

Frieden als Erfahrung und Utopie

Wolfgang Jantzen

„In einer Welt, in der man mit Tatsachen nach Belieben umspringt, ist die einfache Tatsachenfeststellung bereits eine Gefährdung der Machthaber.“ (Hannah Arendt 2006, S. 42f.)

Krieg ist ein Gesellschaftszustand, der lange nachhallt, so zitiert mich Patrizia Tolle aus einem Vortrag vor 20 Jahren (Jantzen 2003). Er hallt nach in der Art und Weise, wie wir die Welt sehen, Vergangenheit nähren, die Zukunft sehen und uns in der Gegenwart bewegen, die Zeit und Veränderung hervorbringt. Frieden als Erfahrung und Utopie ist ein Zustand und Prozess, in dem wir uns einerseits im Bereich des Gegebenen befinden und andererseits als Handelnde uns jeden Tag im Bereich des Möglichen bewegen. Dies aber geschieht in einer affirmativen Kultur, die in uns nachhallt, in uns eingeschrieben ist. In dieser affirmativen Kultur – so Herbert Marcuse 1937 – wird „Humanität [...] zu einem inneren Zustand; Freiheit, Güte, Schönheit würden zu seelischen Qualitäten [...] Kultur hat nicht, wer die Wahrheiten der Humanität als Kampfruf versteht, sondern als Haltung.“ (Marcuse 1937, S. 67).

„Die Freiheit der Seele wurde benutzt, um Elend, Martyrium und Knechtschaft des Leibes zu entschuldigen. Sie diene der ideologischen Auslieferung des Daseins an die Ökonomie des Kapitalismus.“ (ebd. S. 72) Aber recht verstanden nimmt diese Rede „jene höhere Wahrheit vorweg, dass im Diesseits eine Gestalt des gesellschaftlichen Daseins möglich ist, in welcher nicht schon die Ökonomie über das ganze Leben der Individuen entscheidet.“ (ebd.) „Die Seele hat eine beruhigende Wirkung. Weil sie von der Verdinglichung ausgenommen wird, leidet sie am wenigsten unter ihr und setzt ihr den schwächsten Widerstand entgegen.“ (ebd. S. 74)

Entsprechend zielt dann die Rede vom »Seelenfrieden«, also die Rede von Gleichmütigkeit, Gelassenheit, Achtsamkeit, von Ataraxie im philosophischen Sinn, darauf, nie wieder verletzt zu werden. Unter der Maske der Erfahrung dient sie als dissoziativer Schutzwall in einer zersplitterten Welt.

Die Elterngeneration der Kriegskinder, von denen Sabine Bode berichtet, war empört über die Frage nach dem Massenmord durch die Nazis, nicht aber über die Verbrechen selbst (Bode 2016, S. 142). Als Kriegskind, ich wurde im Mai 1941 geboren, kenne ich dies aus meiner vaterlosen Familie nur zu gut. Mein Vater fiel im September 1944 in Frankreich, den Feuersturm über Gießen habe ich durch das brennende Nachbarhaus, als wir aus dem zweiten Stock in den Keller flohen, akustisch und visuell jederzeit vor Augen, als ob es gestern gewesen sei, und ebenso das zerbombte Gießen, aus dem wir auf einem von Pferden gezogenen Leiterwagen mit dem wichtigsten Hab und Gut in der Dunkelheit auf das Land flüchteten. Unser Bücherschrank war gefüllt mit Büchern über die Heldentaten der deutschen Wehrmacht, die ich verschlang, aber als ich das frisch erschienene Buch von Walther Hofer über den Nationalsozialismus (Hofer 1957) erwähnte, stieß ich auf sehr deutliche Ablehnung. Dass meine Mutter Lagerärztin im Frauen-KZ Ravensbrück war und erst durch meine Geburt bedingt ihre Tätigkeit dort beendete, entdeckte ich erst lange Jahre

später. Und dass mein Vater nicht nur in der Waffen-SS Division »Götz von Berlichingen« gedient hat, – die erst ab Herbst 1943 existierte, wie ich heute weiß – sondern vorher ganz ersichtlich in der SS- »Totenkopf«-Division sowohl in Frankreich als auch in der Sowjetunion im Einsatz war, erschloss sich mir erst vor wenigen Jahren. Mit anderen meiner Generation gilt für mich eine von Bode zitierte Äußerung von Michael Ermann: „Das Mißtrauen ist der prägendste Charakterzug, den Traumatisierungen in die Persönlichkeit eingraben“ (Bode a.a.O. S. 166) und ihre Folgerung „Nein, bloß das nicht. Lieber gar nichts erhoffen, als falschen Hoffnungen erliegen!“ (ebd.) ist für mich nur allzu gut nachvollziehbar.

Entsprechend kann ich der von Bode zitierten autobiographischen Äußerung von Thomas Hobbes, mit dem mich sonst nichts verbindet, aus seiner Situation als Kriegskind zustimmen: „Meine Mutter brachte Zwillinge zur Welt, mich und die Angst.“ (ebd. S. 105)¹

Was unabdingbar für die »läuternde Säuberung von den Emotionen«² ist, wurde mir, wurde meiner Generation vorenthalten: also an Geschichten, an Erzählungen, am dialogischen Austausch von Erfahrungen teilzuhaben, in denen die Fakten der Geschichte, wie dies Hannah Arendt hervorhebt, ihre ursprüngliche Beliebigkeit verlieren und eine Bedeutung erlangen, die menschlich sinnvoll ist (2006, S. 58). Stattdessen wurde ich entsprechend dem führenden Erziehungsbuch der Nazi-Zeit, Johanna Haasers *Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind* (Haarer 1940), in den Spuren meines Vaters erzogen. Was dieses bedeutet, ist mir letztlich erst heute klar. Dass ich in diesen Zeiten nicht anders hätte sein können als meine Eltern, war eine Einsicht nach Jahren der emotionalen Vertäubung nach dem Aufdecken der Tätigkeit meiner Mutter bis zu meiner Geburt. Zu einer Aussprache hat mein Mut damals trotzdem nicht gereicht, wenn auch zum Frieden mit ihr.

Als meine väterliche Verwandtschaft mich anlässlich der Konfirmation eines meiner Kinder beiseite gezogen hat und mich unter Wortführung meiner nach wie rechtsradikal infizierten Tante vor einem Weg als Kommunist gewarnt hat: Mein Vater hätte in der Nazi-Zeit sich schlimmes zu Schulden kommen lassen, habe ich leider nicht nachgefragt. Allerdings weiß ich heute, dass in Rückblick auf diese Erziehung zur Härte und die von mir in meiner Jugendzeit vielfältig entwickelten Dissoziationen, die bis heute Spuren in meiner Persönlichkeit hinterlassen haben, genauso hätte zum Mörder werden können, wie die Männer meiner Vätergeneration.

Um auf den Weg zur »läuternden Säuberung unserer Emotionen« zu gelangen, ist es wichtig, sich von der verdrängten, verleugneten und niederdrückenden Vergangenheit zu befreien, ohne uns erneut von herrschenden ideologischen Mächten anrufen zu lassen, gilt es, so Walter Benjamin in *Erfahrung und Armut*, „erst einmal reinen Tisch“ zu machen. Ich rekonstruiere daher im Folgenden seine Überlegungen zum Problem der Erfahrung.

