

Andreas Urban

## Kontraproduktive Gesellschaft

### Zur wertkritischen Relevanz von Ivan Illich

Ivan Illich (1926–2002) gehört zu einer Riege von industrie- und technikkritischen Autoren, deren theoretisches Werk innerhalb der Wertkritik bislang wenig, jedenfalls aber nicht systematisch rezipiert wurde. Zumindest gilt dies für den „ursprünglichen“, deutschsprachigen Strang der Wertkritik. In anderen Ländern, wie etwa Frankreich, existieren immerhin gewisse Ansätze eines „Dialogs“ zwischen Wertkritik und Industrie-/Technikkritik, zum Teil sogar mit wachstumskritischen Ansätzen (vgl. Latouche/Jappe 2015) – vielleicht, „weil diese Themen dort weniger als in Deutschland mit einer konservativen Aura behaftet sind, sondern eher libertäre Wurzeln haben“ (Jappe 2025a, S. 4).

Anselm Jappe hat die wertkritische Vernachlässigung technikkritischer Autoren und Theorieansätze – anlässlich der Debatte über Sandrine Aumerriers Buch *Die Energieschranke des Kapitals* (2023)[1] – so kommentiert:

*„In der Tat ist in der Wertkritik die Technik (oder Technologie) fast nie als eigenständige Ebene der Fetischvergesellschaftung behandelt worden, also als ein anonymes und automatisches System, das die Menschen selber schaffen, ohne es zu wissen, und das ihnen hinter ihrem Rücken seine Logik auferlegt. Diejenigen Autoren, die diese Verselbständigung der Technik herausgearbeitet haben, wie Jacques Ellul, Günther Anders, Ivan Illich oder Lewis Mumford, wurden in der Wertkritik entweder völlig ignoriert oder als ‚reaktionär‘ abgekanzelt. Sicher, es fehlt bei diesen Autoren die kategoriale Kritik von Arbeit und Wert, Ware und Geld, also die Kritik der politischen Ökonomie, und das beschränkt die Reichweite ihrer Theorien. Aber dafür erkannten und behandelten sie Problemebenen, die nicht nur beinahe alle Marxisten, sondern weitgehend auch die Wertkritik völlig übersehen hatten. Es wäre viel angebrachter gewesen, ihre Problemstellungen in die Wertkritik einzuarbeiten und zu beschreiben, wie sich in der Moderne die Technik und die Wertakkumulation durch abstrakte Arbeit als gleichgewichtige Faktoren – als die zwei Seiten der Fetischkonstitution – gegenseitig beeinflusst haben und zusammen die ‚Megamaschine‘ bilden. Wertkritik und Technologiekritik bilden gewissermaßen die zwei Hälften eines Diskurses, die unabhängig voneinander entstanden sind, aber zusammengefügt werden müssen, um ein vollständiges Bild der kapitalistischen Moderne zu erhalten.“* (Jappe 2024a, S. 2)

Es sind mithin – so lassen sich Jappes Ausführungen zusammenfassen – nicht nur der Wert und andere damit vermittelte kapitalistische Kategorien wie Arbeit, Geld, Ware, Abspaltung usw., die einen gesellschaftlichen Zusammenhang konstituieren, der sich den Menschen gegenüber, wiewohl durch deren eigenes Handeln überhaupt erst hervorgebracht und reproduziert, verselbständigt und dessen Bewegungsgesetzen sich diese sodann unterwerfen müssen. Sondern es sind auch und nicht zuletzt die im Zuge der vom Wert und seiner blinden Selbstverwertung angetriebenen wissenschaftlich-technologischen Entwicklung entstandenen „Techniken“ (im doppelten Wortsinne, nämlich sowohl im Sinne der technologischen Apparate als auch im Sinne der damit einhergehenden spezifischen Praktiken, Fertigkeiten und Verfahrensweisen), die eine die Menschen beherrschende Eigendynamik entfalten.

Besonders Ivan Illich stellt unter diesem Gesichtspunkt einen äußerst interessanten Autor dar. In zahlreichen Büchern und Artikeln hat er eine materialreiche und instruktive Kritik der Technologie und des modernen Industriesystems und der sich daraus ergebenden, in letzter

Instanz destruktiven gesellschaftlichen Effekte entwickelt. Er beschäftigte sich dabei ausführlich mit verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Systemen, so etwa der modernen Medizin (Illich 1977), dem Bildungssystem (Illich 1972) oder dem Verkehrswesen (Illich 1974).[2] Auch wenn Illich, wie Jappe in obigem Zitat zutreffend konstatiert, keinen Begriff vom Wert hat und damit letztlich auch über kein oder bestenfalls ein verkürztes Verständnis von Kapitalismus verfügt, liefern seine Analysen kritische Einsichten, die aus einer radikal kapitalismuskritischen Perspektive zur Kenntnis genommen werden sollten. Der vorliegende Beitrag möchte einige zentrale Thesen aus Illichs Technologie- und Industriekritik herauspräparieren und in ihrer Relevanz für die (aber auch in ihrer Differenz zur) Wertkritik diskutieren.

### **„Kontraproduktivität“ als diagnostischer und utopischer Begriff**

Möchte man Illichs theoretisches Werk auf einen Zentralbegriff kondensieren, der seinen gesellschaftskritischen Ansatz möglichst prägnant zusammenfasst, so wäre dies wohl der Begriff der „Kontraproduktivität“. Zwar verwendet Illich selbst, soweit ich sehe, diesen Begriff nicht durchgängig oder zumindest nicht systematisch. Es handelt sich dabei also um kein von Illich ausbuchstabiertes theoretisches Konzept, wie es etwa der Begriff des „Systems“ bei Niklas Luhmann, der Begriff der „Totalität“ bei Adorno oder der Begriff des „Werts“ bei Marx bzw. in der Wertkritik ist. Als Topos zieht sich die „Kontraproduktivität“ gleichwohl durch Illichs gesamtes Werk, weshalb mir dieser Begriff bestens geeignet erscheint, um die Stoßrichtung seiner Kritik an der modernen Industriegesellschaft zu beschreiben, und zwar sowohl in ihren diagnostischen als auch in ihren utopischen Gehalten.

Beginnen wir zunächst mit der diagnostischen Ebene. Die Diagnose, die Illich der kapitalistischen Moderne ausstellt, lautet im Prinzip, dass sie Mittel entwickelt, die zwar hochrational und effizient sind, aber gerade dadurch eine Reihe destruktiver Effekte entfalten. Hier bestehen bereits unübersehbare Parallelen zur Wertkritik, aber auch zur Kritischen Theorie. Horkheimer und Adorno haben die Eigenschaft der modernen Gesellschaft, hochrationale Mittel für letztlich irrationale Zwecke anzuwenden und damit eine Vielfalt an (auto-)destruktiven Potentialen freizusetzen, schon in den 1940er Jahren auf den Begriff einer „irrationalen Rationalität“ gebracht.[3] Aus Sicht der Wertkritik bestehen jene „irrationalen Zwecke“, die dem rationalen Mitteleinsatz zugrunde liegen, bekanntlich im bornierten, aber deshalb nicht weniger wirkmächtigen kapitalistischen Selbstzweck, Geld im Medium der Warenproduktion in mehr Geld zu verwandeln ( $G-W-G'$ ). Daraus ergeben sich sodann die nicht minder bekannten, zahllosen Widersprüche kapitalistischer Gesellschaften, etwa dass *„es wachsenden Teilen der Menschheit an Lebensmitteln und Wohnraum mangelt, während man berghohe Gebäude errichtet, Sonden zu anderen Sternen schickt und eine zigfache Vernichtungskapazität für die gesamte Biosphäre aufbauen und unterhalten kann“* (Hüller 2015, S. 9). Auch die immer umfassenderen ökologischen Destruktivpotentiale lassen sich aus wertkritischer Perspektive unmittelbar auf die gegenüber Mensch und Natur gleichgültige Verwertungslogik des Kapitals und die durch sie angetriebene rastlose industrielle und technologische Entwicklung zurückführen. Die das Überleben der Menschheit zunehmend infrage stellende Zerstörung ökologischer Existenzgrundlagen durch die Effekte kapitalistischer Warenproduktion wird innerhalb der Wertkritik – komplementär zum krisentheoretischen Begriff der „inneren Schranke“ – unter dem Schlagwort der „äußeren Schranke“ des Kapitalismus diskutiert, in jüngster Zeit vor allem im Kontext des Klimawandels (vgl. Konicz 2020).[4]

Bei Illich beschränken sich die destruktiven Potentiale der modernen Industriegesellschaft im Allgemeinen und ihrer Technologien im Besonderen allerdings nicht nur auf die unübersehbaren ökologischen Verheerungen, die sie anrichten, oder auf die mannigfaltigen Absurditäten des von sinnlich-konkreten Bedürfnissen vollends abgehobenen Einsatzes von Ressourcen und Produktionsmitteln. Zerstörerisch ist die moderne Gesellschaft – und darauf liegt Illichs Fokus – auch und nicht zuletzt insofern, als sie die Menschen von ihren immer höher entwickelten und immer mehr Lebensbereiche umfassenden Technologien, Systemen und Apparaturen abhängig macht und sie auf diese Weise zu historisch neuen Formen der Unfreiheit verdammt. Anstatt die Menschen, wie der technologische Fortschritt aus der bornierten kapitalistischen Binnensicht in der Regel legitimiert wird, durch neue Technologien, Produkte und Dienstleistungen „freier“ zu machen und ihr Leben zu erleichtern, versetzt die moderne Gesellschaft sie in eine geradezu erstickende Abhängigkeit – nicht zuletzt dadurch, dass sie historisch gewachsene Fähigkeiten und Fertigkeiten systematisch zerstört.

Die modernen Systeme und Technologien sind bei Illich hinsichtlich ihrer Wirkungen also in mehrerer Hinsicht „kontraproduktiv“: Sie verschlingen immer mehr Ressourcen, seien es materielle, energetische oder zeitliche, und gehen mit immer neuen Zwängen einher, die sie auf Mensch und Gesellschaft ausüben. Dies tun sie vor allem dadurch, dass sie, so Illich, bereits aus sich selbst heraus eine Tendenz zum Wachstum und zur Grenzüberschreitung aufweisen, sich also in immer neue (Lebens-)Bereiche ausdehnen. Illich entwickelt in diesem Zusammenhang eine Art „Krisentheorie“, die sich entfernt mit Marx' These vom „prozessierenden Widerspruch“ vergleichen lässt: Marx hat damit die Tendenz des Kapitals bezeichnet, kraft seiner Verwertungslogik seine eigene „Substanz“, die Arbeit, sukzessive auszuhöhlen. Ab einem bestimmten Punkt müsse daher derselbe kapitalistische Verwertungsprozess, der historisch durch stetige Produktivitätssteigerung auf eine immer höhere Stufenleiter der Akkumulation gehoben wurde, in sein Gegenteil umschlagen, nämlich in einen Prozess der fortschreitenden und irreversiblen „Entwertung des Werts“ (vgl. Kurz 1986a). Einen ähnlichen Prozess sieht Illich in der Entwicklung von Industrie und Technologie: Ab einem bestimmten Niveau der Industrialisierung und Technisierung sei der Schaden, den moderne Technologien, Systeme, Institutionen und Dienstleistungen stiften, größer als ihr Nutzen. Dies kann so weit gehen, dass am Ende die Gesellschaft als ganze aus sich heraus dysfunktional wird. Er spricht hier von historischen „Schwellen“ (Illich 1974, S. 13) oder „Wasserscheiden“ (Illich 1980, S. 17ff.), die der Technikeinsatz und – damit einhergehend bzw. vorgelagert – der energetische Umsatz einer Gesellschaft überschreiten, wodurch sich die technologische Nutzen-Schaden-Relation sukzessive ins Negative verkehrt und der damit konnotierte Fortschritt in „*weltweite[n] Verfall und modernisierte[s] Elend*“ (Illich 1972, S. 17) umschlägt. Mit Illich, der den Großteil der Bücher, auf die sich der vorliegende Beitrag bezieht, in den 1970er Jahren verfasst hat, lässt sich sagen, dass diese „Schwelle“ wohl allerspätestens in der Mitte des 20. Jahrhunderts überschritten wurde. Seither treibt die moderne Industriegesellschaft kraft ihrer eigenen Wachstums- und Produktivitätslogik auf ihre Selbstzerstörung zu. Illich fasst diese autodestruktive Tendenz in seinem Buch *Selbstbegrenzung* folgendermaßen zusammen:

*„Im fortgeschrittenen Stadium der Massenproduktion muß eine Gesellschaft ihre eigene Zerstörung bewirken. Die Natur ist denaturiert. Der Mensch, entwurzelt und in seiner Kreativität kastriert, ist in seiner individuellen Kapsel eingeschlossen. [...] Das Monopol der industriellen Produktionsweise macht den Menschen zum primären, durch das Werkzeug bearbeiteten Material. Und dieser Zustand wird unerträglich. Ganz gleich ob dieser zweckwidrige Fortschritt vom Staat oder vom Privatunternehmen angetrieben wird, ganz gleich ob er sich auf sozialistische oder opportunistische Planung beruft, die Zerstörung der Natur, die*

*Mechanisierung der sozialen Bande, führen zur Desintegration des Menschen.*“ (Illich 1980, S. 12)

Der „Kontraproduktivität“ von Industrie und Technologie ist Illich, wie bereits erwähnt, in verschiedenen Bereichen und Kontexten nachgegangen. Einige dieser Bereiche seien zur besseren Veranschaulichung seiner Thesen im Folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen.

### **„Iatrogenesis“ als „Nemesis der Medizin“**

Illichs wahrscheinlich bekanntestes Buch ist *Die Nemesis der Medizin* (Illich 1977). Darin setzt er sich kritisch mit der modernen Medizin und ihrer dominanten Rolle in der entwickelten Industriegesellschaft auseinander. Er formuliert eine scharfe Kritik an den etablierten medizinischen Strukturen und hinterfragt die Annahme, dass ein modernes Gesundheitswesen zwangsläufig zu einer Verbesserung der Gesundheit führt. Konträr zu diesem gängigen, bis hinein in gesellschaftskritische Kontexte virulenten positiven Bild der modernen Medizin und der durch sie (angeblich) hervorgebrachten „Errungenschaften“ argumentiert Illich, dass die Medizin in vielerlei Hinsicht das exakte Gegenteil bewirkt und in hohem Maße gesundheitsschädlich – mithin „kontraproduktiv“ – ist.

Die Kontraproduktivität, die Illich der Medizin attestiert, erscheint hier im Begriff der „Iatrogenesis“. Das Wort *iatrogen* stammt aus dem Griechischen und bedeutet wörtlich „vom Arzt verursacht“. Illich verwendet diesen Begriff, um die negativen Auswirkungen zu beschreiben, die direkt oder indirekt durch die moderne Medizin, ihre spezifischen Praktiken sowie letztlich durch eine umfassende „Medikalisierung“ der Gesellschaft – also den Übergriff der Medizin auf die Gesellschaft und das Leben der Menschen insgesamt – entstehen. Er unterscheidet dabei drei Formen der Iatrogenesis: *klinische*, *soziale* und *kulturelle* Iatrogenesis.

Klinische Iatrogenesis bezieht sich auf die unmittelbaren Schäden, die durch medizinische Behandlungen verursacht werden. Dazu gehören Nebenwirkungen von Medikamenten, Komplikationen nach Operationen, Infektionen durch Krankenhausaufenthalte und andere schädliche Effekte medizinischer Interventionen. Illich argumentiert, dass Quantität und Qualität dieser Schäden häufig unterschätzt würden und dass die medizinische Forschung und Praxis zu sehr auf die Behandlung von Krankheiten fokussiert seien, ohne die potentiellen Risiken und Nebenwirkungen ihres Tuns ausreichend zu berücksichtigen. Er weist auch darauf hin, dass viele dieser iatrogenen Schäden vermeidbar wären, wenn weniger invasive Behandlungsansätze bevorzugt würden. Die moderne Medizin tendiere jedoch dazu, technologische und pharmakologische Lösungen zu favorisieren, was häufig zu Überdiagnose und Überbehandlung führe. Diese Überversorgung sei nicht nur unnötig, sondern oftmals auch schädlich. Das Ausmaß jener klinischen Iatrogenesis lässt sich etwa daran ermessen, dass laut WHO statistisch jede Minute fünf Menschen an einer falschen Behandlung sterben<sup>[5]</sup> und dass medizinische Über- und Fehlbehandlung die dritthäufigste Todesursache darstellen (Götzsche 2021).

Illich stützt sich in seinen Büchern zur Entwicklung und Bekräftigung seiner Thesen auf breites und reichhaltiges empirisches Material. Allen voran *Nemesis* enthält einen umfangreichen Anmerkungsapparat mit einer Vielzahl an konkreten Beispielen und entsprechenden Literaturverweisen. Ein schönes Beispiel für die paradoxen Folgen der modernen Krankheitsbekämpfung und die ans Stupide grenzende Selbstreferentialität des

medizinischen Betriebs ist etwa folgendes über die Malaria-Bekämpfung in Borneo mithilfe von DDT:

*„Die Insektizide, die in den Dörfern bei der Bekämpfung der Malaria-Überträger eingesetzt wurden, akkumulierten sich auch in Küchenschaben, die meist resistent waren. Die Geckos, die die Schaben fraßen, wurden phlegmatisch und damit eine leichte Beute für Katzen. Die Katzen starben, die Ratten vermehrten sich und brachten die Gefahr einer Beulenpest-Epidemie. Die Armee mußte über den Dschungeldörfern Katzen mit dem Fallschirm abwerfen.“ (Illich 1977, S. 26, Fn. 27)*

Solche klinischen Folgeschäden und paradoxen Effekte der modernen Medizin stellen lediglich die sichtbarsten iatrogenen Erscheinungsformen dar, die nicht zufällig bevorzugter Gegenstand zahlreicher, eher oberflächlicher medizinkritischer Abhandlungen sind (z.B. Langbein/Ehgartner 2003; Reuther 2020; Götzsche 2021) – wiewohl selbst dieses oberflächliche Niveau der Medizinkritik innerhalb der Linken und sogar innerhalb der Wertkritik keineswegs vorausgesetzt werden kann, wie zuletzt etwa die Corona-Krise bewiesen hat (vgl. hierzu Urban 2022). Der Kritik ausgesetzt wird in solchen Kontexten allenfalls ein *zu wenig* an Medizin, etwa in Gestalt eines aus der kapitalistischen Profitlogik resultierenden ungleichen Zugangs zu medizinischen Leistungen. Dass das Problem eher in einem *zu viel* an Medizin bestehen könnte, bleibt dabei in der Regel außerhalb der Betrachtung oder überhaupt des Denkmöglichen. Noch weit grundsätzlicher und radikaler als Illichs kritische Befunde auf klinischer Ebene sind jedoch seine Thesen zur sozialen und kulturellen Iatrogenesis.

Soziale Iatrogenesis beschreibt bei Illich die schädlichen Auswirkungen des Gesundheitssystems auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Das Gesundheitssystem behandelt laut Illich nicht bloß Krankheiten, sondern wirkt gesellschaftlich in einer Weise, dass Menschen von ihm abhängig, entmündigt und einer weitreichenden Kontrolle und Normierung unterworfen werden. Dadurch „produziert“ es regelrecht neue Krankheiten. Dies geschieht etwa dadurch, dass medizinische Institutionen und „Experten“ ihren Zuständigkeitsbereich immer weiter ausdehnen. Phänomene, Prozesse und Ereignisse, die vormals als normale menschliche Erfahrungen oder soziale Probleme galten (z.B. Trauer, Geburt, Alter, „abweichendes“ Verhalten), werden zu Krankheiten erklärt, die einer professionellen Behandlung bedürfen. Ärzte und medizinische Institutionen gewinnen so eine normierende Macht: Sie definieren, was „gesund“, „normal“ oder „lebenswert“ ist. Durch dieses „*radikale Monopol*“ (Illich 1977, S. 49) der Medizin verlieren die Menschen in weiterer Folge das Vertrauen und in letzter Instanz auch ihre Fähigkeit, selbst mit Krankheit, Schmerz oder Tod umgehen zu können. Sie werden von Experten abhängig und verlernen traditionelle Praktiken des für sich selbst und für andere Sorgens. Auch Probleme und Widersprüche, die ihren Ursprung in den gesellschaftlichen Strukturen selbst haben (z.B. Armut, Vereinsamung, Arbeitsbedingungen), werden im wahrsten Sinne des Wortes pathologisiert und auf diese Weise individualisiert, indem sie als individuelle Gesundheitsprobleme definiert und behandelt werden. Deren immanent gesellschaftliche Wurzeln werden auf diese Weise systematisch verdeckt. Anstatt hier anzusetzen, bietet die Medizin symptomatische Behandlungen an, die das eigentliche Problem nicht lösen, sondern lediglich verwalten.

