lernt. Die regressive Weise der Erfahrungsbearbeitung ist nicht nur in Bezug auf das gegenwärtige Phänomen oder die gegenwärtige Situation unangemessen; als Vermeidungsstrategie blockiert sie die Möglichkeit weiterer Erfahrung.

(4) Regression ist eine *Krise der Lösung von Krisen*, ein Phänomen zweiter Ordnung. Regression ist nicht das Unvermögen, eine Krise zu bewältigen oder ein Problem zu lösen. Regression setzt da ein, wo bereits die Mittel der Problemwahrnehmung und der Problemlösung systematisch destruiert und unzugänglich werden. Krisen werden dann nicht nur *nicht gelöst*, sie können nicht angemessen artikuliert und adressiert und, – für die Dynamik gesellschaftlicher Veränderungsprozesse entscheidend – nicht auf angemessene Weise zu Konflikten gemacht werden. Als Blockade von Erfahrungsprozessen ist Regression dann Ausdruck eines Rückfalls hinter historisch-soziale Anreicherungsprozesse und einen historisch-sozialen Problemstand.

(5) Regression ist dann, um noch einmal auf die oben diskutierten Unterscheidungen zurückzukommen, nicht Stagnation oder Bewahrung, sondern ein „Wandel im Wandel“, sofern sie auf die Zumutungen des Wandels durchaus mit einer Veränderung *reagiert* – allerdings auf problematische Weise und im Modus sozialer Unvernunft. Regression ist also ein dynamisches Geschehen.

(6) Während man bei einfachen Rückfällen oder Rückschlägen davon ausgehen kann, dass der vorherige Zustand ohne Abstriche erstrebenswert und gut ist, und während deshalb Rückschläge überwunden werden, indem man den vorherigen Zustand wiederherstellt – also den Rückfall rückgängig macht – kann das für Phänomene der Regression offensichtlich nicht

⁴⁸ John Dewey, *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York 1930. **Zitat suchen.**

gelten. Von Regression zu sprechen bedeutet deshalb nicht, am *status quo ante*, am vorherigen Zustand, festhalten zu wollen. Es ist ja der vorherige Zustand, in dem bereits die Wurzel des Problems liegt. Nicht nur ist eine regressive Tendenz nicht einfach ein Schritt zurück; auch lässt sich die Regression nicht durch einen „Schritt zurück hinter den Schritt zurück“ aufheben. Es wäre irreführend, die Bekämpfung von Regression durch eine Rückkehr zum vorherigen Zustand bewerkstelligen zu wollen, wenn dieser doch selbst den Keim für die Regression enthält, die Gründe für Regression in ihm selbst angelegt sind. Regression ist dann Teil eines umfassenderen Krisenszenarios, das an der Wurzel dieser Krise thematisiert werden muss.

Wenn wir also so etwas wie eine „demokratische Regression“ (Schäfer/Zürn) zu verzeichnen haben, dann können wir nicht einfach in die Demokratie zurück, wie sie vorher war. Anders als beim temporären Rückschlag kann die Reaktion auf einen Regressionsprozess nicht lediglich in einem beherzten *encore une effort* bestehen. Die Regression affiziert die Praxis und die Möglichkeit des erneuten Voranschreitens selbst und es bedarf mehr als der Wiederaufnahme des vorangegangenen Projekts um Regressionen zu überwinden. Deshalb muss die Reaktion auf eine regressive Entwicklung die dieser immanenten Gründe reflektieren und durcharbeiten.⁴⁹

Wo in der zeitgenössischen Diskussion manchmal die Tendenz besteht, angesichts drohender Regression den *status quo* verteidigen zu wollen, lassen sich die Wurzeln der Regression in diesem selbst finden. Die Regressiven sind, so fasst es Adorno, die „Verräter des Möglichen“, diejenigen, die die „mahnende Möglichkeit“ des anderen „ausrotten“ möchten; diejenigen also, die die Veränderung verhindern und nicht etwa lediglich diejenigen, die hinter einen bewährten Zustand zurückfallen.⁵⁰

(7) Die Alternative „Fortschritt oder Regression“ ist also keine optionale, nicht die Entscheidung für die Bewahrung oder das Aufgeben einer Lebensweise oder mancher Elemente einer Lebensweise, wie ich sie oben als harmlose Weisung des „Zurück“ skizziert habe. Wird eine Reaktion vom Fortgang der Dinge, von eingeschlagenen sozialen Veränderungen gewissermaßen erzwungen, so geht es um die Alternative zwischen einer angemessenen oder

⁴⁹ Deshalb sind auch nicht nur die Rechtsautoritäten regressiv, sondern auch diejenigen Linken, die entweder glauben, dass man hier nur die „Reihen fest geschlossen“ halten muss, oder dass man durch ein einfaches Zurück auf die (national verstandene) soziale Frage das Problem beseitigen könnte.

⁵⁰ Deshalb ist es auch richtig, wenn Niesen und Ahlhaus bemerken, dass „Regressionen [...] nicht einfach beklagenswerte Rückfälle dar[stellen], die sich restaurativ wieder beheben ließen. Einerseits verstellen sie oft selbst den Weg zur Wiederherstellung des *status quo ante*, andererseits öffnen sie einen Möglichkeitsraum politischer Innovation.“ Ahlhaus/Niesen, „Regressionen des Mitgliedschaftsrechts“, S. 609.

unangemessenen Adressierung der zugrundeliegenden Tendenzen und Konflikte und um eine nicht folgenlose Blockade der hier nötigen Veränderungen.⁵¹ „Sozialismus oder Barbarei“ – das war Rosa Luxemburgs sehr deutliche und leider auch nicht in jeder Hinsicht veraltete Übersetzung dieser Alternative.⁵²

(8) Hinsichtlich der manchmal behaupteten „Unumkehrbarkeit des Fortschritts“ lässt sich nun formulieren: *Empirisch* betrachtet ist Fortschritt klarerweise nicht *nicht unumkehrbar*. So schön es wäre, wenn bestimmte soziale Errungenschaften sich als unhintergebar herausstellten, so zweifelhaft ist es angesichts des schon von Hegel so genannten „Gemetzels“ der Weltgeschichte, ob es in empirischer Hinsicht auch nur irgendwelche „Rückfallsperren“ (Habermas) hinter einen erreichten Stand von Verbesserungen gibt.

Kriteriell betrachtet dagegen ist Fortschritt, folgt man meiner Argumentation, tatsächlich in mancher Hinsicht nicht umkehrbar. Wenn das weltgeschichtliche Chaos nicht einfach Chaos und ein *Backlash*, sondern ein Symptom der Regression ist, dann gibt es tatsächlich so etwas wie eine Rückfallsperre – aber in einem ganz anderen (und wenig fortschrittsoptimistischen) Sinn. Hinter einen einmal erreichten Stand kann man nicht konsequenzenlos zurück: Das Hintergehen dieses Stands ist schlimmer als der Zustand vor diesem. Wenn wir von einem Lern- und Erfahrungsprozess ausgehen, dann ist das regressive „Verlernen“ oder die regressive Stagnation schlimmer als das „Nichtgelernthaben“. Der von Habermas behauptete Umstand, dass wir „nicht nicht lernen können“⁵³ erweist dann seine eigentliche Pointe (die schon bei Habermas nicht die eines grenzenlosen Optimismus ist) in der These, dass Fortschritt, ein einmal erreichter Stand der Erfahrung, *nicht konsequenzenlos* umkehrbar ist. Der *regressive* Rückfall hinter ein Erreichtes ist schlimmer als die Situation wie sie vorher war. Er hat andere

⁵¹ Ein ähnliches Regressionsmuster beschreibt auch Polanyi mit seiner These von der Reaktion der Gesellschaft auf die Verabsolutierung des Marktes, auf die *Entbettung* einer marktförmigen Ökonomie aus den gesellschaftsbezogenen Praktiken und Orientierungen. Produziert die die Gesellschaft gegenüber der zerstörenden Vermarktlichung und Entbettung der Ökonomie eine Schutzreaktion, so kann diese entweder in eine faschistisch-regressive oder in eine progressiv-sozialistische Richtung gehen. Siehe dazu **Polanyi, *The Great Transformation***

⁵² Vgl. Rosa Luxemburg, „Die Krise der Sozialdemokratie“, in: dies., *Ausgewählte politische Schriften in drei Bänden*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1971, S. **XXX-XXX**, hier S. 49. Wir wissen jetzt, dass Rosa Luxemburg erschreckend Recht hatte mit ihrer Prognose. Aber natürlich werden die beiden Pole selten ‚rein‘ verwirklicht, so dass wir uns häufig im unklaren oder undeutlichen Zwischenreich von beiden befinden. Nicht überall schon „Barbarei“, aber eine Zunahme autoritärer Tendenzen; nicht Sozialismus aber Ansätze einer sozialstaatlichen Hegung, auch wenn diese mehr und mehr verloren zu gehen drohen. Es wäre aber auch schon wieder nicht verkehrt, ohne hier unangemessen dramatisieren zu wollen, auch in Bezug auf diese Situation zu sagen, dass die undeutliche Tendenz Richtung Barbarei auf eine Nichtverwirklichung der sozialistischen Option (als einer angemessenen Form der Krisenbewältigung) zurückzuführen ist.

⁵³ U. a. in Jürgen Habermas, *Legitimationskrisen des Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1975.

Effekte und ist anders motiviert. (Die Blut-und-Boden-Ideologie des NS ist schlimmer als die vormoderne „Idiotie des Landlebens“, die Gemeinschaftsbeschwörung der zeitgenössischen neuen völkischen Rechten schlimmer als traditionsgeleitete Engstirnigkeit einer eingelebten Gruppe.) In genau diesem Sinne einer normativ-kriteriellen Rückfallsperre geht die Geschichte, normativ erzählt, nicht nur manchmal voran und manchmal auch wieder zurück. Es wird auch nicht nur „immer wieder *anders*“, ohne dass sich eine Richtung identifizieren ließe. Die Kosten der Regression lassen sich taxieren – und aus dieser Taxierung der Kosten des Regressionsprozesses, des Verlernens, des Nichtlernenkönnens (also des blockierten Problemlösungsprozesses), lässt sich umgekehrt erschließen, wie es besser wäre.

Das – dieses Unternehmen der Taxierung – ist es, was eine kritische Theorie, die mit einem normativ-analytischen Begriff wie dem der Regression arbeitet, betreibt. Die Behauptung, dass sich eine veränderte Situation kriteriell als Fortschritt oder Rückschritt verstehen lässt, fängt dann, diese von mir in der Einleitung gemachte Behauptung lässt sich jetzt einholen, *mehr und anderes* ein als ein bloß normatives bzw. normativistisches Vokabular es ermöglicht.

(9) Regression ist nämlich, fragt man, was diese normativ problematisch macht, eine Art von Unangemessenheit gegenüber der „Wirklichkeit“, d.h. gegenüber den real sich stellenden Krisen⁵⁴. Der entscheidende Impuls des Umgangs mit dem Regressionsbegriff ist es, dass er den Raum *explanatorischer und analytischer, nicht nur bewertender Fragen* öffnet. Faschismus als Regression ist, so hatte ich gesagt, mehr als nur moralisch böse. Das bringt aber mit sich die Aufgabe, die Dynamiken regressiver Entwicklung zu verstehen, zu beschreiben, zu analysieren. Die Diagnose von Regression verlangt also danach, zu den Ursachen von Krisen und zu denjenigen systematischen und strukturellen Problemen vorzudringen, die Regressionen auslösen und motivieren. Regression ist, wie Fortschritt, nicht allein ein normativer Begriff – er bewegt sich nicht alleine in der mit Kant gestellten „praktischen Frage“, was wir tun sollen, sondern betrifft die sozialen und strukturellen Bedingungen, Bedingtheiten und Konsequenzen unseres Handelns.

5. Probleme des Regressionsbegriffs

⁵⁴ Dafür, dass sich diese Diagnose der „Nichtübereinstimmung“ und der Dysfunktionalität, der Maßstab der realen Krise als *touchstone* für Angemessenheit gegenüber einerseits stärker normativistischen, andererseits radikaler konstruktivistischen Positionen verteidigen lässt, hatte ich in Kapitel 5 bereits argumentiert.