Was die Anrufung durch herrschende Mächte betrifft, so verweist schon der frühe Walter Benjamin [1913] auf dem Hintergrund der Erfahrungen der Freien Schulgemeinde darauf, dass der Alltag dieser Gemeinschaft als sittliche Gemeinschaft zugleich religiös geprägt ist. Moralische Erziehung ist nicht durch Belehrung möglich. Nur in der Gemeinschaft wird das Kind Sympathie und Nächstenliebe erfahren. (1969a, S. 11). Auf diese, als religiös benannte, »höhere Erfahrung«, werden wir im Kontext der Rede von Seelenfrieden und

¹ Auf die unbeirrbarbare Logik des Thomas Hobbes, so Hannah Arendt, könne man sich „immer dann verlassen“, wo es darum geht, „Argumente in die ihnen inhärenten Extreme zu treiben, wo ihre Unsinnigkeit offenbar wird.“ (Arendt 2006, S. 10)

² Im Sinne der Katharsis bei Aristoteles, so Arendt 2006, S. 59.

Frieden zurück kommen. Zunächst aber ist eine Reinigung von jener Erfahrung notwendig, die uns als Maske entgegentritt. Erst dann wird es möglich sein, von »Frieden als Erfahrung und Utopie« zu reden.

„Die Maske des Erwachsenen heißt Erfahrung“, so schreibt der junge Walter Benjamin im Jahre 1913. „Und hier liegt das Geheimnis: weil er niemals zum Großen und Sinnvollen emporblickt, darum wurde die Erfahrung zum Evangelium des Philisters. Sie wird ihm die Botschaft von der Gewöhnlichkeit des Lebens. Aber er begriff nie, dass es etwas Anderes gibt als Erfahrung, dass es Werte gibt – und unerfahrbare – denen wir dienen.“ (Benjamin 1969b, S. 15f.)

Aber eben diese Erfahrung „ist im Kurse gefallen und das in einer Generation, die 1914-1918 eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte gemacht hat“, so greift er das Thema 1933 in *Erfahrung und Armut* erneut auf. „Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige Menschenkörper.“ Eine „ganz neue Armseligkeit ist damit über die Menschen gekommen, deren andere Seite ein beklemmender Ideenreichtum ist, „der mit der Wiederbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus unter – oder vielmehr – über die Leute kam.“ (ebd.)

Die Verbindung mit der Erfahrung ist zerstört – im Privaten wie in der Menschheitserfahrung überhaupt. Und neben diesen vielfältigen Fluchten ins Esoterische oder Sektiererische, um in irgendeiner Weise wieder Sinn in einer zersplitterten Gegenwart zu finden, ereignen sich gleichzeitig höchst unterschiedliche Fluchten aus der Kälte, die »über die Leute gekommen« ist, so Bertolt Brecht 1919 in einem Gedicht über ein dahin gemetztes Kutschpferd. „So helft ihnen doch! Und tut das in Bälde! Sonst passiert euch etwas, was ihr nicht für möglich haltet!“ (Brecht 1967)

Es wurde nicht geholfen und das für unmöglich Gehaltene geschah und geschieht bis zum heutigen Tage. Eine Bindung an weltliche Götter, an Utopien, die das Himmelreich auf Erden versprechen, aber die Menschen auf direktem Weg in die Hölle führen. Nicht nur jene von Auschwitz oder den GULAGS, von Hiroshima und Nagasaki, sondern auch des fortwährenden Krieges gegen die Armen des Südens. Und dieser Weg führt unmittelbar in die Gegenwart, in Dystopien Orwellschen Charakters.

Frieden als Erfahrung – wie ist das in einer Welt der Globalisierung zu denken, eines Krieges der Reichen gegen die Armen, die uns jeden Tag mit Kriegsnachrichten überschüttet? Was bringt diesen Krieg hervor und was ermöglicht den Widerstand?

Ganz sicherlich kann und darf Frieden als Erfahrung nicht als Abfinden mit den Schrecken in Form eines »Seelenfriedens«, als Flucht in die Ataraxie gedacht werden. Und ebenso nicht in Form einer Anbetung des technischen Fortschritts oder im Rückbezug auf irgendwelche Leitkulturen.

Was also sind die »unerfahrenen Werte«, denen wir dienen, und wie können wir sie denken?

Folgen wir ein Stück den Reflexionen von Hans-Heinz Holz, über das philosophische Denken nach dem ersten Weltkrieg, über eine *Philosophie der zersplitterten Welt*, wo er das Denken von Walter Benjamin rekonstruiert. Es ist „nicht so leicht auszumachen, was

Benjamin unter dieser höheren Erfahrung versteht“, also den »unerfahrenen Werten« (Holz 1992, S. 116). Für Holz geschieht dies in Form einer religionsphilosophischen Begründung. In der Setzung eines transzendentalen Bewusstseins erfolgt „der Versuch, die Vielheit der Wissenschaften als Einheit wiederherzustellen.“ (ebd. S. 117). Diese Einheit des Seins, auf die Benjamins denken zielt, realisiert sich in der Sprache. Entscheidend für diesen Weg ist die Setzung der »Jetztzeit« der Ausgangspunkt einer anderen Form von Erfahrung, als Überwindung jener »affirmativen Kultur«, von der Marcuse spricht. Es scheint so, dass hier bei Benjamin „Sprachphilosophie, Metaphysik und Theologie eine untrennbare Verbindung eingegangen sind“ (ebd. S. 127), allerdings ist für Holz die „Ablösung der Theologie durch die Ontologie des Geschichtlichen“ Benjamins eigentlicher Antrieb (ebd. S. 145). Bevor ich in dieser Hinsicht diese Begründung einer anderen Art von Erfahrung durch die Setzung der Jetztzeit als Ausgangspunkt aufgreife (Benjamin 1965) aufgreife³, einige Bemerkungen zum Diskussionskontext der »Frankfurter Schule« in dieser Frage. Benjamin ist diesem Autorenkreis und Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse und Erich Fromm zuzurechnen, aber auch zu Hannah Arendt stand er über einen langjährigen Briefwechsel in engem persönlichen Kontakt (Schöttker & Wizisla 2006).

Behalten wir dabei im Sinn, dass es der Frankfurter Schule um ein Neudurchdenken von Theologie, Philosophie, Psychoanalyse und Marxismus ging, also um das antagonistische Spannungsverhältnis von Kapitalismus und Anthropologie, vermittelt über Anrufung, Utopie und Ideologie, Institutionen und alltägliche Praxis. Es ging, so Marcuse (a.a.O. S. 72), um die Spannung zwischen »Wertgesetz« und »Seelenfreiheit«, vermittelt über die Kultur. Im Hinblick des sich entwickelnden Faschismus schreibt er 1937: „Wie der idealistische Kult der Innerlichkeit, so dient der heroische Kult des Staates einer in ihren Grundlagen identischen Ordnung des gesellschaftlichen Daseins. Das Individuum wird ihr jetzt völlig geopfert.“ (ebd. S. 88). Die Anrufung durch die Theologie und den Gottesbegriff wird hier ersichtlich durch die Anrufung des Staates (bzw. dann des Führers) ersetzt. Dies trifft sich mit den in den 1970er Jahren erschienenen Überlegungen von Louis Althusser zu *Ideologischen Staatsformen*. Allerdings hatte Erich Fromm schon 1930 in seiner Arbeit über das *Christusdogma* diese Zusammenhänge aufgezeigt (Fromm 1965a).

