

ARMUT, ELEND UND DIE FRAGE NACH DEM LEBENSNOTWENDIGEN | Ein Versuch, die Sprache der Armut zu hören

Johannes Vorlauffer

„Menschen sind wir einst vielleicht gewesen
Oder werden's eines Tages sein,
Wenn wir gründlich von all dem genesen.“

Jura Soyfer, *Lied des einfachen Menschen*

Zusammenfassung | Im Kontext der Erforschung von Armut durch die Sozialwissenschaften und des Bemühens, Armut durch die Soziale Arbeit zu bewältigen, geht der philosophierende Beitrag einen Schritt zurück, um die Sprache der Armut zu hören. Er stellt die Frage nach dem Lebensnotwendigen und nach einer Überwindung des vorherrschenden Menschenbildes als eines unendlich bedürfnisgetriebenen homo oeconomicus. Darüber hinaus wird untersucht, ob es nicht die sichtbare Armut ist, die uns den Selbstentwurf des Menschen als ein von Mangel getriebenes Wesen zumutet, und ob nicht hierdurch eine Not begründet wird, die zu wenden die Ökonomie nicht nur nicht in der Lage ist, sondern verfestigt. Vielleicht ist der tiefste Anspruch der Armut der, dem eigentlichen Anspruch unseres Wesens zu entsprechen.

Abstract | In the context of social-science research into poverty and efforts to overcome poverty through social work, this philosophical essay takes a step back in order to understand the language of poverty. The issues raised concern the necessities of life and deal with surmounting the prevailing view of the human as a homo oeconomicus invariably driven by needs. Moreover, it is examined whether it is visible poverty which induces our self-concept of humanity as being driven by destitution and whether this self-concept substantiates the idea of need as something economy is not only unable to change but even exacerbates. Perhaps the basic claim of poverty is to correspond with the essentials of our nature.

Schlüsselwörter ▶ Philosophie ▶ Soziale Arbeit
▶ Armut ▶ Menschenwürde ▶ Mangel

Einleitend | Die Gegenwart globalisierter neoliberaler Politik produziert sowohl immensen Reichtum für wenige als auch Armut im Überfluss für viele. Folgt daraus nun direkt und unmittelbar, dass Armutsbekämpfung ein ethischer Imperativ ersten Ranges ist? Dass vorrangig gehandelt werden muss, weil uns Armut bedrängt, diese rasch und effektiv zu beseitigen? Und ist nicht die Armut ein stummer Schrei, der uns nötigt, unser Denken, Nachdenken und Bedenken, die eigentümliche Langsamkeit der Gedanken in eine beschleunigte Praxis aufzuheben? Oder ist es möglich und notwendig, vielleicht sogar Notwendend, trotz aller Dringlichkeit des Elends zuerst noch sich einzuüben in ein Hören der Sprache der Armut? Wider allen Anschein, wider alle Offensichtlichkeit und wider allen ethischen Konsens soll gerade dies versucht werden.

Die folgenden Überlegungen verstehen sich somit nicht als Theorieentwürfe, beanspruchen keine Definitionsmacht, ja nicht einmal eine Bezeichnung als Wissen, auch nicht als Grundlagenwissen, sondern möchten verstanden werden als Fragmente, als Fragen und Versuche, innezuhalten, um hörend zu werden und Armut als das Andere des Denkens sich von sich her sich zeigen zu lassen, ihren Anspruch denkend – wie unzureichend auch immer – zu vernehmen. Im Loslassen der Vorstellungen von Armut suchen sie sich einzulassen auf das, was Armut uns zu denken gibt, das heißt auf das „Wesen“ der Armut. Das Wesen der Armut ist kein ungeschichtliches empirisches Faktum, auch nicht ein Wesentliches im Gegensatz zu einem Unwesentlichen, sondern vielmehr ein Geschehnis, in und aus dem wir uns in unserem geschichtlich-epochalen Selbstentwurf begreifen können. Ein Denken, das auf diesen geschichtlichen Anspruch, unter dem wir stehen, zu hören sucht, kann als ein philosophierendes Denken, genauer als phänomenologisches, bezeichnet werden.

Dieses Denken, das nicht Theorien konstruiert oder unmittelbare Handlungskonzepte erarbeitet, mag im Kontext des Fortschritts der Erkenntnis und der Wissenschaften als Rückschritt erscheinen. Ob dieser Rückschritt allerdings ins Leere geht oder aber ob er ein notwendiger ist, um der in der Armut sich uns zusprechenden Not allererst gewahr zu werden, ob also der Rückschritt ein Schritt zurück zu dem ist, was uns im wesentlichen Sinne angeht, erweist sich erst auf dem Weg des Nachdenkens selbst. Schließ-

lich könnte es sein, dass uns trotz aller wissenschaftlichen Betriebsamkeit und exakten Armutsforschung das Wesen der Armut verborgen ist.