Ist damit der mögliche Gewinn des Regressionsbegriffs als Werkzeug einer kritischen Theorie skizziert, so werden andererseits zwei wesentliche Probleme sichtbar.

Hatte ich Regression hier als ein durch nichtbewältigte Krisen- oder Problemlagen ausgelöstes Zurückschreiten und Zurückgreifen auf frühere Entwicklungsstufen⁵⁵ aufgefasst, so kehrt mit dem Rückgriff auf das psychoanalytische Deutungsmuster offenbar das Problem der Richtungsanzeige des Fortschritts (und damit das Paternalismusproblem) zurück: Was ist Reife? Wer bestimmt was ‚erwachsen‘ oder ‚reif‘ – und entsprechend eine angemessene Problemkonfrontation ist? Welche normative Vorstellung von Entwicklung steht dahinter?

Wenn die Rede von Regression, wie oben behauptet, eine Logik der De-Akkumulation und des Verlernens meint, setzt sie dann nicht eine problematische Logik der Entwicklung und der „Reife“ voraus, die sich politisch allzu leicht als Paternalismus und ethnozentrischer Imperialismus auswirkt?

(1) Entwicklungslogik

Zunächst zum Problem der Entwicklungslogik. (Auch) mit dem Regressionsbegriff wird eine *aufeinander aufbauende Folge* von Geschehnissen unterstellt. Wenn Regression gegenüber dem Fortschritt De-Akkumulation bedeutet, so liegt dem Regressionsnarrativ die Annahme zugrunde, dass hier soziale Erfahrungen einander auf bestimmte Weise folgen können, die angemessen oder eben unangemessen sind, es setzt voraus, dass wir soziale Ereignisse dynamisch in einer aufeinander reagierenden Abfolge, einem Prozess ordnen können.

Es ist offensichtlich: Diese Annahme von Akkumulation und De-Akkumulation suggeriert, dass soziale Erfahrungen aufeinander reagieren oder aus- und aufeinander folgen, entweder auf eine produktive, selbst-bereichernde oder nicht-produktive, gar zerstörerische Weise. Was damit *nicht* impliziert ist, ist erstens, dass ein solcher Prozess ein definitives Ende oder Ziel haben kann und muss und zweitens, dass er sich nach einem teleologischem Muster entfaltet, in dem der Keim zum entfalteten Prozess bereits im Ausgangspunkt der Entwicklung enthalten ist. Die Transformationsdynamik, die ich hier zugrundegelegt habe, resultiert nämlich daraus, dass jede soziale Ordnung Probleme löst und dabei in Krisen geraten kann auf die sie reagiert: Dass Regression nicht ein beliebiger Rückgang ist, erklärt sich daraus, dass wir es hier mit Verhältnissen zu tun haben, die ihre jetzige Gestalt deshalb angenommen haben, weil sie auseinander hervorgegangen sind, und in diesem Aufeinanderfolgen oder Auseinanderhervorgehen auf die spezifischen Defizite der vorherigen Situation reagieren, wenn auch unangemessen reagieren. Eine Abfolge von Erosion und Transformation von sozialen

⁵⁵ Vgl. Jürgen Körner, „Regression – Progression“, S. 633–639.

Institutionen und Praktiken. „Regression“ wäre entsprechend ein prozessuales Konzept, mit dem man Defizite oder Verwerfungen innerhalb solcher krisenhafter Problemlösungsdynamiken identifizieren kann.

Noch einmal Psychoanalyse: Ein formaler Gesundheitsbegriff?

Zur Verteidigung eines solchen formalen und nicht-teleologischen Entwicklungs- und Anreicherungsprozesses ist (für manche vielleicht erstaunlich) gerade der Rückgriff auf die Psychoanalyse noch einmal informativ. Muss es zur Einschätzung der Angemessenheit oder Unangemessenheit eines solchen Entwicklungsprozesses ein (von der psychoanalytischen Theorie generell und individuell, der Therapeut_in) klar inhaltlich definiertes Entwicklungsziel geben?

Das sind innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung klarerweise umstrittene Fragen⁵⁶, die ich hier nicht erschöpfend diskutieren kann und für meinen Zweck auch nicht muss. Allerdings lässt sich auch mithilfe eines psychoanalytisch motivierten Verständnisses der Vorschlag eines zwar dialektischen aber nicht teleologisch verstandenen Erfahrungs- und Lernprozesses stützen, den ich oben (in Kapitel fünf) skizziert habe. Dabei lässt sich bereits an Freud anknüpfen. Mit ihm kann man das Ziel der psychoanalytischen Kur nämlich, übersetzt in die entsprechenden philosophischen Debatten, so verstehen, dass es hier um Freiheit (oder Emanzipation) und nicht um Glück oder das Erreichen eines bestimmten, inhaltlich beschreibbaren Zustands geht. Die Psychoanalyse ist, sehr verkürzt und plakativ gesagt, an der Beseitigung von Handlungshemmnissen und zwanghaften Verwerfungen und Fixierungen, Unzugänglichkeiten mit Bezug auf die eigenen Empfindungen und No-go-Areas hinsichtlich der eigenen Lebensgeschichte interessiert⁵⁷. Es geht angesichts der für die Psychoanalyse grundlegenden Einsicht in den Umstand, dass wir nicht „Herr [im] eigenen Haus“⁵⁸ sind, also in unserem Handeln und unseren Orientierungen von unbewussten Impulsen und Mechanismen beeinflusst sind, die nicht unserer rationalen Kontrolle unterliegen, darum, wenn auch nicht

⁵⁶ **Referenzen**

⁵⁷ So hat Jürgen Habermas die psychoanalytische Kur in *Erkenntnis und Interesse* verstanden, ist dafür aber auch heftig kritisiert worden. Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1990, Kapitel 10.

⁵⁸ „[Die] beiden Aufklärungen, daß das Triebleben der Sexualität in uns nicht voll zu bändigen ist, und daß die seelischen Vorgänge an sich unbewußt sind und nur durch eine unvollständige und unzuverlässige Wahrnehmung dem Ich zugänglich und ihm unterworfen werden, kommen der Behauptung gleich, daß *das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*.“ (Sigmund Freud, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“, in: ders., *Gesammelte Werke. Zwölfter Band. Werke aus den Jahren 1917–1920*, Frankfurt/M. 1966, S. 3–12.)

unumschränkt autonom und selbst-transparent, so doch handlungsfähig zu werden.⁵⁹ Und den Zugang zu sich und den eigenen Wünschen und Impulsen nicht zu versperren. Das zu erreichende Ziel, die psychische Gesundheit, lässt sich dann, ganz ähnlich wie in meinem prozessualisierten Fortschrittskonzept angedeutet, nicht mehr substantiell als positiv ausgemalter psychischer Zustand, sondern formal als eine Form des Selbst- und Weltbezugs, die von einer basalen Selbstzugänglichkeit und der Möglichkeit der identifikatorischen Bezugnahme auf die Anderen und das Andere (die soziale und objektive Welt) geprägt ist, umschreiben. Ganz ähnlich scheint das Freud zu tun wenn er (allerdings im privaten Kontext eines Briefes) das Ziel der Therapie und die psychische Gesundheit als „Arbeits- und Liebesfähigkeit“ fasst.⁶⁰ Es geht dann, in anderen Worten, um die Fähigkeit, aber auch den Willen und die Motivation, sich seine Umwelt anzueignen, Objekte libidinös zu besetzen und sich zu diesen in Beziehung zu setzen und sich (damit) in einem auf Andere und Anderes bezogenen Verhältnis als selbstmächtig oder handlungsfähig, als Quelle eines aktiven, aber auch resonanten (wie Hartmut Rosa es sagen würde), also rezeptiv-offenen Weltbezugs zu erleben.

Für meine These ist an der Formulierung von der Arbeits- und Liebesfähigkeit vor allem eines interessant: Hier wird nicht ein inhaltlich substantielles Ziel der psychischen Gesundheit formuliert. Es geht vielmehr um eine Vollzugsweise, eine Weise, sich auf sich und die eigenen Tätigkeiten, Fähigkeiten und Wünsche zu beziehen. *Arbeiten und Lieben können* ist kein substantielles Ziel, sondern ein Modus der Lebensbewältigung in dem wir uns auf unsere eigenen Tätigkeiten, auf die objektive wie die soziale Welt sinnvoll und identifizierend beziehen können, diese als Teil eines gestaltbaren und prinzipiell zugänglichen eigenen Erfahrungsraums verstehen können, und dabei Unverfügbarkeiten, wie auch die grundsätzliche menschliche Abhängigkeit, austarieren können. Damit ist im Kern eine basale Fähigkeit zu (relationaler) Autonomie⁶¹ oder Selbstbestimmung bezeichnet, die aber nicht notwendigerweise mit einem im substantiellen Sinne geglückten Leben einhergehen muss. Ein solches Entwicklungsziel lässt sich nicht über konkrete oder inhaltlich beschreibbare Qualitäten fassen, sondern nur als Modus des Welt- und Selbstverhältnisses, ein Modus, der eine bestimmte Weise des Austarierens und Gewährwerdens von Krisen oder Konflikten, von Verlust und Trennungserfahrungen, von Spannungen und Ambiguitäten beinhaltet. Dem Welt- und

59

⁶⁰ Brief an Marie Bonaparte.

⁶¹ Freud denkt Autonomie also (wie schon Hegel) ganz im Sinne der zeitgenössischen Diskussion über „relationale Autonomie“ als etwas das nicht unter Absehung von, sondern in der bedeutungsvollen Bezugnahme auf Andere und Anderes entsteht.

Selbstzugang im Modus prinzipieller (wenn auch moderater) Handlungsfähigkeit stehen dann Modi regressiver Vermeidung und damit der Unzugänglichkeit⁶² von Welt und Selbst gegenüber. *Fortschritt* im Blick auf die so verstandene Reife oder psychische Gesundheit wäre dann auch hier nicht die Annäherung an ein substanzielles Entwicklungsziel – Erfolg in der Arbeit und familiäres Glück, wie konservative Psychoanalytiker das dann gerne fassen – sondern eine *Abwesenheit von Regression*, die ganz verschiedene Formen annehmen kann.⁶³

Im Kontrast zu Fortschritt als einem sich anreichernden Erfahrungsprozess im Bewältigen einer Krise lässt sich Regression als eine von Erfahrungsblockaden verhinderte Bewältigung – und damit eigentlich Nicht-Bewältigung oder *Schief-Bewältigung* – einer Krise auffassen. Dem Anreicherungsmodus, der fortschrittliche Entwicklungen auszeichnet, steht die Komplexitätsvermeidung regressiver Tendenzen entgegen.

3. Paternalismus

Das zweite Problem schließt an das vorherige an. Es ist der paternalistische Zug, der mit dem Deutungsmuster der Regression einherzugehen scheint.

Regression ist ja ein Zustand, in den eine ganze Gesellschaft gerät, ein Zustand, der nicht (nur) die Verschiebung von Machtverhältnissen und den Zugang zu Ressourcen innerhalb dieser betrifft. Das legt die Analyse sozialtheoretisch eine Ebene „tiefer“, Es ist aber auch der Grund dafür, dass viele die Rede von Regression für paternalistisch halten, sofern sie eine gewisse *Deutungshoheit* über die Positionen der jeweiligen sozialen Akteure beansprucht. Das lässt sich am besten anhand der Gegenüberstellung zu dem ganz anders gearteten Deutungsmuster der Hegemonie erläutern.

Was ergibt sich also, wenn man die Zunahme autoritärer Tendenzen und die zunehmende Feindschaft gegenüber Prozessen kultureller Liberalisierung, etwas grobschlächtig typologisiert, entweder *als Hegemoniegewinn* bzw. -verlust bestimmter sozialer Gruppen oder umgekehrt *als Regression* auffasst?

⁶² Zum Motiv einer solchen Unzugänglichkeit siehe die schon von mir vorgeschlagene Rekonstruktion des Entfremdungsmotivs in Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. u. a. 2005, erw. Neuauflage Berlin 2016, Kapitel 5.

