

Michael Makropoulos

## Moderne Hoffnungen

Individuelle Erwartungen im Zeitalter der entgrenzten Möglichkeiten

### I.

Für alle Zeiten, so möchte man meinen, hat die Philosophie des späten 18. Jahrhunderts die Möglichkeiten der Vernunft erschlossen und dadurch wenigstens im Denken die Aufklärung vollendet. Aber erst Immanuel Kant hat diese Möglichkeiten systematisiert und ihre wesentlichen Aspekte gebündelt, als er erklärte, „alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl wie das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ Die erste Frage, so Kant, sei „bloß spekulativ“, die zweite Frage sei „bloß praktisch“, die dritte Frage aber sei „praktisch und theoretisch zugleich, so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit.“ Und die hat Kant eindeutig als „Befriedigung aller unserer Neigungen“ verstanden.<sup>1</sup>

Kant hat die Hoffnung damit zwar als eine anthropologische Grundkategorie bestimmt. Aber mit der Anleitung ihrer spekulativen Dimension durch das Praktische hat er sie gleichzeitig an die Erfahrung in Raum und Zeit gebunden. Die prinzipielle Offenheit des menschlichen Weltverhältnisses, die in allen drei Fragen ihren Ausdruck findet, hat dadurch gerade in der Hoffnung eine besondere Form: Das theoretische Können verleiht dem Wissen etwas Unendliches; das praktische Sollen verleiht dem Handeln etwas Begrenztes; die Bindung des Theoretischen an das Praktische aber verleiht der Hoffnung eine besondere, nämlich eine begrenzte Unbestimmtheit. Ihr entspricht das Dürfen, weil es die Erwartung auf bestimmte Möglichkeiten konzentriert. Das macht die Frage des Hoffens so aufschlussreich. Denn das Dürfen steht hier zwischen dem Können und dem Sollen in einem relativ offenen Raum, der gleichzeitig bestimmt und unbestimmt ist.

Das ist entscheidend für die Bedeutung der Spekulation, denn sie wird durch das Praktische nicht begrenzt, sondern angeleitet. Und anders als im Handeln bleibt sie im Hoffen erhalten, aber sie wird kanalisiert, auf Bestimmtes gerichtet und vom gänzlich Unbestimmten abgelenkt. Hoffnung hat deshalb

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [1781], Werke Bd. III/IV, Frankfurt am Main 1968, S. 677.

immer etwas Gerichtetes. Aber sie zielt nicht immer auf etwas Konkretes. Denn oft ist es so, dass sie sich auf etwas ganz und gar Abstraktes richtet, auf Anerkennung, Wertschätzung oder Erfolg. Das Praktische wiederum legt die Handlungen in der Hoffnung nicht fest, sondern orientiert sie, indem es die Offenheit der Situation zwar auf ihre realen Möglichkeiten reduziert, aber die fiktionalen Möglichkeiten dadurch nicht eliminiert. Aber das ist noch nicht alles. Denn durch die nähere Bestimmung hat Kant die Hoffnung gegen seine eigenen allgemein anthropologischen Absichten sowohl historisch als auch gesellschaftlich eingebettet. Zwar bedeutete „Glückseligkeit“ für ihn „die Befriedigung aller unserer Neigungen“, aber gerade die Totalität dieser Erwartung vereitle jede praktische Handlung, wenn die „Neigungen“ nicht mit den Möglichkeiten korrespondieren, die zu einer Zeit und in einer Gesellschaft als realisierbar betrachtet werden. „Glückseligkeit“ konnte für Kant deshalb nur dann eine vernünftige Handlungsorientierung sein, „sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht“. Damit aber ging sie vollständig im moralischen Horizont ihrer Zeit auf.<sup>2</sup>