Vom Elend der Armut, jenseits von Verklärung und Verrechnung: Dekonstruktion verklärender Konstruktionen | Entgegen zahlreicher Versuche, die Würde der Armut hervorzuheben und zu verklären, hat *Friedrich Nietzsche* Ende des 19. Jahrhunderts die Erbärmlichkeit von Armut beobachtet und in der „Fröhlichen Wissenschaft“ formuliert: „Beim Regen. – Es regnet, und ich gedenke der armen Leute, die sich jetzt zusammen drängen, mit ihrer vielen Sorge und ohne Uebung, diese zu verbergen, also Jeder bereit und guten Willens, dem Andern wehe zu tun und sich auch bei schlechtem Wetter eine erbärmliche Art von Wohlgefühl zu machen. – Das, nur das ist die Armuth der Armen!“ (*Nietzsche* 1980, S. 507).

Damit demaskiert *Nietzsche* verklärende Masken und Mythen, die der wohl situierte Bürger und mit ihm die bürgerliche Philosophie in seiner Wahrnehmung gerne den Armen überstülpt, sie sich so konstruiert, damit er von ihr nicht berührt, nicht selbst infrage gestellt wird. Armut aber ist Elend, eine erbärmliche Existenzweise, die es den Menschen erschwert oder sogar verunmöglicht, ihr Dasein menschengerecht zu führen: Ersatzhandlungen für gelebtes Leben wie etwa Ressentiment oder Freude am Leid der Anderen bestimmen die Lebensweise dieser Existenz. Dass Sklavenmoral aber, die Moralität der Zukurzgekommenen, keine emanzipierte, sondern eine abhängige Existenzweise ist, dies kritische Moment an *Nietzsches* Kritik hat *Adorno* deutlich gesehen: „Die Sklavenmoral ist schlecht in der Tat: sie ist immer noch Herrenmoral“ (*Adorno* 1980, S. 210). Auch wenn diese Beobachtung *Nietzsches* keine Universalität beanspruchen darf und nicht für alle Menschen aller Kulturen und nicht unter allen ökonomischen Bedingungen gilt, so schärft sie doch den Blick dafür, Armut nicht abstrakt-ökonomisch, sondern daraufhin zu sehen, inwiefern sie die Seinsweise des Menschen prägt.

Dekonstruktion rechnender Konstruktionen | In ihrer präzisen Bildsprache, die das Elend der Verelendeten sichtbar macht und deren ungelebtes Leben zur Sprache bringt, beschreibt auch *Rosa Luxemburg* zu Beginn des 20. Jahrhunderts Armut in der Gestalt von Obdachlosigkeit. Sie hält fest: „Jedes

Jahr sinken so Tausende von proletarischen Existenzen aus den normalen Klassenbedingungen der Arbeiterschaft in das Dunkel der Verelendung. Sie sinken unhörbar wie der Bodensatz auf den Grund der Gesellschaft als verbrauchte, nutzlose Elemente, aus denen das Kapital keine Säfte mehr auspressen kann, als menschlicher Kehricht, der mit eisernem Besen weggefegt wird: Der Arm des Gesetzes, Hunger und Kälte wirken hier um die Wette“ (*Luxemburg* 1990, S. 88).

Manches hat sich seitdem verändert, doch das gesellschaftliche Prinzip ist das Nämliche: Verelendete, werden sie überhaupt wahrgenommen, sind Objekte der Verwaltung, die es zu entsorgen gilt, aber keine Subjekte, deren Personwürde geachtet wird. Dies zu sehen bedarf es keines explizit dialektischen oder gar revolutionären Blickes, sondern entbirgt sich auch dem, der in schlicht phänomenologischer Haltung den Menschen in seiner aktuellen geschichtlichen Situation zu begreifen sucht. So hat *Martin Heidegger* in „Sein und Zeit“ als eine alltäglich-vorherrschende Weise des Miteinanderseins jene festgehalten, die „mit den Anderen [,rechnet‘], ohne daß es ernsthaft ‚auf sie zählt‘ oder auch nur mit ihnen ‚zu tun haben‘ möchte“ (*Heidegger* 1979, S. 125). Das Problem liegt also tiefer, als es eine „Revolution“ je beseitigen könnte, denn weder die von *Kant* geforderte Selbstzweckhaftigkeit personaler Begegnung noch die Überwindung instrumentellen Denkens sind erzwingbar oder herstellbar.