⁶³ „Ebenso gewinnt in der Psychoanalyse das »geheilte« Subjekt seine Freiheit in der Konfrontation mit den es behindernden Symptomen und deren Durcharbeitung. Auf dem Hintergrund einer psychologischen Theorie, für die es, wie für die Freuds, so etwas wie »Gesundheit« in gewisser Weise gar nicht gibt, sondern nur pathologische und weniger pathologische Weisen des Umgangs mit Konflikten, die als solche nicht nur unausweichlich, sondern auch konstitutiv für die Entwicklung der Persönlichkeit sind, ist jede psychische Verfasstheit das Ergebnis einer Konfliktgeschichte. Oder anders: Sie ist Ergebnis eines Austarierens von Konflikten, die als solche nicht einfach verschwinden, sondern für das Ergebnis konstitutiv bleiben. Der psychoanalytisch verstandene Prozess der Persönlichkeitsentwicklung wie auch der psychoanalytisch-therapeutische Prozess wäre so als Erfahrungs- und Lernprozess beschreibbar, dessen Bewegungsprinzip dem der »bestimmten Negation« gar nicht so unähnlich ist.“
(Lebensformen: 296f.)

a) Dem Deutungsmuster der Hegemonie zufolge haben faschistisch-autoritär-völkische Tendenzen eine Verschiebung der Deutungs- und Einflussphären im hegemonialen Diskurs erreicht, sowie eine Neubesetzung von Machtpositionen durchsetzen können; rassistische, misogynen oder homophobe Gruppen⁶⁴ gewinnen an Einfluss zurück, den sie (fast schon) verloren hatten. Generell gesprochen stehen, folgt man diesem Deutungsmuster, die Ansätze kultureller Liberalisierung, von denen die letzten Dekaden in einigen Teilen der Welt bei allen Rückschritten geprägt waren, unter Beschuss.⁶⁵ Die wahrzunehmenden Verschiebungen des Diskurses wie auch die tatsächlichen Rückschritte sind entsprechend Resultat des Sieges der einen gesellschaftlichen Gruppe oder Interessenlage über die andere. Der Zusammenbruch des ansatzweise Erreichten.

b) Die Regressionsperspektive dagegen neigt dazu, eine übergreifende Perspektive einzunehmen. Nicht die Verschiebung hegemonialer Interessen und der Konflikt um Privilegien, sondern die hier zugrundeliegende Krise steht nun im Vordergrund.

Was steht dabei auf dem Spiel? Aus hegemonietheoretischer Sicht lässt sich argumentieren, dass die beschriebene Entwicklung nicht etwa eine generelle und alle betreffende Krise ist; sie ist ja nur für manche von Nachteil, vor allem für die von Rassismus, Sexismus und sozialer Ausgrenzung und Prekarität Betroffenen, für andere aber von Vorteil. Der Fortschritt der einen wäre dann der Rückschritt der anderen, eine übergreifende Perspektive nicht denkbar. Es handelt sich (so oder so ähnlich wird manchmal argumentiert) um eine Verschiebung gesellschaftlicher Hegemonien und Einflussphären, um eine Verschiebung in einem Machtkampf, den es, will man diese verhindern, neu aufzunehmen gilt.

Verbietet sich damit die Deutung der Ereignisse unter einer übergreifenden Instanz wie der des Fortschritts bzw. der Regression, so rechtfertigt die andere, die regressionstheoretische Position, ihre Perspektive mit Verweis auf die den diagnostizierten Verschiebungen unterliegende Krisensituation. Sie sieht die Ursache jener Machtverschiebungen in einer diesen zugrundeliegenden Entwicklung, die die entsprechenden Konflikte umfasst und die hegemonialen Gewinne der hier hervortretenden Strömungen erst möglich macht. Regression ist, anders gesagt, Ausdruck sozialer Unvernunft. Fasst man nämlich das Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Reaktion auf Problemlagen und Krisen auf, so haben die anderen nicht nur gewonnen. Regression ist, so gefasst, eine Form der Irrationalität oder der sozialen Unvernunft. Diese Deutung sagt: Hier hat nicht einfach eine Gruppe die Oberhand gewonnen, die andere verloren, wie in einem Nullsummenspiel gedacht, sondern eine ganze Gesellschaft ist in einen

⁶⁴ Vgl. Kate Manne, *Down Girl. The logic of misogyny*, New York 2017.

⁶⁵ Referenzen

pathologischen Zustand der Lernblockade geraten oder ist gar strukturell so verfasst, dass sie nicht (mehr) lernen, auf zu machende Erfahrungen nicht mehr sinnvoll reagieren kann. Diese Blockade ist dann strukturell angelegt. Mit dem Regressionsbegriff unterstellt man, es gäbe eine in irgendeinem Sinne *gemeinsame Situation*, und nicht lediglich agonale verfasste unterschiedliche Interessenslagen, bei denen einer gewinnt was der andere verliert, bei der aber im Prinzip beide Seiten ihre wohlverstandenen Interessen verfolgen. Regression betrifft die gesamte soziale Formation. Das bedeutet allerdings nicht, dass nicht unterschiedlichen sozialen Gruppen daraus ganz unterschiedlich verfasste Vor- und Nachteile erwachsen könnten. Es bedeutet nicht, dass alle immer schon „in einem Boot“ sitzen. Falls sie in einem Boot sitzen, so sitzen sie auf unterschiedlichen Decks. Oder anders: Regression betrifft zwar den Kurs des gesamten Boots, dieser hat aber für die unterschiedlichen Akteur:innen unterschiedliche Auswirkungen. Auch innerhalb von Regressionsprozessen gibt es Gewinner und Verlierer. Der Rassismus und der Rückgang auf völkische Ideologien nützt bestimmten gesellschaftlichen Gruppen in ihrem Vorherrschafts- und Leitkulturanspruch. Der sogenannte „Anti-Genderismus“ nützt den auf ihren Privilegien bestehenden Männern. Die Deregulierung der sozialen Infrastruktur hat an unterschiedlichen sozialen Standorten ganz unterschiedliche Auswirkungen. Natürlich ist das auch eine Frage von Machtverhältnissen. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht auch in einem *regressiven Sinne falsch* sein könnten. Angesichts der offenkundigen und auch notwendigen Veränderungen der Familienstruktur auf Re-Biologisierung zu setzen; angesichts der globalen wirtschaftlichen Verflechtungen auf die Aufgabe der Gestaltung eines globalen Sozialstaats mit einem reaktiven Nationalismus zu begegnen, der Probleme adressieren will, die man auf nationaler Ebene gar nicht mehr lösen kann, und angesichts der realen Bedrohungen gesellschaftlicher Solidaritäten imaginierte Werte gewachsener oder gar völkischer Gemeinschaften hochzuhalten – das ist aus der regressionstheoretischen Perspektive nicht nur ein Zug im Spiel gesellschaftlicher Machtverhältnisse und Konflikte⁶⁶, sondern ein Zeichen gesellschaftlicher Irrationalität, eben der Typus von Irrationalität, den ich hier Regression nenne.

Die Ergiebigkeit des Regressionsbegriffs soll sich im nächsten Kapitel an einem regressiven Muster, das zur Deutung der Situation unserer Zeit häufig verwendet wird, überprüft werden, dem Deutungsmuster des Ressentiments. Dabei fungiert nicht nur Ressentiment als Beispiel für

⁶⁶ Zur Frage des Verhältnisses von Machtkritik und meinem in *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014 entwickelten Ansatz bei gesellschaftlichen Problemlösungen und Erfahrungsprozessen siehe meine Auseinandersetzung mit Martin Saar in „Macht, Problem, Kritik. Repliken auf Saar, Crary, Menke und Khurana“, in Thomas Buchheim u. a. (Hrsg.), *Philosophisches Jahrbuch*, 126. Jahrgang 2019, 2. Halbband, S. 321–350.

die hier erwähnten Erfahrungsblockaden – sondern auch umgekehrt wird sich erweisen, dass der Ressentimentbegriff sich nur sinnvoll verwenden lässt, wenn man ihn in den Kontext einer Regressionsanalyse stellt.

Kapitel 7: Modes of Regression: The Case of Ressentiment ¹

Achtung, das ist ein Ausschnitt aus einem Aufsatz für *Critical Times*, weil dieser dem letzten Stand der Bearbeitung entspricht (wohingegen das ursprüngliche deutsche Kapitel nicht mehr ganz aktuell ist).

Ressentiment seems to be one of the key concepts of our time. References to *ressentiment* are clearly “in the air.” It has been pointed out repeatedly that “the strengthening of authoritarian-based *ressentiment* is one of the most disturbing developments of recent times” (in the words of Sabine Hark and Judith Butler).² As Wendy Brown notes in an illuminating analysis, *ressentiment* is a “vital energy of right-wing populism,”³ an effective mechanism for the triggering of emotions, one that gives contemporary neo-authoritarianism its explosive power. “[R]age against ‘political correctness’ and ‘social justice,’” social democracy, and even formal inclusion and equality are animated and fueled by “the resentments ... of aggrieved power.”⁴ And Joseph Vogl has just recently titled his “short theory of the present” *Capitalism and Ressentiment*,⁵ taking *ressentiment* to be the fundamental outcome of the restructuring of the world by financialized capitalism.

But what is the use of the concept of *ressentiment* for understanding and analyzing the rise of anti-gender, anti-migrant, anti-egalitarian, anti-democratic, homo- and transphobic, and

¹ The very first version of this paper was presented at the conference *The End(s) of Democracy*, held in São Paulo in November 2017, organized by Vladimir Safatle, Natalia Brizuela, and Judith Butler. For a variety of reasons, I have repeatedly had to delay the revision of the paper for publication. Since November 2017, of course, the political situation has changed in some respects. I do fear, though, that the problems of regression and *ressentiment* will outlive the Trump era and will only worsen under pandemic conditions. With respect to the concept of *ressentiment* (less so with respect to that of regression), quite a lot more has been said in the meantime. I have done my best to integrate those thoughts in my paper. Thanks to everyone who has commented on the paper during the long period when it was pending, especially to Isette Schuhmacher, Lukas Kübler, Carina Nagel, Gelareh Shapar, James Ingram, Robin Celikates, Didier Fassin, Nancy Fraser, Louis Leary, Livia von Samson, and Marvin Ester. I am also very thankful to the two anonymous referees for *Critical Times* who have forced me to substantially revise the previous version, even if our disagreements remain.

² Butler and Hark, “Die Verleumdung” (translation my own)

³ Brown, “Neoliberalism’s Frankenstein,” 70.

⁴ Brown, “Neoliberalism’s Frankenstein,” 69.

⁵ Vogl, *Kapital und Ressentiment*.

masculinist as well as antisemitic and anti-Muslim sentiments, as they are articulated in populist movements all over the globe in varying constellations and to different degrees?⁶

Although I think of *ressentiment* as a productive category, a first step toward an analysis of the character of authoritarian-populist social mobilization, the diagnosis of our times along the lines of *ressentiment* alone is too weak a tool for critical theory. *Ressentiment* alone has neither the analytical nor the normative strength to distinguish between emancipatory and anti-emancipatory movements (for those of us who still use this terminology) and to address the structural dimensions underlying the destructive tendencies in question.⁷ In order not to lose its force, *ressentiment*, I will argue, needs to be understood as a mode of regression and therefore should be embedded in a theoretical framework for understanding crisis that allows us to address the social structures that enable, necessitate, and nourish *ressentiments*. If the concept of *ressentiment* (in its public use) is in danger of becoming a psychologizing and individualizing interpretative pattern that leads us toward despair, we should strengthen our insights into the structural elements of *ressentiment* in order to analyze, criticize, and possibly change the situation we are confronted with.

My essay will not offer any extraordinary new insights at the empirical level or add to any biting diagnosis of our times. I also have no new revolutionary insights on the pressing question of “what is to be done?” (In some respects, at the level of political activism, what is required of emancipatory movements seems all too self-evident.) My paper instead works at the conceptual level; it aims to investigate the usefulness and the theoretical implications of the concepts discussed.

Taking this approach responds to the circumstance that we are not simply confronted with extraordinary and unprecedented challenges as to how to confront *our times*. Rather, we are, in our attempts to develop an appropriate “diagnostic practice” (as Hans Sluga calls it),⁸ also confronted with meta-questions concerning the fundamental theoretical concepts and frameworks for our political thinking, the conceptual tools for a *critical theory of our times*. The difficulty of our current situation is that neither the well-known concepts nor the well-known critiques of those concepts seem to be of any help here. To simply take for granted the narratives located in the notions of progress, history, reason, and regression, or critical

⁶ These developments have taken on quite different forms in different places in the globalized world, and they might not have one single cause and one definite logic, but they show surprising similarities and some common patterns.