Die Frage, was ich hoffen „darf“, provoziert vielleicht aus diesem Grund nicht sofort die naheliegende Anschlussfrage, wer es denn sei, der mir die Erlaubnis erteilt, etwas zu erhoffen – oder überhaupt zu hoffen. Denn durch die Orientierung der Hoffnung auf die „Glückseligkeit“, die mit der „Sittlichkeit“ korrespondiert, verweist Kants Formulierung nicht auf die Vorschriften einer transzendenten oder immanenten Autorität. Sie verweist aber auch nicht auf die Determinanten der menschlichen Natur, die hier durchaus eine Rolle spielen, indem sie den anthropologischen Rahmen setzen, innerhalb dessen zumindest die konkreten Erwartungen überhaupt sinnvoll sein können. Sie verweist vielmehr auf die Handlungsregeln einer Gesellschaft, die den Möglichkeitshorizont markieren, dem man als moralisches Wesen selbst angehört. Erst diese Handlungsregeln synchronisieren die objektiven Möglichkeiten mit den subjektiven Fähigkeiten, die als „Würdigkeit, glücklich zu sein“ nicht nur die körperlichen, sondern vor allem die moralischen Fähigkeiten des Menschen umfassen. Und erst dann, so darf man Kant verstehen, wenn die Synchronisierung von objektiven Möglichkeiten und subjektiven Fähigkeiten gelingt, können die vernünftigen Erwartungen tatsächlich von den unvernünftigen unterschieden werden, die der reinen, an keine Moralität gebundenen, letztlich ungezügelter und schlechthin beliebigen Spekulation entspringen, die sich über kurz oder lang ohnehin im Unendlichen verliert.

---

<sup>2</sup> Ebd., S. 681.

„Was darf ich hoffen?“ ist damit die anspruchsvollere der drei Fragen, denn sie bedeutet: Was kann ich vernünftigerweise nicht nur wünschen, sondern mit einer realistischen Chance auf Erfüllung auch erwarten? Die Hoffnung steht damit in einem Dreieck von Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Fähigkeiten. Gleichzeitig verweist sie dadurch aber auch auf die Frage, was von dem, was zu erwarten vernünftig ist, mit jener Zuversicht besetzt werden kann, die mehr ist als ein allgemeiner Zukunftsbezug und mehr auch als eine prinzipielle, eher leidenschaftslose Möglichkeitsoffenheit. Natürlich ist diese Zuversicht keine Gewissheit – und im strikten Sinne ist Hoffnung geradezu das Gegenteil davon. Denn die Hoffnung ist eine positive Dimension der Kontingenz. Sie ist die affektive Besetzung des Umstandes, dass die Dinge auch anders sein können und dass das eigene Leben nicht vollständig von fremden Mächten bestimmt wird – von keiner Natur, keiner Vorsehung, keiner Autorität und keinem sozialen Zwang. Aber genau darin steckt andererseits das emotionale und manchmal sogar irrationale Moment, das die Hoffnung zu einer besonderen Form der Erwartung macht. In der Frage, was ich hoffen darf, schwingt schließlich auch ein Ton mit, der über alle Versprechen und Voraussagen, über alle Prognosen und Wahrscheinlichkeitskalküle, über alle Forderungen und Ansprüche hinaus eine Sehnsucht ausdrückt, die vielleicht gerade deshalb jedem rationalen Einwand widerstehen kann, weil sie am Ende vollkommen selbstbezüglich ist und dadurch immer etwas Eigennütziges, Gegenwirkliches, fast Trotziges hat. Schließlich trägt jede Hoffnung den Zweifel in sich, den die Furcht nährt, dass sie eine trügerische Hoffnung sein könnte. Diesen Zweifel kann die Sehnsucht zwar vermindern; aber sie kann ihn nicht ausräumen. Deshalb führt die Frage, was ich hoffen darf, unweigerlich die Gegenfrage mit sich: Wieviel Enttäuschung bin ich persönlich bereit zu ertragen?

## II.

Im späten 18. Jahrhundert wurde die Aufklärung allerdings nicht nur im Denken vollendet. Mit der Französischen Revolution fand zugleich ein historischer Prozess seinen Abschluss, der nicht nur die politische Frage des Zusammenlebens ganz neu beantwortet, sondern das gesamte Weltverhältnis der europäischen Gesellschaften verändert hat. Was man mit einer Formel von Reinhart Koselleck als „Auseinandertreten von ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘“ in der Neuzeit beschreiben kann, hatte am Ende tatsächlich diese totale Dimension. Denn „die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung“ hatte sich seit dem 17. Jahrhundert „zunehmend vergrößert“ und schließlich dazu geführt, dass sich „die Erwartungen immer mehr