Über-hören, über-sehen und über die Armut sprechen | Und obwohl Statistik die Allgegenwart von Armut bestätigt, ist die Armut der Armen dennoch nicht ohne Weiteres sichtbar – Arme sind „da“ und doch woanders, in unserer Welt und doch jenseits. Wo aber bleibt das Proletariat?, fragten schon vor einem halben Jahrhundert *Horkheimer* und *Adorno* (vgl. *Adorno* 1980, S. 219), denn Armut ist zugleich sichtbar wie unsichtbar – und je mehr sich ein ökonomistisches Denken durchsetzt, desto unsichtbarer ist sie, trotz aller Medienberichte und Forschungen. Denn der bürgerliche Blick starrt die Armen nur an, er sieht sie nicht in ihrem Wesen, das heißt in ihrem Sein-für-uns, ihrem Anspruch. Der Bürger hört daher nicht, was ihm die Armen zu sagen haben. Und so wie er sie über-hört und über-sieht, so spricht er auch: Er spricht nicht mit ihnen und nicht von ihnen, sondern über sie, in objektivierender Distanz, und hält sie sich so vom Leibe. Mit diesem Bedürfnis korres-

pondiert die abstrahierende Methodik der Wissenschaft: Diese bildet einen abstrakten Begriff, der „weggezogen“, „losgelöst“ vom Ganzen menschlicher Erfahrung ein Vorgestelltes konstruiert, das als definiertes Objekt „ein-“ und „abgegrenzt“ wird und seine Objektivität vom „Entgegen-werfen“ dieser kalkulierenden Wahrnehmung empfängt. Kein Wunder also, dass Wissenschaft darauf beharrt, wissenschaftlich kühl und ohne Berührt-sein von ihrer „Sache“ zu agieren.

Verelendung hat inzwischen viele Gesichter und meist fehlen Skalen, die es dem herrschenden Geist erst ermöglichen, sie messend wahrzunehmen: Zeitarmut etwa als eine alle gesellschaftlichen Schichten umfassende Destruktion von Lebensfülle bestimmt ebenso das gegenwärtige Ganze unseres Daseins wie die Zerstörung von Worten zu bloßen Informationseinheiten und Sprache zu einem „Kommunikationsmittel“, oder die Regression von menschlicher Begegnung zu einem zeitlich-räumlichen Aufeinandertreffen von willens- und „ich“-behafteten Körpern. Verengung der Weite unserer Daseinsmöglichkeiten zu ökonomisch verwertbaren Einheiten mag zwar keine umfassende „Ursache“ dieser vielen Gesichter sein, sehr wohl aber ein verbindendes Moment, historisch detailliert belegbar an der Zerstückelung unserer qualitativen Zeiterfahrung zur maschinengerechten messenden Zahl. Erst die quantifizierte Zeit bereitet dem dynamischen Bedürfnis der Gegenwart den Boden zur steten Expansion, ihre Kälte – die Kälte des kalten Metalls, wie *Simmel* vor 100 Jahren sagte – lässt die Bürgerinnen und Bürger zu beziehungslosen Subjekten erstarren. Die Vieldimensionalität von Elend bedeutet, dass Armut, obwohl sie der Ökonomie entspringt, nicht in ökonomischen Kategorien zu fassen, einem rechnenden Denken nur äußerlich sein kann.

Elend: Inklusion als Exklusion | Die Hoffnung auf Beseitigung der Armut durch Zunahme des ökonomischen Reichtums kann sich daher nicht erfüllen. Dies gilt nicht nur für die angedeutete Vieldimensionalität, sondern auch für die primär ökonomische Dimension von Armut, denn „mit dem gesellschaftlichen Reichtum nimmt unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen vermöge des immanenten Systemzwangs die gesellschaftliche Armut zu“ (*Adorno* 1990, S. 384). Die Inklusion von Armut in das gesellschaftliche System fordert die Exklusion der Armen: Die

kapitalistische Gesellschaftsstruktur braucht Arme, um ihre spezifische Form des Reichtums zu erpressen. Dieses Brauchen verbraucht Menschen, indem es sie zu systemstabilisierenden Mitteln gebraucht: Es genügt bereits, in den Medienberichten gelegentlich Bilder vom Abgleiten in die Armut zu zeigen, schon sinken in den hoch industrialisierten Ländern die Krankenstandstage. Ihre Ausgrenzung sichert ab und definiert erst den Bürger, seine Denkweise und seine Gefühlswelt, seine Normen und Weltanschauungen. Die Armen sind jene exkludierten anderen, auf die gezeigt werden kann als die mögliche Zukunft eines jeden. Kein Polizeiapparat könnte deshalb leisten, was die Armen vollbringen – solange sie ideologisch konform sind. Gleichzeitig können in den Medien die Reichen und Schönen als unerreichbare Idealfiguren präsentiert werden und ihre ungeschriebene repressive Rolle ausfüllen.