Ein anschauliches Beispiel dafür ist etwa die Behandlung von Depressionen und anderen psychischen Leidenszuständen. Diese sind primär auf soziale Umstände wie Arbeitslosigkeit, soziale Isolation oder allgemein auf die Unlebbarkeit und Sinnlosigkeit der kapitalistischen Existenz zurückzuführen. Anstatt die gesellschaftlichen Ursachen anzugehen (was freilich implizieren würde, die kapitalistische Form der Vergesellschaftung als solche zur Disposition zu stellen), bietet die Medizin primär pharmakologische Lösungen an, die die Symptome

behandeln, aber die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Widersprüche unberührt lassen. Dies verstärkt wiederum die Abhängigkeit von medizinischen Therapien und entmündigt die Betroffenen, indem ihnen die Möglichkeit genommen wird, die gesellschaftlichen Verhältnisse als Ursache ihres Leidens zu erkennen und auf dieser Grundlage ihre Lebensbedingungen selbst zu verbessern. Die bornierte medizinische bzw. pharmakologische Symptombehandlung geht sodann zu allem Überfluss mit klinisch-iatrogenen Effekten des oben geschilderten Typs einher, etwa aufgrund der mannigfaltigen Nebenwirkungen der mittlerweile völlig besinnungslos verordneten und konsumierten Psychopharmaka.[6]

Soziale Iatrogenesis liegt mithin vor, „wenn Gesundheitspflege sich in eine standardisierte Massenware verwandelt; wenn jegliches Leiden ins Krankenhaus verbannt wird und das Heim des Menschen keine Heimstatt mehr für Geburt, Krankheit und Tod bietet; wenn die Sprache, in der der Mensch seinen Körper erfährt, zu einem bürokratischen Kauderwelsch gerät; oder wenn Leiden, Trauer und Heilung, soweit außerhalb der Patientenrolle geschehend, als Formen der Abweichung gestempelt werden“ (ebd., S. 48f.). Sie liegt vor, „wo die medizinische Bürokratie Krankheit produziert, indem sie den Streß verschärft oder lähmende Abhängigkeiten vermehrt, indem sie neue quälende Bedürfnisse erzeugt oder die Toleranzschwellen für Unbehagen und Schmerz senkt, indem sie den Spielraum einschränkt, den die Mitmenschen dem Leidenden zugestehen, oder indem sie sogar das Recht auf Selbstheilung abschafft“ (ebd., S. 48).

Die tiefgreifendste Form der „iatrogenen Krankheit“ (ebd., S. 46), die Illich beschreibt, ist schließlich die kulturelle. Kulturelle Iatrogenesis betrifft die Entwertung traditioneller, selbstbestimmter Gesundheitspraktiken und die Entstehung eines medizinischen Monopols auf Wissen und Heilung. Illich kritisiert, dass die moderne Medizin nicht nur die natürliche Widerstandsfähigkeit des Menschen unterminiert, sondern auch eine Kultur der Abhängigkeit schafft, in der Menschen ihre Fähigkeit verlieren, selbständig mit Krankheiten umzugehen, ja Krankheit und Leiden überhaupt noch als unhintergehbaren Bestandteil der *conditio humana* anzuerkennen:

„Die zünftig organisierte Medizin fungiert als allbeherrschendes moralisches Unternehmen, das jegliches Leiden durch industrielle Expansion bekämpfen will. Damit hat sie die Fähigkeit der Menschen zerstört, ihre Realität zu ertragen, ihre Wertvorstellungen zu artikulieren und die Unvermeidbarkeit und manchmal Unheilbarkeit von Schmerz und Schwäche, von Verfall und Tod zu akzeptieren.“ (ebd., S. 150)

Ein längeres Kapitel widmet Illich in diesem Zusammenhang dem medizinischen „Abtöten von Schmerz“ (ebd., S. 157ff.). Auch hier besteht ein breiter gesellschaftlicher Konsens bis hinein in gesellschafts- und kapitalismuskritische Kontexte, dass die Linderung und Behandlung von Schmerzen und Leiden einen enormen zivilisatorischen Fortschritt bedeute, den die moderne Medizin – bei allem, was man vielleicht sonst an dieser kritisieren könne und müsse – mit sich gebracht habe.[7] Dieser „Fortschritt“ hat laut Illich jedoch einen hohen Preis: Unter medikalisierten Bedingungen erscheine es „vernünftig, vor dem Schmerz lieber zu fliehen, als ihn zu bestehen – auch um den Preis des Verzichts auf ein intensives Lebensgefühl. Es erscheint vernünftig, den Schmerz zu eliminieren – selbst um den Preis eines Verlusts an Unabhängigkeit. Es erscheint als aufgeklärt, die Legitimität aller nicht-technischen Probleme, die der Schmerz aufwirft, zu leugnen, selbst wenn dies bedeutet, daß Patienten in Haustiere verwandelt werden“ (ebd., S. 178). Ein wesentlicher Effekt der ubiquitären medizinischen Schmerzbekämpfung sei, dass Menschen kaum noch in der Lage seien, „in der Leidensfähigkeit ein Symptom von Gesundheit zu erkennen“ (ebd., S. 179). Am Ende verwandle die Abtötung des Schmerzes die Menschen „in fühllose Zuschauer ihres

*eigenen, verkümmerten Ichs*“ (ebd., S. 180). Auch diese medizinische Programmatik der radikalen Schmerzbeämpfung hat darüber hinaus weitreichende Implikationen klinisch-iatrogener Natur, wie etwa besonders eindrucksvoll an der sogenannten Opioid-Krise in den USA besichtigt werden kann.[8]

Kulturelle und soziale Iatrogenese sind gewissermaßen komplementär bzw. gehen Hand in Hand. Illich sieht darin eine Form der Entfremdung, durch die Menschen ihre Autonomie über ihren eigenen Körper und ihre Gesundheit verlieren.[9] Die Medizin hat Illich zufolge eine allumfassende Macht erlangt, die es ihr ermögliche, alle Aspekte des Lebens zu reglementieren, von der Geburt bis zum Tod. Diese Entwicklung führe zu einem irreversiblen Verlust traditionellen Gesundheitswissens sowie damit assoziierter medizinischer Praktiken und Heilmethoden und somit zu einer umfassenden Entmündigung der Menschen, die zunehmend auf Expertenwissen und Interventionen eines hypertrophen medizinischen Apparats angewiesen seien.

Letztlich läuft Illichs Kritik darauf hinaus, dass auch die Medizin und das auf ihren Grundlagen errichtete moderne Gesundheitssystem, ihrer Logik und ihrer Funktionsweise nach, eine Form von Industrie darstellen. Mit Fug und Recht könnte man, analog zur geläufigen Bezeichnung der Rüstungsindustrie als „militärisch-industriellen Komplex“, von einem „medizinisch-industriellen Komplex“ sprechen – nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass der Medizinbetrieb neben dem Rüstungswesen den gegenwärtig wahrscheinlich rentabelsten Sektor des warenproduzierenden Systems darstellt.[10] Bei Illich beschränkt sich die Kritik allerdings nicht darauf, dass durch jene medizinische Industrie Gesundheit in eine Ware verwandelt und folgerichtig unter eine rücksichtslose kapitalistische Profitlogik subsumiert wird – wengleich auch diese Dimension bei Illich keineswegs vernachlässigt wird. Seine Kritik geht jedoch wesentlich weiter: Illich vergleicht das Gesundheitswesen mit einer Fabrik, in der Patienten als bloße Objekte behandelt werden, welche durch standardisierte Verfahren zu „reparieren“ seien. Dieses technokratische Verständnis von Medizin führt laut Illich zu einer systematischen Entmenschlichung der Patienten und zu einer entsprechend entmenschlichten Medizin. Die moderne Medizin betrachte den Menschen im Prinzip als Maschine, die im Krankheitsfall repariert werden könne und müsse. Diese mechanistische Sichtweise ignoriere die Komplexität des menschlichen Lebens wie auch die Tatsache, dass Krankheiten oft eng mit dem sozialen und emotionalen Kontext des Patienten in Beziehung stünden. Anstatt den Menschen in seiner Ganzheit zu betrachten, konzentriere sich die Medizin auf die Behandlung isolierter Symptome und Krankheiten. Die Entmenschlichung der Medizin führe zu einer Trennung zwischen Arzt und Patient, wobei der Patient bloß noch ein passiver Empfänger von Behandlungen sei, anstatt aktiv an seiner eigenen Heilung mitzuwirken. Diese Trennung werde durch die zunehmende Spezialisierung und Technologisierung der Medizin noch verstärkt, die den Arzt, quasi parallel zur Objektifizierung – um nicht überhaupt zu sagen: Verdinglichung – der Patienten, zu einem bloßen „Gesundheits-techniker“ degradieren. (Eine ähnliche Trennung verläuft auch innerhalb der Ärzteschaft: Auch Ärzte treten einander als Hochleistungsspezialtechniker gegenüber, die keinerlei Ahnung davon haben, was in einer benachbarten Subdisziplin getrieben wird. Die gängige Bezeichnung dafür lautet „Fachidiotismus“.)

Die Standardisierung der medizinischen Praxis führe wiederum dazu, dass individuelle Unterschiede zwischen Patienten ignoriert und alle Patienten nach den gleichen Protokollen behandelt würden. Diese Vorgehensweise vernachlässige die Tatsache, dass Menschen verschieden sind und Krankheiten sich bei jedem Menschen unterschiedlich manifestieren können. Ärzte verliehen sich zunehmend auf technologische Lösungen und standardisierte Behandlungspläne, anstatt ihre klinische Erfahrung und ihr Urteilsvermögen zur Anwendung

zu bringen (oder dergleichen überhaupt noch zu entwickeln). Am Ende führe dies zu einer völligen Entwertung des ärztlichen Berufs, der mehr und mehr auf die Anwendung von Protokollen und die Bedienung von Maschinen reduziert werde.

Wie bereits angedeutet, besteht ein wesentliches Moment der von Illich diagnostizierten sozialen und kulturellen Iatrogenese in einer umfassenden Medikalisierung des Lebens. Seit der Etablierung der modernen Medizin im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert wurden immer mehr Aspekte des menschlichen Lebens Gegenstand medizinischer Kontrolle und Regulierung. Dies betrifft nicht nur die Behandlung von Krankheiten, sondern auch die Überwachung und Regulierung natürlicher Prozesse wie Geburt, Sterben und Alter(n). Solche Prozesse würden zunehmend als pathologische Zustände betrachtet, die medizinischer Intervention bedürfen. Anstatt diese Prozesse als Teil des natürlichen Lebenszyklus zu akzeptieren, versuche die Medizin, sie zu kontrollieren (oder, wie im Fall des Alter(n)s, sie überhaupt zu bekämpfen und aus der Welt zu schaffen[11]). Die Gesellschaft verwandelt sich auf diese Weise im wahrsten Sinne des Wortes in eine Art – nicht nur ideelles, sondern reales – Gesamtkrankenhaus: „*Die Gesellschaft insgesamt ist zur Klinik geworden, und alle Bürger sind Patienten, deren Blutdruck dauernd überwacht und reguliert wird.*“ (ebd., S. 193) Das Resultat daraus sei eine tiefe Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Körper und seiner Fähigkeit, mit diesen Lebensprozessen umzugehen und ihnen Sinn zu verleihen.

Geradezu symptomatisch hierfür ist die Medikalisierung der Geburt. Geburten sind in allen Industrieländern zu einem extrem medikalisierten Ereignis geworden. Allein die Tatsache, dass Geburten heute fast ausschließlich in Krankenhäusern – also in einer der Ghettoisierung von Kranken (oder als solche definierten Menschen) gewidmeten und darüber hinaus hochsterilen und hochtechnisierten Institution – stattfinden, spricht Bände über die Entfremdung des modernen Menschen von der Natur, inklusive seiner eigenen. Illich kritisiert in diesem Zusammenhang u.a. auch, dass natürliche Geburten zunehmend durch Kaiserschnitte ersetzt werden, obwohl diese medizinisch oftmals gar nicht notwendig seien. Die Medikalisierung des Gebärens führe letztendlich zu einer regelrechten Entmündigung der Frauen, die ihre Autonomie über ihren eigenen Körper verlieren und sich stattdessen auf die Entscheidungen der Ärzte verlassen müssen – auch dies oft genug mit gravierenden klinisch-iatrogenen Folgeerscheinungen, wie etwa historisch am massiven Anstieg der Müttersterblichkeit abgelesen werden konnte, nachdem die sich etablierende moderne Medizin die Hebammen verdrängt und den Geburtsprozess unter ärztliches Monopol gestellt hatte. Der spätere Rückgang der Müttersterblichkeit durch verbesserte Hygienebedingungen wird wiederum kurioserweise – in der Logik einer medikalisierten Gesellschaft jedoch ganz und gar konsequent – als eine „Errungenschaft“ des modernen Medizinbetriebs gefeiert, der die hohe Müttersterblichkeit in diesem Ausmaß überhaupt erst produziert hatte.[12] Das mittlerweile erreichte Niveau der Entmündigung von Frauen als Gebärenden wird insbesondere daran ersichtlich, dass, was Illich in den 1970er Jahren noch als Verlust von Autonomie problematisierte, längst zu einem Bedürfnis der Frauen selbst geworden ist: Immer mehr Frauen betteln heute geradezu um medizinische Interventionen wie einen Kaiserschnitt, um den Geburtsprozess unter „kontrollierten“ Bedingungen stattfinden zu lassen und nicht zuletzt in Einklang mit ihrer individuellen „Zeitökonomie“, der sie ihr gesamtes Leben unterwerfen (müssen), möglichst exakt zu timen.

Ähnlich kritisch sieht Illich die Rolle der Medizin im Prozess des Sterbens. Das Sterben werde, wie die Geburt, zunehmend als ein medizinisches Problem betrachtet, das durch technologische und pharmakologische Mittel kontrolliert werden müsse. Diese Medikalisierung des Sterbens führt laut Illich zu einer Entfremdung von einem natürlichen und „würdevollen“ Tod, da Menschen zunehmend in Krankenhäusern und unter dem Einfluss von

Medikamenten sterben[13], anstatt in ihrer vertrauten Umgebung und im Kreise ihrer Angehörigen. Illich sieht diese Entwicklung als Ausdruck einer tiefsitzenden, kulturell verankerten Angst vor dem Tod, die durch die moderne Medizin produziert oder zumindest enorm verstärkt werde. Anstatt den Tod als natürlichen und unhintergehbaren Bestandteil des Lebens anzuerkennen, versuche die Medizin, ihn zu verdrängen und zu kontrollieren. Dies führe zu einem Verlust der Fähigkeit, das Sterben als natürlichen Prozess zu akzeptieren und sich ihm auf eine humane und sinnvolle Weise zu nähern. Die Medikalisierung des Sterbens und die daraus erwachsenden Effekte auf die gesellschaftliche und individuelle Wahrnehmung des Todes können bereits an den immer zahlreicheren und immer differenzierteren Indikationen für lebensverlängernde Maßnahmen abgelesen werden, durch die der Tod medizinisch hinausgeschoben und verzögert wird. Illich fasst dies, nicht ohne Ironie, so zusammen:

*„In extremer Form ist der ‚natürliche Tod‘ heute jener Punkt, an dem der menschliche Organismus jeden weiteren ‚Input‘ an Behandlung verweigert. Neuerdings ist der Mensch tot, wenn das Elektro-Enzephalogramm anzeigt, daß die Gehirnwellen abflachen: er tut nicht mehr seinen letzten Atemzug, er stirbt nicht mehr, weil sein Herz stillsteht. Der sozial anerkannte Tod tritt ein, wenn der Mensch nicht nur als Produzent, sondern auch als Konsument nutzlos geworden ist. Er ist jener Punkt, an dem der unter hohen Kosten geschulte Konsument schließlich als Totalverlust abgeschrieben werden muß. Der Tod ist die äußerste Form der Konsumverweigerung.“* (ebd., S. 237)

Es sei eine regelrechte „Todfeindlichkeit“, die die moderne Gesellschaft und ihren Medizinbetrieb auszeichne. In institutioneller Form verkörpert wird diese Todfeindlichkeit für Illich besonders durch medizinische Einrichtungen wie Intensivstationen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „*vielgestaltigen Exorzismus aller Formen des bösen Todes*“ (ebd., S. 231), ja gar von einem „totalen Krieg“, den die Medizin gegen den Tod führe: „*Unsere großen Institutionen sind nichts anderes als ein gigantisches Verteidigungsprogramm, mittels dessen wir im Namen der ‚Humanität‘ gegen todbringende Kräfte und Klassen Krieg führen. Dies ist ein totaler Krieg.*“ (ebd., S. 231f.)

Eine von Illich noch nicht vorhergesehene Entwicklung der Postmoderne, die zu jener „Todfeindlichkeit“ nur auf den ersten Blick in Widerspruch steht, ist die Ausbreitung und diskursive Normalisierung von Sterbehilfe bzw. Euthanasie, die sich gerade in den vergangenen Jahren nochmals erheblich verstärkt hat. Man könnte dies in Bezug auf Illichs Argumentation vielleicht als eine bizarre Volte des Systems verstehen, durch die selbst der Tod noch „konsumiert“ wird; ein letzter Akt, der auch noch der Krankenkasse verrechnet werden kann.

Im Nachwort zur deutschen Neuauflage von *Die Nemesis der Medizin* im Jahr 1995 hat Illich Gegenstand und Intention seiner kritischen Analysen im Rückblick recht prägnant wie folgt zusammengefasst: Moderne Medizin sei letztlich nichts anderes als der Versuch, „*die Lebens- und Leidenskunst durch die technische Produktion von Befriedigungen zu erübrigen*“, und „*das medizinisch orchestrierte Streben nach Gesundheit*“ sei das „*Paradigma für eine Megatechnik [...], die es erlaubt, von der Conditio humana abzusehen*“ (Illich 1995b, S. 206).

Einen eindrucksvollen Beleg für die Gültigkeit von Illichs – wohlgemerkt bereits vor 50 Jahren gestellten – Diagnosen und insbesondere für das mittlerweile offenbar erreichte Niveau der „Kontraproduktivität“ einer durch und durch medikalisierten Gesellschaft hat wohl allerspätestens die sogenannte Corona-Krise geliefert. Vieles von dem, was Illich in den

1970er Jahren nicht erst als wahrscheinliche Entwicklung einer medikalisierten Gesellschaft prophezeite, sondern schon damals unmittelbar als innerste Logik des modernen Medizinbetriebs diagnostizierte, scheint mit Corona vollends zu sich gekommen und gewissermaßen zur Kenntlichkeit entstellt worden zu sein. Silja Samerski hat in einem sehr lesenswerten Beitrag die „Aktualität von Ivan Illichs Nemesis der Medizin angesichts der Corona-Krise“ präzise herausgearbeitet:

*„Die drastischen und oftmals schädlichen Corona-Maßnahmen haben die religiöse Dimension des ‚Strebens nach Gesundheit‘ auf besondere Weise sichtbar gemacht. Im Namen von Gesundheit fielen Oster- und Weihnachtsmessen aus, wurden KiTas, Schulen und Spielplätze geschlossen, durften Verwandte und FreundInnen sich nicht sehen und wurden Alte, Kranke und Sterbende alleine gelassen. Dieser Ausnahmezustand war in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland zweifellos einzigartig. Das Buch Nemesis führt seinen LeserInnen jedoch vor Augen, dass es im Gesundheitsbetrieb bereits angelegt ist, alle Rechte und Freiheiten dem Ziel des Lebensschutzes und der Gesundheitsoptimierung unterzuordnen. Die Medikalisierung des Alltags durch Tests und medizinische Klassifizierungen, die Übermacht von ExpertInnen, der Krieg gegen Krankheit und Tod mit allen Mitteln und die Beschneidung von Grundrechten und Freiheiten – viele Besonderheiten des Corona-Ausnahmezustandes hat Ivan Illich bereits in den 1970er Jahren als Auswüchse des alltäglichen Medizinbetriebes diagnostiziert.“ (Samerski 2023, S. 221)*

Gerade Illichs kritische Einsichten in die „Unverhältnismäßigkeit der Mittel, die Verklärung von Gesundheit und die Entmündigung von PatientInnen“ (ebd., S. 222) seien unmittelbar auf die Corona-Krise übertragbar, zumal praktisch keine der zur „Pandemie“-Bekämpfung ergriffenen und politisch wie medial als „alternativlos“ ausgegebenen Maßnahmen „in einem angemessenen, begründeten Verhältnis zu den gesteckten Zielen“ gestanden hätten (ebd., S. 223). Auch die der modernen Medizin inhärente Todfeindlichkeit war am Corona-Maßnahmenregime mit Händen zu greifen – auch und gerade mit Blick auf solche Maßnahmen, die mit dem „Schutz vulnerabler Gruppen“, wie etwa Alten und Hochbetagten, begründet wurden:

*„Auch in Alten- und Pflegeheimen raubt die moderne Todfeindlichkeit den Menschen ihre Würde. Es zählt nicht, wie es den BewohnerInnen von Heimen geht, sondern nur, dass sie nicht an Corona sterben. Monatelang behandelte die Politik sie als abstrakte biologische ‚Leben‘, die gerettet werden müssen. Eingesperrt in ihre Zimmer und ohne Besuch von ihren Angehörigen starben sie einen sozialen Tod, auf den nicht selten auch noch der biologische folgte. Der ‚Schutz‘, zu dem die Gesundheitspolitik sie verdonnert, hat nichts mit Menschlichkeit zu tun, sondern mit einem abstrakten ‚body count‘ im Krieg gegen einen unsichtbaren Feind.“ (ebd., S. 232)*

Vor allem die Corona-Impfkampagnen haben nicht nur auf besonders groteske Weise die tiefreligiösen Züge des modernen Impfwesens offenbart (mitsamt den entsprechenden Hexenjagden auf „Ungläubige“ und „Ketzler“), sondern auch den Grad der Verdinglichung von Gesundheit an sich: Offenkundig *muss* Gesundheit heute verdinglicht-warenförmig konsumiert werden – im konkreten Fall in Form mehrerer aufeinanderfolgender Impfungen –, andernfalls ist die spätkapitalistische Massengesellschaft außerstande, überhaupt noch an sie zu glauben.