von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben“.<sup>3</sup> Und die Entgrenzung der Erwartung in der frühen Moderne wurde dadurch nicht nur zu einer Entgrenzung aus ihren Bindungen an die bisherige Erfahrung, sondern aus der Bindung an die Erfahrung überhaupt. Das ist die mentalitätsgeschichtliche Pointe des Vorgangs, die etwas signalisiert, das in der Folge für das Selbstverständnis der Moderne als Epoche ganz eigener Qualität eminente Bedeutung haben sollte, nämlich die allmähliche Lösung des Denkens vom Vergangenheitsbezug und die zunehmende Orientierung des Handelns an neuen, fiktional erschlossenen und deshalb schlechterdings erfundenen Möglichkeiten, die in einem unendlichen Horizont des Zukünftigen standen. Das Künftige sollte jetzt ein unvergleichlich Anderes und vor allem etwas historisch Besseres sein als das Vergangene und das noch Gegenwärtige. Dafür steht nicht zuletzt der Begriff der „Zukunft“ selbst, der schon semantisch ein Ausdruck von Modernität ist. Denn dieser Terminus bestimmt das Künftige gerade nicht mehr als Ankunft eines Vorbestimmten, das transzendent gegeben und bis weit in die Frühe Neuzeit in die christliche Eschatologie eingebettet war; der Begriff der „Zukunft“ bestimmt das Künftige vielmehr als einen offenen und vor allem innerweltlichen Zeithorizont, in dem das Neue ein diskontinuierliches, unerhört Neues ist, das nicht aus der Vergangenheit und schon gar nicht aus tradierten Glaubensinhalten abgeleitet werden kann.<sup>4</sup> Am Wirkungsvollsten hat sich das vielleicht in jenem Grundsatz der Aufklärung niedergeschlagen, der besagt, dass sich von jetzt an nicht das Neue vor dem Überlieferten zu behaupten und legitimieren habe, sondern umgekehrt das Alte die Beweislast seiner Existenzberechtigung vor dem möglichen Neuen trage. „Es wird geradezu eine Regel“, erklärt Koselleck, „daß alle bisherige Erfahrung kein Einwand gegen die Andersartigkeit der Zukunft sein darf. Die Zukunft wird anders sein als die Vergangenheit, und zwar besser.“<sup>5</sup>

Diese Diskontinuität von Herkunft und Zukunft hat eine neue Zeitstruktur etabliert, in der die offene Unendlichkeit des immerwährenden Fortschritts an die Stelle der geschlossenen Unendlichkeit der Eschatologie trat. Dadurch hat diese Diskontinuität aber zugleich die prinzipielle Unbestimmtheit der Zukunft begründet. Denn solange „die christliche Lehre von den letzten Dingen – grob gesprochen bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts – den Erwartungshorizont unüberholbar begrenzte“, hält Koselleck fest, „blieb die Zukunft in die Vergangenheit zurückgebunden“. Das änderte sich

<sup>3</sup> Koselleck, Reinhart: „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“. Zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, S. 349-375, hier S. 359.

<sup>4</sup> Vgl. Hölscher, Lucian: *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt am Main 1999, S. 34 ff.

<sup>5</sup> Koselleck, „Erfahrungsraum ...“ (wie Anm. 3), S. 364.

erst, als ein neuer, immanenter Erwartungshorizont durch jene geschichtsphilosophische Konstruktion erschlossen wurde, die „schließlich als Fortschritt auf den Begriff gebracht worden ist“.<sup>6</sup> Der Fortschritt zielte nämlich „nicht auf ein Jenseits“, sondern auf eine „aktive Verwandlung dieser Welt“ durch Realisierung der fiktional erschlossenen Möglichkeiten, sodass „sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösten, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten“. Darin bestand das historisch Unerhörte und das beispiellos Neue am Beginn der Moderne: „Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartung traten auseinander.“<sup>7</sup> Und spätestens mit dieser Revolution, die nicht nur mit dem Ancien Régime und mit der feudalen Gesellschaft, sondern mit der ganzen Vergangenheit brach, standen sich Erfahrung und Erwartung diametral gegenüber.