Die moderne Gesellschaft schafft sich solcherart ihre unsichtbare Unterdrückungsmaschinerie: Prügelstrafe wird nicht nur überflüssig, sondern strafbar, weil sie geschichtlich überholt ist durch weit wirkungsvollere Mechanismen, etwa das verordnete Amüsement als ein Moment eines affirmativen Bewusstseins¹. Die moderne Gesellschaft kann sich daher fortschrittlich und aufklärerisch rühmen, wo sie nur insofern schlauer geworden ist, als ihre Sanktionen unsichtbar geworden sind. *Michel Foucaults* Machtanalysen belegen diesen Prozess auf unterschiedlichen Ebenen gesellschaftlicher Vollzüge.

Postmoderne Unterwerfung der Armen und die Armut der Sprache der Armen | Im Kontext einer ökonomistischen Geldwirtschaft ist Armut daher jenes Druckmittel, das Menschen gefügig machen soll, bereit für jegliche Unterwerfung. Unter den gegenwärtigen Bedingungen ist Armut eine Form der Erniedrigung, ja der Selbsterniedrigung, denn die

¹ Vgl. *Adornos* Überlegungen zum Amüsement: „Vergnügtsein heißt Einverständensein. Es ist möglich nur, indem es sich gegenüber dem Ganzen des gesellschaftlichen Prozesses abdichtet, dumm macht und von Anbeginn den unentrinnbaren Anspruch jedes Werks, selbst des niedrigsten, widersinnig preisgibt: in seiner Beschränkung das Ganze zu reflektieren. Vergnügen heißt allemal: nicht daran denken müssen, das Leiden vergessen, noch wo es gezeigt wird. Ohnmacht liegt ihm zugrunde. Es ist in der Tat Flucht, aber nicht, wie es behauptet, Flucht vor der schlechten Realität, sondern vor dem letzten Gedanken an Widerstand, den jene noch übriggelassen hat“ (*Adorno* 1981, S. 167).

Armen nehmen dank Medien und Politik die Perspektive der Situierten ein und verdoppeln so ihre Erniedrigung. Die Etablierten wiederum zeichnen sich durch umfassenden Konformismus aus, der ihren sozialen Abstieg verhindern soll. Dies bedeutet, dass der ideologisch zugerichtete Mensch der (post)modernen Gesellschaft nicht in der Lage ist, den ökonomischen Unterwerfungsprozess überhaupt als solchen zu erfahren.

Im Gegensatz dazu hatten schon *Aristoteles* (1965, S. 1258 b) oder später Mitte des 4. Jahrhunderts *Papst Basilius der Große*² in ihren Analysen des Geld vermehrenden Systems von Zins und Zinseszins die Armut produzierende Dynamik des Kapitals als Übel erkannt, und der frühe *Marx* hat in seiner „Religionskritik“ die Unterwerfung unter die Strukturen des Kapitals als Anbetung dechiffriert, als eine Form masochistischer Religion: Der oberste Wert der Kapital verwertenden

2 Vgl. seine berühmte Predigt „Wider die Wucherer“. Darin heißt es: „Warum hältst Du es mit dem fruchtbareren Wild? Die Hasen, sagt man ja, bringen Junge zur Welt, ziehen gleichzeitig andere auf und werden schon wieder geschwängert. So wird auch von den Wucherern das Geld gleichzeitig auf Zinsen angelegt und wird fruchtbar und wächst nach. Denn du hast das Geld noch nicht in Händen, und schon wird dir der Zinsertrag für den laufenden Monat schon abgefordert. Und dies Geld, wieder verzinst, ernährt ein weiteres Übel, und dies wieder ein anderes und so ins Unendliche. Deshalb wird auch diese Art von Bereicherung mit dieser Bezeichnung (tókos) gebrandmarkt. Tókos (= Geburt, Zins) wird sie meines Erachtens genannt wegen der besonderen Fruchtbarkeit des Übels. Weshalb denn sonst? Oder heißt sie tókos wegen der Wehen und Schmerzen, die sie den Herzen der Entlehrenden verursacht? Denn was die Geburtswehen für die Gebärende, das ist der Zinstermin für den Schuldner. Zinseszins ist eine böse Ausgeburt schlimmer Eltern. Diese Ausgeburt des Wuchers soll man füglich Natterngezücht nennen. Die Nattern sollen bei der Geburt den Mutterleib zernagen. Auch die Zinsen werden geboren, indem sie die Häuser der Schuldner verzehren. Die Samen wachsen mit der Zeit, und die Tiere bringen nach einer gewissen Zeit ihre Jungen zur Welt; der Zins aber, heute geboren, fängt schon heute an zu gebären. Die Lebewesen, die bald gebären, hören auch bald wieder auf zu gebären; allein das Geld, das sobald anfängt sich zu mehren, erhält immer neuen, noch größeren Zuwachs. Jedes Gewächs, das seine natürliche Größe erreicht hat, hört auf zu wachsen; das Geld der Geizigen aber mehrt sich zu aller Zeit. [...] Mögest wenigstens Du mit diesem unnatürlichen Tier nicht Deine Erfahrung machen!“ (*Basilius* 1925, S. 366 f.).