Wahrscheinlich ist bereits die „Pandemie“ selbst bzw. die de facto durch die Verwechslung einer grippeähnlichen Atemwegserkrankung mit einer „Jahrhundertseuche“ und einem „Killervirus“ verursachte (oder jedenfalls extrem verschärfte) Corona-Krise unter dem

Gesichtspunkt der „Kontraproduktivität“ und der sozialen und kulturellen Iatrogenese zu betrachten (vgl. Urban 2024b, S. 9ff.). So verweisen die technologisch zeitgemäßen, unter dem Label der *pandemic preparedness* etablierten Systeme der Seuchenerkennung und -bekämpfung, die dieses epochale Desaster überhaupt erst möglich gemacht haben (Virusmonitoring und -sequenzierung in Permanenz, computermodellerte Prognosen, anlasslose Massentests mit fehleranfälligen Testinstrumenten etc.), auf eine immer (auto)destruktivere Züge annehmende moderne Naturbeherrschungsrationalität und einen daraus geborenen Wahn, Krankheitserreger mit allen Mitteln aufspüren und bekämpfen zu müssen (und zu können). Corona ist so gesehen nicht zuletzt das Resultat einer vollends medikalisierten und von Krankheitserregern und deren Bekämpfung regelrecht besessenen Gesellschaft, die ein Opfer ihrer eigenen Naturbeherrschungsrationalität und den aus dieser Rationalität geborenen Technologien geworden ist.

### **Die Produktion des abhängigen Konsumenten: Schule als ritualisierte Entmündigung**

Eine andere spezifisch moderne Institution, mit der sich Illich ausführlich befasst hat, ist die Schule bzw. das moderne Bildungswesen (*Entschulung der Gesellschaft*, Illich 1972). Die historische Spezifik der Institution Schule wird von Illich unmissverständlich benannt: Wie schon die „Kindheit“, die als eigenständige Lebensphase erst im 18. Jahrhundert[14], also in der Durchsetzungsphase der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, gleichsam „entdeckt“ wurde (dazu Ariès 1984), ist auch die Schule eine durch und durch „*moderne Erscheinung*“ (Illich 1972, S. 50). Die „*Massenproduktion von ‚Kindheit‘*“ (ebd.) ist für Illich nachgerade eine der wesentlichsten Funktionen, welche Schule in der und für die moderne Industriegesellschaft erfüllt.

Seine radikale Kritik der Schule ist dabei, wie schon seine Kritik an der modernen Medizin, Bestandteil einer umfassenderen Kritik der Industriegesellschaft und ihrer Tendenz, ihre Mitglieder über Institutionen zu „versorgen“, zu „professionalisieren“, „abzurechnen“ und auf diese Weise letztlich zu entmündigen. Es geht Illich daher um mehr als bloß eine Fundamentalkritik des modernen Schulsystems, nämlich um die Befreiung allen menschlichen Lernens und Zusammenlebens von institutionellen Zwängen. Schule ist für ihn nur das sichtbarste Symptom eines viel tiefer liegenden Problems – der Abhängigkeit des modernen Menschen von bürokratischen, monopolistisch organisierten Systemen und Dienstleistungsapparaten.

Illich beschreibt die Schule als eine Institution, die ihre Legitimation aus dem Anspruch bezieht, Menschen zu bilden, während sie in Wahrheit vor allem soziale Rollen zuteilt. Das beginnt bereits bei der Kinderrolle, die jungen Menschen durch die Schule zugewiesen wird und sie „*zu einem Prozeß [verurteilt], der ein unmenschlicher Konflikt zwischen dem eigenen Selbstbewußtsein und der von der Gesellschaft auferlegten Rolle ist*“ (ebd., S. 51). Schonungslos wie kaum ein anderer zu seiner Zeit (von der Gegenwart ganz zu schweigen) benennt Illich die Konsequenzen, die die Subsumtion junger Menschen unter die Kinderrolle bedeutet: Sie würden im Grunde „*von Sicherungen aus[geschlossen], die für Erwachsene in einem modernen Asyl selbstverständlich sind, ob es nun ein Irrenhaus, ein Kloster oder ein Gefängnis ist*“ (ebd., S. 56), und die Schule übe „*eine Art von Macht*“ über Kinder (oder die als „Kinder“ definierten Mitglieder der Gesellschaft) aus, „*die durch verfassungs- und gewohnheitsrechtliche Hemmnisse viel weniger eingeschränkt wird als die Macht, die Treuhänder in andern Bereichen der Gesellschaft ausüben*“ (ebd.). Mit der Zuweisung der Kinderrolle geht die Produktion und Zuteilung weiterer sozialer Rollen einher. Dies reicht von der Differenzierung in jene, die lehren (dürfen), und jene, die belehrt werden (müssen),

bis zur (Re-)Produktion von Klassengegensätzen. Gerade die Reproduktion sozialer Ungleichheit gehört zu den Hauptaufgaben von Schule und prägt sich gleichsam wie ein Kainsmal in alle schulischen Abläufe und in die von ihr im wahrsten Sinne des Wortes „produzierte“ Bildung ein:

*„Mit ihrem Versuch, die Armen mehr lernen zu lassen, sind die Lehrer selber arm dran. Armen Eltern, die ihre Kinder in die Schule schicken möchten, geht es weniger um das, was sie dort lernen, als um das Zeugnis und das Geld, das sie dann verdienen werden. Und bürgerliche Eltern vertrauen ihre Kinder der Obhut eines Lehrers an, damit sie nicht lernen, was die Armen auf der Straße lernen. Die Bildungsforschung beweist in zunehmendem Maße, daß Kinder das, was die Lehrer zu lehren vorgeben, größtenteils von ihresgleichen, aus Comic-Strips, durch zufällige Beobachtung und vor allem durch ihre bloße Teilnahme am Schulritual lernen. Soweit in den Schulen überhaupt etwas gelernt wird, sind Lehrer eher hinderlich.“ (ebd., S. 52f.)*

Das Curriculum diene somit weniger der Wissensvermittlung als der Internalisierung von „heimlichen Lehrplänen“. Was Menschen in der Schule lernen, seien primär Gehorsam, passive Konsumhaltung, Orientierung an Standards und Hierarchien. Die Schule trainiere Menschen darauf, sich von Experten bewerten und zertifizieren zu lassen. „Bildung“ werde mit dem Besuch einer Institution und dem Erwerb von sogenannten Bildungsabschlüssen gleichgesetzt. Sie werde nicht als etwas wahrgenommen, das man als Einzelner in der Auseinandersetzung mit und durch Tätigkeit in der Welt aus eigener Anstrengung entwickle, sondern als etwas, das wie eine Ware „konsumiert“ werden könne. Was heute im Zeitalter von PISA, des Internets und neuerdings von ChatGPT allenthalben als Verfall der Bildung beklagt wird, ist für Illich seit jeher ureigenstes Wesen jeder „Bildung“, sobald sie durch Schule vermittelt wird. Die Logik moderner Bildung, die von klein auf in der Schule angeeignet wird, reproduziert sich sodann über das ganze Leben hinweg: Sind aus Kindern, u.a. dank Schule, Erwachsene geworden, gehen sie wie selbstverständlich davon aus, dass jede Form menschlicher Tätigkeit (Heilen, Lernen, Bauen, Kommunikation) von „Experten“ reguliert werden müsse. Nichts und niemand ist verdächtiger als der Autodidakt oder – *horribile dictu* – autonome Selbstorganisation, und dieses Ressentiment herrscht über die gesamte Gesellschaft und über alle Sozialklassen hinweg, wo immer moderne „Bildung“ Einzug gehalten hat:

*„Reiche und Arme sind gleichermaßen auf Schulen und Krankenhäuser angewiesen, die ihr Leben lenken, ihr Weltbild gestalten und festlegen, was für sie legitim ist und was nicht. Reiche und Arme halten es für unverantwortlich, wenn man sich selber kuriert; halten es für unzuverlässig, wenn man auf eigene Faust lernt; und betrachten ein Organisieren des Gemeinwesens, wenn dafür nicht die Behörden zahlen, als eine Form von Aggression oder Staatsfeindlichkeit. Die Abhängigkeit von institutioneller Behandlung läßt beiden Gruppen unabhängige Leistungen verdächtig erscheinen.“ (ebd., S. 19)*

Die Erzeugung des von Warenkonsum, Dienstleistungen und Expertenwissen abhängigen Menschen – das ist laut Illich die eigentliche Leistung des modernen Schulsystems.

Einer der zentralen Gedanken Illichs ist die klare Unterscheidung zwischen Lehren und Lernen. Moderne Gesellschaften würden diese Begriffe systematisch verwechseln. So wie „[ä]rztliche Behandlung [...] irrigerweise für Gesundheitspflege gehalten [wird], Sozialarbeit für eine Verbesserung des Gemeinschaftslebens, Polizeischutz für Geborgenheit, militärisches Gleichgewicht für nationale Sicherheit[15] und Pöstchenjägerei für produktive Arbeit“, so wird auch „der Schüler dazu ‚geschult‘, Lehren und Lernen miteinander zu

*verwechseln, ebenso das Versetztwerden mit Bildung, ein Zeugnis mit Sachkunde und Geläufigkeit mit der Fähigkeit, etwas Neues zu sagen“ (ebd., S. 17). Während Menschen von Natur aus permanent lernen und die meisten und wesentlichsten Lernprozesse auch heute noch außerhalb der Schule stattfinden würden, schaffe die Schule eine künstliche Situation, in der Lernen an Unterweisung, bestimmte Orte und Zertifikate gebunden scheint. Was Schule den ihr ausgelieferten Menschen in erster Linie und umso nachhaltiger lehre, sei der Glaube, man könne etwas nur dann „wirklich“ lernen, wenn ein professioneller Lehrer es vermittele. Das führe zu einer enormen Abwertung alltäglicher, informeller Lernprozesse und zu einer gesellschaftlichen Hierarchie von „gebildet“ und „ungebildet“, die durch formale Zertifikate und Bildungsabschlüsse definiert sei. Illich nimmt in diesem Zusammenhang auch eine Entwicklung vorweg, die heute erst in voller Entfaltung zu besichtigen ist, nämlich die durch die Konzentration auf formale Abschlüsse bewirkte Inflationierung von Bildungstiteln: Je mehr Zertifikate und Absolventen es gibt, desto wertloser werden die Abschlüsse, was wiederum dazu führt, dass immer höhere Bildungsabschlüsse verlangt werden. Wer es heute nicht zur Matura bzw. zu einem Abitur bringt, gilt beinahe schon als Analphabet, und die akademische Ausbildung gleicht einem Rattenrennen um ECTS-Punkte, Praktika und knappe Post-Doc-Stellen, wodurch nicht zuletzt die einst, bis zu einem gewissen Grad, an der Universität vorhandenen Freiräume selbsttätiger Bildung nachhaltig zerstört werden.*

Die gesellschaftliche Verehrung – um nicht zu sagen: Fetischisierung – von Schule und Bildung trägt für Illich geradezu religiöse Züge. Ähnlich wie Marx, der sich zur Beschreibung der warenproduzierenden Gesellschaft in die „*Nebelregion der religiösen Welt*“ (Marx 1986, S. 86) flüchtete, um von dort den Fetischbegriff zu entleihen, verwendet auch Illich zur Beschreibung der Schule und ihrer Rolle in der modernen Gesellschaft durchgehend religiöse Begriffe: So spricht er von einer in bzw. durch Schule veranstalteten „*Ritualisierung des Fortschritts*“ (Illich 1972, S. 58ff.), oder von Lehrern als „*Predigern*“ und „*Zeremonienmeistern*“ (ebd., S. 54). Die Schule sei eine Art säkulares Glaubenssystem. Die moderne Gesellschaft verehere die Schule, als sei sie die Garantin allen gesellschaftlichen Fortschritts. Der Glaube an die „*Erlösung*“ durch Schule ermögliche es sodann Staaten, immer mehr Ressourcen in ein System zu stecken, das nicht nur – entgegen allem Pathos, das die Schulbildung umgibt – soziale Ungleichheiten reproduziere, anstatt sie zu beseitigen, sondern im Verhältnis dazu auch immer weniger ihrer (ohne schon bis zur Unkenntlichkeit funktionalisierten und zu „*Schulwissen*“ heruntergebrachten) Bildungsinhalte zu vermitteln fähig sei. Auch das zeigt sich heute vielleicht erst in vollem Ausmaß, da die Schule oftmals nicht einmal mehr die Vermittlung elementarer Kulturtechniken wie Lesen und Schreiben zu gewährleisten vermag. Die größten Erfolge, die die allgemeine Schulpflicht vorzuweisen habe, bestünden in der Erzeugung einer kollektiven Illusion: dass Bildung standardisierbar sei, dass sie in einem institutionellen Rahmen stattfinden müsse und dass soziale Probleme durch mehr Beschulung lösbar seien.

Wie erfolgreich Schule in der Erzeugung und Verbreitung dieser Illusion ist, kann für Illich insbesondere daran abgelesen werden, dass die gläubigsten Adepten der modernen Schulreligion ausgerechnet unter jenen zu finden seien, die mit Abstand am wenigsten davon profitierten – unter Armen und in peripheren Ländern: „*Daß allgemeine Schulbildung unbedingt notwendig sei, wird widersinnigerweise am festesten in denjenigen Ländern geglaubt, wo bisher die wenigsten Menschen in den Genuß der Schulen gekommen sind und kommen werden.*“ (ebd., S. 24) Ebenso an der verbreiteten Überzeugung, das so notorische wie systematische Versagen von Schule bei der Vermittlung von Bildung sei durch noch mehr Schule und entsprechende Aufwendungen für das Bildungswesen zu beheben: „*Das Versagen der Schule wird von den meisten Leuten als Beweis dafür angesehen, daß Bildung eine sehr kostspielige, sehr schwierige, immer geheimnisvolle und häufig nahezu unlösbare Aufgabe*

sei.“ (ebd., S. 25). Gerade darin zeige die Schule ihre hochgradig „*bildungsfeindliche Wirkung*“ (ebd.), da allein ihr Vorhandensein die Menschen daran hindere, „*ihr Lernen selbst in die Hand zu nehmen*“ (ebd.).

Schule ist für Illich somit geradezu der „Prototyp“ einer gesellschaftlichen Entwicklung, deren Kritik im Mittelpunkt seines gesamten Werkes steht: der zunehmenden Industrialisierung und Professionalisierung des Lebens und der daraus resultierenden Abhängigkeit der Menschen von Institutionen und „Experten“. Viele gesellschaftliche Probleme entstehen für Illich überhaupt erst dadurch, dass Laien bestimmte Tätigkeiten nicht mehr ausüben dürfen. Sobald eine Tätigkeit professionell monopolisiert werde, verlören Menschen ihre Autonomie. Hier kommt erschwerend hinzu, dass die professionellen Monopole und Industrien aus sich selbst heraus eine Tendenz zur Expansion entfalten und sich auf immer mehr Lebensbereiche ausdehnen – Bildung, Medizin, Mobilität, Kommunikation usw. Auf diese Weise entziehen sie Menschen nach und nach die Fähigkeit, Probleme selbst zu definieren und zu lösen.

### **Kritische Energiequanten**

In seinem Buch *Die sogenannte Energiekrise oder Die Lähmung der Gesellschaft* (Illich 1974) befasst sich Illich mit einem generellen Problem einer auf Expansion und permanentes Wachstum geeichten Industriegesellschaft: dem gesellschaftlichen Energiebedarf bzw. energetischen Niveau moderner Gesellschaften und der unmittelbar daraus resultierenden „Kontraproduktivität“. Er reformuliert darin im Grunde in pointierter Form die Kernthese seiner Industrie- und Technikkritik, die er an anderer Stelle so zusammenfasst:

*„Das Gleichgewicht des Lebens entfaltet sich in vielfachen Dimensionen; empfindlich und komplex wie es ist, geht es über gewisse Schranken nicht hinaus. [...] In jeder seiner Dimensionen korrespondiert dieses Gleichgewicht mit einer spezifischen ‚natürlichen‘ Skala. Sobald eine mit Hilfe des ‚Werkzeugs‘ [d.h. der Technik, A.U.] verrichtete Aktivität eine durch diese Skala gegebene Schwelle überschreitet, wird diese Aktivität zweckwidrig und bedroht dann den ganzen Sozialkörper mit Zerstörung.“* (Illich 1980, S. 11)

Diese Problembestimmung hebt er auf die damit unmittelbar korrespondierende energetische Ebene: Ab einem bestimmten Niveau der gesellschaftlichen Verausgabung von Energie, die der Produktion und dem Betrieb konkreter Technologien und Dienstleistungen zugrunde liegt, wirkt der energetische Aufwand auf Mensch und Gesellschaft nicht mehr „befreiend“ – etwa durch Zeitersparnis oder die Befreiung von anstrengenden Tätigkeiten –, sondern entfaltet auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen destruktive Effekte. Anders als der Titel des Buches („sogenannte Energiekrise“) vermuten lässt, problematisiert Illich nicht etwa einen drohenden Energiemangel, den der enorme und stetig wachsende Energiehunger moderner Industriegesellschaften in absehbarer Zeit verursachen würde, sondern, ganz im Gegenteil, den Überfluss an Energie und seine verheerenden gesellschaftlichen Konsequenzen. Illich interveniert damit kritisch in die damals geführten Debatten über die „Grenzen des Wachstums“, die 1972 ein gleichnamiger Bericht des *Club of Rome* auslöste. Dabei handelt es sich um eine der ersten bürgerlich-systemimmanenten (und entsprechend bornierten und oberflächlichen) Problematisierungen kapitalistischer Wachstumszwänge, die vor allem die absehbare Erschöpfung natürlicher Ressourcen ins Zentrum stellte. Für Illich besteht die eigentliche „Energiekrise“ hingegen in der Deformierung sozialer Beziehungen durch einen exorbitanten Energieverbrauch, und er plädiert dafür, dem Energieverbrauch Grenzen zu

setzen, um soziale Gerechtigkeit, ökologische Stabilität und menschliche Autonomie zu bewahren.

Illich warnt dabei auch ausdrücklich davor, das „Energieproblem“ auf seine ökologische Dimension zu reduzieren. „*Energie-Anwendung*“, so schreibt er, „*vergewaltigt die Gesellschaft, bevor sie die Natur zerstört*“ (Illich 1974, S. 11), und man dürfe sich daher nicht „*von ökologischen Überlegungen blenden*“ lassen (ebd., S. 14). Solche Aussagen erscheinen heute wohl auch unter Wertkritikern tendenziell als Affront, in Anbetracht der in den vergangenen Jahrzehnten extrem angewachsenen ökologischen Destruktivpotentiale. Es ist jedoch keineswegs so, dass Illich die ökologische Problematik schlicht negieren würde. Er weist vielmehr darauf hin, dass in der öffentlichen Debatte die negativen gesellschaftlichen Effekte des Energiekonsums, quasi umgekehrt, gegenüber den ökologischen Schäden vernachlässigt würden:

„*[W]ir stimmen dem Ökologen zu, daß nicht-physiologische Kraftanwendungen die Umwelt verunreinigen, und übersehen, daß mechanische Kraft – jenseits einer gewissen Schwelle – das soziale Milieu korrumpiert. Die Schwelle der sozialen Desintegration durch hohe Energiemengen ist unabhängig von der Schwelle, an der die Umwandlung von Energie in physische Zerstörung übergeht.*“ (ebd.)