⁷ The concept of *emancipation* itself will be met with reservation by some critical theorists—but I cannot address all the variables in question at the same time.

⁸ Sluga, *Politics*

concepts such as ideology or false consciousness, is as futile as it is pointless to just categorically dismiss them as untenable and outdated.

If my essay thus aims to understand some of the remarkable developments of our time, I am even more concerned with *understanding how to understand them*, with stocking up tools for what Sally Haslanger calls the “social critic’s toolbox.”⁹ Whether the “toolbox of critical theory” should contain certain concepts depends on whether we can use them to understand, decipher, and enclose the phenomena that we are confronted with. We therefore need to ask what kind of theorizing we need, and what kinds of concepts are useful in analyzing and criticizing our times. Yet concepts do not stand alone, but rather come in clusters. They inspire narratives and enable explanations. And their respective meaning is more or less explicitly connected with underlying social theories. So, one has to see what one can achieve with certain concepts—but one should also pay attention to the implications and assumptions that are associated with them. By way of stipulation, I would suggest three principles and conceptual virtues that we should be looking for when evaluating our critical tools:

- 1) Concepts useful to critical theory should enable us to understand social structures, not individuals or individual actions alone.
- 2) As concepts lend themselves to social critique, they will have normative implications. However, they should not be moralizing in the sense of evoking what Hegel called the “empty ought.”
- 3) Finally, and here again I agree with Haslanger, they should orient us toward social change instead of resignation to fate.¹⁰

In short, concepts should help us to explain how we got to where we are—and how the current state of affairs is not without alternatives. They must help us to decipher the conflicts of our time as crises, and to sharpen these crises into conflicts. They must help us to understand how social changes have come about and what we can do to (re-)direct them in emancipatory ways. What we need are concepts that help us to differentiate emancipatory from non- or even anti-emancipatory social movements and forms of political mobilization.

Where does this leave us with respect to the concepts of regression and *ressentiment*? As I said at the beginning, I will defend a twofold thesis: In order to work as a critical tool, *ressentiment* should be understood as a mode of regression; the use of the framework of

⁹ Haslanger, “What is a Social Practice?,” 232.

¹⁰ Haslanger, *Resisting Reality*

regression, on the other hand, can be defended without relying on a problematic idea of teleological progress or a Eurocentric and imperialist idea of development.

The first part of my essay will elaborate on the structure of *ressentiment* by going deeper into its anatomy and normative grammar. Spelling out how *ressentiment* can help us to understand our times, I will argue that we have only begun to grasp the structural dimension of *ressentiment*. By asking after the normative dimension of the diagnosis of *ressentiment*, I arrive at my thesis: *Ressentiment* should be understood as a mode of regression.

1. *Ressentiment* and its Problems

What then is *ressentiment*? In a first approximation, *ressentiment* is a specific kind of envy, a negative, hostile attitude and “ill will” that aims at the disparagement of others and their way of life as well as at a devaluation of what they cherish and represent. *Ressentiment* is comparable, but not identical, to vengefulness and envy that begrudges others and wishes them harm. As “envious but impotent anger,”¹¹ it is born out of (perceived) powerlessness and remains marked by it.¹² While Nietzsche famously introduced the concept, it was the German phenomenologist Max Scheler, who, in his essay “*Ressentiment in the Construction of Morality*,”¹³ written in 1915, employed the concept in order to explain the social phenomena of rising nationalism, proto-fascism, and the authoritarian hatred of equality that culminated in World War I.

What, one might ask, is the question that *ressentiment* is the answer to? It seems as though the concept of *ressentiment* gives us another tool to address a question that has often been (and still is) framed differently, namely in terms of ideology.¹⁴ This question has, historically, been at the heart of Critical Theory (with a capital C and a capital T)¹⁵ from the

¹¹ Van Tuinen, Sjoerd, *Polemics of Ressentiment*, p. 5.

¹² It is interesting in this context that Nietzsche takes over the concept of *ressentiment* from Eugen Dühring's *Der Wert des Lebens* (The Value of Life)—however, as Frank Nullmeier and Henning Ottmann note, with a changed significance. Nullmeier, *Sozialstaat*, 42; Ottmann, *Politik bei Nietzsche*. If, for Dühring, *ressentiment* is a reaction to experiences of social injury and thus a “motor of moral development,” that is, roughly, the motive of moral indignation. Nietzsche turns this motive around by identifying the “revenge” at the core of morality.

¹³ Scheler, *Ressentiment*.

¹⁴ While Richard Rorty (among many others) famously has denounced the concept as politically useless, the debate on ideology has gained momentum again within critical theory—in some way transcending the boundaries between classical Marxist approaches and other methodologies, such as, for example, analytic and post-analytic philosophy. This work is focused partly on the need to understand the persistence of racist and sexist dispositions. See, for instance, the work of Tommie Shelby, Sally Haslanger, Jason Stanley, Titus Stahl and Robin Celikates. For an earlier defense of ideology along the lines of immanent critique see my “Rethinking Ideology.”

¹⁵ By writing Critical Theory with a capital C and a Capital T, thus as a proper name, I mean to refer to Critical Theory as a tradition of social critique as it has evolved in the context of the Frankfurt School, with its founding moment at the Institute for Social Research in Frankfurt in 1931; its founding fathers (unfortunately only fathers)

very beginning. This question takes the following form: How does it come about that social suffering, indignation, the multiple crises (of capitalism, of neoliberalism, you name it) do not lead to emancipatory movements but instead to reactionary, authoritarian, and fascist tendencies? Since this obviously cannot be explained by the ruthless pursuit of self-interest alone—just think of the fact that in the US even some of those who are most dependent on a functioning healthcare system and more generally on a functioning welfare state vote for politicians who are openly trying to destroy both—it appears that what motivates support for these politics is in need of explanation. The reference to *ressentiment* seems to step in here. The keyword “*ressentiment*” might also be able to illuminate why authoritarian and right-wing-populist movements spend a disproportionate amount of political and emotional energy on discrediting a so-called left-liberal cultural elite or minority politics. And it should explain the weird mix of rebellious and authoritarian attitudes, and the negativity that can be observed in the wicked delight in destruction that we saw on the faces of those storming the US Capitol, as well as the avowed hatred of institutions and denial of solidarities that the global phalanx of Coronavirus deniers performs. As in the assumed effect of ideology (even if some of those using the concept of *ressentiment* would vigorously refuse to think along the lines of ideology and false consciousness), it seems that whatever it would mean to satisfy their “real interests”—their *ressentiment* certainly is satisfied – producing the distractions from the real crises, real interests and whatever is needed to address and to pursue them. Indeed, there are privileges at stake, privileges that might be lost and that are hatefully defended. Still, it would be too easy to read all of this as a simple battle for hegemony.

Three Problems with Ressentiment

In order to make the concept suitable for a critical approach, we have to address three problems.¹⁶

Firstly, when conceiving of the phenomena in question in terms of *ressentiment* we should avoid trivializing or belittling those tendencies as *mere ressentiment*, as if *ressentiment* could not have solid causes as well as solid—and sometimes violent—consequences. That the authoritarian backlash (to use a shorthand) is *fueled by ressentiment* and can (only) be explained with reference to *ressentiment* certainly does not mean that it is less dangerous; nor

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and Herbert Marcuse, among others; and its intellectual origins in a mix of Marx, Freud, and Max Weber.

¹⁶ “We” in the context of my essay means: we who want to use the concept of *ressentiment* within the context of a critical theory determined to stand up against the described tendencies and to bring about emancipatory social change.

does it mean that it will dissipate with ease. And if *ressentiment* is an instance of “social unreason” with a flair of irrationality, it still has its own and powerful logic.

Secondly, there is a danger to unwillingly buying into the logic of self-victimization of the movements in question. If we go back to Nietzsche’s narrative—the slave revolt against the powerful—*ressentiment* is the weapon of the powerless, of those who are in an inferior position. Unable to attack those in power directly, they take refuge in *ressentiment*, in an indirect attempt to de-value their values. Now, it is obvious that the contemporary bearers of *ressentiment* are not exactly groups without power; just think of the absurd self-portrayal of Trump as a victim of the liberal elite. *Ressentiment* cannot simply be a weapon of the factually powerless but rather has to be seen as a weapon of those defending their (even if sometimes only relative) privileges. If, nevertheless, *ressentiment* should be seen as a reaction to (or expression of) powerlessness and impotence, then we have to carefully spell out the specific kind of powerlessness at stake.

Thirdly, we must avoid the tendency to psychologize *ressentiment*. The diagnosis of *ressentiment* should be extracted from a purely psychological spectrum (that is, a thesis about personality traits) and instead be read as a phenomenon on the level of social structures.

It is only after a closer look at the anatomy of *ressentiment*, then, that we will be able to provide a basis for understanding the advantages and limits of a diagnosis of our times in terms of *ressentiment*.

2. The Anatomy of *Ressentiment*

Let us ask then: How exactly does *ressentiment* work? To answer this question, I will take a closer look at the inner structure and operation as well as the normative grammar of *ressentiment* and spell out some of its characteristic features in order to situate it “more precisely in relation to other social sentiments and reactions”¹⁷ and to point to its structural dimensions.

Ressentiment as a Mediated Reaction and Second-Order Affect

Ressentiment, according to Nietzsche, is “fundamentally reaction.”¹⁸ Or, as Scheler, whose fine-grained analysis already offers profound insight into the character and operation of *ressentiment*, describes it, it is an “emotional response reaction.”¹⁹ However, this feature

¹⁷ Wallace, *Normativity and the Will*, 217.

¹⁸ Nietzsche, *Genealogy of Morals*, 37

¹⁹ Scheler, *Ressentiment*, 2, writes: “In the natural meaning of the French word I detect two elements. First of all, *ressentiment* is the repeated experiencing and reliving of a particular emotional response reaction against someone else. The continual reliving of the emotion sinks it more deeply into the center of the personality, but

alone does not yet distinguish *ressentiment* from other attitudes. Everything we do and feel is “reactive” in a completely unproblematic and also inevitable sense: we react to our environment, to what we experience, and to what happens to us, with all of these reactions being embedded in evaluative frameworks.²⁰ However, *ressentiment* is “reaction” in a more specific sense. It is *not* a direct or immediate reaction to a certain social situation, to a lack that one suffers, but a multiply mediated one. In this way, *ressentiment* is a *reaction to a reaction*, a reaction to the experienced rage or indignation itself—and, as we will see later, an affect based on the repression of an affect. This is why I would like to call *ressentiment* a *second-order affect*, that is, an affect that has an affect as its content.²¹ Not simply a “raw feeling,” it is in a variety of ways socially constituted.

Let us look at these mediating instances in more detail: *Ressentiment* is *relational and comparative*; it is socially mediated through the comparison with others. *Ressentiment* does not simply react to a factual and objective lack of resources, the absence of something that is desired.²² Rather, *ressentiment* is mediated through the assessment of one’s own situation *as compared to that of others*, to what others have or represent. It is driven by a (real or perceived) neglect and degradation compared to others. *Ressentiment*, then, is not about what I have or do not have—but about what I do not have while others have it. The deprivation in question is not only judged as bad (harmful or unfortunate), but moreover as *worse in comparison to others*. In short: *ressentiment* does not react to deprivation but to *relative deprivation*. (A natural disaster that affects everyone to the same extent, in comparison, is—as such—not likely to generate *ressentiment*.)

concomitantly removes it from the person’s zone of action and expression. It is not a mere intellectual recollection of the emotion and of the events to which it ‘responded’—it is a re-experiencing of the emotion itself, a renewal of the original feeling. Secondly, the word implies that the quality of this emotion is negative, that is, that it contains a movement of hostility.”

²⁰ This is the difference between resentment (as in Strawson’s famous essay) and *ressentiment*.

²¹ Following Harry Frankfurt, I consider wishes and desires of a “second order” when they have other desires or wishes as their content. The classical example being my desire not to long for a cigarette, that is: my second order desire to render my first order desire ineffective. See, famously, Frankfurt’s essay “Freedom of the will and the concept of a person” in Frankfurt, *The Importance of What We Care About*.