Die Radikalität dieses Epochenbruchs hat Alexis de Tocqueville festgehalten: „Da die Französische Revolution nicht allein den Zweck hatte, eine alte Regierung zu beseitigen, sondern auch die alte Form der Gesellschaft abzuschaffen, so mußte sie gleichzeitig alle bestehenden Gewalten angreifen, alle anerkannten Einflüsse vernichten, die Traditionen in Vergessenheit bringen, die Sitten und Gebräuche erneuern und den menschlichen Geist gewissermaßen aller Ideen entledigen, auf denen bis dahin Respekt und Gehorsam beruht hatten. Daher ihr besonders anarchischer Charakter.“<sup>8</sup> Aber es war Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der die geistig-metaphysische Bedeutung der Französischen Revolution hervorgehoben hat. In der verallgemeinerten politischen Rechtsform, die diese Revolution etabliert hat, also in der republikanischen Verfassung und in der juridisch codifizierten Deklaration der Menschenrechte, sah er die Struktur einer historischen Transformation, in der die Machbarkeit der Welt zur unbezweifelbaren Selbstverständlichkeit des Denkens, des Handelns und des Hoffens wurde. „Der Gedanke, der Begriff des Rechts“, erklärte er, „machte sich mit *einem* Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.“<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Ebd., S. 361 f.

<sup>7</sup> Ebd., S. 363 f.

<sup>8</sup> Tocqueville, Alexis de: Der alte Staat und die Revolution [1856], München 1978, S. 25.

<sup>9</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1828/1833], Werke Bd. 12, Frankfurt am Main 1970, S. 529.

In dieser Deutung der Französischen Revolution, in der die Fiktion und die Konstruktion als entscheidende Momente der Moderne festgehalten sind, blitzt noch das Pathos jenes „schwindelerregenden Gefühls totaler Verwirklichungsmöglichkeit“ auf, das der politische, der soziale und der kulturelle Bruch mit der alten Ordnung entfesselt hatte und das George Steiner als „neue Vehemenz und Historizität persönlichen Bewußtseins“ gefasst hat. Schließlich war „die Historie nunmehr in jedermanns Lebensbereich getreten“, mit dem unumkehrbaren Effekt, dass „die Revolutions- und napoleonischen Jahrzehnte eine überwältigende Immanenz mit sich brachten – einen tiefen, emotional belasteten Wandel allen Hoffens und seiner Eigenart“.<sup>10</sup> Dagegen verschlug auch nicht, dass „die schönste Hoffnung zerstört ward“, nachdem die Revolutionsheere zu Besatzungstruppen geworden waren, wie Johann Wolfgang von Goethe schrieb: „Denn wer leugnet es wohl, daß hoch sich das Herz ihm erhoben, / Ihm die freiere Brust mit reineren Pulsen geschlagen, / Als sich der erste Glanz der neuen Sonne heranhob, / Als man hörte vom Rechte der Menschen, das allen gemein sei, / Von der begeisterten Freiheit und von der löblichen Gleichheit! / Damals hoffte jeder sich selbst zu leben; es schien sich / Aufzulösen das Band, das viele Länder umstrickte / Das der Müßiggang und der Eigennutz in der Hand hielt. / Schauten nicht alle Völker in jenen drängenden Tagen / Nach der Hauptstadt der Welt, die es schon so lange gewesen / Und jetzt mehr als je den herrlichen Namen verdiente? / Waren nicht jener Männer, der ersten Verkünder der Botschaft, / Namen den höchsten gleich, die unter die Sterne gesetzt sind? / Wuchs nicht jeglichem Menschen der Mut und der Geist und die Sprache?“<sup>11</sup>

### III.

In diesen Worten konzentriert sich das Pathos moderner Revolutionen, die gerade nicht auf die Wiederherstellung alter partikularer Rechte, sondern auf die Durchsetzung neuer universeller Freiheiten gerichtet sind. Denn die politischen Umwälzungen am Ende des 18. Jahrhunderts haben etwas vernünftig werden lassen, dem zuvor fast etwas Aberwitziges, zumindest aber Anmaßendes und ausgesprochen Fragwürdiges angehaftet hätte, nämlich die Hoffnung, „sich selbst zu leben“. Sie ist der Inbegriff moderner Hoffnung. Denn sie enthält alle Selbstentfaltungserwartungen, die nicht nur mit der

<sup>10</sup> Steiner, George: In *Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt am Main 1972, S. 21 ff.

<sup>11</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: *Hermann und Dorothea* [1798], in: ders.: *Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 2: *Gedichte und Epen*, München 1981, S. 478 f.