Die gesellschaftlichen und ökologischen Schäden durch ein hohes und stetig wachsendes energetisches Niveau sind demnach auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt, und gesellschaftlich destruktive Effekte – etwa in Form einer Abhängigkeit von modernen Technologien und eines damit Hand in Hand gehenden Verlusts von Fertigkeiten und letztlich Autonomie – entfalten sich bereits wesentlich früher als die ökologischen Gestehungskosten des Energiekonsums. Solche Einwände haben auch heute noch (und heute vielleicht mehr denn je) ihre Berechtigung, wenn man etwa die Besinnungslosigkeit bedenkt, mit der das Hohelied der „erneuerbaren Energien“ und der mit ihrer Hilfe zu bewerkstellenden „Energiewende“ gesungen wird[16] oder die Segnungen der sich gegenwärtig enorm beschleunigenden Digitalisierung durch Smartphone, KI und Co. abgefeiert werden, ohne an die absehbaren gesellschaftlichen (und im Übrigen gerade auch ökologischen) Folgen des dadurch abermals auf neue Höhen gehobenen Energiequantums auch nur einen Gedanken zu verschwenden.[17]

Illich ist dabei keineswegs per se technikfeindlich, wie es technikkritischen Autoren seitens der Wertkritik gerne unterstellt wird.[18] Im Gegenteil, er hält Technik durchaus für sinnvoll und sogar für notwendig – unter der Voraussetzung, dass sie die Menschen von unnötiger Mühsal befreit, ohne sie dadurch, lediglich in anderer Weise, noch unfreier zu machen. Es komme daher auf die konkreten Formen und Ausmaße der Technisierung und das dafür erforderliche Energieniveau an. Illich führt an dieser Stelle das Konzept des „sozial kritischen Energiequantums“ ein. Dieses beschreibt den Punkt, an dem Energie und die mit ihr betriebenen Techniken (bzw. technischen Systeme) nicht mehr als befreiende Werkzeuge dienen, sondern ihrerseits zur Quelle gesellschaftlicher Unterdrückung werden. Energie und ihr Gebrauch können, so Illich, bis zu einem bestimmten Niveau „konvivial“[19] sein, indem sie Werkzeuge, Technologien und Fertigkeiten unterstützen, die den Menschen in seinen Fähigkeiten stärken und nicht entmündigen, oder – wie er es in *Entschulung der Gesellschaft* ausdrückt – die es ermöglichen, „*Einrichtungen zu schaffen, die dem persönlichen, schöpferischen und selbständigen Zusammenwirken und der Entstehung von Werten dienen, die im wesentlichen nicht von Technokraten beherrscht werden können*“ (Illich 1972, S. 18). Wird diese Schwelle überschritten, verkehrt sich der Nutzen der Energieverausgabung in sein Gegenteil. Energie wird dann zum Herrschaftsmittel. Sie wird zentral verwaltet, erzeugt neue

Bedürfnisse, die nur noch durch exorbitanten Energiekonsum befriedigt werden können, und strukturiert den Alltag nicht mehr nach menschlichem Maß, sondern nach immanent technischen Systemlogiken und Erfordernissen.

Illich verwendet hierfür wieder den Begriff des „radikalen Monopols“. Er beschreibt damit, wie bestimmte Technologien die gesamte Gesellschaft strukturieren – nicht etwa durch Zwang, sondern durch faktische Alternativlosigkeit. Im obigen Beispiel der Medizin war es etwa die Zerstörung traditionellen Gesundheitswissens und die Erzeugung historisch neuer Vorstellungen und Definitionen von Gesundheit und Krankheit, durch die die moderne Medizin ihre eigene Nachfrage schafft und die Menschen letztlich zu abhängigen Konsumenten ihrer Produkte und technischen Apparaturen macht.

Eines von Illichs Lieblingsbeispielen, an denen er die Kontraproduktivität moderner Techniken und Systeme, insbesondere unter dem Gesichtspunkt des „sozial kritischen Energiequantums“, veranschaulicht, ist das moderne Verkehrswesen. Er zeigt, wie moderne Gesellschaften durch die Beschleunigung, die moderne Verkehrsmittel wie Bahn, Auto oder Flugzeug ermöglicht haben, paradoxerweise Zeit verlieren, statt sie zu gewinnen. Am Beispiel des Autos führt Illich vor, dass nicht nur das Fahren selbst Unmengen an Zeit verschlingt, sondern auch dessen Erwerb, Wartung und Finanzierung. Die von Illich dargelegten Absurditäten allein in zeitlicher Hinsicht könnten ebenso gut in wertkritischen Abhandlungen über das Elend des automobilen Individualverkehrs (z.B. Kurz 2020) stehen:

*„Der typische amerikanische Mann widmet seinem Auto mehr als 1 600 Stunden im Jahr. Er sitzt darin, während er es fährt und während es stillsteht. Er parkt es und sucht es wieder auf. Er verdient das Geld, um dafür eine Anzahlung zu leisten und die monatlichen Raten zu bezahlen. Er arbeitet, um das Benzin, das Wegegeld, die Versicherung, die Steuern und die Strafzettel zu bezahlen. Er verbringt vier seiner sechzehn wachen Stunden auf der Straße oder damit, die Mittel für den Betrieb des Autos zu beschaffen. Diese Zahl beinhaltet nicht einmal die Zeit, die für andere, durch den Transport diktierte Aktivitäten aufgeht: die Zeit, die man im Krankenhaus, vor dem Verkehrsrichter oder in der Werkstatt verbringt; die Zeit, die man damit verbringt, die Automobilreklame zu studieren oder sich beraten zu lassen, um das nächstemal einen besseren Kauf zu tätigen. Die Gesamtkosten von Autounfällen und vom Universitätsbetrieb sind fast überall in der gleichen Größenordnung und steigen mit dem Sozialprodukt an.“ (Illich 1974, S. 26f.)*

Setzt man die Zeit, die der automobilen Mensch im Schnitt pro Jahr für sein Gefährt aufwendet, ins Verhältnis zu den tatsächlich gefahrenen Kilometern, so ergibt sich laut Illich eine effektive Geschwindigkeit von weniger als fünf km/h – kaum schneller als ein Spaziergang. (Dieses Missverhältnis ist seit den 1970er Jahren wahrscheinlich noch erheblich größer geworden – allein wenn man bedenkt, dass der durchschnittliche Haushalt heute zwei oder gar drei Autos unterhält.) Gleichzeitig verdrängen Autos Fußgänger, Radfahrer und öffentliche Verkehrsmittel. Die Folge ist auch hier ein „radikales Monopol“, das nicht zuletzt soziale Ungleichheiten zementiert: Wer kein Auto besitzt, kann an vielen gesellschaftlichen Bereichen und Aktivitäten nicht mehr teilnehmen. Die Technik wird zur Voraussetzung für Teilhabe, ohne dass sie formal vorgeschrieben wäre. Die Kontraproduktivität dieses auf das Auto zugeschnittenen modernen Verkehrswesens wird dabei nicht nur am systematischen Diebstahl an Zeit ersichtlich, den es faktisch an den Menschen begeht – laut Illich entfielen schon damals *„vier Fünftel aller von Menschen unterwegs verbrachten Stunden auf Berufspendler und zum Einkaufen fahrende Vorstadtbewohner“* (ebd., S. 25) –, sondern auch daran, dass die Menschen trotz Auto sich kaum weniger zu Fuß fortbewegen müssen als frühere

Generationen, dies allerdings unter ganz und gar erbärmlichen Bedingungen und in, u.a. von jenem modernen Verkehrssystem, verunstalteten Umgebungen:

*„Der schnell verfrachtete und stets verschleppte Mensch kann kaum mehr wandern, wandeln oder spazieren, bummeln, laufen oder auch nur marschieren und schon gar nicht schlendern, pilgern oder vagabundieren; und doch muß er ebenso lange auf den Füßen sein wie sein Großvater. Der moderne Amerikaner muß im Durchschnitt genauso viele Kilometer zu Fuß laufen wie seine Vorfahren – zumeist durch Tunnels, Korridore, über Parkplätze und durch Kaufhäuser.“* (ebd., S. 23f.)

Über den sozialen und kulturellen Aspekt hinaus hebt Illich durchaus auch die ökologischen Folgen unbegrenzten Energieverbrauchs hervor. Er warnt vor einem industriellen Gigantismus – der Idee, jedes Problem mit noch mehr Technik zu lösen. Statt an den Problemen selbst (z.B. zu viel Verkehr, zu hoher Energiebedarf) und deren Ursachen anzusetzen, versuche man, Symptome technisch zu beheben – zu Illichs Zeit etwa durch Atomkraft, heute durch „erneuerbare Energien“ und Digitalisierung. Gerade die heute wie damals beschworene „Energiekrise“ und die „hysterische Sorge um das Futter für die Maschinen“ – auf die ja auch der heutige, um die Umwelt und das Klima besorgte Bürger keinesfalls verzichten will, weil er nur darin die Lösung aller Probleme zu erblicken vermag – ebne den Weg in ein „hyperindustrielle[s] Armageddon“, da sich unter den bestehenden gesellschaftlichen Prämissen die „Eskalation des kapitalintensiven institutionellen Wachstums“ eher noch weiter verstärken werde (ebd., S. 17). Das Resultat daraus, das gegenwärtig nicht minder eindrucksvoll besichtigt werden kann wie die von Illich antizipierten Verheerungen durch fortschreitende Medikalisierung, ist eine stetige Zunahme der Energiequanten mit den damit einhergehenden Konsequenzen auf ökologischer wie gesellschaftlicher Ebene.

Im Grunde eine Anknüpfung an Illichs auf energetischer Ebene ansetzende Argumentation hat Sandrine Aumercier in ihrem Buch *Die Energieschranke des Kapitals* (2023) geleistet und damit auch einen ersten und wichtigen Versuch unternommen, Technikkritik und Wertkritik miteinander zu verbinden.[20] Auch sie stellt das Energieproblem in den Mittelpunkt, mit dem die kapitalistische Gesellschaft aufgrund ihrer immanenten Verwertungs- und Wachstumslogik konfrontiert ist, und das sich heute einerseits in der absehbaren Erschöpfung natürlicher Ressourcen (z.B. Erdöl) und andererseits in den massiven ökologischen Schäden darstellt, die aus dem stetig steigenden Energiehunger des kapitalistischen Weltsystems resultieren. Die Energiefrage muss laut Aumercier „in ihrer engen Beziehung zur historischen Entstehung der abstrakten Arbeit untersucht werden. Energie und abstrakte Arbeit lassen sich nicht entkoppeln, allen Visionen einer postkapitalistischen Gesellschaft zum Trotz, die die gesamte Effizienz der Neuzeit übernehmen möchten, aber ohne deren schädliche Auswirkungen“ (ebd., S. 16). Ein ganzes Kapitel widmet sie in diesem Zusammenhang den Illusionen eines „grünen Kapitalismus“ und den in diesem Zusammenhang forcierten technologischen Entwicklungen im Bereich „erneuerbarer Energien“ und Digitalisierung (ebd., S. 19-77). Sie verweist dabei u.a. auf das Problem der sogenannten „grauen Energie“, also jener Menge an Energie, die in Produktion, Betrieb und Erhaltung der Technologien, Infrastrukturen und Systeme eingehen, auf welchen insbesondere die „Energiewende“ beruhen soll, und die im Allgemeinen in den politisch zugrunde gelegten Kosten-Nutzen-Kalkulationen gänzlich außer Betracht bleiben. Darunter fällt etwa der Aufwand an Energie, materieller Infrastruktur und Werkstoffen für die Produktion und den Betrieb von Photovoltaikanlagen, Windrädern oder Staudämmen, für die Speicherung und den Transport der erzeugten Energie (in Form von Strom, Wasserstoff etc.), für das Recycling der verbrauchten Werkstoffe oder für die Herstellung und den Betrieb der entsprechenden Endgeräte. Diese in den Köpfen und Kalkulationen der Energiewende-Apologeten nicht existierende bzw. immer

schon vorausgesetzte „graue Energie“ mache rund zwei Drittel des anfallenden Energieverbrauchs aus, wodurch die als Mittel zur „Klimarettung“ propagierte Energiewende nicht erst aufgrund der freilich weiterhin bestehenden und affirmierten ökonomischen Verwertungs- und Wachstumslogik, sondern bereits energetisch „in eine schwindelerregende Spirale“ (ebd., S. 27) führe, weil durch sie das System immer noch energie- und ressourcenintensiver werde – mit allen damit verbundenen ökologischen Gestehungskosten und Kollateralschäden.

Exakt diese Entwicklung hat Illich bereits in den 1970er Jahren mit seiner Kritik vorweggenommen: die „Kontraproduktivität“ und letztlich Autodestruktivität eines industriellen und technologischen „Gigantismus“, der als Lösung der durch ihn verursachten Probleme nur sich selber kennt und daher die damit einhergehenden ökologischen und gesellschaftlichen Schäden so beharrlich wie folgerichtig in immer neue Höhen treibt.

### **Kontraproduktivität als Utopie: „Selbstbegrenzung“ und „Konvivialität“**

Kommen wir nun von der Diagnose zur Utopie. Wie eingangs erwähnt, hat der Topos der Kontraproduktivität bei Illich nicht nur diagnostische, sondern auch utopische Gehalte. Auf diagnostischer Ebene bezieht sich die Kontraproduktivität auf die Tendenz moderner Gesellschaften, mit ihren Industrien und Technologien mehr Schaden als Nutzen zu stiften, weil sie damit einerseits infolge des damit einhergehenden Energie- und Ressourcenverbrauchs in zunehmendem Maße ihre eigenen ökologischen Lebensgrundlagen zerstören und andererseits den Menschen zu einem bloßen Anhängsel und Sklaven der Maschinerie, ihrer Institutionen, Dienstleistungen und technischen Apparate erniedrigen. Die „Produktivität“ der modernen Industriegesellschaft zeitigt mithin auf verschiedenen Ebenen und mit zunehmender Tendenz gegenläufige, (auto)destruktive Effekte. Das utopische Gegenbild zu dieser auf ihre Selbstzerstörung zulaufenden Gesellschaft besteht daher bei Illich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang, der diese destruktive „Produktivität“ der kapitalistischen Moderne überwindet – also in einem ganz anderen, nämlich emanzipatorischen Sinne „kontraproduktiv“ ist. Kontraproduktivität hat hier die Bedeutung einer Kritik an und Bewegung gegen die industriell-moderne Produktivität und einer Befreiung des Menschen und der Gesellschaft von ihren erstickenden Zwängen und schädlichen Nebenwirkungen. Diese utopische Vorstellung verdichtet sich in Illichs Begriff der „Konvivialität“.

Das Konzept der „Konvivialität“ wird wahrscheinlich am umfassendsten in Illichs Buch *Selbstbegrenzung* (Illich 1980, im englischen Original: *Tools for Conviviality*) entfaltet. Auch seine Thesen über die „Kontraproduktivität“ der modernen Technik werden in diesem Buch in besonders prägnanter Form zusammengefasst. Illich wählt den Begriff „Konvivialität“ gerade deshalb, weil er das exakte Gegenteil zur industriellen Produktivität ausdrücken soll:

*„Unter Konvivialität verstehe ich das Gegenteil der industriellen Produktivität. Wir alle definieren uns im Verhältnis zu anderen und zur Umwelt durch die Grundstruktur der Werkzeuge, die wir verwenden. [...] Von der Produktivität zur Konvivialität übergehen heißt, einen ethischen Wert an die Stelle eines technischen Wertes, einen realisierten Wert an die Stelle eines materialisierten Wertes zu setzen. Die Konvivialität ist die individuelle Freiheit, die sich in einem Produktionsverhältnis realisiert, das in eine mit wirksamen Werkzeugen ausgestattete Gesellschaft eingebettet ist.“* (ebd., S. 32f.)

Diese Definition beinhaltet zwei zentrale Momente: Autonomie („individuelle Freiheit“) und Interdependenz untereinander sowie gegenüber der Umwelt („Verhältnis zu anderen und zur

Umwelt“). Etymologisch bezieht sich Illich auf das lateinische *convivere* („zusammenleben“) sowie auf das spanische Konzept der *convivencia*, das moralische Implikationen des gemeinsamen Lebens betont (vgl. Hemer et al. 2020a, S. 2). Stellenweise übersetzt Illich „konvivial“ auch mit „lebensgerecht“ (z.B. Illich 1980, S. 38). Es geht ihm also um eine Form der Vergesellschaftung, in der Werkzeuge, Technologien und Institutionen so beschaffen sind, dass sie dem Menschen dienen, seine Autonomie und kreative Entfaltung fördern, anstatt ihn zu beherrschen oder zu entfremden, in der also der Mensch und nicht die Technik das Maß der Dinge ist.

Ein wesentliches analytisches Instrument ist dabei die bereits erwähnte Metapher der „Wasserscheiden“ (ebd., S. 17ff.). Illich beschreibt, dass und wie Werkzeuge (im weitesten Sinne) zunächst in einem Bereich sich entwickeln, in dem sie menschliche Fähigkeiten erweitern. Mit der Zeit und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe können sie jedoch eine Schwelle überschreiten, an der sie menschliches Handeln ersetzen oder dominieren. Jenseits dieser Schwelle sind Werkzeuge nicht mehr bloß Hilfsmittel, sondern beginnen, den Menschen zu „versklaven“, da sie in zunehmendem Maße eigenständige Systemlogiken ausbilden, die nicht mehr dem Nutzer untergeordnet sind, sondern umgekehrt den Nutzer unterordnen und ihn den von ihnen ausgehenden technischen und systemischen Zwängen unterwerfen.

Auch Illichs Begriff des „radikalen Monopols“ gehört in diesen Zusammenhang: Ein Werkzeug, eine Technik oder eine Dienstleistung wird so dominant, dass alternative, nicht oder weniger industrialisierte Formen und Praktiken verdrängt werden. Das beste – und nicht zufällig von Illich bevorzugte – Beispiel ist das Auto: Die Automobilisierung hat nicht nur die Infrastruktur so (um)gestaltet, dass sie primär auf das Auto ausgerichtet ist – die moderne Stadt ist praktisch vollständig um das Auto herum erbaut, dazu kommt das die ganze Landschaft zerschneidende Straßennetz und die flächendeckende Tankstelleninfrastruktur –, sondern es entsteht auch eine umfassende gesellschaftliche Abhängigkeit, Hand in Hand mit einem immer unerträglicher werdenden Mobilitätswang. Die zu überwindenden Distanzen werden immer größer, die Zeit, die Menschen „unterwegs“ verbringen (müssen), nimmt stetig zu (Arbeitswege, Einkaufen, Urlaub etc.), und wer über kein Auto verfügt, ist von vielen gesellschaftlichen Bereichen faktisch ausgeschlossen. Auf dem Land ist es heute, wenn man nicht gerade den Luxus hat, sich vom gesellschaftlichen Mobilitätsfetisch ein Stück weit auszunehmen, nahezu unmöglich, ohne „Spritsuff-Vehikel“ (Knut Hüller) zurande zu kommen.

Illichs Verständnis von „Werkzeug“ ist sehr weit gefasst. Er versteht darunter nicht nur physische Gegenstände, sondern, wie dargestellt, auch Institutionen wie Schule oder Medizin. Was macht nun für Illich „Konvivialität“ aus? Wodurch werden Werkzeuge „konvivial“? Zumindest folgende Kriterien müssen konviviale Werkzeuge für Illich erfüllen:

1. Nutzer müssen über die Werkzeuge persönliche Kontrolle ausüben können, dürfen also nicht umgekehrt von den Werkzeugen (oder deren Entwicklern und Anbietern) fremdbestimmt werden.
2. Jeder soll möglichst freien Zugang haben; Beschränkungen kann und darf es nur insoweit geben, als sie die gleiche Freiheit anderer schützen.
3. Die Werkzeuge müssen so gestaltet sein, dass Menschen ihren Gebrauch erlernen und die Werkzeuge weiterentwickeln können.
4. Konviviale Werkzeuge ermöglichen es den Nutzern, ihre eigene Kreativität auszudrücken und „die Welt mit Sinn [zu erfüllen]“, indem sie ihnen „den größten

*Spielraum und die größte Macht verleih[en], die Welt nach [ihrer] Absicht zu verändern“ (ebd., S. 51f.).*

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass konviviale Werkzeuge für Illich nicht zwangsläufig „niedrigtechnologisch“ sein müssen. Er ist, wie schon gesagt, keineswegs per se ein Feind moderner Technik. Im Prinzip können für ihn auch moderne, hochentwickelte Technologien konvivial sein, solange die oben genannten Kriterien erfüllt sind. Eine notwendige Grenze wird allerdings durch das „sozial kritische Energiequantum“ gesetzt, d.h. durch das gesellschaftlich erforderliche Energieniveau. Nicht nur die Werkzeuge selbst, auch der zu ihrer Produktion und ihrem Betrieb notwendige Aufwand an Energie kann das konviviale Maß eines Gemeinwesens überschreiten und so statt Befreiung Abhängigkeit und ökologische wie gesellschaftliche Zerstörung zeitigen.

Auch bestimmt sich Konvivialität für Illich nicht bloß pragmatisch im potentiellen Nutzen, den ein Werkzeug (und, damit einhergehend, die Verausgabung von Energie) für Mensch und Gesellschaft hat, sondern sie beschreibt in erster Linie ein ethisches Prinzip. Die individuelle Freiheit in interdependenten Beziehungen gilt ihm als „*ethische[r] Wert*“ (ebd., S. 32). Er weist darauf hin, dass, wenn Konvivialität unter ein bestimmtes Niveau sinkt, selbst massenindustrielle Produktivität zwangsläufig daran scheitern muss und wird, die von ihr erzeugten Bedürfnisse zu befriedigen: „*Wenn eine Gesellschaft, ganz gleich welcher Art, die Konvivialität unter ein gewisses Niveau drückt, dann wird sie dem Mangel anheimfallen; denn keiner noch so hypertrophierten Produktivität wird es jemals gelingen, die nach Belieben geschaffenen und multiplizierten Bedürfnisse zu befriedigen.*“ (ebd., S. 33)

Konvivial ist für Illich daher eine Gesellschaft, die sich „selbst begrenzt“, indem sie die Energieverausgabung unterhalb einer kritischen Schwelle hält, deren Überschreiten einen Teufelskreislauf in Gang setzen würde, bei dem eine rastlose Entwicklung immer neuer Technologien und Dienstleistungen immer neue (letztlich nicht befriedigbare) Bedürfnisse hervorbringt und vice versa – eine Entwicklung, die nicht nur fortschreitende Naturzerstörung, sondern auch eine lähmende Abhängigkeit der Gesellschaft von einer hypertrophen technologischen „*Mega-Maschine*“ (ebd., S. 35) erzeugt.