²² See R. Jay Wallace’s excellent “Ressentiment, Value, and Self-Vindication,” where he writes: “If everyone was equally subject to a condition in which he is denied coveted goods—as for instance in a natural emergency, such as a devastating famine or earthquake—the result might be a tendency to feelings of rage, frustration, and depression in the populace at large, but not the kind of focused hatred characteristic of *ressentiment*. For the latter emotions to emerge, there need to be some people who are singled out from the rest in not being deprived of the coveted goods, and who are publicly known not to be deprived. The ur-context of *ressentiment* is one in which some people have things that you very much desire, but that you lack and feel yourself unable ever to obtain. ... *Ressentiment* is fundamentally occasioned by invidious comparisons of this kind” (Wallace, *Normativity and the Will*, 218).

At this point, a second feature comes in. *Ressentiment* not only reacts to a relative deprivation; it is also a normative reaction to relative deprivation; it evolves out of a *sense of entitlement*. Others have what I don't have but at the same time feel entitled to. Thus resentment is mediated *through a normative assessment* of a wrong, harm, or lack suffered. Ressentiment is an emotion, an affect that is grounded in what is felt and perceived as unfair.²³ Those who are driven by resentment do not react—in the sense of an original or “primitive” reaction—solely to the actual (objectively determinable) absence of certain desired social gratifications or goods, or to the mere fact that they do not have something they would like to have. It is a reaction to a deprivation that is *perceived as an injustice* and affront. (And again: the same situation caused by a natural disaster does not trigger resentment as long as no norms are harmed and no one can be normatively held responsible for it.) The “material” from which resentment is formed is correspondingly not immediate suffering or immediate lack, but *indignation* over such. The starting point of *ressentiment* is, then, not a certain state of affairs *per se*, but rather *a state of affairs or a lack of resources normatively judged* as bad, undeserved, degrading, and unjustified.

Another feature of *ressentiment* then arises: the effect of inversion and the debasement of the desired goods (as Nietzsche has described them with respect to what he called slave morality). As a reaction to the experienced denial and rejection, resentment debases those goods and resources that it initially desires. Unlike envy, resentment does not leave the value of the desired goods intact; it works as a devaluation of the object in question, a devaluation of the value one is deprived of. What is being denied to those who have resentments is at the same time being devalued by the very same group. This is a moment of inversion and a kind of “sour grape” effect.

It is this normative as well as the comparative aspect that transforms the indignation about one's own situation into a biting feeling of *revenge* against those (perceived) relatively better off. It is also one of the reasons for the open-endedness of the indignation and the fact that the desire in question can never be satisfied.

Impotence and Refusal: Second-Order Impotence

But this alone does not constitute *ressentiment*; the normative and comparative character is a necessary but not sufficient condition for the characterization of a reaction as *ressentiment*. I will now turn to the other “ingredient” of this dangerous cocktail.

²³ See Jensen, *Zornpolitik*, 40.

Ressentiment always occurs in combination with a feeling of impotence, a feeling of *powerlessness*. In other words, *ressentiment* is not only a reaction to a (normatively perceived of and relative) *lack of something or deprivation*, but a reaction to the *inability to do something about it*. This perceived powerlessness is the *ferment* that allows *ressentiment* to emerge from feelings of indignation, revenge, and envy.

But again, as a reaction to powerlessness, it is not the factual hopelessness of the case in question that produces *ressentiment*. There is more to it. The powerlessness in question is, again, in some way self-made. Those driven by *ressentiment* are not just devoid of power; their problem is not only that they don't succeed in acting out their feelings of revenge or that the task of achieving the desired good would objectively be too big. It is one of Scheler's important contributions here that he takes this lack of power as something that the individuals in question impose on themselves:

There will be *no ressentiment* if he who thirsts for revenge really acts and avenges himself, if he who is consumed by hatred harms his enemy, gives him "a piece of his mind," or even merely vents his spleen in the presence of others. Nor will the envious fall under the dominion of *ressentiment* if he seeks to acquire the envied possession by means of work, barter, crime, or violence.

Ressentiment can only arise if these emotions are particularly powerful and yet *must be suppressed* because they are coupled with the feeling that one is *unable to act them out*—either because of weakness, physical or mental, or because of fear.²⁴

The impotence that triggers *ressentiment* is thus, again, not direct, but mediated. It is not only impotence regarding the causes that trigger deprivation or lack; it is not only the powerlessness regarding the circumstances, or against the groups of people, *responsible* for it. Of course, these too are factors. But the powerlessness leading to *ressentiment* is above all a self-imposed *impotence against one's own feelings and inclinations*, an inability to act upon one's own feelings. *Ressentiment* is reactively mediated through the impossibility of giving space and articulation to the negative affects described above, for example, the nascent feelings of revenge. It is, to a certain extent, triggered by a refusal of the feeling of revenge. This is precisely what Scheler means when he characterizes *ressentiment* as the "self-poisoning of the mind through the *repression of affect*."²⁵

²⁴ Scheler, *Ressentiment*, 30.

²⁵ Scheler, *Ressentiment*, 4, wrote: "*Ressentiment* is a self-poisoning of the mind which has quite definite causes and consequences. It is a lasting mental attitude, caused by the systematic repression of certain emotions and affects which, as such, are normal components of human nature. Their repression leads to the constant tendency to indulge in certain kinds of value delusions and corresponding value judgments. The emotions and affects primarily concerned are revenge, hatred, malice, envy, the impulse to detract, and spite. Thirst for revenge is the

To put it simply: the (judgmental, affective) indignation based on lack and (perceived) injustice produces indignation and feelings of revenge. *Ressentiment* in the proper sense then arises as a response to the fact that one must refuse these feelings of revenge, that one is powerless to express them.

This impotence or powerlessness may, to be clear, not be real; it may lack any factual basis. Very often it is only imaginary and at odds with the actual influence of those who portray themselves as powerless. However, it is important to realize that “reality” or the reference to “facts” does not matter here: The powerlessness can develop the same effect, whether it is due to “real” forces whose prohibition I internalize or whether such forces are only imagined as at best secondary. The line between the real and the imaginary is obviously blurred here.

Even the powerlessness of *ressentiment* is, therefore, not merely the impotence sensed when one is faced with an experienced lack of resources itself. It is not impotence with respect to a first order problem that is not in my power to solve, for example, the fact of being unemployed or having no health insurance. The powerlessness in question concerns the reaction to these facts: the impotence or inability to express one’s own feelings. It is the refusal of that desire, and therefore a doubled feeling of impotence, that triggers what we call *ressentiment*, not the simple impotence of the first order.²⁶ In this sense, to get back to the conceptual framework introduced above, that this powerlessness is a kind of *second-order impotence*.

If *ressentiment* is a reaction to powerlessness, it is, again, not powerlessness as such that triggers *ressentiment*. It is not the first-order experience to have lost a battle, to be overpowered, but, in some ways, *the inability to even enter the battlefield*.

Ressentiment as Genuinely Social

If we don’t want to, as I warned at the beginning, end up in a de-politicizing psychologism, then how do we arrive at the structural dimension of *ressentiment*?

Ressentiment, if one takes the hints of the previous analysis, is genuinely social. It relies on a social comparison with others, which is why a withdrawal or unavailability of

most important source of *ressentiment*. As we have seen, the very term ‘*ressentiment*’ indicates that we have to do with reactions which presuppose the previous apprehension of another person’s state of mind.” A primary source, mainly a desire for revenge, is here repressed. In a similar vein Nietzsche describes the psychological mechanism of *ressentiment* as „*Einverseelung*“ (GM: 292) of the tension produced by the original conflict since the natural way out („*der natürlichere Ausweg*“) (GM: 332) is blocked.

²⁶ “When it is repressed, vindictiveness leads to *ressentiment*, a process which is intensified when the imagination of vengeance, too, is repressed—and finally the very emotion of revenge itself.” Scheler, *Ressentiment*, 31.

important goods due to non-social causes—for example, due to a natural catastrophe—would produce lack and misery, but not *ressentiment*. Moreover, many of the goods in question are genuinely positional goods such as honor, fame, or recognition, that is to say, goods that can only arise within social relationships, and that are impregnated by social norms. And finally, the feeling of impotence, which provokes *ressentiment*, is impotence within and with respect to the social order (as opposed to, again, the kind of powerlessness that we might experience in our relationship to natural conditions). But if *ressentiment* is inconceivable apart from a social setting, then it must be possible to identify dispositions for the emergence of *ressentiment* in the social structure itself, that is, social conditions that are at least *likely to result* in the development and spread of *ressentiment*.²⁷ (This is not to deny that there might be psychological dispositions related to *ressentiment* as well.)

However, any inquiry into the structural conditions and supra-individual foundations required for *ressentiment* to emerge rests on assumptions that need to be mentioned explicitly. *Ressentiment*, conceived of as a social affect, is not the result of a general (anthropological) disposition to compare oneself with others.²⁸ It is induced by a historically specific and determinate social order, and thus related to tensions that emerge in a specific social constellation. It is neither the foundation of every conceivable social order, nor does it overwhelm the societies in question like some evil spirit. It is the consequence of the way these societies are structured and constituted.

At this point, I can give only a tentative indication and some short remarks on how to conceptualize the interplay between the social order and the disposition toward *ressentiment*. I will start, again, from the instructive analyses of Max Scheler. Scheler, in his attempt to extend Nietzsche's concept to a sociological analysis, identifies two social-structural factors that render the emergence of *ressentiment* more probable. The first relates to the hierarchical division of society. According to Scheler, what can be called (then) classical European capitalist bourgeois society is marked by a *discrepancy* between the expectation of status and

²⁷ I deliberately avoid the more demanding attribution of *responsibility* at this point, since the character and strength of the connection are exactly what is at stake when I ask for the explanatory force of the concept.

²⁸ As Jay Wallace seems to suggest: "Envy grows into *ressentiment* when ordinary rectification of this kind is (believed to be) impossible, because one is systematically prevented by one's nature or one's circumstances from acquiring the things that one so covetously desires. ... The process through which ordinary envy turns into the kind of personal animus involved in *ressentiment* cannot plausibly be traced to any further emotion or complex of ideas. It seems to me a primitive mechanism, one that can perhaps be understood to reflect our deeply social nature, our nearly obsessive concern for our relative standing within local and less local communities" (Wallace, *Normativity and the Will*, 219). *Ressentiment* is rather, to use Fred Neuhouser's term a "pathology of self-love" and a pathological kind of comparison that leads to and is a reaction to social pathologies. *Ressentiment* would then be a constant possibility and danger but not a universal condition. For the pathology of self-love in Rousseau, see Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*.

the fulfillment of this expectation. It is this discrepancy that fosters the likelihood that *ressentiment* will emerge. A particular kind of social vindictiveness can only arise in a social structure in which a certain expectation arising from the “the discrepancy between the political, constitutional, or traditional status of a group and its factual power” exists.²⁹ In Western bourgeois capitalist societies, this plays out as a discrepancy between an assumed (formal) equality and a real tangible (social, economic, or cultural) inequality.

Thus, *ressentiment* does not arise in hierarchically structured, stable social relations in which a general acceptance of one’s status prevails—as is the case, for example, in openly hierarchical feudal societies. And perhaps no *ressentiment* would arise in a truly egalitarian society, one could add. Referring to the European bourgeois society as it emerged in the nineteenth century, Scheler sums up:

Ressentiment must therefore be strongest in a society like ours, where approximately equal rights (political and otherwise) or formal social equality, publicly recognized, go hand in hand with wide factual differences in power, property, and education. While each has the ‘right’ to compare himself with everyone else, he cannot do so in fact. Quite independently of the characters and experiences of individuals, *a potent charge of ressentiment is here accumulated by the very structure of society.*³⁰

What is instructive for our purposes here is Scheler’s insistence on the structural causes of resentment as “accumulated by the very structure of society”—and, one might add, by a specific tension or even contradiction that is constitutive for this society.