Idee der politischen Emanzipation, sondern auch mit der Idee des sozialen Fortschritts verbunden sind. Entgegen einer langen Tradition seiner politischen Deutung bestand der soziale Fortschritt aus der Perspektive dieser Hoffnung schließlich nicht so sehr in der Errichtung von Sozial- und Wohlfahrtsstaaten mit ihrer relativen Pazifizierung des grundlegenden Konflikts von Lohnarbeit und Kapital. Aus der Perspektive dieser Hoffnung bestand der soziale Fortschritt vielmehr in der Herausbildung einer Gesellschaft, die den entgrenzten Möglichkeitshorizont verallgemeinert und die individuelle Selbstentfaltung zur ihrer normativen Grundlage gemacht hat. Man kann darin die Normalisierung der Hoffnung auf individuelle Selbstentfaltung durch ihre Generalisierung sehen. Auf jeden Fall hat sich aber 150 Jahre nach der Französischen Revolution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine normalisierte Mittelschichtgesellschaft etabliert, deren universelle Form sich über gesellschaftliche Infrastrukturen der Selbstentfaltung durch sozialen Aufstieg bildet. Ihr Charakteristikum ist die soziale Mobilität und die Herausbildung jenes Willens zum Werden, der kein anthropologisches Bedürfnis ist, wie häufig geglaubt wird, sondern das Produkt einer organisierten „antizipatorischen Sozialisation“, die die grundsätzliche Offenheit des Möglichkeitshorizonts zur Selbstverständlichkeit moderner Lebensführung werden ließ, wie David Riesman und Howard Roseborough gezeigt haben.

„Antizipatorische Sozialisation“ ist die Einübung in eine zieloffene Lebensführung, die gleichzeitig „das Bild eines weitgehend uniformen Lebensstils der majoritären Mittelschichten“ abgibt.<sup>12</sup> Sie ist die subjektive Bedingung einer sozialen Mobilität, deren objektive Bedingung jene Durchlässigkeit der Sozialstruktur bildet, die nach dem Ende der feudalen Ständewelt und vollends nach dem Ende der bürgerlichen Klassenwelt in der massendemokratischen Statuswelt realisiert wurde, die nach dem Zweiten Weltkrieg zum Inbegriff der modernen Gesellschaft avancierte. Ihr Vorbild war die US-amerikanische Mittelschicht der 1950er-Jahre, mit all ihren materiellen Hoffnungen und ideellen Konformismen. Riesman und Roseborough beschreiben diese Offenheit der sozialen Position als frühzeitige Vorbereitung des Individuums auf eine soziale Rolle, die es noch gar nicht gibt – weder als Berufs-, noch als Konsumentenrolle. Denn „das Auffallende am amerikanischen Leben“ sei, „dass die Menschen für Rollen vorbereitet werden, die ihre Eltern nicht gespielt haben, ja die überhaupt noch niemand gespielt hat: sie werden hinsichtlich der Motivation und der sozialen Geschicklichkeit

---

<sup>12</sup> Riesman, David/Roseborough, Howard: Laufbahnen und Konsumverhalten [1955], in: David Riesman: Wohlstand wofür? Essays, Frankfurt am Main 1973, S. 17-50, hier S. 18 f.

(die einen guten Teil des ‚know how‘ ausmacht) für Berufstätigkeiten vorbereitet, die noch nicht erfunden sind, und für den Konsum von Gütern, die noch nicht auf dem Markt sind“.<sup>13</sup> „Antizipatorische Sozialisation“ führt damit als rationale Orientierung zu einer positiven Bindung an einen offenen Möglichkeitshorizont. Und sie setzt voraus, dass sich die Erwartungen nicht auf definitive und dauerhafte, sondern auf situative und vorübergehende Befriedigungen richten. Das macht ihre Dynamik aus. Entsprechend ist nicht mehr nur die Arbeit das Medium der sozialen Integration, sondern mindestens ebenso sehr der Konsum. Und in diesem Sinne ist der statusindizierende, wenn nicht überhaupt statuskonstituierende Besitz des „Standardpakets“ an Waren und Dienstleistungen, in dem sich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Statusgruppe und damit zu einem bestimmten sozialen Milieu manifestiert, wie die Autoren schreiben, zum eigentlichen Symbol einer Vergesellschaftung geworden, deren Grundlage die Möglichkeitsoffenheit ist.<sup>14</sup> Das allgemeine Streben zielt hier allerdings nur vordergründig auf den Besitz standardisierter Güter und Dienstleistungen. Erhofft wird vielmehr die Anerkennung des sozialen Status im Medium des „Standardpakets“. Denn er ist prinzipiell stabilisierungsbedürftig, weil soziale Positionen, die aus sozialer Mobilität resultieren, immer prekär bleiben und deshalb unaufhörlich anerkennungsbedürftig sind.