Der „*Wiederherstellung der Konvivialität*“ (ebd., S. 30ff.) widmet Illich weite Teile nicht nur des hier zitierten Buches, sondern seines gesamten Werks. Er erweist sich hier (worauf später noch einzugehen sein wird) als ein durchaus „praktischer“ und „politischer“ Denker mit allen zu kritisierenden theoretischen Verkürzungen eines solchen. Es geht Illich im Wesentlichen darum, gesellschaftliche Strukturen so zu gestalten, dass der Zugang zu Werkzeugen und die Kontrolle über sie quasi „demokratisch“ verteilt sind. Regelungen müssten so ausgestaltet sein, dass Freiheit nicht nur individueller Besitz, sondern gelebte Mitverantwortung ist: Die Freiheit des einen darf nicht die Freiheit, den Zugang und die Kontrolle des anderen einschränken. In dieser Hinsicht haben Illichs Überlegungen – wie die meisten konkreten Utopien – eine praktizistische und politizistische Schlagseite. Soweit er primär notwendige Voraussetzungen einer „konvivialen“ Gesellschaft skizziert, sind seine Ausführungen gleichwohl instruktiv.

Es bietet sich an, Illichs Idee einer „Wiederherstellung der Konvivialität“ abermals für sich anhand der oben separat dargestellten gesellschaftlichen Bereiche und Institutionen zu erörtern: „Konviviale Werkzeuge“ sind für Illich Technologien, die menschlich skalierbar, gemeinschaftlich nutzbar und autonomiefördernd bzw. -erhaltend sind. Unter diesen Gesichtspunkten dient ihm etwa mit Blick auf Mobilität bzw. das Verkehrswesen als

Idealbeispiel das Fahrrad. Das Fahrrad ist Illich zufolge nicht nur das „konvivialste“, sondern auch das mit Abstand effizienteste jemals entwickelte Verkehrsmittel:

*„Auf dem Fahrrad kann der Mensch sich drei- bis viermal schneller fortbewegen als der Fußgänger, doch er verbraucht dabei fünfmal weniger Energie. Auf flacher Straße bewegt er ein Gramm seines Gewichts einen Kilometer weit unter Verausgabung von nur 0,15 Kalorien. Das Fahrrad ist der perfekte Apparat, der die metabolische Energie des Menschen befähigt, den Bewegungswiderstand zu überwinden. Mit diesem Gerät ausgestattet, übertrifft der Mensch nicht nur die Leistung aller Maschinen, sondern auch die aller Tiere.“ (Illich 1974, S. 55f.)*

Eine auf die Geschwindigkeit des Fahrrads beschränkte Gesellschaft hätte schon insofern enorme positive Effekte, als sie allen Menschen mit deutlich geringerem Aufwand Mobilität ermöglichte, ohne dabei andere auch nur annähernd so zu behindern oder derart hohe Platz- und Infrastrukturanforderungen zu stellen wie das Auto. Es gäbe kein „Verkehrsprblem“ mehr, keine Staus und verstopften Straßen, und insbesondere bestünde keine Notwendigkeit, immer noch mehr Beton und Asphalt für Autobahnen und Parkplätze in die Landschaft zu schütten. Der Stellenwert, den Illich dem Fahrrad unter dem Gesichtspunkt der „Konvivialität“ beimisst, wird auch an einem Zitat ersichtlich, das er seinem Energiekrisen-Buch vorangestellt hat: *„Al socialismo se puede llegar solo en bicicleta“* (dt.: „Der Sozialismus ist nur mit dem Fahrrad zu erreichen“).

Unter den Bedingungen einer „konvivialen“ Medizin wiederum wäre Gesundheit laut Illich, im Gegensatz zur technokratischen und institutionellen Apparate-Medizin der Gegenwart, ein selbstbestimmter Prozess. Er plädiert für die Rückkehr zu einer Medizin, die die Autonomie des Einzelnen respektiert und fördert. Er argumentiert, dass Gesundheit eine persönliche Angelegenheit sein muss, in der der Einzelne stets die Kontrolle über seine eigenen Entscheidungen behält. Diese Selbstbestimmung setze jedoch voraus, dass Menschen Zugang zu Wissen und Ressourcen haben, die es ihnen ermöglichen, informierte Entscheidungen zu treffen. Während die moderne Medizin diese Selbstbestimmung untergrabe, indem sie die Verantwortung für die Gesundheit an Professionisten und „Experten“ delegiere, wäre eine Medizin unter konvivialen Bedingungen eine „dezentrale“, die die Menschen dazu befähige, ihre Gesundheit selbst in die Hand zu nehmen. Eine Dezentralisierung der Medizin müsste und würde auch zu einer gerechteren Verteilung von gesundheitsrelevanten Ressourcen führen. Anstatt, wie im heutigen System der Fall, die Bedürfnisse der Reichen über die der Armen zu stellen, würde eine gemeinschaftsorientierte Gesundheitsversorgung sicherstellen, dass alle Menschen Zugang zu den notwendigen Ressourcen haben, nicht nur um Krankheiten zu behandeln, sondern auch und vor allem um gesund zu bleiben. Dazu gehöre auch eine Stärkung traditioneller Heilmethoden und gemeinschaftsorientierter Gesundheitspraktiken, die auf dem Wissen und den Erfahrungen der Menschen selbst basieren. Nicht zuletzt läge in einer „konvivialen“ Gesellschaft und einer entsprechend beschaffenen Medizin die Betonung auf Prävention – und zwar im emphatischen Sinne, nicht im Sinne der heute besinnungslos propagierten Ideologien und Programme der „Gesundheitsförderung“, die hauptsächlich auf die Kompensation der durch die kapitalistische Lebensweise und ihren Medizinbetrieb verursachten gesundheitlichen Schäden abheben und diese darüber hinaus zu „individuellen“ Gesundheitsproblemen erklären (ein Prozess der Individualisierung gesellschaftlich bedingter Krankheits- und Leidenszustände, der im Zuge der Neoliberalisierung und Ökonomisierung des Gesundheits(un)wesens in den vergangenen Jahrzehnten auf die Spitze getrieben wurde). Viele Krankheiten, die den modernen Menschen zu schaffen machen, könnten schon allein durch eine Änderung des Lebensstils und eine Rückkehr zu einer „natürlicheren“ Lebensweise vermieden werden. Eine grundsätzliche Änderung der Lebensweise würde vor allem

die Abhängigkeit von medizinischen Interventionen erheblich reduzieren und die natürliche Widerstandsfähigkeit der Menschen stärken. Illich fasst dies gegen Ende von *Die Nemesis der Medizin* so zusammen:

*„Der allgemeine Gesundheitsstandard einer Gesellschaft entspricht dem Maß, in dem Mittel und Verantwortung für die Bewältigung von Krankheit in der Gesamtbevölkerung verbreitet sind. Diese Fähigkeit der Lebensbewältigung kann durch das Eingreifen der Medizin in das Leben der Menschen oder durch die hygienischen Bedingungen des Milieus verbessert, aber niemals ersetzt werden. Jene Gesellschaft, die die Intervention von Experten auf ein Minimum zu reduzieren vermag, wird stets die besten Gesundheitsbedingungen bieten.“* (Illich 1977, S. 310)

Eine Vision von gesundheitlicher Selbstbestimmung, die sich auch (oder gerade?) der durchschnittliche, bis ins Mark medikalisierte Linke der Gegenwart weder vorstellen kann noch will und entrüstet von sich weisen würde. Denn wie hätten wir denn beispielsweise die Corona-„Pandemie“ ohne die moderne Medizin und ihre ultimative „Wunderwaffe“ der mRNA-Impfung überstanden?

Beinahe noch radikaler räumt Illichs Konzept der „Konvivialität“ mit der Institution Schule auf. Wie schon am Titel seines Buches („Entschulung der Gesellschaft“) abgelesen werden kann, läuft sein utopischer Gegenentwurf im Grunde auf die vollständige Abschaffung der Schule hinaus. Lernen dürfe nicht an Institutionen gebunden sein, sondern an offene, freiwillige und vielfältige Lernumgebungen. Auch die Schule ist für Illich in ihrer existierenden Form ein durch und durch „unkonviviales“ Werkzeug: Sie verbraucht enorme Ressourcen, bevormundet Individuen und etabliert eine kulturelle Abhängigkeit und geradezu Hörigkeit gegenüber Experten. Die „Entschulung“ ist daher nicht nur ein im engeren Sinne pädagogisches, sondern ein gesamtgesellschaftliches Projekt. Sie erfordert eine radikale Änderung der Gesellschaft insgesamt: Selbstbestimmung statt Abhängigkeit, Lernen statt Beschultwerden, Fähigkeiten statt Zertifikate.

Illichs zentrale Idee ist, dass Lernprozesse entinstitutionalisiert werden. Lernen entstehe aus Motivation, Neugier, sozialer Interaktion, nicht aus Pflicht. Er entwirft in diesem Zusammenhang ein Konzept von ihm so genannter „Lernnetze“ – eine Begrifflichkeit, die Illich jedoch selbst für ungenügend hält (vgl. Illich 1972, S. 109) –, die sich durch folgende Eigenschaften auszeichnen müssten:

1. *Offener Zugang zu Lerngegenständen:* Offene Bibliotheken, Werkstätten, Labore, Medien – frei zugänglich und nicht an Mitgliedschaft oder Einschreibung gekoppelt.
2. *Austausch von Fähigkeiten:* Hier stellt sich Illich eine Art Kompetenz-Register vor – Menschen, die etwas können, bieten es an; Lernende suchen sich passende „Partner“.
3. *Gemeinsames Lernen:* Es sollte Verzeichnisse geben, die es Menschen mit gleichen Interessen ermöglichen, zu gemeinsamem Lernen und gemeinsamen Tätigkeiten zusammenzufinden.
4. *Professionelle Dienste auf Anfrage:* Experten (Lehrer, Wissenschaftler, Handwerker etc.) fungieren nicht als Monopolisten, sondern leisten Unterstützung auf Anfrage und freiwilliger Basis.

Die sich speziell auf das Lernen erstreckende „Wiederherstellung der Konvivialität“ kulminiert bei Illich schlussendlich in der Vorstellung einer „*Wiedergeburt des epimetheischen Menschen*“ (ebd., S. 144ff.). Der „epimetheische Mensch“ bildet für Illich das Gegenbild zum „prometheischen Menschen“, der die moderne, westliche Denkweise

repräsentiere, welche von der Idee des unbegrenzten technischen Fortschritts, der Planung und der Beherrschung der Natur durch Experten und Institutionen besessen sei und in eben jene gesellschaftliche Überorganisation geführt habe, die Illich zum Gegenstand seiner Kritik gemacht hat. Der „epimetheische Mensch“[21] stehe hingegen für die Fähigkeit, aus Erfahrung zu lernen, für Besonnenheit, Selbstbegrenzung und eine tief verwurzelte Gemeinschaftlichkeit. Im epimetheischen Prinzip sieht Illich nachgerade die Grundlage für eine „konviviale“ Gesellschaft, in der die Menschen ihre Fähigkeiten zur Selbsthilfe und zur Gestaltung ihrer eigenen Werkzeuge und letztlich ihrer sozialen Beziehungen zurückgewinnen.

Illich hat übrigens in diesem Bereich selbst unmittelbar praktisch gewirkt, insbesondere durch das von ihm 1965 in Cuernavaca (Mexiko) gegründete und bis Mitte der 1970er Jahre bestehende *Centro Intercultural de Documentación (CIDOC)*, sozusagen einer alternativen Universität, die dem freien und kritischen akademischen Diskurs gewidmet war und in der sich einige der oben genannten Kriterien eines „konvivialen“ Lernens verwirklichen sollten. Viele von Illichs Aufsätzen und Büchern sind direkt oder indirekt aus der inhaltlichen Arbeit und der Diskussion an diesem Institut hervorgegangen.[22]

### **Differenzen zur Wertkritik: Kritik der Moderne ohne kategoriale Kritik**

Auf der Grundlage dieser freilich nur sehr kursorischen Darstellung des Werks und des Denkens Ivan Illichs soll nun seine Relevanz für die Wertkritik diskutiert, sollen aber auch, wo und soweit erforderlich, seine Thesen einer Kritik unterzogen werden. Es erscheint sinnvoll und einfacher, zunächst mit der Kritik zu beginnen und mit einer Benennung der in einiger Hinsicht zweifellos bestehenden Differenzen zur wertkritischen Perspektive.

Einige kritische Aspekte wurden eingangs bereits vorweggenommen: Illichs Kritik an der modernen Industriegesellschaft ist zwar, verglichen mit anderen oberflächlich kapitalismuskritischen Ansätzen, ziemlich radikal und geht – wie wir noch sehen werden – in einigen Punkten sogar weiter als die Wertkritik. Sie bewegt sich allerdings auf keiner kategorialen Ebene im wertkritischen Sinne. Kategoriale Begriffe wie Wert, Ware, Kapital oder Geld kommen bei Illich nicht vor oder lediglich auf einer deutlich niedrigeren Abstraktionsebene. Zwar verwendet er durchaus den Begriff der Ware oder den des Kapitals, aber eher in ihrer „vulgären“ Form zur Bezeichnung der konkreten Produkte und Dienstleistungen, mit denen die kapitalistische Gesellschaft die Menschen zwangsbeglückt, oder der Tatsache, dass Unternehmen mit ihrer Her- und Bereitstellung Geld verdienen und Staaten immer größere Geldmengen aufwenden (müssen), um gesellschaftliche Institutionen wie Schule, Medizin usw. zu finanzieren. Ware, Geld und Kapital erscheinen dabei nicht als das gesellschaftliche Verhältnis, das sie konstituieren, nicht als auf sich selbst rückgekoppelte gesellschaftliche Formen, die als solche das „automatische Subjekt“ (Marx) der modernen Gesellschaft bilden, und von welchen nicht zuletzt die ungeheure Dynamik und die Tendenz des Kapitalismus zu permanentem Wachstum maßgeblich ausgehen. Eine Geldkritik findet sich bei Illich nicht einmal in Spurenelementen, und man tut ihm vermutlich nicht Unrecht, wenn man ihm unterstellen würde, dass eine von ihm angestrebte „konviviale“ Gesellschaft ohne Weiteres noch geldförmig organisiert sein könnte (und würde), die Vermittlung durch Geld lediglich auf ein dem geringeren Grad der Industrialisierung und Technisierung korrespondierendes Maß reduziert sein müsste. Illichs begrifflicher Apparat und damit auch seine Kritik an Industrie, Technik und der modernen, kapitalistischen Gesellschafts- und Lebensweise insgesamt erfüllen damit durchweg den Tatbestand einer „verkürzten“ Kapitalismuskritik.

Dies affiziert auch seine Industrie- und Technikkritik als solche. Kapitalismuskritik und Technikkritik gehen bei Illich oftmals durcheinander, und für den Wertkritiker stellt sich während der Lektüre immer wieder die Frage, ob denn sämtliche der von Illich der Technik per se zugeschriebenen kontraproduktiven und destruktiven Effekte wirklich allein von der Technik oder dem Grad der Technisierung ausgehen, oder ob diese nicht eher durch die spezifisch *kapitalistische Form* ihrer Produktion und ihrer Verwendungszwecke bedingt sind. Nehmen wir hier wieder Illichs Lieblingsbeispiel des Autos: Seine Kritik am Auto deckt sich, wie dargestellt, in vielerlei Hinsicht mit der wertkritischen Kritik des automobilen Individualverkehrs, dessen Ablehnung ja unter Wertkritikern uneingeschränkter Konsens ist. Die Beschreibung der Absurditäten und der auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen schlicht zerstörerischen Effekte einer faktisch rund um das Auto errichteten und entsprechend zugerichteten und deformierten Gesellschaft steht bei Illich jedoch ungeschieden neben der Beschreibung von Zwängen, die primär von der kapitalistischen Geldwirtschaft ausgehen, in die der Autoverkehr und das Auto als Industrieprodukt eingebettet sind und deren genuines Produkt der ganze Auto-Straßen-Suburbia-Komplex ist – so etwa der Umstand, dass der Autobesitzer erhebliche Teile seiner Lebenszeit aufwendet, um das Geld für Beschaffung und Erhaltung seines Fahrzeugs zu verdienen. Theoretisch wäre durchaus eine gesellschaftliche Form der Reproduktion denkbar, in der einiges davon entfiel. Auch eine stark reduzierte, vergemeinschaftete Nutzung des Werkzeugs „Auto“ wäre prinzipiell vorstellbar, die damit auch weniger sozial und ökologisch destruktive Begleiterscheinung nach sich ziehen würde. (Eine andere Frage ist freilich, ob eine anders organisierte, „konviviale“ Gesellschaft zur Fortbewegung noch auf das Auto setzen würde – Illich zumindest würde dies verneinen, und der Wertkritiker hat kaum einen Grund zu widersprechen.)

Genauso wenig ist die Neigung der modernen Gesellschaft, ihre Landschaften zuzubetonieren und zu asphaltieren, eine primäre oder gar alleinige Folge des Autos, auch wenn freilich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen jener gesellschaftlichen Neigung und der Automobilisierung besteht. Aber sowohl hinter der Autoindustrie als auch hinter der die Landschaft verschandelnden Bauwirtschaft stehen kapitalistische Verwertungsinteressen und -zwänge, die bereits aus sich selbst heraus eine entsprechende Entwicklung vorantreiben und mit den von Illich ins Zentrum seiner Kritik gestellten Eigenlogiken der Technik untrennbar verquickt sind. Es verhält sich hier im Prinzip wie in Anselm Jappes Kritik am (Stahl-)Beton und den durch ihn geprägten modernen Bauweisen (vgl. Jappe 2023): Die Abscheulichkeiten modernen Bauens sind nicht (nur) die Schuld des Betons, sondern der Beton stellt das den „Bedürfnissen“ des Kapitalismus am besten entsprechende Baumaterial dar, insbesondere unter Gesichtspunkten des massenhaften, standardisierten und kostengünstigen Bauens. Eben weil das so ist, können Beton und die auf ihm beruhenden Bauweisen aber auch nicht einfach als „neutrale“ Techniken betrachtet werden, die bloß von der kapitalistischen Warenform zu befreien wären, um dann, allenfalls in veränderter oder reduzierter Form, auch in einer „emanzipierten“, postkapitalistischen Gesellschaft zum Einsatz zu kommen. Sondern es ist anzunehmen (und wäre sehr zu hoffen), dass eine postkapitalistische Gesellschaft nicht nur anders leben, sondern auch (wieder) anders bauen und der Stahlbeton seine dominante Rolle weitestgehend einbüßen würde. Technikkritik ohne Wertkritik ist beim Beton wie beim Auto daher ebenso unzureichend (und eher noch unzureichender) wie eine Wertkritik ohne Technikkritik.

Auch für eine umfassende radikale Kritik der Schule und der modernen Medizin wäre die Wertform als gesellschaftlich bestimmendes Formprinzip in die Analyse einzubeziehen. Mit Blick auf die Schule kommt bei Illich immerhin unmissverständlich zum Ausdruck, dass es sich dabei um eine spezifisch moderne Institution handelt, deren Entstehung zeitlich mit der „Erfindung“ der Kindheit im Zuge der Herausbildung der modernen Gesellschaft zusammen-

fällt und unmittelbar darauf beruht. Was er dabei verschweigt (oder nicht wahrnimmt), ist, dass dies historisch auch die Zeit der Zurichtung und Disziplinierung des Menschen für die abstrakte Arbeit (und das Militär) ist und eine wesentliche Funktion der Schule damals wie heute exakt darin besteht, zunächst einmal die Disposition zur Lohnarbeit und die dafür erforderlichen Arbeitstugenden den Menschen schon als Kind nachhaltig einzubläuen (vgl. Dreßen 1982). Nur durch Verweis auf diese historische Spezifik würde ausdrücklich klargestellt, dass es sich bei der Entwicklung der Schule im Speziellen und der modernen Gesellschaft im Allgemeinen gerade nicht, wie es bei Illich zuweilen den Eindruck macht, um eine Fehlentwicklung handelt, die zu korrigieren sei bzw. auf den bestehenden kategorialen Grundlagen überhaupt korrigiert werden *könnte*. Auch und besonders die durch Schule produzierte Verdummung und Abhängigkeit von „Experten“ ist für den Kapitalismus durchweg funktional. Dass dies inzwischen Ausmaße annimmt, die sogar für das warenproduzierende System selbst zunehmend problematisch werden – etwa das bereits angesprochene, mittlerweile den Regelfall darstellende Scheitern der Schule an der Vermittlung elementarer Kulturtechniken wie Lesen und Schreiben und die Produktion eines kulturellen Analphabetentums –, steht auf einem anderen Blatt und ist wohl nicht zuletzt im Lichte der fundamentalen Krise der kapitalistischen Gesellschaft insgesamt zu sehen, in deren Rahmen ein gesellschaftlicher Bereich nach dem anderen abgewirtschaftet wird und in strukturellen Verfall übergeht.