I will not comment on Scheler’s own nationalism here (just as I have not engaged with Nietzsche’s chauvinism). But, taking one’s cue from the way Scheler conceives of the interface between social structure and psychological mechanisms, one might very well feel inspired to follow up on his description of a certain discrepancy between a normative self-understanding and actual living conditions. Certainly, the alleged discrepancy has taken on a new form and new dimensions within contemporary neoliberalism and financialized capitalism: The resentment-triggering tension that confronts us today is a specific neoliberal form of precarity along with the ideological imperative imposed on the individual to independently (and creatively) solve her own problems, the assumption of *responsibility*³¹ that the spirit of neoliberal capitalism has been obsessed with. Even if I, in fact, cannot change my precarious social situation, my bad or precarious work situation, I’m still seen as (and see myself as) responsible for it. Above all, this can explain how feelings of envy and revenge can be repressively blocked in such a way that they seek an escape hatch in *ressentiment*. Under

²⁹ Scheler, *Ressentiment*, 31.

³⁰ Scheler, *Ressentiment*, 32.

³¹ See Vogelmann, *Spell of Responsibility*.

the dictates of the neoliberal imperative of responsibility, direct feelings of revenge against those who possess the coveted goods are ruled out, not just because of the real and menacing superiority of these groups; they must be prohibited rather because they amount to an admission of one's own weakness and inability. I myself am to blame for my situation; thus I must refuse myself these reactions. It is the tension between self-blame and the need to have a culprit that triggers the unpleasant rift of resentment. A "self-poisoning of the mind" indeed, induced by imposing responsibility for "our own lot or condition" where in fact responsibility is structurally rendered impossible and systematically undermined.

Another hint leads us to the specific forms of powerlessness that foment resentment. While immediate subjugation under a concrete (or even personalized) ruling power provides the "feeling of impotence" with direction and target, the general and diffuse powerlessness felt in light of structural dynamics of power—typical for the social and economic mechanisms and systematic constraints of (global) capitalism—is difficult to grasp. Thus, *resentiment* would be a reaction to a very specific form of experiencing impotence as an anonymous force, the experience of alienation.³²

To be sure, these are only first hints. In order to develop *a critical theory of* resentment, we still have to figure out how the transition between social structure and the reactions in question is to be conceptualized, and how to conceive of the phenomena in question with respect to the larger social context. If tensions, such as those mentioned by Scheler, are triggering mechanisms for resentment, we still have to elaborate on how those tensions are themselves systematically induced. The discrepancy then might turn out not to be a contingent one but to lead to systematic contradictions constitutive of the societies in question.

3. Thinking **About** Our Times in Terms of *Ressentiment*

Let us now take a closer look at how these insights into the anatomy and the normative grammar of *resentiment* can help us understand some of the features of populist right-wing authoritarians,³³ as we find them in countries as different from each other as India, Russia, Hungary, Poland, Germany, Brazil, and the US—to name just a few.

(1) First of all, the fact that *resentiment* is based on a *perceived* and *relative deprivation* and arises against the background of normative expectations and a sense of entitlement may help

³² See for the concept of alienation as powerlessness see my book *Alienation*. For political alienation see Neumann, *Anxiety and Politics*.

³³ I don't mean to be comprehensive here; nor do I think that the reference to *resentiment* explains everything that can and should be said about those movements.

us to understand the fact that *ressentiment*-driven mobilization cuts across classes and social positions. After all, it is an empirical fact that in most countries that are facing antidemocratic populist movements, *ressentiment* is located both in well-situated middle-class environments and among those who have actually lost their hopes for a better future. The professor who develops *ressentiments* against his “woke” students or the CEO who has never before been forced to compete with female executives conceive of themselves as “powerless” and deprived, as does the often evoked “Rust Belt” worker who witnesses how his industrial plant is transformed into a posh co-working area with urban gardening and yoga classes, or those who live in abandoned rural areas and feed their own grudges against migrants.

Awareness of the *sense of entitlement* that structures the judgement, self-understanding, and worldview of the bearers of *ressentiment* provides us with a key here, The “others” (refugees, women, ethnic minorities) do not just get something. They get something (whether material resources or attention) that they, in the eyes of the bearers of *ressentiment*, don’t deserve. It does not matter whether those with whom one compares oneself are really better off or well off. The yardstick used to measure what one deserves is understood not in absolute terms but comparative ones and based on the discrepancy between what one feels entitled to and what one gets. This explains why the slightest change in public awareness as well as the slightest improvement of life chances for groups and social positions that have formerly been neglected, is perceived as an unfair disadvantage by those with established privileges. Consider the pervasiveness with which hostile feelings are articulated against groups that only recently have gained public recognition and who have only just begun to achieve fragile successes against their oppressors (as in the MeToo movement or in Black Lives Matter).

Ressentiment, then, can be—and very often is—felt by those who are neither objectively deprived nor objectively powerless, and it can be directed against those who, objectively speaking, are not in possession of much power themselves, and are most certainly not the cause for whatever lack of resources is experienced on the first-order level.³⁴ This is why simply fulfilling the demands of the *ressentiment*-driven by providing (material or immaterial) resources would not resolve the issue at hand.

We may ask the question, then, whether white supremacists have become *ressentiment*-driven racists as an effect of their relative deprivation or rather the other way

³⁴ This also helps us to understand how *ressentiments* can be directed at the elites and at those in an even less fortunate situation than oneself at the same time (in a striking analogy to antisemitism), as it includes both the perceived wrong in comparison to an oppressed group and the ban on action imposed by said group in cahoots with the elites.

around: is their sense of deprivation a result of an assumed entitlement that has racist sources in the first place?

As with any social movement theirs might be based on moral outrage.³⁵ Yet, in their case we are dealing with a *ressentiment*-driven normative judgment that is based on a sense of entitlement which itself is the result of taken-for-granted-privileges (e.g. white privileges, male privileges, class privileges).

However, this leads us to the problem of how to tell apart justified outrage from its *ressentiment*-laced counterpart. More generally, how do we demarcate between social wrongs and the *ressentiment*-driven perceptions of wrongs? These problems are an invitation to a deeper inquiry into the basis of entitlement. The point here is not to simply deny one kind of entitlement and outrage and affirm the other, but to direct the inquiry toward a closer look into the way this feeling of entitlement is generated. In the case, for example, of the white supremacists, we should look at the social structure and social dynamics that establish and feed inegalitarian dispositions and racist entitlement, on the one hand, whilst simultaneously destroying solidarity and collective action potentials, on the other hand.³⁶ This entails to neither conceive of those driven by *ressentiment* as “racist by nature” nor trivialize or even exculpate them by referring to the deprivations (real or imagined) suffered by them. What it does entail to is to understand *ressentiment* as a social relation.

Thus, we cannot simply say that the white supremacists’ racism comes down to *either* the effects of their relative (perceived) deprivation nor their sense of deprivation resulting from their feeling of entitlement. Instead, we need to see these as feeding into and off each other.

The answer to the above asked question then would be: Neither nor. One feeds into the other. The sense of entitlement is based on a disposition that is fed by the sense of entitlement and caused by a social structure.

(2) The understanding of *ressentiment* as a *second-order affect* might, furthermore, help us to understand why the battle against political correctness and so-called “cancel culture” plays such an irrationally large role in movements as diverse as the German Pegida (and its parliamentary representatives), the French Front National, the US supporters of Trump, and Brazil’s fans of Bolsonaro. All these right-wing populists are obsessed with an

³⁵ See, for this claim, a long tradition in social history, starting with Barrington Moore.

³⁶ Joseph Vogl’s brilliant book *Kapital und Ressentiment* for example conceives of capitalist societies as “structured according to *ressentiment*” (“*ressentimental strukturiert*”) and analyses how the compulsory need to compare and evaluate serves as a rich resource for the functioning of capitalist competitive societies. Vogl, *Kapital und Ressentiment*, 164.

alleged “ban on thinking” enforced by a supposed liberal hegemony, which results in, as Wendy Brown puts it, claims for justice being “trivialized and monsterized as ‘political correctness’.”³⁷ The struggle against political correctness and the supposed global domination of a liberal-multicultural hegemonic elite is not some secondary battlefield, as it may appear to us at first sight. (And it is certainly not a rebellious opposition against institutional constraints.³⁸) Rather it is the very battlefield, the site of conflicts over whose claims for justice are heard (and even whose claims for justice are understood *as* claims for justice).

But why is that so? This is exactly where the *second-order character of resentment’s powerlessness* might shed some light. If *resentment* is generated by (perceived) powerlessness with respect to a state of affairs and a (perceived) ban preventing one from acting on it, in some way the supposed “ban”, that is, the presumably self-induced imagined prohibition against even expressing one’s anger, seems to overlay and complicate the original feeling of powerlessness.

The so-called “thought ban” imposed by political correctness, then, seems to be an externalization of the internalized prohibition that Scheler and Nietzsche have pointed out. No matter what the origin of the first-order anger and outrage is—this origin is overlaid by what resentment perceives as a ban on acting out its indignation and on those social forces it takes to be responsible for this ban. The supposed “thought ban”—the fact that political correctness prevents people from expressing their vindictive and envious feelings toward those whom they believe “don’t deserve” resources, attention, and public recognition — is (and must be) one of the main battlefields, since it is the element that turns outrage and the craving for revenge into *resentment*. Political correctness, and the cultural liberalization it stands for, is thus a primary, not a secondary, problem for its opponents, because it marks the place of impotence and the inability to act out indignation. The “ban” on acting out one’s envy and thirst for revenge is conceived of as the cause for the impotence or second-order powerlessness in question.

These observations should keep us from prematurely and uncritically buying into the self-understanding and self-victimization of those who interpret themselves as powerless subjects of a global cultural and economic elite. As with the supposed material deprivation, their self-description as powerless against the mainstream current of public opinion seems to be detached from their factual situation. It seems that for every advocate of *political*

³⁷ Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 7.

³⁸ It should be added here that the focus on those issues is also always driven by legitimation, plausibilization, and “talking points” of more or less strategically acting media institutions (such as Fox News in the US). See Jason Stanley, *How Propaganda Works*, for instance, 60.

correctness, or so-called ‘wokeness’ there is at least one person who proudly stands up to challenge it, with the well-known taboo-breaking attitude—an interaction we see not just at millions of dinner tables, but also as a daily occurrence in the mainstream media and in other powerful social institutions. But for the development of *ressentiment*, it doesn’t even seem to matter whether the impotence is imagined or real, as even imagined powerlessness triggers *ressentiments*. And even an imagined ban on thought and speech is enough to create resentment of those who one imagines are powerful enough to enforce such a ban.

(3) The grammar, the inner structure, and operation of *ressentiment* thus gives us a hint as to how to understand the frequent displacement of the “enemy” onto *free-floating projections* and associations as well as the de-realization that we frequently observe. Social indignation in its genuine form is directed at the cause of harm. If we are outraged about instances of social injustice, we aim to identify its causes in order to abolish them (although an attempt to abolish the cause does not mean that the cause was correctly identified). Even the envy-driven thirst for revenge is still directed toward something specific and identifiable. As Scheler pointed out: It can thus come to an end.

With *ressentiment*, however, the feeling of revenge is diverted to increasingly undefined objects, so that there can be no rebuttal, no resolution, not even a victory. The problem then shifts; it has to find someone who (or something that) is guilty. In this way, it amounts to a general displacement with elements of de-realization. As Jay Wallace points out: “Ressentiment is an undetermined rancor. The man of resentment is bitter; he bears a grudge—but against who or what? That is not clear. Against the world, society, mankind? Ressentiment is unfocused. It mainly focuses on an object, but the choice of object is arbitrary; it could be anything.” Although I do not agree with Wallace that the object “could be anything,” the observed lack of focus is an important feature of *ressentiment*.

Thus *ressentiment* becomes potentially unquenchable, unappeasable, eternal, and indeterminate. Envy-driven, I want to harm my rivals, to get what they have achieved, or to destroy what is dear to them. To act out one’s feeling of revenge can resolve the need for revenge.³⁹ No such resolution is available for *ressentiment*. It becomes increasingly unclear what it would mean for those movements fueled by *ressentiment* to reach their goal. In a certain sense, it does not even matter whether *ressentiment* hits “the correct” target (not even to those who hold it).