Gesellschaftliche Stabilität beruht, so Fromm, zum größten Teil darauf, „daß Menschen sich in einer solchen seelischen Verfassung befinden, die sie innerlich in einer gesellschaftlichen Situation verwurzelt.“ (ebd. S. 16) Der Mensch „überträgt einen Teil der kindlichen Liebe und Angst“, aber auch die Abneigung auf eine Phantasiegestalt, „auf Gott“. „Es sind ganz die gleichen Gefühle, die er als Kind dem Vater gegenüber hatte [...] Die Figur Gottes bildet die Ergänzung dieser Situation. Gott ist immer der Verbündete der Herrschenden.“ (ebd. S. 21)

Die Befriedung und Befriedigung durch die Religion ist demnach libidinöser Natur. Ihre Funktion ist dreifach: Sie leistet Trost für die im Leben aufgelegten Versagungen; beeinflusst die große Masse suggestiv „im Sinn ihres Abfindens mit ihrer psychosozialen Klassensituation“ und liefert der herrschenden Klasse „Entlastung vom Schuldgefühl gegenüber der Not der von ihnen Unterdrückten“. So Fromm für die Situation der Herausbildung des Christentums und seiner Verwandlung in eine Staatsreligion. (ebd. S. 27) Ähnlich argumentieren, von Fromm unmittelbar beeinflusst, Paulo Freire in seiner *Pädagogik der Unterdrückten* bzw. Enrique Dussel in seiner *Philosophie der Befreiung*. Dies erfolgt hier bezogen auf eine Situation, in der staatliche und zivilgesellschaftliche

³ Benjamins *Geschichtsphilosophischen Thesen*

Institutionen zu Anrufungsinstanzen für die Bürgerinnen und Bürger mutieren, sich an die Stelle der Religion setzen – jedoch immer im Sinn, dass weder eine Französische noch eine Oktoberrevolution sich je wiederhole und schon gar nicht die Pariser Commune. Die »sakrale Religion« der Französischen Revolution, wie sie im berühmten Satz von Saint-Just auftritt, wird überall verworfen, wo sie nur zu erahnen ist: „Die Unglücklichen sind die Mächte der Erde, sie haben das Recht, zu den Regierungen, die sie vernachlässigen, als Herren zu sprechen.“ (zit. nach Wahnich 2016, S. 137)

Insoweit sind wir Autoren im Umfeld von Benjamins Denken über Erfahrung ein Stück weit gefolgt. Nach dem Offenlegen der Notwendigkeit der Zerstörung eines Denkens (Benjamin 1931) innerhalb der affirmativen Kultur geht es nun um die Möglichkeit von Freiheit, Befreiung und Frieden als Erfahrung. Dies verfolge ich in der benjaminschen Verbindung von Messianismus und Marxismus in den *Geschichtsphilosophischen Thesen*. Es ist ein Weg, zu dessen Beschreiten uns, trotz noch offener Fragen zur Beziehung von Religion und Politik (Holz 1992, S. 133), weitere Überlegungen von Fromm ebenso wie von Enrique Dussel ermutigen.

Allerdings existiert noch eine weitere für den Begriff von Frieden als Erfahrung bedeutsame Denklinie, auf die ich zuvor noch eingehen muss. Es ist die Neubestimmung eines Begriffs der Erfahrung in den Traditionen von Vygotskij. Für diesen ist Erfahrung, russisch „perezchivanie“, im Englischen „emotional experience“, der zentrale Begriff einer Psychologie in den Traditionen von Marx und Spinoza (Vygotsky 1994).

Basis einer solchen spinozanischen Psychologie ist ein Begriff »psychischer Systeme« als funktionelle Systeme in Bewegung, als emotional-kognitive Systeme. Diese realisieren sich in der jeweiligen »sozialen Entwicklungssituation« und werden in der Tätigkeit der Individuen, in ihrem Erleben immer wieder aktiv erneut umgeschrieben im Verhältnis des jeweiligen Menschen zu Kultur und Gesellschaft.

Einerseits ist dieser Prozess, immer relational gedacht als Zyklus von Operationen in Dialog, Kommunikation und Kooperation, bestimmt durch die Form gesellschaftlicher Verhältnisse, also in letzter Konsequenz durch die sinnlich-übersinnliche Form des Wertgesetzes. Als »Zelle« ist die Warenform, als Einheit von Naturalform und Wertform, die elementare, die nicht weiter reduzierbare Einheit der gesellschaftlichen Prozesse. Insofern bestimmt sie über Sprache, Kultur und Produktion die soziale Entwicklungssituation der Menschen. Aber sie ist in dieser Hinsicht „only part of the package“, um hier ein Zitat aus der Spinoza-Interpretation von Michael Della Rocca (2008) zu verwenden, bezogen auf die Rolle Gottes als »natura naturans« (schaffende Natur) bezüglich der »natura naturata«, der geschaffenen Natur.

Andererseits bleibt im Werk Vygotskij noch ungeklärt, welches in anthropologischer Hinsicht die übersinnliche Form des emotionalen Erlebens des gesellschaftlichen Menschen ist, die in widersprüchlicher Einheit mit der sinnlichen Form als Erleben von etwas und von jemandem dieses selbst hervorbringt. Auf der Suche nach der »Zelle« des Erlebens, nach der Vygotskij sucht, damit das »Kapital der Psychologie« geschrieben werden kann (Vygotskij 1985), gelangt er bis zu den Affekten, den Emotionen als elementarem Kern funktioneller Systeme. Er vermag jedoch deren Charakter als älteste und modernste Prozesse des menschlichen Gehirns, die das Gehirn öffnen und schließen, als solche nicht weiter zu klären (Vygotskij 2001). An dieser Stelle greife ich seine Überlegungen auf.

In der doppelten Eingeschlossenheit der psychischen Prozesse des Gehirns in der inneren

Peripherie gegenüber den Prozessen des eigenen Körpers und in der äußeren Peripherie gegenüber den Prozessen der Welt, konstituieren Emotionen notwendigerweise zu jedem Augenblick die räumlich-zeitlichen Prozesse des Erlebens und der Tätigkeit in der Welt. Zudem sind diese Prozesse immer auf Sozialität, auf Gesellschaftlichkeit ausgerichtet, in deren Kern Liebe, Bindung und libidinöse Besetzung stehen. Insofern folgen wir hier zugleich den psychoanalytischen Spuren der Autoren der Frankfurter Schule.

Um in jedem Augenblick entscheiden zu können, was für das Individuum aus dessen eigener Sicht gut ist, müssen dessen Emotionen notwendigerweise als multioszillatorische Prozesse verstanden werden, die zu jedem Zeitpunkt, als »Systemzeit«, die zeitlichen Prozesse des eigenen Körpers mit den zeitlichen Prozessen der umgebenden Welt vermitteln (Feuser & Jantzen 1994). Als solche sind sie weder im Individuum noch in der Umwelt, sondern befinden sich als »Zyklus von Operationen« zu jedem Zeitpunkt in Resonanz mit ihrer Umgebung, deren Hauptquelle soziale Kontakte zu anderen Menschen sind. Zu diesem Resultat gelangen auch jene Teile der modernen Entwicklungspsychologie, die in raumzeitlich sich organisierenden Prozessen denken.⁴

Vygotskij stand psychoanalytischen Auffassungen nicht ablehnend gegenüber, allerdings warnte er vor jeder eklektizistischen Übernahme in das eigene Denksystem. Für ihn war neben seiner philosophisch Marx und Spinoza verpflichteten Psychologie die Psychoanalyse ebenfalls eine zutiefst spinozanische Psychologie (Jantzen 2015). Diese Linie finden wir auch in der tätigkeitstheoretischen Fortführung der Überlegungen Vygotskij's durch A.N. Leont'ev in der Kategorie des »Sinns«. Er ist – ursprünglich gleich den Emotionen – die sich entwickelnde emotionale Einheit des Erlebens, die zu jedem Zeitpunkt neue Bedeutungen entsprechend den Resultaten der Tätigkeit des Individuums hervorbringt (Leont'ev 2010, 2012). Diese Bestimmung entspricht jener der psychoanalytischen Objektbesetzung und ist in völligem Einklang mit den von Fromm beschriebenen religiösen Anrufungsprozessen. Folglich generieren die Emotionen ein raumzeitliches System des Erlebens, eine »Erlebensform«, die sich, ebenso wie auf der anderen Seite die »Warenform«, im gesellschaftlichen Prozess ständig verändert und sich selbst in rekursiven Prozessen, im Hegelschen Sinne der »Aufhebung«, immer wieder aufs Neue hervorbringt.