Was den modernen Medizinbetrieb angeht, so lässt sich dieser ohnehin nicht zureichend verstehen ohne Berücksichtigung der spezifisch kapitalistischen Verwertungs- und Profitlogiken, welchen jede medizinische Behandlung, jedes Medikament, jede Impfung, jedes Krankenhaus, jede Arztpraxis unterliegt. Seine ganze Raison d'être besteht darin, Gesundheit zur Ware zu machen und diese Ware profitabel zu verkaufen, was wiederum impliziert, eine entsprechende Nachfrage zu kreieren – und dieser Wesenskern ist der Medizin überall und in jeder Hinsicht deutlich anzumerken. Gerade das Corona-Spektakel hat beredtes Zeugnis davon abgelegt: Wenn die Tendenz und das Streben der Medizin, ihre eigene Nachfrage zu schaffen, an irgendetwas geradezu mustergültig und in ihren zeitgemäßen, destruktiven Ausdruckformen beobachtet werden kann, dann an der schwerlich anders zu bezeichnenden „Pandemie-Industrie“, die die Panikmache um potentiell drohende Pandemien und die Herstellung und Distribution der im Pandemiefall „lebensrettenden“ Arzneien und Impfungen zu ihrem ureigenen Geschäftsmodell gemacht hat. Allein die Corona-Impfung war (in Anbetracht ihrer zweifelhaften Wirksamkeit und ihres noch zweifelhafteren Nebenwirkungsprofils) in erster Linie ein gigantisches, staatlich finanziertes Profitratensteigerungsprogramm für die Pharmaindustrie. Nicht minder aussagekräftig war Corona, wie bereits dargestellt, im Hinblick auf die Konsumenten dieser mittlerweile vollends ungenießbaren Gesundheitsware, ihre Hörigkeit gegenüber „Experten“ und ihren blinden Glauben an die Notwendigkeit und Verhältnismäßigkeit noch der absurdesten „gesundheits“politischen Verordnungen und Maßnahmen – zweifellos ein Ergebnis jener Medikalisation und ihrer auf unterschiedlichen Ebenen iatrogenen Effekte, die Illich so anschaulich wie überzeugend beschreibt und die mit Corona lediglich einen neuen Höhepunkt erreicht haben. Dennoch sind die moderne Medizin und die voranschreitenden Tendenzen zur Medikalisation auch und vielleicht vor allem im Kontext der spezifisch kapitalistischen Verwertungs- und Wachstumswänge zu sehen, die alle gesellschaftlichen Bereiche und Gegenstände, inklusive des menschlichen Körpers, der Warenlogik subsumieren und damit auch in der Medizin einen ständigen und immer schneller ablaufenden Prozess der Produktion neuer Waren und entsprechender Bedürfnisse, aber eben auch immer neuer iatrogenen Effekte und Folgeschäden hervorbringen, die wiederum durch die Medizin zu behandeln sind und so abermals neue Verwertungsmöglichkeiten schaffen.

Generell ist festzuhalten, dass die von Illich problematisierte Tendenz zum Übergriff der Technik und von modernen Institutionen auf sämtliche Lebensbereiche nicht nur der Eigenlogik jener Institutionen und Techniken folgt, sondern wesentlich durch den kapitalistischen Zwang zustande kommt, immer neue rentable Geschäftsfelder zu finden und zu erschließen. Auch hier fehlt bei Illich der Bezug zur Kritik der politischen Ökonomie und zum Wert als „automatischem Subjekt“ der modernen Gesellschaft. Historisch hat die industrielle Entwicklung vor allem des 20. Jahrhunderts und ihren Zusammenhang mit der allgemeinen kapitalistischen Entwicklung Robert Kurz im *Schwarzbuch Kapitalismus* dargelegt (Kurz 2009). Die modernen Massenindustrien – zunächst Autoindustrie, später Haushaltsgeräte- und Unterhaltungsindustrie – sind dabei wesentlich das Ergebnis der Einführung der fordistischen Fließbandproduktion und der damit einhergehenden enormen Steigerung der Produktivität. Die hohe Produktivität bei gleichzeitiger massenhafter Absorption von Arbeit in den Produktionsprozess schuf überhaupt erst die Grundlage für jenes fordistische Akkumulationsregime und die darauf aufsetzende Massenkonsumkultur der Nachkriegszeit. Es ist eben der bei Illich stellenweise durchaus aufscheinende, jedoch theoretisch kaum hinreichend gewürdigte kapitalistische Zwang, alles in eine Ware zu verwandeln, dem sich die gesellschaftliche und industrielle Tendenz zum Wachstum maßgeblich verdankt, indem immer neue „Märkte“ und Geschäftsfelder erobert werden, um so den Warenabsatz und letztlich die Renditen auf einem der steigenden Produktivität entsprechenden Niveau halten zu können. Dazu gehört auch die Schaffung einer hinreichenden Nachfrage, insbesondere auf dem Wege der Erzeugung entsprechender (Konsum-) Bedürfnisse, um die sich wiederum ein separater industrieller Sektor einer sogenannten Reklamewirtschaft zu kümmern hat. Heute sind es freilich weniger als noch zu Illichs Zeit Autos (und wenn, dann primär E-Autos) oder diverse Haushaltselektronik, die es an den Mann bzw. an die Frau zu bringen gilt, sondern die verzweifelt mit einem neuen digitalen und wie durch Zauberhand „grünen“ Akkumulationsregime assoziierten und dementsprechend penetrant beworbenen „erneuerbaren Energien“ (Photovoltaik, Wärmepumpen etc.) sowie Smartphones, KI und sonstiger Digitalschrott.[23]

Die fehlende oder nur oberflächliche Berücksichtigung kapitalistischer Kategorien bildet sodann die Grundlage für Illichs „Praktizismus“ und „Politizismus“ in seinen utopischen Ausblicken auf eine „konviviale“ Gesellschaft. Zwar kann man Illich nicht, wie genügend anderen oberflächlich kapitalismuskritischen Ansätzen und Bewegungen, eine „falsche Unmittelbarkeit“ vorwerfen – er springt durchaus nicht unmittelbar von der kritischen Diagnose zur Ableitung konkret-praktischer Schlussfolgerungen und Handlungsanweisungen, auf deren Basis bereits hier und jetzt eine bessere, „lebensgerechte“ Gesellschaft realisierbar sein soll. Er ist auch keineswegs politisch so borniert, anzunehmen, die Hyperproduktivität und der Wachstumszwang der Industriegesellschaft könnten einfach demokratisch abgewählt werden – schon allein in Ermangelung eines notwendigen kritischen Bewusstseins der Subjekte. Unmissverständlich hält er diesbezüglich fest: „*Im Augenblick wäre ein Votum gegen das Wachstum schlechthin ebenso wirkungslos wie ein Votum gegen den Sonnenuntergang.*“ (Illich 1980, S. 178) Aber Illichs utopische Überlegungen verbleiben dennoch weitestgehend in einem Rahmen, der im schlechtesten, nämlich immanent bürgerlichen Sinne des Wortes „politisch“ zu nennen ist: Im Grunde geht es ihm um die Schaffung der Grundlagen für eine – wenn auch tiefgreifende und umfassende – politische Reform der Gesellschaft (er spricht wörtlich von einer „*politische[n] Umkehr*“, ebd., S. 175ff.), durch die die überbordende industrielle Produktivität reguliert und auf ökologisch und sozial verträgliche Niveaus reduziert werden soll.

Eine wesentliche Rolle kommt dabei auch dem Recht zu. Auch dem Recht steht Illich zwar keineswegs unkritisch gegenüber. Er sieht darin ebenfalls eine moderne Institution, die zur

Hypertrophie und Bevormundung der Menschen tendiert. Er kritisiert ausdrücklich die Überregulierung und Überadministration durch staatliche Institutionen und ist sich voll und ganz darüber im Klaren, dass das moderne Rechtssystem oftmals als ein Instrument gesellschaftlicher Kontrolle und damit von Herrschaft fungiert. In einer konvivialen Gesellschaft sollte das Recht daher lediglich als Rahmen existieren, innerhalb dessen die Menschen ihre Beziehungen frei gestalten. Durch die Reduzierung bürokratischer Strukturen und die Förderung individueller Freiheiten könnten Menschen in einem soziokulturellen Kontext leben, der auf Kooperation und Unterstützung basierte, was letztendlich zu einer fundamentalen Umgestaltung der modernen Gesellschaft insgesamt führen könnte. Auch das Recht wäre somit erst in ein „konviviales Werkzeug“ zu verwandeln – als solches soll es allerdings für die von Illich angestrebte „Wiederherstellung der Konvivialität“ eine tragende Rolle spielen. Politik und Recht (ebenso wie der Staat) erscheinen bei Illich also ebenso wenig als spezifisch kapitalistische Formen wie Kapital oder Geld. Und wie schon bei Letzteren geht es bei Illich offenbar auch bei Ersteren mitnichten um deren kategoriale Abschaffung, was eine Grundvoraussetzung für eine Überwindung der kapitalistischen Antizivilisation wäre, sondern bloß um deren „Begrenzung“.

Es ist wahrscheinlich angesichts der dargelegten Verkürzungen kein Zufall, dass Illichs Werk besonders in solchen theoretischen und gesellschaftskritischen Kreisen auf Resonanz stößt, die mit ähnlichen Verkürzungen geschlagen sind, so etwa in der Degrowth- bzw. Postwachstums-Bewegung. Dort wird Illich häufig als theoretischer Vorläufer rezipiert, dessen Fokus auf „maßvolle“ Technik, Subsistenzfähigkeit und Gemeingüter mit zentralen Anliegen der Wachstumskritik harmoniere, insbesondere unter „technikethischen“ Gesichtspunkten (z.B. Vetter 2023). Ebenso wird in neueren philosophischen Debatten Illichs Begriff der „Konvivialität“ im Kontext einer „relationalen Ontologie“ diskutiert, wonach Mensch, Technik und Umwelt keine getrennten Sphären seien, sondern in wechselseitiger Beziehung stünden (vgl. Hemer et al. 2020b). Besonders die Postwachstums-Bewegung ist bekannt für ihre oberflächliche Wachstums- und Kapitalismuskritik, deren „emanzipatorische“ Ideen auf die Quadratur des Kreises einer auch in Zukunft noch geldvermittelten, auf Lohnarbeit beruhenden – ergo kapitalistischen – Gesellschaft ohne Wachstum hinauszulaufen scheinen. Oft genug treibt dies auch reaktionär und autoritär anmutende Vorstellungen eines „geordneten“ (oder wohl eher: politisch verordneten) „Rückbaus des Kapitalismus“ hervor.[24]

Mit solchen (krisen)ideologischen Erscheinungsformen ist Illich allerdings nicht in einen Topf zu werfen. Sein Konzept der „Konvivialität“ ist zu vage und zu wenig „konkretistisch“, um daraus derart unmittelbar politisch-praktische Schlussfolgerungen ableiten zu können. Es geht ihm eher um die Formulierung von Voraussetzungen und Kriterien, die eine „konviviale“ Gesellschafts- und Lebensweise zu erfüllen hätte. Anschlussfähig an solche Ideologien sind einige seiner Analysen aber allemal, weshalb er auch einen gesellschaftstheoretischen Bezugspunkt für sie bildet. Was ihn anschlussfähig macht, ist besagter Mangel einer kategorialen Kritik und die Vernachlässigung kapitalismustheoretischer Dimensionen. Seine Gesellschaftskritik fügt sich damit leicht in Konzepte, die sich der Illusion hingeben, dem Kapitalismus seinen Wachstumszwang austreiben, sonst aber an allen kapitalistischen Kategorien (Ware, Geld, Arbeit, Staat usw.) festhalten zu können.[25]

Dass Illich selbst nicht unmittelbar „politisch“ argumentiert, wird u.a. daran ersichtlich, dass er davon ausgeht, nur eine enorme Verschärfung der durch ihre eigene Hyperproduktivität verursachten Krise der modernen Gesellschaft, und nicht politische Reformen, könnten eine radikale Veränderung bewirken. Ab einem bestimmten Punkt würde sozusagen das Vertrauen

der Menschen in die Institutionen so weit erodieren, dass diese ihre Legitimation einbüßen und damit auch ihre Macht über die Menschen verlieren:

*„Ich glaube, daß das Wachstum einfach zum Stillstand kommen wird. Die synergetische Lähmung der Versorgungssysteme wird den allgemeinen Zusammenbruch der industriellen Produktionsweise hervorrufen. Die Verwaltungen würden durch Verfeinerungen der Kontrollmechanismen und -systeme das Wachstum stabilisieren und harmonisieren, aber dies wird die gesamte institutionelle Mega-Maschine nur beschleunigt ihrer zweiten Wasser-scheide [der systemischen und institutionellen Dysfunktionalität, A.U.] entgegentreiben. Binnen sehr kurzer Zeit wird die Bevölkerung das Vertrauen nicht nur zu den herrschenden Institutionen, sondern auch zu den Verwaltern der Krise verlieren. Die Machtbefugnis dieser Institutionen, Werte zu definieren (die Erziehung, die Geschwindigkeit, die Gesundheit, die Wohlfahrt, die Information oder Sicherheit), wird plötzlich zerrinnen, wenn ihr illusorischer Charakter erkannt wird.“ (Illich 1980, S. 178f.)*

Diese Prognose ist in mancher Hinsicht durchaus nicht unrealistisch: In der Tat sehen wir heute, dass Institutionen und Infrastruktur weitgehend abgewirtschaftet sind und immer mehr gesellschaftliche Bereiche zunehmend dysfunktional werden: *„Nichts funktioniert mehr“* (Gronemeyer 2024). Damit einher geht ein zunehmender Vertrauensverlust zahlreicher gesellschaftlicher Institutionen, und in wachsenden Teilen der Bevölkerung entsteht eine zumindest diffuse Ahnung von der Unhaltbarkeit des Status quo und ein ebenso diffuses Bedürfnis nach Alternativen. Zugleich erweist sich Illichs Prognose jedoch als allzu oberflächlich und auf beinahe naive Weise optimistisch – und abermals liegt dies an seiner verkürzten Kapitalismuskritik und einer entsprechend inadäquaten Einschätzung sowohl der Natur jener gesellschaftlichen Krisentendenzen als auch der Chancen, die sich daraus für einen radikalen gesellschaftlichen Wandel ergeben könnten. Denn die Krise der kapitalistischen Moderne besteht ja gerade darin, dass das Wachstum zum Stillstand kommt, weil die kapitalistische Verwertungsbewegung mehr und mehr ins Leere läuft, damit aber auch das tragende Fundament und die Bewegungsgesetze der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nachhaltig erodieren. Zweifellos bietet dieser Krisenprozess Chancen – schon allein deshalb, weil eine radikale gesellschaftliche Transformation damit de facto alternativlos wird. Dies würde aber voraussetzen, sämtliche kapitalistische Kategorien, die heute zusehends gegenstandslos werden, zur Disposition zu stellen und die gesellschaftliche Reproduktion auf gänzlich neue Grundlagen zu stellen. Es wäre naiv und geradezu fatal, den Kapitalismus im Stadium seines Verfalls quasi sich selbst zu überlassen, in der Hoffnung, nach der Erosion seiner Institutionen eine andere, „befreite“ Form der Vergesellschaftung zu entwickeln. Damit das absehbare *„Ende der Dienstleistungsgesellschaft“*, wie es sich Illich und, im expliziten Anschluss an ihn, Reimer Gronemeyer erhoffen, eine *„Chance“* (ebd.) sein kann, bedarf es daher auch einer radikalen Kritik von Ware, Arbeit, Geld und allen anderen damit vermittelten bzw. davon abgeleiteten kapitalistischen Formen. Wird an diesen Formen, bewusst oder unbewusst, festgehalten, ist das wahrscheinlichste Resultat des sich stetig zuspitzenden Krisenprozesses, das sich ohnehin längst auf dem ganzen Planeten abzeichnet, nicht die Emanzipation, sondern die Barbarei. Dieses barbarische Potential haftet auch und gerade zahlreichen (vermeintlichen) „alternativen“, sich der Gesellschaft und ihren Institutionen verweigernden Bewegungen an, seien es die Reichsbürger, die Prepperszene oder diverse rechte Ökokonzepte, wo dies u.a. in sozialdarwinistischen Ideologien Gestalt annimmt[26], seien es weniger übel beleumundete, dem Anspruch nach „emanzipatorische“ Bewegungen wie die bereits erwähnte Postwachstums-Bewegung, wo ebenfalls zum Teil reaktionäre und autoritäre Anklänge zu vernehmen sind. Der Verlust des Vertrauens und eine Verweigerungshaltung gegenüber gesellschaftlichen Institutionen hat also noch nicht per se etwas Emanzipatorisches an sich. Es könnte daher, mit Claus Peter Ortlieb gesprochen, *„auch ein Ende mit*

*Schrecken werden*“ (Ortlieb 2009, S. 24), wenn das warenproduzierende System einfach weiter verfällt oder „Alternativen“ zum Kapitalismus ohne hinreichende, vorgängige kategoriale Kritik zur praktischen Umsetzung gebracht und als solche mit hoher Wahrscheinlichkeit bloß zu einem Moment der autoritären Krisenverwaltung werden.

### **Parallelen, Anschlussfähigkeiten und Ansätze einer kategorialen Kritik**

Trotz der dargestellten, durchaus erheblichen Verkürzungen in Illichs Kritik der modernen Industriegesellschaft finden sich in seinem Werk manche bemerkenswerten Parallelen zur Wertkritik, zum Teil sogar – wenn auch in bestenfalls embryonaler Form – gewisse Ansätze einer kategorialen Kritik. So lassen sich bei ihm etwa Formulierungen finden, die einer Fetischkritik im Marx'schen Sinne recht nahe kommen. Auf seine Verwendung religiöser Terminologie zur Beschreibung der gesellschaftlichen Vergötzung von Institutionen wie Schule wurde bereits hingewiesen. Aber auch das Moment der Beherrschung des Menschen durch seine eigenen Artefakte – bei Illich vor allem durch seine Werkzeuge bzw. die Technik – findet sich in seinem Werk auf ähnlich plastische Weise abgebildet, auch wenn Illich hierfür nicht den Fetischbegriff verwendet. Ein sehr schönes Beispiel dafür ist ein Zitat aus *Selbstbegrenzung*, in dem Illich den Unterschied zwischen konvivialen und nicht-konvivialen Werkzeugen beschreibt:

*„Jeder Gegenstand, der als Mittel zu einem Zweck eingesetzt wird, ist in meinem Sinne Werkzeug. Das Werkzeug wohnt der sozialen Beziehung inne. Jedesmal wenn ich als Mensch handle, mache ich von Werkzeugen Gebrauch. Je nachdem, ob ich es beherrsche oder ob es mich beherrscht, bindet mich das Werkzeug an den Sozialkörper oder verbindet mich mit diesem. Insofern ich das Werkzeug beherrsche, erfülle ich die Welt mit Sinn; insofern das Werkzeug mich beherrscht, prägt mich seine Struktur und zwingt mir seine Vorstellung von mir selber auf.“* (Illich 1980, S. 51)

Die Nähe zum Marx'schen Fetischbegriff ist frappierend, besonders zu Marxens Formulierung, wonach der Kapitalismus eine Gesellschaftsformation sei, in welcher *„der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert“* (Marx 1986, S. 95). Und so wie eine vom Wert- und Kapitalfetisch befreite, emanzipierte Gesellschaft den Produktionsprozess endlich selbst „bemeistern“ müsste, anstatt von diesem beherrscht zu werden, so hängt laut Illich eine „Wiederherstellung der Konvivialität“ vor allem davon ab, ob die Menschen ein Welt- und Selbstverhältnis zu entwickeln vermögen, in dem nicht länger ihre Werkzeuge sie, sondern sie ihre Werkzeuge beherrschen.