However, this diffuse nature and sometimes unreal character is not accidental, but rather a systematic quality. As “reality” could serve as a constraint, *ressentiment* seems to

³⁹ Scheler, *Ressentiment*.

systematically construct a bubble into which the world can no longer intrude, in which no “sanity check” is possible. Consider, for example, the fact, that in Germany the ultra-ethnonationalist and decisively anti-immigrant and anti-refugee party called Alternative für Deutschland (AfD, or Alternative for Germany) achieves some of their highest results in areas that have rarely been confronted with immigrants or refugees at all. The same holds for some parts of the US: The fear of “population exchange” (a popular topos in the global white supremacist scene) seems to be especially prevalent when it doesn't have a counterpart in reality. The more illusionary the alleged “danger,” the more persistent the *ressentiment*⁴⁰ What’s “real” at the end of the day is the *ressentiment* itself.

If “reality” is what strikes back and meets our beliefs, hopes, and fantasies with some kind of resistance (to make a long and complex story short and to offer a deflationary and relatively open definition of reality that could be accepted from a variety of theoretical backgrounds), then a defining feature of *ressentiment* seems to be the denial of reality, and an avoidance of confrontation with reality. Moreover, it seems to be a feature of *ressentiment* that it does not only avoid or deny specific features of reality, but goes further and engages in an “irrealization” of reality as such, blurring the very distinction between the real and the unreal itself. The open, cynical contempt for categories such as reality, truth, and politics as well as the open disdain for “facts” within authoritarian populism is, in this sense, programmatic. It is striking how well a remark from Adorno’s *Minima Moralia* (written in 1944, published in 1951) speaks to this situation: “Among today's adept practitioners, the lie has long since lost its *honest function* of misrepresenting reality. Nobody believes anybody, everyone is in the know.”⁴¹

This is the setting in which, as Brown observes, the most disgraceful violations of fundamental values are not met with “shock,” but with “a knowing grimace.”⁴² And it shouldn’t come as a surprise, then, that *ressentiment* comes with a soft spot for the most absurd kinds of theories and an elective affinity to conspiracy theories, a farewell to common sense by those who love to depict themselves as “down-to-earth.”⁴³

(4) It has been said that *ressentiment*-driven movements are eager to identify *scapegoats* in order to blame someone for what’s bothering them. Having obtained a grasp of the basic layout of *ressentiment*’s anatomy, we are in a position to make sense of those sometimes

40 This is not to deny that there might be real conflicts of interest between different groups; but those then are not rightfully subsumed under the heading of *ressentiment*.

41 Adorno, *Minima Moralia*, 30.

42 Brown, *Ruins of Neoliberalism*, 162.

43 Hannah Arendt already had observed a similar tendency at work in German fascism and its pre-history. See Arendt, *Origins of Totalitarianism*

striking misjudgments. The need to designate scapegoats itself is based on the very fact that *ressentiment* has a normative structure, that it works with the (perceived) discrepancy between merit and refusal. As a normative feeling, it *must* be based on the attribution of responsibility. Where no one is or can be made responsible—remember the case of purely natural disasters or purely contingent bad luck—*ressentiment* will find no foundation. In Nietzsche's words: "Someone or other must be responsible for my feeling ill."⁴⁴

To single out a scapegoat, then, means to take someone or something as a representation of and substitute for another, to pronounce someone guilty who is innocent and thereby to misrepresent a certain state of affairs. *Ressentiment* is frequently characterized by delusions about the causal mechanisms that are at work,⁴⁵ causal mechanisms that are responsible for one's own suffering, misrecognition, or sense of displacement. And again, the right-wing obsession with gender issues is telling here. It is more than obvious that equal rights for LGBTQ+ people do not harm anybody (certainly not economically), since this is neither a question of divisible goods nor another kind of zero-sum game; it is also obvious that no jobs are coming back to the American Rust Belt or to the German coal industry if queers cannot adopt children or transgender persons are not allowed to join the army. Moreover, the (at least relatively) greater attention paid to so called "identity issues" and questions of diversity does not stand in a causal relation to the neglect of other (social) problems, as some people constantly would like to make us believe.⁴⁶ To construct a direct competition here is blatantly absurd. So why does this propaganda work? The simple psychology of blaming someone who is easier to attack than those with real power is effective here for sure, but it is only one part of the answer. It is accompanied by the more general need to control the diffuse sense of being ruled by alien forces through attributing guilt and responsibility. Singling out a scapegoat frequently means *personalizing*, where the assumption of personal responsibility in fact is out of place. "Scapegoating" then is not only a misconception of the specific target; it is a misconception of the kind of the social mechanisms that are in place. The decisive point though is that identifying scapegoats in the case of *ressentiment* does not simply consist in a shift from the real culprit to the scapegoat; to attribute personal responsibility at all is already a simplifying maneuver. A paradoxical structure: The more concrete it appears, the more illusionary it becomes. (By the way: the

⁴⁴ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 127.

⁴⁵ Scheler refers to this as a "causal delusion" (*Kausaltäuschung*). Scheler, *Ressentiment*, 9.

⁴⁶ If, as Hochschild, *Strangers*, observes, people think of minorities as "cutting the line," one cannot but emphasize that there is no such line – or, better, that those are different lines.

tendency to personalize is already one of the characteristics that Adorno and his co-authors attributed to the “authoritarian personality.”⁴⁷)

The Social Function of Ressentiment

The anatomy of *ressentiment* provides us with insights into its mechanisms but also gives us a clue about its social function. *Ressentiment* might be systematically unfocused, projectively displaced in its orientation, not aiming at any direct resolution or even at the enforcement of the rational self-interest among those who hold it. But, as I said at the beginning already, in spelling out the apparent aimlessness and apparent irrationality of *ressentiments*, one should not assume that they don't have solid social causes or an inner logic as well as solid consequences. If reality is obstructed and twisted here, this doesn't mean that there is nothing at stake. *Ressentiment* is certainly socially effective, with effects that fulfill certain “real” social functions.

If *ressentiment* against the liberal-feminist-queer-multicultural mafia does not restore jobs in the Rust Belt, but rather brings Trump to power and thus leads to the loss of affordable health insurance for millions of people, inquiring into the grammar of *ressentiment* has led us to “functions of a second order.” It is not the lack of (first-order) resources that *ressentiment* will provide a solution for—but the second-order “suffering” from not even being able to express one's outrage and to address one's sense of displacement and powerlessness.

Although it might seem increasingly unclear what benefits are to be gained from living out one's *ressentiment*, one should not jump to such a conclusion. Instead, one needs to be aware of *ressentiment* as a crucial element in a more general ideological *defense mechanism*. When the limits of order begin to break down (as, for example, in the dissolution of gender identities and the respective forms of life as well as national borders threatened by immigration), the precarious work and life situation as well as the more generalized experience of impotence and precarious social orientation brings forth the desire to be “master in one's own house” (Build a wall! Take back control!) again, however delusional this desire might be. Authoritarian *ressentiment* is, then, urgently directed against those who are blamed for having violated and dissolved “the sanctity of the home” and the established and naturalized self-understandings of the social order, as Sabine Hark and Paula Villa argue.⁴⁸ So, if a scapegoat in some sense “could be anyone,” it is still not contingent which group is

⁴⁷ See Adorno et al, *Authoritarian Personality*. Gordon, “Authoritarian Personality Revisited.”

⁴⁸ See Hark and Villa, *Anti-Genderismus*.

sought out and blamed.⁴⁹ Even if a number of functional equivalents are available – they are still serving a function and thus not random.

Now, if the diffuse character and plasticity of *ressentiment* allows one to project this experience onto groups that, for some reason or other, are well-suited to adopting the role of those who have taken power “from us” or have turned “our homeland” into a strange place, *ressentiment* restores an illusionary feeling of being at home. The mechanism here seems to be: If we have a culprit, someone who is responsible for our loss, our transcendental and not so transcendental “homelessness”—then, by implication, the possibility of a “home,” of being at home in a nation, for example, must still exist.

Ressentiment thus has a defensive but also stabilizing function, however much it may be based on misguided projections, and however illusionary the ideals at stake have become. Contrary to those interpretations that argue that right-wing populists are somehow “heading in the wrong direction but for the right kind of reasons,”⁵⁰ both the direction and the reasons then become questionable.

If, on the one hand, when it comes to these *reasons*, according to a well-known story, we find social deprivation, the story of *ressentiment* has turned out to be more complicated. The authoritarian *direction*, on the other hand, seems to be a more than contingent outcome and a more than contingent solution to the problem. *Ressentiment* points to a problem that first and foremost is already framed in an inadequate way by those who harbor *ressentiments*. In other words: It is a wrong answer to a problem that is already framed in a wrong and inadequate way, a problem that is already wrongly perceived. Which is why the strategy, defended by some (some of them: former) leftists, to only redirect the answer (in order to arrive at an emancipatory solution) is misleading.⁵¹

But now, as much as the concept can *illuminate* certain dimensions of our contemporary situation, does it actually *explain* them?⁵² In order to develop a critical theory

⁴⁹ It would be worthwhile to have another look at the “Elements of Antisemitism” (in Adorno and Horkheimer’s *Dialectic of Enlightenment*), where the problem of how these “targets” are at the same time contingent and not contingent is raised developed in a most interesting way.

⁵⁰ Dowling, van Dyk, and Graefe, “Die Rückkehr des Hauptwiderspruchs?”, 419 (my translation).

⁵¹ In Germany, this strategy is most prominently defended by Sarah Wagenknecht and her “Aufstehen” movement, but we find the same tendency in France and in the US.

⁵² The lack of an explanatory strategy of course concerns already the individual level: While research projects like the Frankfurt School’s “Studies on the Authoritarian Personality” have grounded their findings in a psychoanalytical framework—and thus, whether one shares it or not, have been able to claim results on an explanatory level—this framework or a functional equivalent for it is either missing in most of the contemporary studies of *ressentiment* or introduced ad hoc (as when Wendy Brown refers to Marcuse in her *In the Ruins of Neoliberalism*)."

of *ressentiment*—an analysis and critique of our *ressentiment*-driven age—we must deepen and pursue the normative as well as explanatory questions that are at stake here. On an *explanatory level* we should ask: How does *ressentiment* come about, and what are its causes and functions within the larger context of a given society and a given historical situation? How is it affected by social structures and how does it, in turn, lend stability to them? Is *ressentiment* an outcome of inner tensions or even contradictions built into our social structures? And finally: Is it a symptom for the breakdown of society—or rather one of the means to fortify the structures of social domination and the dysfunctional functionality of an ongoing crisis? This leads to the need for a *social theory* in which *ressentiment* as a social phenomenon and problem would be embedded.

However, to turn *ressentiment* into a useful concept for a critical theory, we also need to inquire into the *normative standards* that underlie our judgement of *ressentiment* and *ressentiment*-driven social movements. As much as accusing someone of *ressentiment* already carries pejorative and contemptuous undertones, it is less obvious than one would think what the normative evaluation refers to—or what kind of normative judgement it is. This is where “regression” comes in. As I will argue, the reference to regression will provide us with an answer to both questions, the social theoretical as well as the normative.

4. *Ressentiment* as Regressive Problem-Solving and the Cementing of Powerlessness

What, then, is wrong with *ressentiment*? Does the reference to *ressentiment* provide us with tools for (normatively) differentiating between emancipatory and non-emancipatory social movements, as I asked at the beginning? That is, is the reference to the *ressentiment*-driven character of a social movement helpful for identifying it as problematic? And in what sense would that be so?

It has been argued that *ressentiment*-driven social reactions are the exact opposite of emancipatory social movements.⁵³ Indeed, *ressentiment* is authoritarianism in the guise of anti-authoritarianism, the decline of the political in the guise of politicization,⁵⁴ moral indifference and cruelty in the guise of moral indignation, conspiracy with existing structures of domination in the guise of anti-elitism, and escape from freedom claiming the status of a fight for freedom.

⁵³ Joseph Vogl in a book symposium on *Kapital und Ressentiment*.

⁵⁴ On this point see Celikates, “De-, Hyper-, or Pseudo-Politicization? Undoing and Remaking the Demos in the Age of Right-Wing Populism”.

But, apart from the repulsive normative content that we find here: is there something wrong with *ressentiment* as such? Is there a way to criticize *ressentiment as ressentiment*? Not its specific content but the way it is constituted as *ressentiment*? Is it only the content that is transported via *ressentiment* or something about the mode of reaction in itself that is normatively problematic?