Was aber ist mit dem Begriff der »Seele«, den Marcuse zentral in diese Debatte einführt, ein Begriff, der immer wieder in philosophischen, theologischen und politischen Debatten ebenso wie im Alltagsleben als letztlich unhinterfragbar und nicht aufklärbar auftaucht, so in der Debatte um das »Leib-Seele-Problem«, in der Tätigkeit von Psychologen und »Seelsorgern« nach Katastrophen, in der Rede vom »Seelenmord« bei KZ-Überlebenden und anderen Gewaltopfern oder in der Rede vom »Seelenfrieden«?

Folgen wir Aristoteles, der ebenso Spinoza wie vor allem aber auch Marx beeinflusste, so ist die Seele die »Form des lebendigen Körpers«. Erinnern wir uns: die »Warenform« als sinnlich-übersinnliches Ding ist für Marx die widersprüchliche Einheit von Naturalform (sinnlich) und Wertform (übersinnlich). Bezogen auf die »abstrakte Arbeit«, die dem Begriff des Wertes und folglich auch dem des Wertgesetzes zugrunde liegt, kann diese als in Bewegung setzender Beweger in Form potentieller Energie begriffen werden, die der Arbeiter dann als Arbeitskraft verkaufen kann, die in kinetische Energie umsetzbar ist. Ähnlich kann auch die Seele als potentielle Energie, sinnlich-übersinnliches Ding, als in Bewegung setzender Beweger begriffen werden. Als solche »Seelenform«, eine Analogie zum Marx'schen Begriff der »Wertform«, ist sie daher als sich entwickelnder

⁴ Vgl. Trevarthen 2000, Jantzen 2014.

Resonanzkörper zu begriffen. Als solcher entwickelt sie sich in einem Zyklus von Operationen in der je gegebenen sozialen Entwicklungssituation, vermittelt über sozialen Sinn und gesellschaftliche Bedeutungen.

Unter Rückgriff auf körperliche Ressourcen durch die je auf die Gegenwart bezogenen Emotionen bewirkt die Seele die Umsetzung der *potentiellen Energie* des beseelten Körpers in der Welt in die Form von Handlungen, also die Freisetzung *kinetischer Energie*, bezogen auf das Bedürfnis, im Sein zu verbleiben (vgl. Spinozas Begriff des *conatus*).

Als sinnlich-übersinnliches Ding ist der beseelte Mensch auf den Austausch mit seinesgleichen angewiesen, spiegelt er sich im je anderen Menschen⁵ wechselseitig in Dialog, Kommunikation und sozialem Verkehr, in Liebe, Anerkennung und Fürsorge und ist auf die Erhaltung und Erweckung seiner »Lebensgeister« angewiesen. Entsprechend lesen wir im Kooperationskapitel des „Kapital“ (a.a.O. Kap. 11): „Abgesehn von der neuen Kraftpotenz, die aus der Verschmelzung vieler Kräfte in eine Gesamtkraft entspringt, erzeugt bei den meisten produktiven Arbeiten der bloße gesellschaftliche Kontakt einen Wetteifer und eine eigne Erregung der Lebensgeister (animal spirits) [...] Dies rührt daher, daß der Mensch von Natur, wenn nicht, wie Aristoteles meint, ein politisches [...], jedenfalls ein gesellschaftliches Tier ist.“ (ebd. S. 345f.)

Doch, und dies ist entscheidend, mit dem Übergang zu den modernen und post-modernen Gesellschaften ist „die Verbindung zwischen dem Wert der Erfahrung und dem Kollektiv zerrissen“; ein Riss, der den Weg ebnet „zu einer Pathologie der Zeit – einer Zeit, die von kollektiver Erfahrung entleert wurde, um vom Konsum ausgefüllt zu werden.“ (Tanis 2014). In der Neukonfigurierung von Zeit und Erfahrung, darauf zielen Benjamins *Geschichtsphilosophische Thesen*, gilt es, „das subjektive Sein neu zu ordnen und so den Status geteilter Erfahrung zu erlangen.“ (ebd.) Dies ist nur möglich mit einem »Tigersprung« in die »Jetztzeit«. Es gibt, so Benjamin eine geheime Verabredung zwischen den Generationen. Wir sind erwartet worden. Und diese Verabredung verpflichtet uns dazu, uns nicht in die Sieger, sondern in die Besiegten einzufühlen. Dies bedeutet einen radikalen Bruch mit den Herrschenden. Verlangt ist es, die ideologische Anrufung durch die Herrschenden zu zerstören, verlangt ist ein Atheismus gegenüber jeglicher Herrschaft. Dem entsprechend formuliert Enrique Dussel: „Die Göttlichkeit des Kapitals zu negieren, dessen Kult der Internationale Währungsfonds (IWF) über allen Göttern und jeder Ethik pflegt, ist die Bedingung der Affirmation eines nicht deistischen Absoluten.“ (Dussel 1989, S. 115)⁶ „Der Andere ist das einzig heilige Seiende, das grenzenlosen Respekt verdient. Respekt ist Schweigen, aber kein Schweigen, weil es nichts zu sagen gibt, sondern das Schweigen derer, die etwas hören wollen, weil sie etwas über den Anderen wissen wollen.“ (ebd. S. 75) „Glauben bedeutet, das Wort des Anderen anzunehmen, weil sich der Andere offenbart – aus keinem anderen Grund“. (Dussel a.a.O. S. 61)

Diese Offenbarung ist wahrzunehmen, indem wir uns selbst offenbaren. Es bedeutet, in der Wahrnehmung unserer »schwachen messianischen Kompetenz«, von der Benjamin spricht, die Grenze zu den Ausgegrenzten zu überschreiten, mit ihnen gemeinsam die Grenze zu bewohnen⁷ und urbar zu machen. Denn, so schreibt Dussel: „Offenbaren heißt

⁵ In Anspielung auf eine Formulierung von Karl Marx, dass es dem arbeitenden Menschen wie der Ware geht, er sich also in einer Äquivalenzform, als Peter in Paul spiegelt (MEW 23, S. 85)

⁶ Paulo Freire spricht mit Bezug auf Marx' Kapitalanalyse explizit von einem Antifetischismus gegenüber der fetischisierten (verdinglichten, scheinbar naturhaften) Oberfläche gesellschaftlicher Verhältnisse (Freire 1979, 85-98, zit. nach Dussel 2013).

⁷ Vgl. hierzu auch Mignolo 2015

sich selbst der Verletzungsgefahr auszusetzen.“ (ebd.)