Eine weitere Überschneidung mit der wertkritischen Theorie besteht in Illichs radikaler Kritik an „Bedürfnissen“. In der Wertkritik nimmt dies vor allem in einer Kritik des Gebrauchswerts Gestalt an. Dies ist einer jener Aspekte ihrer Kapitalismustheorie, an denen sich ihre fundamentale Opposition zum „Traditionsmarxismus“ am deutlichsten zeigt. Anders als in orthodoxen Marxismen, die die Arbeit von der Herrschaft des Kapitals zu befreien trachten und sich auf eine Kritik des kapitalistischen Tauschwertes beschränken, ist für die Wertkritik der Gebrauchswert ebenfalls nur ein integrales und daher kritikwürdiges Moment der Wertvergesellschaftung. Im Kapitalismus seien auch die Gebrauchswerte, verkörpert in konkreten Produkten und Gebrauchsgegenständen, funktional abstrakt und unmittelbar auf Verwertung, nicht auf die Befriedigung konkreter Bedürfnisse bezogen. Die systemimmanent bestehenden „Bedürfnisse“ seien wiederum selbst durch die kapitalistischen Verhältnisse präformiert und durch die Warenproduktion geprägt. Es gebe daher keinen irgendwie

„unschuldigen“, bloß vom kapitalistischen Tauschwert zu befreienden Gebrauchswert. Der Gebrauchswert sei kein Gegenpol zum Wert, sondern dessen notwendige Erscheinungsform (vgl. exemplarisch Kurz 2004a). Eine gute Zusammenfassung der wertkritischen Kritik am Gebrauchswert und der damit gesetzten Abgrenzung vom orthodoxen Marxismus findet sich bei Alastair Hemmens:

*„Der Gebrauchswert ist [...] eine konkrete Manifestation der abstrakten Universalität der Arbeit. Er bezieht sich nicht auf die tatsächliche Nützlichkeit oder Notwendigkeit bestimmter Produkte und Dienstleistungen für das menschliche Leben. Er ist lediglich Ausdruck des historisch spezifischen ‚Bedürfnisses‘, Wert im Tausch gegen ein Produkt oder eine Dienstleistung zu ‚realisieren‘, in welchen die tote Arbeit verwertet werden kann. Dies erklärt zum Beispiel die großen Anstrengungen, die Produzenten unternehmen, um bei potentiellen Konsumenten das ‚Bedürfnis‘ nach ihren oft absurden und minderwertigen Produkten zu ‚züchten‘ und systematisch zu erzeugen. Der Gebrauchswert ist also keine transhistorische soziale Form. Dies ist ein Punkt der Verwirrung für den traditionellen Marxismus, der, wenn er das Problem überhaupt in Betracht zieht, zwar gelegentlich akzeptieren kann, dass eine ‚schlechte‘ wertproduzierende (oder profitable) ‚abstrakte Arbeit‘ [...] spezifisch für den Kapitalismus sein könnte, der aber immer den Begriff einer ‚guten‘ transhistorischen, ‚Gebrauchswert‘ produzierenden ‚konkreten Arbeit‘ bewahren möchte. Solch aporetisches und letztlich simplistisches Denken über Arbeit führt dazu, dass sich ein gewisser Fortschrittsglaube, Utilitarismus und eine protestantische Arbeitsethik oft auf sehr subtile Weise in die kritische Theorie selbst vieler der radikalsten Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft einschleichen können.“* (Hemmens 2025, S. 8)

Eine ähnlich fundamentale Kritik an „Bedürfnissen“ formuliert Ivan Illich. Relativ ausführlich befasst er sich damit in einem eigenständigen Essay mit dem Titel *Bedürfnisse* (Illich 1993). Darin zeichnet er historisch nach, dass Menschen über Jahrtausende zwar Notwendigkeiten und Wünsche kannten, jedoch nicht das, was heute als objektive, universelle „Bedürfnisse“ gilt. Traditionelle Kulturen hätten mit der Akzeptanz von Notwendigkeit, Knappheit und Schicksal gelebt, eingebettet in kulturelle Praktiken und Gemeingüter. Erst mit dem Aufstieg von Fortschrittsglauben, Ökonomie und technokratischer Planung seien Wünsche systematisch in „Bedürfnisse“ umdefiniert worden, die angeblich wissenschaftlich feststellbar und gesellschaftlich zu befriedigen seien. Armut beispielsweise werde in modernen Gesellschaften nicht mehr als Teil der *conditio humana* verstanden, sondern als therapierbarer Mangel, gemessen an abstrakten Standards wie Einkommen, Konsum oder „Grundbedürfnissen“ („basic needs“). Damit entstehe der „homo miserabilis“: ein Mensch, der sich selbst primär über das definiert, was ihm fehlt, und der auf professionelle Dienstleistungen angewiesen ist. Illichs Kritik am modernen Konzept des „Bedürfnisses“ ist Bestandteil seiner umfassenden Technik- und Industriekritik und der durch moderne Institutionen hergestellten Abhängigkeit von „Experten“: „Bedürfnisse“ seien nicht neutral, sondern würden von „Experten“ definiert. Damit legitimierten sie professionelle Macht, politische Kontrolle und eine fortschreitende Entmündigung der Menschen. Der Diskurs über Grundbedürfnisse teile die Menschheit in mehr oder weniger „vollwertige“ Menschen und mache Würde, Teilhabe und Menschsein abhängig von der Erfüllung standardisierter Anforderungen. Statt Autonomie zu fördern, produziere Modernisierung Abhängigkeit, Wohlfahrtsbürokratien und neue Formen von Armut unterhalb der sogenannten Armutsgrenze. Letztendlich sei der Mensch von einem kulturell eingebetteten Wesen zu einem von Grund auf „bedürftigen“ und abhängigen Subjekt geworden.

Zumindest implizit angelegt ist darin auch eine fundamentale Gebrauchswertkritik, auch wenn Illich davon genauso wenig spricht wie von Fetischismus: Die modernen Industrien und

Institutionen befriedigen mit ihren Waren und Dienstleistungen nicht, wie ihnen allgemein zugeschrieben wird und wie sie sich vor allem selbst legitimieren, konkret-sinnliche Bedürfnisse von Menschen, sondern produzieren diese vielmehr und machen dadurch die Menschen systematisch von sich abhängig. Darüber hinaus erzeugen sie durch ihre Tendenz zu Wachstum und Grenzüberschreitung ökologisch zerstörerische Effekte. Die von der Industriegesellschaft hergestellten Gebrauchswerte haben damit für Illich einen ähnlich destruktiven Charakter wie für die Wertkritik, und Illichs Vorstellung einer „konvivialen“ Gesellschaft deckt sich mit dem wertkritischen Ziel einer Überwindung des Kapitalismus allemal in der Einsicht, dass eine radikale gesellschaftliche Transformation die Abschaffung des Gebrauchswerts und der durch ihn gesetzten „Bedürfnisse“ beinhalten müsste.

Nicht von ungefähr besteht darin auch ein zentraler Kritik- und Abstoßungspunkt Illichs am bzw. vom Marxismus, wobei er damit freilich den orthodoxen „Traditionsmarxismus“ seiner Zeit meinte: *„Die marxistischen Ansätze sind zwar nützlich für das Aufdecken der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft. Doch sie bieten nicht den Rahmen, in dem es möglich wäre, die Krise der industriellen Produktionsweise selber zu analysieren.“* (Illich 1980, S. 12) Eine mit Blick auf den Traditionsmarxismus ganz und gar verständliche und zutreffende Einschätzung, denn dieser war (und ist) selbst im kapitalistischen Produktionsparadigma befangen und in der damit einhergehenden Fetischisierung (angeblicher) „Bedürfnisse“, die durch Arbeit und unter Einsatz moderner Produktionsmittel zu befriedigen seien.

Es finden sich bei Illich sogar Elemente einer radikalen Arbeitskritik. In einem Essay mit dem Titel *Schöpferische Arbeitslosigkeit oder Die Grenzen der Vermarktung* schreibt er etwa hierzu:

*„Arbeit bedeutet nicht mehr Anstrengung oder Mühe, sondern ein mysteriöses Beiwerk der produktiven Investitionen in technische Anlagen. Arbeit ist nicht mehr die Schaffung eines Wertes, den der Arbeiter als solchen erkennt, sondern ein Job, also eine soziale Beziehung. Arbeitslosigkeit bedeutet trostlosen Müßiggang, nicht mehr die Freiheit, Dinge zu tun, die für mich oder meinen Nachbarn nützlich sind.“* (Illich, 1978, S. 63)

Freilich enthält diese Beschreibung aus wertkritischer Sicht einige Ungenauigkeiten. Insbesondere erweist sie sich bei näherer Betrachtung, zumindest teilweise, als ahistorisch, da sie den spezifisch modernen Arbeitsbegriff, im Sinne einer quasi ewiggültigen, ontologischen Wesenheit, zur Bezeichnung von „Tätigkeit“ schlechthin verwendet. Zwar ist der Begriff „Arbeit“, worauf auch Marx hinweist, als solcher schon „uralt“ (Marx 1971, S. 634), und etymologisch bezeichnet er in der Tat, was Illich damit verbindet, nämlich eine mühevoll und anstrengende Tätigkeit (vgl. Hemmens 2025, S. 14). Dennoch handelt es sich dabei um *„eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen“* (Marx 1971, S. 634). Arbeit im modernen Sinne ist eine Abstraktion – Marx spricht daher bekanntlich von „abstrakter Arbeit“. Und diese Abstraktion setzt eine kapitalistische Produktionsweise und mithin gesellschaftliche Verhältnisse voraus, *„worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andere übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden [...]“* (ebd.) Auch besteht Arbeit, als „abstrakte Arbeit“, nicht primär in der Produktion „technischer Anlagen“ oder sonstiger Gebrauchswerte, wie es bei Illich erscheint, sondern diese ist selbst nur ein Mittel zum Zweck der Produktion von Wert bzw. Mehrwert. Davon abgesehen beschreibt Illich den absurden Charakter der modernen Arbeit aber durchaus akkurat: Sie ist eine „soziale Beziehung“, oder in wertkritischer Diktion: ein gesell-

schaftliches (Fetisch-)Verhältnis, das dem Arbeitenden gegenüber als „Job“, also als entfremdete und inhaltlich beliebige Lohnarbeit in Erscheinung tritt, nicht als Tätigkeit zur Schaffung konkreter, nützlicher Gebrauchsgegenstände oder als in anderer Weise sinnstiftende Aktivität. Arbeitslosigkeit bedeutet daher folgerichtig nicht Freiheit von Arbeit oder Muße, sondern das sozial stets prekäre Herausfallen aus jenem durch Arbeit konstituierten gesellschaftlichen Rahmen. Wenn Illich die Arbeit als „mysteriös“ bezeichnet, kommt er abermals auch in die Nähe einer Fetischkritik, auch wenn diese bei ihm nicht explizit ist und in Ansätzen stecken bleibt.

Jedenfalls ist Illich ein gutes Beispiel dafür, dass man mit einem ganz anderen theoretischen Ansatz zu ähnlichen und auch ähnlich radikalen Einsichten in die kapitalistische Moderne gelangen kann wie die Wertkritik – und dies teilweise sogar im Hinblick auf Aspekte, wie etwa eine Kritik des Gebrauchswerts bzw. von „Bedürfnissen“, die durch die Wertkritik erst wesentlich später einer fundamentalen Kritik unterzogen werden sollten.[27]

### **Die Eigenlogik der Technik und ihre Implikationen für eine radikale Kapitalismuskritik**

Das größte Potential von Illichs Werk für die Wertkritik liegt aber sicherlich in seinen Thesen zur Eigenlogik der Technik und von gesellschaftlichen Institutionen sowie den von ihnen auf spezifische Weise ausgehenden destruktiven Effekten – gewissermaßen der von Anselm Jappe so genannten „zweiten Seite“ der kapitalistischen Fetischkonstitution. Illich rückt Momente der modernen Vergesellschaftung und der sie in zunehmendem Maße prägenden hochtechnisierten Lebensumwelten in den Fokus, die in der Wertkritik oftmals nicht oder nur teilweise Gegenstand der Kritik sind, zumindest aber nur selten „für sich“ betrachtet und analysiert werden. Dies sind zunächst und vor allem die massiven Zwänge und Freiheits Einschränkungen, die die immer komplexeren technischen Systeme den Menschen auferlegen. Diese Form der „Kontraproduktivität“ moderner Technik wiegt bei Illich mindestens genauso schwer, wenn nicht sogar noch schwerer als ihre ökologisch destruktiven Nebenwirkungen, die weitaus häufiger – zumal heute – ins Zentrum der Kritik gestellt werden. Moderne technische Systeme, aber auch Institutionen wie Schule oder Medizin, zerstören laut Illich historisch gewachsene Praktiken und Fähigkeiten und machen Menschen auf diese Weise systematisch von sich und dem in ihnen geronnenen „Expertenwissen“ abhängig. Der Mensch wird ein bloßes Anhängsel, ja ein „Sklave“ der Maschinerie (Illich spricht etwa mit Blick auf die Zumutungen des modernen Verkehrswesens wörtlich von „*Verkehrssklaverei*“, Illich 1974, S. 23). Statt ihn freier zu machen, z.B. durch die Befreiung von mühsamen Tätigkeiten, unterwirft ihn die Technik ihren spezifisch technischen Logiken und Anforderungen. Nicht die Technik dient ihm, sondern er „bedient“ die Technik.[28]

Nun ist es freilich keineswegs so, als wären solche Phänomene und Zusammenhänge in der Wertkritik völlig anathema. Die Absurditäten moderner Technik unter dem Gesichtspunkt der Zurichtung und Deformierung der Subjekte werden durchaus thematisiert – etwa mit Blick auf den automobilen Individualverkehr (Kurz 2020) oder manche Aspekte der Digitalisierung (Meyer 2018, 2024b). Der wertkritische Fokus in der kritischen Auseinandersetzung mit den negativen Effekten der Technisierung liegt jedoch überwiegend auf anderen Problemebenen. Und dafür gibt es, wie oben gezeigt, durchaus gute Gründe: Die Technologieentwicklung und somit auch die voranschreitende Technisierung der Gesellschaft können im Grunde gar nicht getrennt von der kapitalistischen Entwicklung insgesamt betrachtet werden. Der Übergriff der Technik auf immer mehr Lebensbereiche und die damit einhergehende, von Illich problematisierte „Entmündigung“ des Menschen folgen aus den durch die Wertform gesetzten Verwertungszwängen des Kapitals und der sich daraus ergebenden Notwendigkeit, im

Gleichschritt mit der Entwicklung neuer Fertigungs- und Prozessinnovationen stets auch neue Produktinnovationen zu entwickeln und profitträchtig zu vermarkten. Dazu gehört wiederum die Schaffung entsprechender „Bedürfnisse“, die mit der systematischen Zerstörung bestehender Bedürfnisstrukturen und traditioneller Praktiken, Fähigkeiten und Lebensformen Hand in Hand geht und diese immer weiter vorantreibt. Oder anders formuliert: Die Technologieentwicklung und die von ihr ausgehenden Zwänge und Freiheitseinschränkungen sind aus wertkritischer Perspektive ein sekundäres, abgeleitetes Phänomen der übergeordneten, durch die Wertform bestimmten Fetischkonstitution und der rastlosen Dynamik der Wertverwertung. Was individuelle Freiheitseinschränkungen betrifft, so betont die Wertkritik zunächst einmal und ganz generell die Einschränkungen und Zumutungen, die bereits durch die abstrakte Arbeit und den kapitalistischen Lohnarbeitszwang gesetzt sind. Die Freiheit des Menschen war und ist im Kapitalismus bereits in der denkbar umfassendsten Weise eingeschränkt, lange bevor der hohe Technisierungsgrad der modernen Industriegesellschaft den Menschen zum Sklaven ihrer technischen Apparaturen und des Massenkonsums macht. Die Wertkritik möchte daher ihre radikale Kritik dorthin gerichtet wissen, wogegen sie sich aus ihrer Sicht primär zu richten hat: gegen die kapitalistische Fetischvergesellschaftung insgesamt und alle ihre kategorialen Formen, die letztlich auch für die Technologieentwicklung und die spezifisch daraus resultierenden Zumutungen und destruktiven Effekte konstitutiv sind.

Doch selbst wenn man von einem Primat der Wertform ausgeht und sich zu Recht gegen „verkürzte“ Formen der Kapitalismuskritik, wie sie für oberflächlich technikkritische Ansätze oft genug charakteristisch sind, verwahrt: Ist es deshalb schon abwegig oder unzulässig anzunehmen, dass von der Technik Zwänge und Effekte ausgehen, die nicht allein aus der kapitalistischen Form ihrer Produktion und Anwendung resultieren, sondern eine Konsequenz oder sogar immanente Eigenschaft der Technik selbst sind? Und sollte man solche Eigenschaften der Technik nicht theoretisch reflektieren und ihre Reflexion in die eigene kapitalismuskritische Perspektive integrieren, vor allem wenn es darum geht, Möglichkeiten und Voraussetzungen einer emanzipatorischen Überwindung der kapitalistischen Fetischverhältnisse zu diskutieren?

Die Institution „Medizin“, an der Illich seine Kritik moderner Techniken und Systeme recht wesentlich entwickelt hat, ist ein vortreffliches Beispiel dafür. Illich hätte für seine Analysen kaum eine geeignetere Institution wählen können, denn an ihr lassen sich nicht nur die den Menschen beherrschenden, vor allem in den stetig voranschreitenden Prozessen der Medikalisierung Gestalt annehmenden Eigenlogiken der Technik eindrucksvoll veranschaulichen, sondern es handelt sich dabei auch um eine Institution, die bis hinein in gesellschaftskritische Kontexte den Ruf einer modernen Errungenschaft genießt, auf die man auch in einer „emanzipierten“, vom Kapital befreiten Gesellschaft nicht ohne Weiteres verzichten möchte. Freilich ist es, wie dargestellt, zutreffend, dass Illich in seiner Kritik nicht oder zu wenig zwischen dem Medizinbetrieb als Institution mit seinen spezifischen Techniken und Praktiken und der Medizin als kapitalistischem Unternehmen und den aus der Wertform resultierenden Eigenschaften und Formzwängen ihrer Waren und Dienstleistungen unterscheidet. Ein erheblicher Teil dessen, was die moderne Medizin ausmacht und sie in ihren spezifischen Wissens- und Praxisformen bestimmt, kommt zweifellos dadurch zustande, dass sie wie jeder andere Gesellschaftsbereich der Profitlogik unterworfen ist. Aber trifft das wirklich auf *alles* zu bzw. beschränkt sich dies darauf? Kommen all die iatrogenen Effekte, die Illich der modernen Medizin attestiert, ausschließlich durch die kapitalistische Funktionalisierung und eine dadurch gesetzte kapitalistische Formbestimmung medizinischen Wissens und medizinischer Technik zustande? Könnte mithin dieselbe medizinische Technik unter anderen soziokulturellen Rahmenbedingungen für andere Zwecke und mit weniger

schädlichen Nebenfolgen eingesetzt werden? Oder sind der Technik die Zwecke, für die sie im Kapitalismus entwickelt wurde, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, eingeschrieben und damit eine inhärente Eigenschaft der Technik selbst? Würde beispielsweise eine von der Profit- und Kapitallogik befreite, jedoch auf dem technologischen Entwicklungsstand der Gentechnik operierende Medizin ein humaneres und „gesünderes“ Verhältnis zu Fragen von Gesundheit und Krankheit und damit letztendlich auch zur menschlichen Bedingtheit entwickeln können, oder entspricht nicht die Gentechnik vielmehr schon von vornherein jenem modernen Machbarkeitswahn und jener zunehmend autodestruktiven Naturbeherrschungsrationalität, auf deren Grundlagen sie überhaupt erst entwickelt werden konnte? Manche mögen hier einwenden, dass mithilfe der Gentechnik bis dato unheilbare Krankheiten geheilt werden könnten, und das sei doch unbedingt erstrebenswert; im Gegenteil: eine Befreiung der Medizin von der kapitalistischen Profitlogik würde und müsste gerade darin bestehen, endlich allen die medizinischen Therapien zukommen zu lassen, die sie benötigen. Aber entspricht das nicht exakt der medikalisierten Sichtweise, die Illich so anschaulich beschreibt und kritisiert, jenem „*medizinisch orchestrierte[n] Streben nach Gesundheit*“, dessen Ziel darin besteht, „*die Lebens- und Leidenskunst durch die technische Produktion von Befriedigungen zu erübrigen*“ (Illich 1995b, S. 206), und das im Grunde einem „*totale[n] Krieg*“ (Illich 1977, S. 232) gegen jedwede Krankheit und letztlich sogar gegen das Sterben gleichkommt? Wäre es nicht, umgekehrt, eher so, dass in einer Gesellschaft, die solchen Formen des medizinischen Machbarkeitswahns abgeschworen hat, eine Technologie wie die Gentechnik vollends gegenstandslos werden würde – quasi „*unnützes Wissen*“, von dem Claus Peter Ortlieb einst ganz allgemein mit Blick auf die aus der modernen Naturbeherrschungsrationalität geborenen Technologien schrieb, dass es bei einer Überwindung des Kapitalismus hoffentlich „*innerhalb weniger Generationen einfach verlorengelht*“ (Ortlieb 1998, S. 46, Fn. 23)? Man braucht sich dabei nicht einmal auf das Extrembeispiel der Gentechnologie zu kaprizieren[29], denn in dieser kommt jene Logik der Naturbeherrschung lediglich vollends zu sich, die für die moderne Medizin schon lange vorher charakteristisch war und für zahlreiche andere ihrer Wissensformen, Techniken und Behandlungsmethoden bestimmend ist. Gerade deshalb verdeutlicht aber das von Illich gewählte Beispiel der Medizin, dass es schlicht naiv wäre, zu denken, man könnte nach einem Ausstieg aus dem Kapitalismus einfach mit „*derselben Technik [...], derselben Medizin wie vorher weiter[machen]*“, denn weder die Technik, noch die Medizin lässt sich einfach „*von der Entwicklung trennen, die sie hervorgebracht hat, und als monströsen Auswuchs abschaffen*“ (Jappe 2001, S. 94).