Gesellschaft entwertet den Menschen ebenso wie die Welt: Beide sinken zur Ware herab – „[...] und dies fremde Wesen beherrscht ihn [den Menschen, J.V.], und er betet es an“ (*Marx* 1983, S. 375). Ist diese Welt nicht die des Menschen, „sondern die des Kapitals“ (*Horkheimer* 1973, S. 28), wie *Max Horkheimer* den Gedanken zu Beginn der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts fortführen wird, so ist der Mensch, der entfremdenden Herrschaft unterworfen, nicht Selbstzweck, sondern reduziert auf ein akzidentelles Mittel der Kapitalverwertung. Die Herrschaft des Kapitals erfordert Liebe zum Geld (zumindest aber Anerkennung seiner Herrschaft, seiner Strukturen), mithin einen seiner Struktur angepassten Charaktertyp und Zerstückelung der Zeit als Mittel dieser Herrschaft: Zerstörung unserer Ganzheits-erfahrung und personalen Selbstheit.

Mag das vielschichtige Elend der Armen nun auch verschleiert sein, so manifestiert es sich dennoch an anderer Stelle und kehrt sich gegen seine Welt: „Die proletarische Sprache ist vom Hunger diktiert. Der Arme kaut die Worte, um an ihnen sich sattzuessen“ (*Adorno* 1980, S. 113). In der Sprache der Armen spricht die Sprache der Armut als Armut der Sprache. Mag die Armut der Sprache der Armen derb, kräftig, direkt, ungeschönt, mit anderen Worten „geistlos“ erscheinen, so spiegelt dieses Erscheinen doch nur den Geist geistloser Zustände: Die Sprache der Armen verweist in ihrer Armut darauf, dass Armut immer schon Gewalt ist, ein soziales beziehungsweise Herrschaftsverhältnis und kein Naturverhältnis. Denn in der „Natur“ mag es Mangel und „Not“ geben, aber keine Armut, kein Elend.

Der homo oeconomicus und die Frage nach dem Lebens-Not-Wendenden: Haben und Sein | Verelendung ist somit den Menschen vorbehalten: Verelendende Armut ist nur dort möglich, wo eine Gesellschaft sich in ihrem Selbstverständnis, das heißt in ihrem epochalen Existenzvollzug aus dem Haben bestimmt und die Menschen das, was und wer sie sind und sein können, am Besitz orientieren. Wer Geld hat, kann dann von sich sagen: Ich bin reich.³ Verdinglichung bedeutet nun: Man „ist“ nichts, wenn man nichts „hat“. Die Habe-

3 Vgl. *Marx* (1981, S. 566): „Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“

nichtse haben nicht nur nichts, sondern sind überflüssig, im strengen Wortsinn überzählig. Spricht sich im Elend der Sprache eine Verelendung aus, die den Menschen tiefer erfasst hat als es eine ökonomische Skala und Statistik je fassen könnte? Haben die, die sich dem Haben verschrieben haben, nichts zu sagen, weil sie sich dem Anspruch des Ganzen und Grundes verschlossen haben? Sind die, die Besitztümer haben, nicht selbst besessen? Wer von Armut sprechen will, muss den Blick von der Armut auch abwenden und nach dem epochalen Selbstentwurf fragen, der sich im Bild des homo oeconomicus verfestigt hat. Vielleicht hält dieses Selbstbild den Menschen der Gegenwart in ihrem Bann so, dass es sowohl eine Wurzel von Armut sein könnte, aber ebenso eine – möglicherweise unbedachte – Voraussetzung derer ist, die Armut bekämpfen wollen. Ein Selbst-Bild, das den Antagonismus von Armut und Reichtum umfasst und gleichzeitig jene Kette ist, deren Lösung Notwendend wäre.