Die Mittelschichtsgesellschaft ist deshalb nicht nur wegen der strukturellen Bedeutung des Konsums eine ökonomisierte Gesellschaft, sondern auch dadurch, dass die Lebensführung der Mittelschichten durch „investive Statusarbeit“ organisiert und dadurch zutiefst ökonomisch fundiert ist. „Zu den Mittelschichten gehört, wer genug hat, um mehr daraus machen zu können – und zu wenig, um nichts tun zu müssen“, erklären Olaf Groh-Samberg, Steffen Mau und Uwe Schimank. Das begründet zwar einen unauflösbaren Pakt mit einer prinzipiell offenen Zukunft, aber diese Zukunft ist zugleich im riskanten Sinne offen, weil sie nur durch geschickte Investition eine positive Zukunft wird. Wer zu den Mittelschichten gehört, schreiben die Autoren mit bemerkenswerter Anlehnung an die Kant’sche Formulierung, „muss investieren – und er darf hoffen, damit Erfolge zu erzielen“.<sup>15</sup> Nur, was sind Erfolge? „Erfolg“, hat Karl Mannheim erklärt, ist im Unterschied zur „Leistung“ nicht die „Verwirklichung in irgendeinem Sachgebiete“, sondern die „Verwirklichung im Gebiete des Sozialen“ – also die Anerkennung durch

---

<sup>13</sup> Ebd., S. 22.

<sup>14</sup> Ebd., S. 19 et passim.

<sup>15</sup> Groh-Samberg, Olaf/Mau, Steffen/Schimank, Uwe: Investieren in den Status: Der voraussetzungsvolle Lebensführungsmodus der Mittelschichten, in: Leviathan 42 (2014), S. 219-248, hier S. 223 f.

die Anderen.<sup>16</sup> Und wenn die „investive Statusarbeit“ für die Lebensführung zentral wird, führt dies zur Dominanz einer „investiven“ Vernunft, deren Verallgemeinerung nicht nur die Ökonomisierung der Selbst- und Weltverhältnisse, sondern auch das Dementi jener individuellen Autonomie bedeutet, die im Zentrum der modernen Hoffnung steht.

Die moderne Hoffnung, „sich selbst zu leben“, wird damit zur Hoffnung, die richtige Investition im Horizont verfügbarer Lebensführungskonzepte und marktförmiger Anerkennungskriterien zu tätigen. Deren Gemeinsamkeit besteht allerdings darin, dass sie alle nur unvollständig bestimmt sind. Und vielleicht ist die „investive“ Vernunft aus diesem Grund die eigentliche Metaphysik einer Gesellschaft, deren Basis die soziale Mobilität und deren funktionelle Struktur die Kontingenz der Statuspositionen ist. Ihr entspricht ein Subjektivitätstyp, der die Optimierung, also die zieloffene Überbietung des jeweils erreichten Zustandes, zur dauerhaften Persönlichkeitsstruktur habitualisiert hat. Die Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?“ steht deshalb heute in einem moralischen Kontext, der durch den strukturellen Zwang zur Optimierung unweigerlich in die Universalisierung des Wettbewerbs führt – des Wettbewerbs mit den anderen, des Wettbewerbs mit sich selbst und vor allem des ganz und gar abstrakten Wettbewerbs des Wirklichen mit dem Möglichen. Dieser Zwang bringt einen permanenten Willen zum Werden hervor. Denn „sich selbst zu leben“ bedeutet unter diesen Bedingungen, sich permanent ‚neu zu erfinden‘, zu steigern, zu überbieten und ohne Ende zu optimieren.