Ein kleines Beispiel, das einer unserer Studenten in der Supervision berichtet hat, ist in besonderer Weise geeignet, dies zu verdeutlichen. Er erzählte:

Ein Kumpel von ihm ist mit einem behinderten Mann aus dem Wohnheim ins Kaufhaus gegangen. Dieser behinderte Mann hat Angst bekommen, hat sich auf den Boden geworfen und sich selbst geschlagen. Der Kumpel unseres Studenten hat sich daneben auf den Boden geworfen und sich auch geschlagen. Daraufhin ist der behinderte Mann schnellstens aufgestanden, hat ihn hochgezogen und aus dem Kaufhaus gezerrt.

Wie jeder andere Mensch, Mann oder Frau, Kind oder alter Mensch, people of color ebenso wie white people, verfügt auch jeder geistig behinderte Mensch genau so wie wir selbst über jene schwache messianische Kompetenz, die Benjamin für alle Menschen voraussetzt. Die Erfahrung einer einmal so vollzogenen Offenbarung und die als Gnade erlebte Erlösung begründet die Bedingung der Möglichkeit, die Angst unseres Ichs zu überwinden, begründet, mit Lévinas gesprochen, die Existenz des Anderen als Bedingung meiner Existenz konkret zu erfahren, so wie der Kumpel unseres Studenten die schwache messianische Kompetenz des geistig behinderten Mannes als Gnade erfuhr. Und wir haben, das ist ebenfalls festzuhalten, alle, jeder und jede, die Möglichkeit, unsere Angst vor den uns anrufenden Herrschenden zu überwinden und, mit einem Tigersprung in die Jetztzeit, einen nicht entfremdeten Weg der Erfahrung zu öffnen.

Bezogen auf mein Thema *Frieden als Erlebnis und Frieden als Utopie* bedarf diese, mit Benjamin aufgenommene, Verbindung von Messianismus und Marxismus selbstverständlich weiterer Vertiefung, die ich – im Rahmen eines Vortrags – nur mit wenigen Zitaten andeuten kann. So in philosophischer Hinsicht mit Adorno aus den Schlusspassagen der *Negativen Dialektik*: „Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist“ (Adorno 1990, S. 399).

Und in Bezug auf den Messianismus lesen wir in Erich Fromms Essay *Der prophetische Begriff des Friedens* (Fromm 1963b), dass dieser prophetische Begriff nicht nur Abwesenheit des Krieges bedeutet, sondern „seinen Höhepunkt im Begriff der messianischen Zeit findet“ (ebd. S. 181). Hierbei gilt: Der Mensch selbst, „als Fremder in der Welt“, ist es und „nicht Gott, der die Entfremdung aufheben kann.“ (ebd. S. 182). „Er leidet nicht an der Verderbnis seines Wesens, sondern seine Sünde ist in sich der Beginn eines dialektischen Prozesses, der mit seiner Selbsterschaffung und Selbsterlösung endet.“ (ebd. S. 185) Diese Vollendung wird als „messianische Zeit [...] bezeichnet.[...] Der Messias ist nicht der Erlöser. Er ist nicht von Gott gesandt, um die Menschen zu retten oder ihr verderbtes Wesen zu ändern. Der Messias ist ein Symbol der eigenen Tat des Menschen“ und einer möglichen neuen und nicht entfremdeten Harmonie (ebd.) „Der prophetische Begriff des Friedens geht über den Bereich der menschlichen Beziehungen hinaus; die neue Harmonie ist ebenso eine Harmonie zwischen Mensch und Natur.“ (ebd. S. 186)

Hören wir zur Verbindung von Messianismus und Marxismus noch Dorothee Sölle. Zur Frage des Schriftgelehrten an Jesus, bezogen auf das Beispiel vom barmherzigen Samariter „Wer ist mein Nächster?“ schreibt sie „Wenn es stimmt, dass das ewige Leben davon abhängt, was zwischen Jerusalem und Jericho auf der Straße geschieht, dann ist diese Frage »Wer ist denn mein Nächster?« ein Signal der Hölle.“ (Sölle 1992, 58) „Der Maßstab ist allgemein. Und jeder Leidende ist unser Bruder – und jeder klagt uns an [...] Wir haben ihn

zu dem gemacht, der er nun ist.“ (ebd S. 36) „Die Wahrheit des Begriffs der Sünde erschließt sich in der politischen Dimension. Wenn Brecht sagt »daß alle Kreatur Hilfe braucht von allen«, so bedeutet das, dass die verweigerte Hilfe Sünde ist, eben die des Einverständenseins mit den bestehenden Zuständen. Sünde ist Kollaboration.“ (ebd. S. 37)

Damit sind wir zurück beim elementaren Grundrecht der Französischen Revolution: „resistance a l'oppression“, aber nun gänzlich im Konkreten. Es lohnt sich hierbei, auch einen Blick auf die Paris Commune zu werfen, auf ihre Sozial-, Bildungs- und Gesundheitspolitik, auf die außerordentlich bedeutende Rolle der Frauen, alles bis heute nahezu völlig tot gelogen und dem Vergessen preisgegeben.⁸ Umso wichtiger ist es, auch hier wie überall die zerbrochene Verbindung „zwischen dem Wert der Erfahrung und dem Kollektiv“ (Tanis a.a.O) wieder herzustellen.

Das eine ist eine Rekonstruktion, eine historische Aufdeckung der Vergangenheit, wo wir sie lieben, aus der im humanen Gattungserbe offenen Transzendenz, so Simone Weil (1981, S. 230 f.) Hierauf habe ich exemplarisch mit der notwendigen Neulektüre der Geschichte der Pariser Commune verwiesen, die bezogen auf deren führende Frauengestalt, Louise Michel, bereits in der Bewegung der Indignados, der Empörten des 15. Mai begonnen hat.

Das andere wäre die Notwendigkeit, in der von Benjamin offengelegten Form einer nicht entfremdeten Erfahrung, das Gespräch mit all jene zu suchen, die Geschichte erfahren haben. Dies sind die eigenen Familienangehörigen, aber darüber hinaus auch die Zeitzeugen der heute noch lebenden älteren Generation. Und es sind vor allem auch jene, die in unserem Alltag täglich Ausgrenzung und Unterdrückung erfahren haben und erfahren und deren Stimme immer wieder zum Schweigen gebracht wurde und wird. Migrant*en, people of color, behinderte Menschen und ihre Angehörigen, alte Menschen, Frauen, Obdachlose u.a.m. Eine zentrale Dimension jeglicher Exklusion, jeglicher zum Teil abgrundtiefer Ausgrenzung ist die Verweigerung der Narration, ist die Verweigerung, die Stimmen der anderen zu hören (Vidal 2018).

In diesem Weg einer neuen Erfahrung von Frieden, zu dem ich jeder und jedem nur zuraten kann, gewinnen wir Erfahrungen im Austausch mit anderen Menschen, nicht zuletzt denen der älteren Generation, die wenig mit jenen des philisterhaften Begriff des Seelenfriedens zu tun haben. Es entfaltet sich im Persönlichen zugleich der Raum des Politischen, wird Frieden als Utopie zugleich möglich und das schlechthin Unmögliche. Entsprechend bemerkt Simone Weil: „Eine ganz und gar unmögliche Zukunft, wie das Ideal der spanischen Anarchisten, erniedrigt sehr viel weniger, weicht sehr viel weniger von dem Ewigen ab als eine mögliche Zukunft.“ (a.a.O.) Dieses schlechthin Unmögliche ist aber nicht aus der Zukunft abgeleitet, sondern aus der Jetztzeit und aus der Vergangenheit, wo wir sie lieben. Es beginnt immer dort, wo dem oder der ethisch bedeutsamen Anderen, denen also, die über weniger Macht verfügen als ich, das Recht eingeräumt wird, „nein“ zu sagen, auch dann, wenn dieses „Nein“ sich gegen mich richtet. Genau hier entsteht die erneute Verbindung mit der Vergangenheit und damit die Möglichkeit einer Utopie als schlechthin Unmögliches, um das wir wissen, das als Vernunftwahrheit uns immer erneut auf je konkret gegebene Bedingungen der Möglichkeit verweist.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Geschichte des utopischen Denkens und finden zu unserem Erstaunen in der *Utopia* des Thomas Morus genau jenes schlechthin

⁸ Vgl. als historischen Überblick über die Pariser Commune Münchhausen (2015); zur Rolle der Frauen Louise Michel (2013) sowie Pamela Stewart (2006) und als kurze Einschätzung zu Louise Michels Bedeutung Aguiló (2016).