Der bedürfnisgetriebene Mensch | Der homo oeconomicus ist die historisch verwirklichte, gegenwärtig vorherrschende Erscheinungsform des Menschen, der, sich selbst als bedürfnisgetriebenes Mängelwesen⁴ deutend und vorstellend, den Globus mit seiner Umwertung aller Werte überzieht. Er hinterlässt seine Spuren als verbrannte Erde, Verwüstung aller lebendigen Beziehungen, Unterwerfung der Natur nach dem Selbstbild des Menschen als Eigentümer alles Seienden. Geschichtlich gesehen ist der homo oeconomicus in seinem alles seinen Bedürfnissen unterordnenden Wesen die Vollendung des menschlichen Selbstentwurfs als eines animal rationale, eines „vernünftigen“ Lebewesens: Indem die Vernünftigkeit seiner Vernunft in der Steigerung von Macht, und dies impliziert in einem rechnenden Wesen, beruht, sucht er seine „natürliche“ mangelhafte Konstitution zu kompensieren, seine Selbstinterpretation als Mängelwesen zu überwinden. Eine vergebliche Mühe, denn die Mangelhaftigkeit verfestigt sich strukturell, da sie die Bedingung seiner Praxis ist. Im Geld, genauer in der Dynamik des Geldes, das heißt in seiner Kapitalfunktion, findet er jenes Medium, dem sich diese Vernunft anschmiegt.

4 Die Vorstellung vom Menschen als ein Mängelwesen entstammt der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens: Der Mensch ist nicht nur als Individuum, sondern auch als Gattungswesen von Natur aus so mangelhaft ausgestattet, dass für ihn im Gegensatz zum Tier Kultur und Technik als Kompensation dieses Mangels überlebensnotwendig sind.

<https://doi.org/10.5771/0490-1606-2011-10-11-416>

Generiert durch IP '18.227.24.191', am 26.08.2024, 03:42:02.

Das Erstellen und Weitergeben von Kopien dieses PDFs ist nicht zulässig.

Der homo oeconomicus ist verblendet vom Haben, sein unstillbarer Hunger treibt das Rad der ewigen Wiederkehr des Gleichen an. Er schafft nichts Neues, sondern der auf die bloße Lebensgier reduzierte Mensch begegnet überall nur seinem eigenen, verstümmelt-verstümmelnden Selbstbildnis. Der homo oeconomicus, geblendet vom Glanz des Geldes und der Magie der Zahlen, vernimmt Armut nur noch ökonomistisch und erfasst die Kälte des Metalls und der von ihm gestifteten Tauschbeziehungen nicht in ihrer die menschliche Existenz bestimmenden Tiefe.

Not-Wendendes | Ob Finanz-, Immobilien- und andere ökonomische Krisen ins Bewusstsein bringen, dass das Haben fragil und illusionär ist, dass die Selbstentfremdung des modernen Menschen durch wirtschaftliche Prosperität nicht aufgehoben werden kann, kann derzeit niemand beantworten. Die Kraft der ent- und unterscheidenden „Krisis“ könnte aber zumindest die Frage, was das Lebensnotwendige ist, zum Vorschein kommen lassen: Was ist jenes Not-Wendende, das menschliches Leben zutiefst braucht, um die Fremdheit gegenwärtigen Daseins zu entfremden? Was ist jenes Mögliche, das menschliches Dasein ermöglicht? Vielleicht wäre das Loslassen des überkommenen Menschenbildes, das heißt jener Vorstellung, nach der sich der gegenwärtige Mensch formt, das heißt bildet, ein erster Rückschritt in jenen Erfahrungsraum, in und aus dem eine Selbstbewegung des Menschen zu sich selbst allererst ermöglicht würde. Menschen sind dadurch ausgezeichnet, dass sie in der Möglichkeit stehen, sich in ihrem Selbstsein erschlossen zu sein, dass sie in und aus der Offenheit ihres Daseins dieses in einer Bezüglichkeit erfahren, in der sie sind (vgl. *Wucherer-Huldenfeld* 1994, insbesondere S. 3-29 und *Vorlauffer* 2010). Diese offene Bezüglichkeit bedeutet, dass wir uns ursprünglich eingelassen erfahren können in eine Welt und zugleich in eine Mitwelt. Dass die Begegnung mit anderen nichts ist, was ein „fertiges Ich“ tut, sondern dass sie ein Apriori ist, aus dem wir unser Selbstsein empfangen (vgl. *Vorlauffer* 2009).