Perhaps my question needs further elaboration. All social movements, it has been argued, are driven by outrage and indignation. We can examine them and tell apart emancipatory from non-emancipatory movements in terms of the legitimacy of their content and demands. Or else we distinguish them on the basis of how these positions are formed and how the mobilization of the corresponding movement proceeds.⁵⁵ We can, in other words, judge *ressentiment* on the basis of what it stands for, or we can inquire (and judge) how it proceeds. *Ressentiment* would then not only be unjustified in terms of its normative content but flawed and deficient as a mode of reaction. It is, as I will suggest, not just wrong but regressive.

It is the *regressive* aspect of those movements that renders them wrong or inadequate, and it is the translation of “wrong”—a strictly normative assessment—into “inadequate”—an assessment that in addition to its wrongness refers to irrationality—that bears some weight here. So, if *ressentiment* is “fundamentally reactive,” what does it react to and in what respect is it an inadequate and, as such, regressive kind of reaction? And what does this imply for the concept of regression?

Let me sort out some aspects that point to the inner limitations and contradictions of movements driven by *ressentiment*:

- *Ressentiment*, as the “cultivation of powerlessness,”⁵⁶ stabilizes the existing social order in a paradoxical way (at the same time undermining and stabilizing it).⁵⁷ *Ressentiment* does not aim at changing the world; the framework from which it emerges does not, in the end, delegitimize and transform the social order but reinforces it. If *ressentiment* is a reaction to a (felt) loss of power, it will only enhance powerlessness. This is because *ressentiment redirects and diverts attention*.⁵⁸ Blaming the scapegoat means missing the real, the effective cause.

⁵⁵ Celikates, “De-, Hyper-, or Pseudo-Politicization? Undoing and Remaking the Demos in the Age of Right-Wing Populism.”

⁵⁶ Vogl, *Kapital und Ressentiment*, 161.

⁵⁷ The sociologist Robert Merton has illustrated the difference between rebellion and *ressentiment* in terms of the sour grapes effect. While rebellion comes up with new values (“sweetness in grapes is no longer desirable”), *ressentiment* remains stuck in the old framework (“those grapes are not sweet but sour”). Merton, *Social Theory*, 210.

⁵⁸ The “cunning of resentimental reason,” to use Joseph Vogl’s words, “diverts our attention from the immanent purposes of the economic system, from the effectiveness of its mechanisms, infrastructures and

If *ressentiment* is characterized by a delusion about the causal mechanisms at work, a delusion about the mechanisms that are made responsible for one's own suffering, misrecognition, or sense of displacement, it seems to be stuck in a reactive attitude which in turn *enhances rather than diminishes the loss of control* that *ressentiment*-fueled movements claim to resist.

The mechanisms of *ressentiment* are inadequate or inappropriate reactions then since they cement instead of challenging the power structures in place. What is wrong with *ressentiment* is thus the fact that it conceals and undermines rather than enables collective (emancipatory) action.

But inappropriate reactions to what? If *ressentiment* is based on a *Kausaltäuschung*, a misconception or delusion about causes—what then are the effective causes? If *ressentiment* is a distortion of reality—what is real? And if it misrepresents the interests of those it seeks to mobilize—what are (their) real interests?⁵⁹

As I noted earlier, I suggest working with an concept of reality as that which confronts us. This confrontation can, I suggest, be spelled out in a pragmatist spirit as the emergence of, and confrontation with, problems.⁶⁰ If *ressentiment* is a denial and blockage of reality, it is a denial and blockage of problems that arise, problems and crises that we individually and collectively are confronted with in the societies in question. Which is what I suggest to conceive of as regression. So, what *ressentiment*, understood as a mode of regression, denies, misrepresents, and/or distorts is not “reality” as such; it is the problems and crises that it reacts to, although in a distorted way. What’s wrong with *ressentiment*, then, (underlying its inability to enable collective emancipatory action) is that it is an inadequate and misleading reaction to a crisis. Moreover: It not only fails to *solve* the problems in question; it fails to even *specify and articulate* them in an appropriate manner. *Ressentiment* thus falls into the category of a second order pathology. The emergence of *ressentiment* is not just an effect of a crisis, it is *a crisis of crisis resolution*.⁶¹

functions.”[translation my own] “Es ist die List der ressentimentalen Vernunft ... dass sie von den immanenten Zwecken des ökonomischen Systems, von der Wirksamkeit seiner Apparaturen, Infrastrukturen und Funktionsmechanismen konsequent ablenkte.”Vogl, *Kapital und Ressentiment*, 168.

⁵⁹ Some contemporary voices will be offended by the assumption of “reality,” “real causes,” or “real interests.” They might insist that there is no such thing or argue that there is no way to get to this level of “truth” or “the real.” In my view, the quasi-platonic framework in which those alternatives are framed is already misleading. The familiar Nietzschean move of altogether denying reality behind appearances is only the flipside of this framework. But since I do not want to (and cannot) revive this long and comprehensive debate at this point, let me just sketch the alternative I am working with here.

⁶⁰ As I argue elsewhere, this is supposed to open up a middle ground between epistemic constructivism and realism. See my *Critique of Forms of Life*, chapter 4.

⁶¹ In social philosophy, those social pathologies that define an inability to even thematize pathologies of a first order are called second-order pathologies. In my book *Critique of Forms of Life*, I call those crises “second-order

Let me clarify one methodological point here, before I go on: I am perfectly aware that the existence and emergence of “problems” or crises is not a brute fact. Whether or not we are confronted with a problem is itself a matter of interpretation—and of perspective. The question of whether a problem has been solved, or whether it has even been addressed on an adequate level, will be a matter of dispute as well.⁶² What will count as a solution to a problem or as crisis resolution from one perspective—build the wall, turn the European borders into a death zone for those who seek refuge—is a denial of reality from another perspective. But if problems and solutions depend on interpretation, how can we judge *ressentiment* as a deficient mode of problem-solving? My answer, briefly put, is that problems are both objective and subjective. They are *simultaneously given and made*. The fact that problems must first be *understood as problems* does not mean that they are “only constructed.” Problems “call out” as ways in which the practical sphere is confronted with obstacles without already having acquired the particular form that characterizes a “problem.” With this, we can resolve what looks like a paradoxical description of problems. A problem is *given* insofar as a situation provides indications of a crisis. It is *made* insofar as the identification of something as a problem “makes” something out of inchoate material. In other words, a problem cannot be constructed “out of nothing.” It must be based on something “independent of us” that makes itself known through a disturbance. For this reason, problems cannot be simply talked away or ignored. Whether a problem is accurately interpreted and its ostensible solution successful can be seen by whether the “pressure” created by the problem lets up. And even when that is a question of interpretation as well, the determination of the “real content of a problem” works through a process of adjustment and readjustment of problem and problem description.⁶³

For those who seek—or deny—ultimate foundations and a stable normative reference point for a critical theory, this will look like a mere shift of the argument and a vicious circle. I would, however, like to put it this way: We will not achieve something more stable than this—and it is exactly the realm opened up by this shift in which the kind of arguments are taking place that I take to be informative from a normative as well as from an analytical and descriptive point of view.

crises” that are unable to thematize crises of a first order. A drought or a hurricane hitting a neighborhood (as long as it is a natural crisis) is a first-order crisis. The institutional inability to react to the crisis (based on structural inequalities or lack of resources or lack of knowledge where this lack is structural) is a second-order crisis.

⁶² For a detailed elaboration of this thesis and the very idea of a problem, see my *Critique of Forms of Life*, chapter 4.

⁶³ This conception of “problems” is obviously inspired by John Dewey’s ideas as developed in his *Logic: The Theory of Inquiry*.

5. *Ressentiment* as a Mode of Regression

In short then, my thesis is the following: *Reactions that are characterized by resentment are inadequate because they are regressive ways to confront (or in fact: avoid) problems and crises.*⁶⁴

This, of course, needs further spelling out. My answer as to what I mean by “worse at confronting problems and crises” is, again, very roughly, this: *Ressentiment is a regressive blockage of experience*, an example of the de-accumulation of experience, or a deficient reaction to crisis. The answer to the question “what is the problem with *ressentiment*” is, then: It is problematic insofar as it is both an *expression of* a socially induced blockage of experience and, in turn, a *cause* of such blockages and the accompanying blockages of action. *Ressentiment*, like ideology, is a mechanism that prevents the causes of *ressentiment* (the indignation-causing injustice and powerlessness) from being addressed. It thus leads to a structural inability to act and to a systematic destruction of what Frankfurt School member Franz Neumann already has understood as a loss of *sozialer Erfahrungsfähigkeit*, the loss of the ability to make social experiences.⁶⁵

Getting back to one of my earlier examples: Not only would the abolition of political correctness not bring back workplaces in the Rust Belts of our world. The truth is: There is actually *nothing* that will bring them back, no matter how well the liberal left behaves. *Ressentiment* is a “mode of regression” because (and insofar as) it is an effect of denial and helps to avoid the “reality check” that would come with the insight into the character of the transformation that we undergo (and the contradictions and multiple crises we live through under capitalism.) This is what explains the regressive character of *ressentiment* on an even deeper level: It is regressive since it is related to a widespread tendency not to confront these challenges, a tendency that is not restricted to the so-called “left-behinds.”⁶⁶ The situation of the Rust Belt (which I am adopting as a metaphor for a broader tendency) is an effect of deep social transformations such as the transformation of old-school industrial capitalism (or, let’s

⁶⁴ This is not a straightforward normative problem in the narrow sense. Letting ourselves be guided by *ressentiment* is not a violation of prescriptive norms. That a certain reaction is more adequate to confront problems or to face reality is poorly framed as a moral duty (maybe a duty to oneself, if one wants to stretch the concept). Rather, I want to suggest that it is a distortion of ethical life.

⁶⁵ Franz Neumann, *Anxiety and Politics*.

⁶⁶ The same holds for the professor who develops *ressentiment* against his “woke” students and feels insulted by gender-just ways of speaking and writing: It is a result of a historical change that has already happened and whose dynamic has many more causes and dimensions than the (from his view) enervating demands of his students.

say, Fordism) into digital-cognitive and financialized capitalism and the accompanying transformation of a whole form of life, including the de-valuation (and de-legitimatization) of skills and habits achieved.

Ressentiment, in this case, is a factor in blocking the truth that the Rust Belt cannot simply be brought back. It blocks the truth (and prevents reality from hitting) since it is successfully making up a scapegoat for the sufferings and losses, the unwelcomed and unprepared-for changes in a whole way of life. And it binds and redirects emotional energies and capacities to act (on one's anger). *Ressentiment* (as mode of regression) leads to a situation in which we hold on to forms of life struck by crises without recognizing these crises and the immanent reasons that led to them. If "regression," put briefly, is a deficient mode of reaction to problems and crisis, a mode of reaction based on denial, those tendencies are regressive because they block the appropriate confrontation with a social dynamic that in fact cannot be avoided but only shaped (*gestaltet*) in an emancipatory manner.

Movements fueled by *ressentiment* then are *symptoms of a crisis*. They are not simply morally wrong and outrageous (which they certainly are); and they cannot be reduced to some kind of unexpected and contingent falling back from "progressive" achievements.⁶⁷ I agree with Wendy Brown that we should not buy into the (liberal) narrative that "Western civilization, otherwise on the path of progress, is in a bout of regression."⁶⁸ However, contrary to her thesis that the concepts and theories involved are either "blinding"⁶⁹ or of no help, I hold that it is only through a reconstruction of those concepts that we can persevere the diagnostic and critical potentials of Critical Theory, escape moralism, and bring social analysis back into the diagnosis of our times.

⁶⁷ Let me note that this way of investigating *ressentiment* as a mode of regression is a systematic alternative to what can be called the "hegemony interpretation." If the *ressentiment* we experience in contemporary movements is a way to defend privileges, it might be pointless to inquire from a hegemony-theory informed perspective. From this perspective, one might suspect the following: Some people are violently defending their privileges, and the task of a critical theory is to fight back. (To fight against this backlash, such as it is.) From my perspective, it is not as easy as this. We need to fight back, that much is clear, but we also need to frame the problem in a larger context and evaluate it in terms of a bigger picture of what goes wrong, in terms of, as I suggest, adequate and inadequate reactions.

⁶⁸ Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, 10.

⁶⁹ As Wendy Brown puts it: "blinding assumptions about perduring western values and institutions, especially progress and Enlightenment and liberal democracy." *In the Ruins of Neoliberalism*, 2.