Unmögliche und doch in der Jetztzeit immer aufs neue realisierbar, von dem wir träumen und träumen müssen.

Dieter Kraft, langjähriger Redakteur der von Hans-Heinz Holz herausgegebenen philosophischen Zeitschrift „Topos“, liefert in einem Essay einen hervorragenden Überblick *Über den Begriff der Utopie*, aus dem ich das Wichtigste aufgreife. »Utopie« ist ein Begriff, den seit der Französischen Revolution Heerscharen von Abwiegler:innen in das Adjektiv »utopisch«, ja sogar »utopistisch« zu einem Verdikt zu machen, „mit dem man Gedanken und Ideen erschlagen kann“ (Kraft 2013, S. 83). Für Ernst Bloch ist »Utopie« eine anthropologische Kategorie, der Traum von einer besseren Welt. „Und nicht die Religion hat die Utopie geboren. Der auf Utopie angewiesene Mensch hat sich in der Religion einen Raum geschaffen, in dem das Utopische um sich greifen konnte – auch quantitativ, die Massen ergreifend.“ (ebd. S. 87).

Das Utopische zu säkularisieren bedeutet aber auch, es in die Jetztzeit zurückzuholen, so wie es in dem heiligen Ring der indigenen Völker immer existiert hat. Hören wir dazu Paula Gunn Allens gefeierte Studie *The Sacred Hoop* über die Rolle von Frauen in der indianischen Kultur, Geschichte und Tradition (Gunn Allen 1986).

„Die »private Seele an jeder öffentlichen Wand« ist ein Konzept, das dem Denken der Indianer fremd ist. Die Stämme feiern nicht die Fähigkeit des Individuums, Gefühle zu empfinden, denn sie gehen davon aus, dass alle Menschen dazu in der Lage sind. Die eigenen Emotionen sind die eigenen; zu suggerieren, dass andere sie imitieren könnten, bedeutet, die persönliche Integrität anderer zu beeinträchtigen. Die Stämme versuchen – durch Gesang, Zeremonie, Legende, heilige Geschichten (Mythen) und Erzählungen – die Realität zu verkörpern, zu artikulieren und zu teilen, das isolierte, private Selbst in Harmonie und Gleichgewicht mit dieser Realität zu bringen, den Sinn für Erhabenheit und das referentielle Geheimnis aller Dinge zu verbalisieren und in der Sprache jene Wahrheiten zu verwirklichen, die der Menschheit ihre größte Bedeutung und Würde verleihen. Die zeremonielle Dichtung dient weitgehend dazu, private Emotionen umzuleiten und die durch Emotionen erzeugte Energie in einen kosmischen Rahmen zu integrieren. Die Kunst der Stämme ist mit dem Wesen der Sprache selbst verflochten, denn durch die Sprache kann man sein einzigartiges Wesen mit dem der Gemeinschaft teilen und in sich das gemeinschaftliche Wissen des Stammes erkennen. In dieser Kunst verschmilzt das größere Selbst und alles, was ist, zu einer Einheit, und so erhält das Konzept des Seins, das heißt der grundlegende und heilige Quell des Lebens, eine Stimme und ein Sein für alle.“ (Gunn Allen 1986, S. 55)⁹

Auf dieser Basis von Verbundenheit in Gemeinschaft und Gemeinschaftlichkeit gründet die erste Abhandlung zu Utopie, des Thomas Morus Schrift *Utopia* aus dem Jahre 1516. Für ihn ist »Utopia« „nicht der Entwurf einer idealen Möglichkeit, sondern einer realen Notwendigkeit“ (Kraft a.a.O., S. 92). England versinkt zu dieser Zeit im Chaos. „Ein Staat, der Kopf stand, muss auf die Füße gestellt werden.“ (ebd. S. 93) „Wer vor dem Abgrund steht, kann nur noch umkehren. Am Abgrund zählen keine Reformmöglichkeiten; es gibt nur noch Alternativen.“ (ebd.)

- „Weil das Elend Ursachen hat, muss man die Ursachen beseitigen.“
- „Weil der Besitz immer auf Kosten anderer geht, muss man das Privateigentum abschaffen.“

⁹ Meine Übersetzung

- „Aus Gold und Silber darf man höchstens Nachttöpfe machen, nicht aber prunkvolles Tafelgeschirr.“
- „Wer einen Krüppel verlacht, der ist ein Unmensch.“

Reichtum aber ist es, „völlig frei von jeder Sorge, heiteren Sinnes und ruhigen Herzens zu leben, nicht um seinen eigenen Lebensunterhalt ängstlich besorgt“ (alle Äußerungen von Morus mit Quellennachweisen bei Kraft, ebd. S. 93 f). Und verständlicherweise nimmt die Friedensfrage in »Utopia« „einen breiten Raum ein“ (ebd S. 94).

Es ist der alternative Gegenentwurf „angesichts einer gesellschaftlichen Situation, die sich in Kategorien apokalyptischer Endzeit beschreiben lässt.“

„In Utopie gibt es keine Obdachlosen, keine Arbeitslosen und keine Millionäre. Ein völlig irrealer Gedanke – 1516 und auch 500 Jahre später!“, so die Zusammenfassung von Kraft (ebd. S. 94)

Von dieser Utopie ist heute wenig die Rede, schon eher von Dystopien Orwellscher Prägung, von denen vieles wahr geworden ist und wahr wird – nicht nur durch die Digitalisierung und die bereits stattfindende digitale Steuerung der Menschen.¹⁰ Ihr kommt entgegen eine z.T. unglaubliche Naivität individualisierter Einzelner gegenüber dieser Steuerung. Sie sich trifft mit dem Konzept der »Identität« als Teil eines nach innen gewendeten Kapitalismus. Und diesem geht eine vielfältige gesellschaftliche Zersplitterung einher verbunden mit neuen Dimensionen der Sinnsuche. u.a. über die Likes bei Facebook.

Ein exemplarisches Beispiel für die an technischen Fortschritt glaubende utopistische Variante liefert die Kommunikationswissenschaftlerin Miriam Meckel im gemeinsamen Interview mit Ranga Yogeshwar durch die Zeitschrift STERN zu dem Thema „Was passiert, wenn Maschinen intelligenter werden als wir selbst?“ (Poelchau 2018).