Dies zu erfahren ist uns zwar möglich, und dennoch ist diese Erfahrung das schlechthin Seltene und dem herrschenden Selbstverständnis Fremde, der eigentliche Mangel des Selbstentwurfs als Mängelwesen. Dieser Mangel, die Tiefe unseres Selbst zu erfahren, wird aber nicht als Mangel oder Not erfahren, weil das herrschende Getriebe, der Druck der

Arbeitswelt, der Konsumwelt, der Freizeitwelt uns so bedrängt, dass uns das Vernehmen unseres Daseins ausgetrieben wird. *Alexander Mitscherlich* hat gesehen, dass denkendes und erfahrendes Innehalten, die Bedingung von Selbsterkenntnis, dem Getriebe entgegen sind: „Alle Faszination geht vom Handeln, von unruhiger Geschäftigkeit aus; Bedenken, Zaudern ist derart verdächtig, daß schon aus dieser Reaktion allein geschlossen werden könnte, wie neurotisch-prekär die innere Situation der verschiedenen Gruppen von Stadtbewohnern ist“ (*Mitscherlich* 1980, S. 47 f.). Vielleicht aber liegt die aktuelle Not und deren Elend gerade in dieser herrschenden Notlosigkeit begründet. Vielleicht ruht in dieser Notlosigkeit die Not der Gegenwart. Von *Adorno* stammt der Gedanke, dass die Kälte als bestimmender Grundzug gegenwärtiger sozialer Beziehungen eine der wesentlichen Voraussetzungen von Auschwitz war: „Wäre sie nicht ein Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen, wie sie in unserer Gesellschaft tatsächlich sind; wären sie also nicht zutiefst gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch handgreifliche Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz nicht möglich gewesen, die Menschen hätten es dann nicht hingenommen“ (*Adorno* 1977, S. 687).

Auf unsere Fragestellung hin bezogen könnte dieser Gedanke so weitergeführt werden, dass es ohne die Kälte der kalkulierenden, getriebenen Existenzweise zwar vielleicht immer noch Armut gäbe, aber kein Elend. Der italienische Filmemacher und Kulturtheoretiker *Pier Paolo Pasolini* etwa hat in seinen „Freibeuterschriften“ (*Pasolini* 1975) wiederholt darauf hingewiesen, dass Armut und Elend nicht einfach dasselbe sind. Im Kontext eines hedonistischen Faschismus, der Totalität der Warenwelt, kann es für ihn auch eine emanzipatorische Armut geben, die nicht mit Elend gleichgesetzt werden muss.

Mit der Frage nach dem Lebensnotwendigen ist somit kein Wissen und keine These generiert, sondern nur eine Frage angedeutet. Damit die Fraglichkeit dieser Frage, ihr Gefragtes, verstanden werden kann, bedarf es schon eines ersten Schrittes aus dem Kreislauf des alltäglichen Selbstverständnisses, dessen hermeneutischer Zirkel ver- und abgeschlossen ist. Diesen aufzuschließen meint die eingangs gewählte Formulierung eines Hörens auf den Anspruch der

Armut. Dies wäre eine hermeneutische Bewegung, die sich nicht damit begnügt, Unverstandenes auf Vorverständnisse zurückzuführen, sondern das „Un“ des Unverstandenen als das Größere begreift.

Nachbemerkung: Soziale Arbeit – Hoffnung der Verelendeten?

| Was ist die Bedingung dafür, dass eine professionelle Soziale Arbeit Hoffnung der Verelendeten sein kann? Sozialarbeit kann sich einer ökonomistischen, am Vorrang der Geldvermehrung orientierten Politik äußerst nützlich erweisen und sich von ihr legitimiert und „gebraucht“ fühlen. Armut und Reichtum sind ihr dann ökonomische Begriffe, die sich vom Haben, nicht vom Sein her bestimmen. Eine solche Sozialarbeit erspart sich ihre eigene Rechtfertigung. Vielleicht aber muss sie auch ihren Reichtum anwendungsorientierten Instrumentariums vorübergehend loslassen zugunsten eines Hörens, einer Präsenz, die den Anspruch des Anderen aus dem Ungesagten zu verstehen, sich in Achtsamkeit einzuüben sucht. Dies erst würde bedeuten: die Armen als Subjekte begreifen.