#### IV.

Hans Blumenberg hat darauf hingewiesen, dass in hohem Maße „intransitive Erhaltungsaussagen der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen“.<sup>17</sup> „Intransitiv“ sind Aussagen, wenn sie kein direktes Objekt haben, wenn sie also auf zieloffene Prozesse und abstrakte Handlungsdispositionen verweisen, in denen es nicht um die Erfüllung bestimmter Zwecke, sondern um die Entfaltung unbestimmter Kompetenzen geht. Vielleicht ist die letztliche Unbestimmtheit der „antizipatorischen“ Lebensführung die gesellschaftliche Form eines Selbstverhältnisses, das zutiefst intransitiv ist, weil es weder

---

<sup>16</sup> Mannheim, Karl: Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens. Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie [1930], in: ders.: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Berlin/Neuwied 1964, S. 625-687, hier S. 634.

<sup>17</sup> Blumenberg, Hans: Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Ebeling, Hans: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt am Main 1976, S. 144-207, hier S. 200.

konkrete Objekte noch definitive Selbstbilder kennt. Und vielleicht ist dieses letztlich instabile Selbstverhältnis das allgemeine Problem, auf das seit einiger Zeit eine neue Deutung der Hoffnung, „sich selbst zu leben“, antwortet. Gegen die abstrakte Universalität der unbestimmten Optimierungszwänge steht nämlich zunehmend die konkrete Partikularität der verschiedenen Bestimmungen, die alle um den Begriff der „Identität“ kreisen. Die „Identität“, hat Michel Foucault festgestellt, wird gegen die hegemoniale Verfügbarkeit der Lebensführungsmöglichkeiten in einer ökonomisierten „Normalisierungsgesellschaft“ gestellt. Und der Begriff wird damit zum Inbegriff eines Widerstands, der sich gegen „jene Abstraktionen und jene Gewalt“ wendet, „die der ökonomische und der ideologische Staat ausübt, ohne zu wissen, wer wir als Individuum sind, wie auch gegen die wissenschaftliche oder administrative Inquisition, die unsere Identität festlegt“. Es ist ein Widerstand, der sich um genau die Frage dreht, die allen Identitätspolitikern, den individuellen wie kollektiven, zugrunde liegt und die Foucault auf die eine Formel zugespitzt hat: „Wer sind wir?“<sup>18</sup>

Diese Frage zielt auf eine transitive Deutung der modernen Hoffnung. Denn sie ist auf ein konkretes Sein und nicht auf ein abstraktes Werden gerichtet. Und sie formuliert gegen die Hoffnung, sich in der Möglichkeitsoffenheit zu entfalten, die – vielleicht gegenmoderne – Hoffnung, sich an eine geschlossene Welt zu binden, in der nicht die Erwartung bestimmt, was ich hoffen kann, sondern – wie ehemals – die Erfahrung, die religiöse oder die säkulare. Damit wird der Begriff der „Identität“ tatsächlich zum Leitbegriff einer zweiten Ausfaltung der modernen Hoffnung, in der nicht die Fiktionalität der Möglichkeiten, sondern die Authentizität der Wirklichkeit zählt. Schließlich war die Hoffnung, „sich selbst zu leben“ nicht nur auf das soziale Werden ausgerichtet, sondern auch auf „die Wiedergewinnung alles dessen, was man ist oder sein kann – jenseits aller Unterdrückungen und Entfremdungen“.<sup>19</sup> Und jenseits aller Erniedrigungen, Missachtungen und Beleidigungen, wie man diesen Satz von Foucault mit Ernst Bloch ergänzen kann, dessen „Prinzip Hoffnung“ mit genau der Frage beginnt, die Foucault als zentrale Frage des Widerstands gegen die neoliberale Optimierungsgesellschaft identifiziert hat: „Wer sind wir?“<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Foucault, Michel: *Subjekt und Macht* [1982], in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt am Main 2005, S. 269–294, hier S. 275.

<sup>19</sup> Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen* [1976], Frankfurt am Main 1977, S. 173.

<sup>20</sup> Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung* [1959], Bd. 1, Frankfurt am Main 1973, S. 1. – Zur neoliberalen Optimierung vgl. Foucault, Michel: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität* [1979], 2 Bde., Bd. 2: *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt am Main 2004, S. 314 ff.

(In: Draiflessen Collection (Hg.), Hoffnung – Hope – Hoop (Katalog zu Ausstellung), Mettingen 2020, S. 40-51 – engl. S. 52-63, niederl. S. 64-75.)