Meckel äußert hier abschließend: „Ich könnte mir vorstellen: Man hat die Möglichkeit, sich in diese Braincloud ein- und auch wieder auszuloggen. Ich würde das gerne ausprobieren. Ich wüsste gerne: Wie fühlt sich das an?“ und „Ich könnte mir vorstellen, Teil eines Schwarms zu sein. Aus unserer beschränkten heutigen Sicht ist das Individuum etwas Besonderes, und wir möchten es gerne behalten. Aber es wird nicht allein in unserer Hand liegen, wie die Evolution weitergeht.“

Orwells *1984* (Orwell 1976) lässt grüßen: Teil eines Schwarms zu sein bedeutet, dass dieser genauso auf mich zurückgreifen kann, wie ich auf ihn. Die Orwell'sche Gedankenpolizei und die von ihr ermittelten »Gedankenverbrechen« (ebd. S. 24) und »Gedächtnisverbrechen« (ebd. S. 59) und ebenso der »Große Bruder« als SUBJEKT der Anrufung, strukturieren uneingeschränkt das Feld der Macht. Die Grundsätze des »Engsoz«, so im »Neusprech« die Bezeichnung für Englischen Sozialismus, sind nicht so weit entfernt, wie wir denken: Vor allem geht es um die Beherrschung der Vergangenheit auf der Basis der drei Grundsätze: »Krieg bedeutet Frieden«; »Freiheit ist Sklaverei« und »Unwissenheit ist Stärke« (ebd. S. 27).

Wesentliche Teile der internationalen politischen Diskussion laufen gleichfalls in eine dystopische, antidemokratische Richtung. So rechtfertigt Jason Brennan in seinem

¹⁰ Zur Wandlung des Konservatismus bemerkt Georg Diez in einer Kolumne auf SPIEGEL-Online (09.09.2018) zur aktuellen politischen Situation: „Was wir erleben, ist die Häutung des Konservatismus, der sich teilweise seiner freiheitlichen Elemente entledigt, die ihn in der BRD zu einer Stütze des Staates wie der Demokratie gemacht haben.“

Bestseller *Gegen Demokratie – Warum wir Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen* (deutsch 2017) in theoretischer Hinsicht das Konzept einer »Epistokratie«, einer Regierung der Wissenden gegenüber der großen Mehrheit Und der Soziologe John Danaher spricht von einer möglichen »Algokratie«, einer Herrschaft der Algorithmen. Ihre Bedingung der Möglichkeit erörtert Cathy O'Neil ausführlich in einem Buch zum *Angriff der Algorithmen*, das seit kurzem in deutscher Übersetzung vorliegt (2018).

Wir haben uns folglich jeder unreflektierten Rede über Utopie zu enthalten, können mit Thomas Morus *Utopia* diese als das von Erich Fromm beschriebene Zeitalter des Friedens, und somit als das zugleich Mögliche und schlechthin Unmögliche, begreifen. Uns von letzterem jedoch eschatologisch anrufen zu lassen und in einer Fixierung auf ferne Zukunft, die Jetztzeit verstreichen zu lassen, davor warnt Hans Jonas zu Recht: „Was aber die so nötige Verbesserung der Bedingungen betrifft, so ist es höchst notwendig, die Forderungen der Gerechtigkeit, der Güte und der Vernunft vom Köder der Utopie freizumachen.“ (Jonas 1985, S. 386).

Und doch ist der Weg dorthin der gleiche geblieben, wie ihn Benjamin und Fromm mit der Verbindung von Messianismus und Politik aufzeigen. Durch unsere schwache messianische Kompetenz steht uns jederzeit der Tigersprung in die Jetztzeit offen. Folgen wir also dem Beispiel des Kumpels unseres Studenten. Dass dies auch philosophisch und politisch zu begründen ist, dafür ist Pablo Nerudas Rede zum Friedensnobelpreis 1971 ein wunderbares Beispiel. Sie schlägt den Bogen zurück zu jenen unmittelbaren gemeinschaftlichen Verbindungen, von denen Paula Gunn Allen spricht.¹¹

„Alle Wege führen zum selben Ziel: zur Mitteilung dessen, was wir sind. Und wir müssen die Einsamkeit und die Wildnis, die Isolation und das Schweigen durchqueren, um in den magischen Bezirk zu gelangen, wo wir unbeholfen tanzen können oder singen voller Schwermut: aber in diesem Tanz oder in diesem Lied vollziehen und erfüllen sich die ältesten Riten des Bewußtseins: des Bewußtseins, dass wir Menschen sind und an ein gemeinsames Schicksal glauben.“ (1975, S. 198). Und wie Neruda sollten wir unser Handeln darauf ausrichten, den schwierigen Weg einer geteilten Verantwortung zu wählen, statt „den Lobpreis des Individuums als der strahlenden Mitte unseres Sonnensystems nachzubeten“, und uns lieber „in Bescheidenheit dem Dienst in einem ansehnlichen Heer“ verschreiben. Auf diesem Weg lässt sich die ganze Zukunft mit einem Satz des französischen Dichters Rimbaud ausdrücken, mit dem, leicht abgewandelt, Neruda seine Rede beendet: „Nur mit brennender Geduld werden wir die strahlende Stadt erobern, die uns allen Licht, Gerechtigkeit und Würde gibt.“ (ebd. S. 203).

Beziehen wir jene brennende Geduld auf die »Jetztzeit« und nicht auf eine ferne Zukunft, und wissen dabei, dass es dabei eine Verbindung von Unbekannt zu Unbekannt gibt, die weltweit ist, so ist es jene »brennende Geduld«, die uns immer wieder den Tigersprung in die Jetztzeit ermöglicht, – als Zivilcourage sichtbar – ohne uns leichtfertig in die Hände der Herrschenden zu liefern. Um es literarisch auszudrücken: die Pforten der strahlenden Stadt stehen uns jeden Tag offen. Jeder gelebte Augenblick, wird, so Benjamin, „zu einer »citation à l'ordre du jour« – welcher Tag eben der jüngste ist“ (1965, S 80), zu einer Vorladung zur Tagesordnung. Frieden als Erleben und Utopie würde für mich bedeuten, dieser Vorladung nachzukommen, wo sie ausgesprochen wird, so wie es der Kumpel unseres Studenten getan hat, und sie unter keinen Umständen zu versäumen. Denn wer weiß, wann sie wieder und ob

¹¹ Ich folge hier meinen Überlegungen in „Achtsamkeit und Ausnahmezustand. Eine Hommage an Walter Benjamin und Pablo Neruda“ (Jantzen 2010)

sie überhaupt wieder ausgesprochen wird.

Literatur

Adorno, T.W. (1990): Negative Dialektik. Frankfurt/M., 6. Aufl.

Aguiló, A. (2016): Eine Bresche im Patriarchat: Louise Michel. In: Marxistische Blätter, 2, S. 100-102.

Althusser, L. (1970): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: L. Althusser. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg bibliothek.de/louis_althusser.pdf (18.09.2012).

Arendt, Hannah (2006): Wahrheit und Politik. (Rundfunkvortrag 1963) In: Wahrheit und Politik. In: Hannah Arendt und Patrizia Nanz: Wahrheit und Politik. Berlin, S. 7–62.

Benjamin, W. (1931): Der destruktive Charakter. <https://www.textlog.de/benjamin-der-destruktive-charakter.html> (18.09.2018).

Benjamin, W. (1933): Armut und Erfahrung. <https://www.textlog.de/benjamin-erfahrung-armut.html> (18.09.2018).

Benjamin, W. (1965): Geschichtsphilosophische Thesen. In: W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt/M., S. 78-94.

Benjamin, W. (1969a): Der Moralunterricht. In: W. Benjamin: Über Kinder, Jugend und Erziehung, Frankfurt/M., S. 7-14.

Benjamin, W. (1969b): Erfahrung. In: W. Benjamin: Über Kinder, Jugend und Erziehung, Frankfurt/M., S. 15-17.