Nicht nur die Philosophie ist, wie eingangs expliziert wurde, Freiheit in der Unfreiheit, sondern dieses Schicksal teilt sie mit der Sozialen Arbeit. Armut zu „bekämpfen“ heißt, Arme (wieder) in die gesellschaftlichen Strukturen zu integrieren, sie am „Haben“ teilnehmen zu lassen und dadurch die grundlegende Not zu prolongieren. Umgekehrt aber: Armut nicht zu „bekämpfen“ hieße, die Armen sich selbst und ihrem Elend zu überlassen. Die geforderte Hilfe unter Berufung auf die tiefere Not zu unterlassen, wäre Zynismus, die Frage nach dem eigentlich Lebensnotwendigen hätte sich zu einer (Rechtfertigungs-)Ideologie gewandelt. Vielleicht aber könnte diese Besinnung sozial Arbeitenden dazu verhelfen, zu sehen, dass Armutsbekämpfung vielleicht faktisch notwendig, letztlich aber immer zu wenig ist. Dieses Wissen könnte den Druck mindern, unter dem die stehen, die das Elend nicht hinnehmen wollen. Vielleicht auch könnte diese Besinnung auf die im Anspruch der Armut uns zugemutete Erfahrung uns den Weg zu jener „wissende[n] Heiterkeit“ (*Heidegger* 1978, S. 5) bereiten, aus deren Geduld die verborgene Tiefe menschlichen Daseins ans Licht zu kommen vermag.

Die Frage nach dem Lebensnotwendigen in diesem Sinne ist in der Praxis der Sozialen Arbeit nicht gegenständig, also ausdrücklich, thematisch, gegeben,

sondern sie ist mitgegeben, gewissermaßen implizit mitgefragt. Und die Praxis gibt auf diese implizite Frage sehr wohl eine praktische Antwort, denn die Beseitigung von Armut, der Umgang mit den Armen wird ein anderer sein, in den Nuancen der Begegnung differierend. Es ist ein praxisrelevanter Unterschied, ob ein Armer in das gesellschaftliche System integriert, wie ein „Ding“ eingepasst wird, er als Bedürfniswesen zugerichtet wird, oder ob ihm hörend begegnet wird aus einer Offenheit des Daseins. Der helfende Zuspruch entspricht dem Anspruch, unter dem der sozial Arbeitende sich versteht. Denn nicht nur Armut hat ihre Sprache, sondern auch Begegnung.

Prof. Dr. Johannes Vorlauffer ist Philosoph und lehrt Sozialphilosophie, Ethik, Wissenschaftstheorie, Sozialinformatik und Interdisziplinäre Fallanalyse an der Fachhochschule Campus Wien, Diplomstudiengang Sozialarbeit im städtischen Raum, Favoritenstraße 226, 1100 Wien/Österreich, E-Mail: johannes.vorlauffer@fh-campuswien.ac.at

Literatur

- Adorno**, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. In: Gesammelte Schriften 10.2. Frankfurt am Main 1977, S. 674-690
- Adorno**, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt am Main 1980
- Adorno**, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften 3. Frankfurt am Main 1981
- Adorno**, Theodor W.: Kultur und Verwaltung. In: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften 8. Frankfurt am Main 1990, S. 122-146
- Aristoteles**: Politik. Herausgegeben von N. Tsouyopoulos und E. Grassi. München 1965
- Basilus**: Wider die Wucherer. In: Bibliothek der Kirchenväter. BKV 2 Reihe 1, Band 47. Basilus, ausgewählte Schriften Band 2. München 1925, S. 360-371
- Heidegger**, Martin: Der Feldweg. Frankfurt am Main 1978
- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1979
- Horkheimer**, Max: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt am Main 1973
- Luxemburg, Rosa: Im Asyl. Gesammelte Werke Band 3 - Juli 1911 bis Juli 1914. Berlin 1990, S. 84-90
- Marx**, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Marx-Engels-Werke. Ergänzungsband 1. Teil. Berlin 1981, S. 465-588
- Marx**, Karl: Zur Judenfrage. In: Marx-Engels-Werke Band 1. Berlin 1983, S. 347-377
- Mitscherlich**, Alexander: Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden. Frankfurt am Main 1980
- Nietzsche**, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. München 1980

- Pasolini**, Pier Paolo: Freibeuterschriften. Aufsätze und Polemiken über die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft. Berlin 1975
- Vorlauffer**, Johannes: Im Durcheinander der Begegnung. Reflexionen zu einem Grundvollzug Sozialer Arbeit. In: Soziale Arbeit 7/2009, S. 246-253
- Vorlauffer**, Johannes: Personales Selbstsein. Phänomenologische Versuche zum Wesen menschlichen Daseins. Hamburg 2010
- Wucherer-Huldenfeld**, Augustinus Karl: Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien I. Anthropologie Freud Religionskritik. Wien 1994