Bode, Sabine (2016): Kriegsspuren. Die deutsche Krankheit. Stuttgart.

Brecht, B. (1967): "O Falladah, die du hangest – ein Pferd klagt an". In: B. Brecht: Gesammelte Werke Band 8. Frankfurt/M., S. 61-62.

Della Rocca, M. (2008): Spinoza. New York.

Diez, G. (2018): Kapital und Moral. Die Krise der Konservativen. SPIEGEL-Online. 09.09.2018 <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/die-krise-der-konservativen-gefaehrliche-haeutung-kolumne-a-1227024.html>. (09.09.2018).

Dussel, E. (1989): Philosophie der Befreiung. Berlin.

Dussel, E. (2013): Die Bewusstmachung («concientización») in der Pädagogik von Paulo Freire. In: Behindertenpädagogik, 52, 3, S. 229-242.

Feuser, G. & Jantzen, W. (1994). Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte. In: W. Jantzen: Am Anfang war der Sinn. Marburg. S. 79-113. Neuauflage: Berlin 2012.

Freire, P. (1973): Pädagogik der Unterdrückten. Reinbek.

Freire, P. (1979): Educação e Mudança (Erziehung und Veränderung). Rio de Janeiro.

Fromm, E. (1963a): Das Christusdogma. In: E. Fromm. Das Christusdogma und andere

Essays. München. S. 9-91.

Fromm, E. (1963b): Der prophetische Begriff des Friedens. In: E. Fromm. Das Christudogma und andere Essays. München. S. 181-189.

Gunn Allen, Paula (1986): The Sacred Hoop. Boston/Mass.

Haarer, Johanna (1940): Die deutsche Mutter und ihr erstes Kind. München.
<https://archive.org/details/JohannaHaarerDieDeutscheMutterUndIhrErstesKind1940>
(18.09.2018).

Hofer, W. (1957): Der Nationalsozialismus. Frankfurt/M.

Holz, H.H. (1992): Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin. Köln.

Jantzen, W. (2003): Deinstitutionalisierung. In: W. Jantzen. „... die da dürstet nach der Gerechtigkeit“ – Deinstitutionalisierung in einer Groseinrichtung der Behindertenhilfe. Berlin. S. 55-75.

Jantzen, W. (2010): Kulturhistorische Psychologie heute – Methodologische Erkundungen zu L.S. Vygotskij. Berlin.

Jantzen, W. (2010): Achtsamkeit und Ausnahmezustand – eine Hommage an Walter Benjamin und Pablo Neruda. In: Behindertenpädagogik, 49, S. 71-85.

Jantzen, W. (2012): Marxismus als Denkmethode und Sicht auf die Welt – eine ständige Herausforderung auch im 21. Jahrhundert? Jahrbuch der Luria-Gesellschaft Bd. 3, S. 10-28.
http://www.marx-engels-stiftung.de/Texte/Jantzen_Marxismus-als-Denkmethode.pdf

Jantzen, W. (2013): Das Unsichtbare sichtbar machen – Für eine Psychologie der Prozesse statt der Dinge. In: Jahrbuch der Luria Gesellschaft, S. 69-87. Erneut in: Schriften zur kulturhistorischen Psychologie. E-Journal Tätigkeitstheorie. H. 11, 2014. http://www.uni-potsdam.de/u/grundschule/giestweb/wb/media/download_gallery/heft_11.pdf

Jantzen, W. (2014). Was sind Emotionen und was ist emotionale Entwicklung? Jahrbuch der Luria-Gesellschaft, S. 14-52.

Jantzen, W. (2018): Vorwort: Die Seele als Form des lebendigen Körpers. In Jungblut, Tatjana: Seelenwissenschaft von der Antike bis zur Gegenwart. Die dialogische Entwicklung des Psychischen vor dem Hintergrund der Ausgrenzung behinderter Menschen. Gießen i.V.

Jonas, H. (1985): Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt/M.

Kraft, D. (2013): Über den Begriff der Utopie. Verständnis und Missverständnis einer verbogenen Kategorie“. In: H. Kopp (Hrsg.). Wovon wir träumen müssen... Marxismus und Utopie. Hamburg, S. 83-106.

Leont'ev, A. N. (2011):Bedürfnisse, Motive und Emotionen. Ein Vorlesungsmanuskript. In: Jahrbuch der Luria Gesellschaft, 2010, S. 75-100.

Leont'ev, A. N. (2012): Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit. Berlin.

Marcuse, H. (1937): Über den affirmativen Charakter der Kultur. Zeitschrift für Sozialforschung, 6, S. 54-94.

- Marx, Karl (1979): Das Kapital. Bd. 1. MEW Bd. 23. Berlin.
- Michel, Louise (2013): Aneignung. Wien.
- Mignolo, Walter D. (2015): Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (antología, 1999-2004). Barcelona.
- Münchhausen, T. v. (2015): 72 Tage. Die Pariser Kommune 1871 – die erste »Diktatur des Proletariats«.
- Neruda, P. (1975): Letzte Gedichte : span.-dt. Darmstadt.
- O'Neil, Cathy (2018): Angriff der Algorithmen. Bonn.
- Orwell, G. (1976): 1984. München.
- Schöttker, D. & Wizisla, E. (Hrsg) (2006): Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente. Frankfurt/M.
- Sölle, Dorothee (1992): Das Recht auf ein anderes Glück. Stuttgart.
- Spinoza, B. (1989): Die Ethik. Hamburg.
- Stewart, Pamela J. (2006): Invisible revolutions: Women's participation in the 1871 Paris Commune. Electronic dissertation. University of Arizona. Tucson.
https://www.google.de/url?sa=t&ret=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiGxbbp09DdAhUPMewKHfEQDe4QFjAAegQIABAB&url=https%3A%2F%2Farizona.openrepository.com%2Fbitstream%2Fhandle%2F10150%2F194851%2Fazu_etd_1741_sip1_m.pdf%3Fsequence%3D1&usg=AOvVaw0HFQ2N1uN-j1-GtsnSrDE3 (23.09.2018)
- Tanis, B. (2014): Das erste Mal ... Erfahrung und Zeitlichkeiten. In: psychoanalysis today. Deutsche Ausgabe, 1.
- Trevarthen, Colwyn (2000): Musicality and the Intrinsic Motive Pulse: Evidence from Human Psychobiology and Infant Communication. Musicae Scientiae. Special Issue 1999-2000, pp. 155-215.
- Vidal-Fernandez, F. (2018): Soziale Exklusion, Moderne und Aussöhnung. In: T. Hoffmann, W. Jantzen & Ursula Stinkes (Hrsg.): Exklusion und Empowerment. Gießen. S. 49-101.
- Vygotskij, Lev S. (1985): Die Krise der Psychologie in ihrer historischen Bedeutung. In: Vygotski, Lew S.: Ausgewählte Schriften Bd. 1. Köln. S. 57-278.
- Vygotsky, L.S. (1994): The problem of the environment. In: van der Veer, R.; Valsiner, J. (Ed.). The Vygotsky Reader. Oxford/U.K. pp. 338-353.
- Vygotskij, L. S. (2001): Das Problem des geistigen Zurückbleibens. In: W. Jantzen (Hrsg.): Jeder Mensch kann lernen – Perspektiven einer kulturhistorischen (Behinderten-) Pädagogik. Neuwied. S. 135-163.
- Wahnich, Sophie (2016): Freiheit oder Tod. Über Terror und Terrorismus. Berlin
- Weil, Simone (1981): Schwerkraft und Gnade. München.