Ein anderes Beispiel, an dem sich die von Illich beschriebenen destruktiven Effekte der Technik auf subjektiver und gesellschaftlicher Ebene in zeitgemäßer und besonders drastischer Form zeigen, ist die gegenwärtig voranschreitende Digitalisierung (Internet, Smartphones, Social Media, KI etc.). Die Abhängigkeit der Menschen von der und ihre Unterordnung unter die Apparatur erreicht hier beinahe schon dystopische Niveaus, die sich Illich möglicherweise gar nicht hätte vorstellen können oder wollen. Die verheerenden Effekte der Digitalisierung sind so evident, dass sich eine detaillierte Beschreibung im Grunde erübrigt. Um nur einige wenige davon zu nennen: Die Digitalisierung hat die Art und Weise, wie Menschen kommunizieren, in kürzester Zeit (und aufbauend auf frühere Zäsuren durch technische Innovationen wie das Handy oder ältere Online-Kommunikationsmedien wie E-Mails und Chats) grundlegend verändert. Der persönliche Austausch wird zunehmend durch flüchtige digitale Kontakte ersetzt, was die ohnehin schon geringe Qualität sozialer Beziehungen der postmodern vereinzelt Einzelnen noch weiter mindert und die von Illich bereits in den 1970er Jahren diagnostizierte „*Desintegration des Menschen*“ (Illich 1980, S. 12) auf neue Höhen befördert. Nicht zufällig erleben viele, trotz all der neuen Möglichkeiten, sich über soziale Medien zu vernetzen, ein verstärktes Gefühl der Entfremdung. Die Online-

Interaktion ersetzt häufig echte, physische „Begegnungen“, was sozialer Isolation Vorschub leistet. Studien belegen, dass Menschen, die stark in sozialen Netzwerken aktiv sind, sich oft einsamer fühlen und signifikant häufiger unter Depressionen leiden. Besonders unter Kindern und Jugendlichen scheinen Smartphone und soziale Medien auf psychischer Ebene eine wahre Schneise der Verwüstung zu ziehen (vgl. Haidt 2025). Weit über Illichs Befund der „Abhängigkeit“ des Menschen von technischen Systemen hinaus, produzieren digitale Technologien regelrechte Formen des Suchtverhaltens. Die ständige Benachrichtigung durch Apps und die Belohnungsmechanismen sozialer Medien (z.B. Likes) ziehen die Nutzer in einen Kreislauf des immerwährenden Konsums, mit entsprechenden Auswirkungen auf die ebenfalls schon längst gegen Null strebende Aufmerksamkeits- und Konzentrationsfähigkeit (die mittlere Aufmerksamkeitsspanne liegt inzwischen wohl nur noch im Bereich eines Tik-Tok-Clips). In gleichermaßen symptomatischer wie befremdlicher Form zu besichtigen ist dies an den zombihaften, mit ihren Gesichtern permanent an den Displays ihres Smartphones klebenden Gestalten, denen man tagtäglich auf der Straße ausweichen muss. Vermutlich werden wir in absehbarer Zeit, neben einer Zunahme von Depressionen, auch eine Zunahme von ADHS-Diagnosen erleben, mit denen die spätpostmoderne Gesellschaft die entsprechenden, durch ihr eigenes zerstörerisches Wirken verursachten Schäden auf subjektiver Ebene zu individualisieren (und dem Medizinbetrieb zur „Therapie“ zu überantworten) neigt.[30] Generell hat die Digitalisierung zur Entstehung einer „Always-on“-Kultur geführt, die permanente Erreichbarkeit und Konsum propagiert und fördert. Wie Jonathan Crary bereits 2014 in seinem Buch *24/7* dargelegt hat, befördert die Digitalisierung den gesellschaftlichen Zugriff auf die Subjekte in einem Maße, dass inzwischen wohl nur noch der Schlaf, als einziges bisher noch nicht völlig kapitalistisch ausgeschlachtetes „Grundbedürfnis“ des Menschen, einer vollständigen Rund-um-die-Uhr-Verfügbarkeit als Humankapital und Konsument im Wege stehen dürfte (vgl. Crary 2014).[31] Auch die Manipulierbarkeit der Subjekte ist durch die Digitalisierung – u.a. in Vermittlung mit den Verheerungen, die das postmoderne Denken in deren Köpfen seit Jahrzehnten anrichtet – auf neue Höhen geklettert. Ein zentraler technischer Mechanismus hierfür sind Algorithmen in sozialen Medien, die bestimmen, welchen Content Nutzer sehen (können). Dies führt zur Entstehung von Filterblasen, in denen Menschen lediglich mit Gleichgesinnten kommunizieren und abweichende oder überhaupt nur differenziertere Perspektiven systematisch ignorieren. Hinzu kommt die gezielte Verbreitung von Falsch- und Desinformationen durch alle möglichen staatlichen wie privaten Akteure über die jeweiligen digitalen Plattformen und Kanäle. Auch diese Effekte waren eindrucksvoll während des Corona-Spektakels (aber auch später im Kontext des Ukraine-Kriegs und der Barbarei in Gaza) zu beobachten, und zwar sowohl auf der Seite von zuweilen in abstruse Verschwörungstheorien abdriftenden Maßnahmen- und Impfkritikern, als auch (und gerade) auf jener der Opfer der „Pandemie“-Panikmache. Noch gar nicht berücksichtigt sind an dieser Stelle die fortschreitende Zerstörung der sogenannten Privatsphäre durch das ubiquitäre Datensammeln der zahllosen Apps, die durch die Digitalisierung geschaffenen neuen technischen Möglichkeiten zur Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung (Trackingsysteme, Spyware etc.), das ökologische Destruktivpotential aufgrund des extremen Energiehungers digitaler Technologien und Infrastrukturen oder die abzusehende Verschärfung der „Krise der Arbeit“ infolge der damit noch rascher und umfassender voranschreitenden Rationalisierungs- und Automatisierungsprozesse.

Freilich kann (und muss) auch hier wieder diskutiert werden, wie viel von diesen destruktiven Effekten der Digitalisierung auf ihre kapitalistische Funktionalisierung und die kapitalistische Formbestimmung ihrer konkreten Verwendungszwecke zurückgeht, und wie viel davon auf die Eigenschaften und Eigenlogiken digitaler Technologien selbst zurückzuführen ist. Das durch Digitalisierung (und in naher Zukunft vielleicht nochmals verstärkt durch KI) beschleunigte Obsoletwerden von Arbeit stellt ohnehin eine spezifisch kapitalistische

Problematik dar und betrifft Formen und Gegenstandsbereiche menschlicher Tätigkeit, die eine anders verfasste Gesellschaft niemals entwickelt hätte und um die es alles andere als schade ist. Ebenso besteht wenig Zweifel, dass einzelne digitale Techniken wie das Internet und vielleicht sogar das Smartphone außerhalb kapitalistischer Kontexte für weit sinnvollere Zwecke eingesetzt werden könnten und würden, als dies in der Gegenwart der Fall ist, und dass insbesondere einige der problematischsten Aspekte der heutigen Digitalisierung – etwa der horrende Energieaufwand, die Datensammelwut von Digitalkonzernen oder die systematisch durch Online-Plattformen gesetzten Anreize, um die Aufmerksamkeit der Nutzer permanent auf ihre Apps, ihre Medien, ihre Online-Angebote usw. zu lenken – sich weniger dramatisch darstellen oder überhaupt zur Gänze entfallen würden. Dennoch stellt sich auch hier wieder die Frage, ob digitalen Technologien nicht bereits per se ein „kontraproduktives“ Potential innewohnt, das von ihrer Struktur und ihrer Beschaffenheit selbst ausgeht und relativ unabhängig vom soziokulturellen Kontext gegeben ist. Worin genau besteht denn das Kriterium, um zu bestimmen, diese oder jene Funktion digitaler Technik sei ein Auswuchs ihrer kapitalistischen Formbestimmung und könnte daher potentiell in einer Weise verändert werden, dass ihre Anwendung unter modifizierten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen mehr Nutzen als Schaden stiftet? Ist es wirklich realistisch anzunehmen, die Möglichkeiten digitaler Kommunikation, die etwa ein Smartphone bietet, würden in einer nicht-kapitalistisch verfassten Gesellschaft weniger weitreichende Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Modi des Austauschs und der Kommunikation zeitigen? Hätte die durch das Internet ermöglichte ständige Verfügbarkeit von Wissen und Informationen (die zweifellos sehr praktisch sein kann) keine oder geringere Auswirkungen auf die gesellschaftlichen Formen der Wissensvermittlung und -aneignung? Wäre eine KI, die mir die kreative (und im Übrigen recht erfüllende, wenn auch zuweilen anstrengende) Tätigkeit des Recherchierens, des Übersetzens, der Textproduktion oder womöglich sogar der Ideenfindung abnehmen kann, außerhalb kapitalistischer Kontexte eine in intellektueller Hinsicht weniger destruktive Technologie? Hätte es unter diesen Bedingungen weniger Auswirkungen auf das räumliche Orientierungsvermögen der Menschen, wenn sie sich zu jeder Zeit auf ein Tool wie *Google Maps* verlassen können? Wären die Menschen also nicht in ähnlicher Form wie heute von digitaler Technik „abhängig“, wenn sich so viele Bereiche des Lebens damit auf praktische Weise (vermeintlich) erleichtern lassen, die Menschen somit aber auch auf das reibungslose Funktionieren dieser Technik angewiesen sind? Und würde diese Abhängigkeit nicht weiterhin auch eine von „Expertenwissen“ sein, wie sie Illich in seinen Büchern problematisiert, sofern wir einmal unterstellen, dass auch in einer postkapitalistischen Gesellschaft wohl nicht jeder Mensch zu einem Digital- und Internetexperten werden kann oder will? Und was wäre eigentlich mit jenen Menschen, die keine digitalen Technologien verwenden wollen oder können? Was sollte digitale Technik davon abhalten, wie ja heute auch, zu einem „radikalen Monopol“ zu werden, das Menschen bereits durch faktische Alternativlosigkeit zu ihrer Nutzung zwingt, wenn sie vermeiden wollen, von wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen ausgeschlossen zu werden?

Wie wenig derartige Fragen in der Wertkritik bislang Gegenstand der Debatte oder überhaupt nur der Reflexion sind, kann insbesondere an der Unbedarftheit abgelesen werden, mit der prominente Wertkritiker allen möglichen modernen Technologien und Produktionsmitteln eine tragende Rolle oder jedenfalls ein entsprechendes Potential im Hinblick auf die „Transformation“ der kapitalistischen Antizivilisation in eine „emanzipierte“ Form der Vergesellschaftung und der materiellen Reproduktion zuschreiben. Man könnte beinahe von einem verkappten Technikfetischismus sprechen. Derartige Tendenzen sind übrigens keineswegs neu: Vor allem frühe Texte der Wertkritik waren häufig noch der „*paläo-marxistische[n] Vorstellung von den ‚Produktivkräften, die die Produktionsverhältnisse sprengen‘*“ (Jappe 2024a, S. 2) verhaftet. Damals wurde auch der Grundstein gelegt für die

bis heute in der Wertkritik virulente, in einiger Hinsicht berechnete, jedoch allzu pauschale Aburteilung von Technikkritikern als „Reaktionäre“ (vgl. prominent Kurz 1986b, 1987). Mit der Zeit wurden solche technikoptimistischen Vorstellungen jedoch überwunden – zumindest mochte es so scheinen. Heute drängt sich freilich eher der gegenteilige Eindruck auf und scheint die Wertkritik, gemessen an ihren konkreten Bezugnahmen auf diverse technische Innovationen, auf frühere theoretische Stadien regrediert zu sein. So hält etwa Tomasz Koniecz nicht nur die „Energiewende“ für eine „taktisch unterstützenswerte“ Entwicklung (vgl. Koniecz 2020, S. 99), sondern malt sich auch einen auf den neuen digitalen Technologien basierenden Hightech-Kommunismus als eine Art postkapitalistisches Utopia aus. Er spricht wörtlich von einer „kommunistischen Echtzeit-Ökonomie“ (ebd., S. 313), die durch technische Errungenschaften im Bereich digitaler Technologien in den Bereich des Möglichen rücke:

*„Es zeichnet sich ein neues Paradigma ab: eine effiziente Produktion zwecks Bedürfnisbefriedigung – und nicht um der Kapitalverwertung willen. Die Rechenkapazitäten, um das System in Echtzeit zu betreiben, sind längst gegeben. Es ist nur noch die kapitalistische Produktionsweise, die diese in ihrem Schoß gereiften Produktivkräfte fesselt und an ihrer freien Entfaltung hindert.“* (ebd.)

Es gehe mithin darum, das „enorme Produktivitätspotential, das im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise die Umweltzerstörung beschleunigt, [...] jenseits des Kapitalverhältnisses zur Errichtung einer nachhaltigen Wirtschaftsweise“ zu nutzen (ebd., S. 101). Lothar Galow-Bergemann und Ernst Lohoff von der „Rest-Krisis“-Fraktion halten u.a. auch den 3D-Drucker für ein ziemlich praktisches Ding, das im und für den Übergang der kapitalistischen Gesellschaft in eine „befreite“ Form der Vergesellschaftung von erheblichem Nutzen sein könnte (vgl. Galow-Bergemann/Lohoff 2020, S. 198ff.). Ja, selbst die Gentechnologie scheinen manche Wertkritiker, allenfalls in reduzierter, „umgruppierter“ und „sortierter“ Form, mit einer postkapitalistischen Gesellschaft in Einklang bringen zu können (vgl. Meyer 2024a, S. 213).

Es ist unübersehbar, dass die Technik hier im Prinzip als etwas „Neutrales“ imaginiert wird, bei dem es sozusagen „nur darauf an[komme], wer sie wie anwendet“ (Jappe 2024a, S. 2), und die „in den richtigen Händen wieder positiv genutzt werden [könnte]“ (Aumercier 2023, S. 178). Dass die Technik spezifische Eigenschaften bzw. eine Eigenlogik aufweisen könnte, die selbst gewisse problematische Implikationen in sich bergen, ist in einem derartigen Technikverständnis schlicht nicht vorgesehen. Grundlegend für solche Vorstellungen – wenn auch bereits in regressiver Form[32] – scheint abermals ein Beitrag von Robert Kurz zu sein. In seinem Essay *Tabula Rasa* (Kurz 2004b) stellte Kurz einige Überlegungen über Möglichkeiten und Voraussetzungen einer emanzipatorischen Überwindung des warenproduzierenden Systems an und widmete sich dabei insbesondere der Frage, wie mit Produktionsmitteln, Technologien, aber auch Fertigkeiten, die historisch im Kapitalismus entstanden sind, umzugehen sei, wie weit also das „Tabula-Rasa-Machen“ mit dem warenproduzierenden System gehen könnte oder müsste.[33] Im Wesentlichen läuft Kurz' Position auf die Feststellung hinaus, dass sich derartige Fragen nicht im Vorhinein und quasi abstrakt klären lassen. Es könne mithin nicht a priori bestimmt werden, welche Technologien den Kapitalismus überdauern werden und welche nicht. Es gelte strikt zwischen Form und Inhalt zu unterscheiden. Demnach komme es auf die konkreten Inhalte an, also darauf, ob eine bestimmte Technologie in einer postkapitalistischen Gesellschaft einem sinnvollen Zweck (insbesondere der Befriedigung sinnlicher „Bedürfnisse“) zugeführt werden kann, sobald diese Technologie ihrer ursprünglichen kapitalistischen Formbestimmung entkleidet sein würde. Aus dem Bestreben, den Kapitalismus zu überwinden, könne daher laut Kurz nicht

folgen, „die Aggregation von Technologien, Fertigkeiten und Kenntnissen per se und ‚en bloc‘ zu verwerfen“. Dies entspräche sonst selbst bloß einer „Umkehrung des naiven arbeiterbewegungsmarxistischen Produktivkraft-Fetischismus“ (ebd., S. 120):

*„Die Negation von Inhalten und Artefakten kann nicht apriorisch einsetzen, unabhängig von der Bestimmung dieser Inhalte. Auch die Aggregationen und Verkettungszusammenhänge müssen im Einzelnen und in ihrer Spezifik durchforstet, aussortiert, umgruppiert, teils negiert und teils anders zusammengesetzt werden usw. [...] [D]ie Aggregationen industrieller Produktionsprozesse, informationeller Vernetzungen und Steuerungstechnologien sind nicht per se derart eindimensional oder monolithisch, dass das Urteil unabhängig von der inhaltlichen Durchdringung, Aussortierung etc. aufgrund einiger dürrer, apriorischer Allgemein-Aussagen über den Zusammenhang von Form und Inhalt gefällt werden könnte.“*

In einiger Hinsicht kann dem durchaus zugestimmt werden. In der Tat lässt sich unter den gegebenen Bedingungen schwer vorhersagen, wie weit das kapitalismuskritische „Programm der Abschaffungen“ (Kurz) gehen kann und wird – schon allein deshalb, weil sich die konkrete Form, die eine „emanzipierte“ Gesellschaft vielleicht einmal annehmen wird, nicht hinreichend antizipieren lässt (nicht von ungefähr herrschte bereits in der Kritischen Theorie diesbezüglich ein striktes „Bilderverbot“). Es ist daher weder sinnvoll noch möglich, exakt und im Einzelnen festzulegen, welche Technik bzw. Technologie über den Kapitalismus hinaus erhalten bleiben kann oder nicht, sondern dies wird sich im Zuge des Transformationsprozesses und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Verständigungs- und Diskussionsprozesse herauskristallisieren müssen. Bei Kurz ist allerdings ein problematisches Verständnis von Technik als etwas „Neutralem“ bereits unmittelbar angelegt. Im Prinzip kann, wenn man Kurz' Argumentation folgt, potentiell *jede* im Kapitalismus entwickelte Technologie, wenn sie erst vom Kapitalfetisch befreit wurde, einen sinnvollen Zweck in einer und für eine postkapitalistische Gesellschaft erfüllen, sofern man ihren Einsatz als gesellschaftlich und ökologisch vertretbar erachtet. Kategorisch ausgenommen sind daher allenfalls Technologien, deren Ablehnung in der Wertkritik Konsens ist, weil sie von vornherein destruktiv sind, wie z.B. Waffensysteme oder der automobiler Individualverkehr, oder weil deren Einsatz unkalkulierbare Risiken in sich birgt, wie z.B. Atomkraft.

Hier zeigt sich übrigens auch eine bemerkenswerte Inkonsistenz und Willkürlichkeit in den techniktheoretischen Bestimmungen der Wertkritik. An der pauschalen Ablehnung von Waffensystemen, des automobilen Individualverkehrs und der Atomkraft ist wahrlich nichts auszusetzen. Warum dieselbe Vehemenz aber nicht für andere Technikbereiche, wie z.B. die Gentechnik, gelten soll, ist bereits weit weniger einzusehen. Liegt dies etwa an dem angeblichen Nutzen, den sie in der Behandlung genetischer Krankheiten spielen könnte, oder in der Landwirtschaft, zumal sie dort, wie Thomas Meyer extra betont, dazu beitragen könnte, die „*Düngemittelabhängigkeit von Nutzpflanzen zu reduzieren*“, indem diese gentechnisch so verändert werden, dass sie in der Lage sind, Stickstoff zu fixieren (Meyer 2024a, S. 213)? Sind die Risiken der Gentechnik und ihres flächendeckenden Einsatzes, sei es in der Landwirtschaft oder in der Medizin, etwa so viel überschaubarer als jene der Atomkraft? Freilich dürfte sich hier die angedeutete Regression in der wertkritischen Bezugnahme auf moderne Technik widerspiegeln, denn bei Robert Kurz fiel die Gentechnologie noch unmissverständlich unter die „[a]pokalyptische[n] Technologien“ des Kapitalismus (Kurz 2001). Und was macht eigentlich den automobilen Individualverkehr, an dessen Destruktivität und Entbehrlichkeit kein Zweifel besteht, per se destruktiver und entbehrlicher als zahlreiche der in Umlauf befindlichen digitalen Geräte und Technologien oder die moderne Medizin, die Illich so eindrücklich in ihren weitreichenden destruktiven Effekten beschrieben hat? Nach welchen Kriterien kann die eine Technik mit derartiger Bestimmtheit zur Entsorgung auf dem

Müllhaufen der Geschichte vorgesehen werden, während die andere in wie auch immer „sortierter“, „selektierter“ und „umgruppierter“ Form auch (und gerade) in einem Leben nach dem Kapitalismus ihren Nutzen stiften können soll? Sicherlich, es wird durchaus bestimmte medizinische Techniken und Behandlungsmethoden geben, die erhalten bleiben können und sogar sollten. Die im vorliegenden Text angestellten Überlegungen sind also nicht als pauschale und „abstrakte“ Ablehnung jedweder modernen Medizin und darauf beruhenden Technik zu verstehen – auch Illich wollte keineswegs so verstanden werden. In erheblich eingeschränkter Form könnte dies vielleicht, zumindest im Prinzip, auch auf manche digitalen Technologien zutreffen. Insofern gelten die oben formulierten Einschränkungen hinsichtlich der Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit einer apriorischen Auswahl oder Suspendierung konkreter Techniken. Aber was genau sind taugliche Kriterien für derartige Bestimmungen? Wie kann die Wertkritik automobilen Individualverkehr pauschal ablehnen, sich aber zugleich gegenüber digitalen Technologien oder gegenüber der Medizin so bemerkenswert unkritisch verhalten (und beispielsweise eine Kritik an mRNA-Impfungen per se als rechtsextreme „Querdenkerei“ brandmarken)?

Ganz offensichtlich kein Kriterium in der bisher vorherrschenden wertkritischen Perspektive auf die moderne Technik sind die von technischen Systemen und technisierten Umgebungen ausgehenden Zwänge und (Freiheits-)Einschränkungen, wie sie Illich in seinen Büchern betont. Doch warum eigentlich nicht? Ist denn die Befreiung von der Beherrschung durch und Abhängigkeit von technischen Systemen unter dem Gesichtspunkt der Emanzipation weniger relevant als die Befreiung von der Geldwirtschaft? Oder glaubt man in der Wertkritik, mit Letzterem sei Ersteres schon gewährleistet? Aber wie kann das jemand ernsthaft glauben, der sich wie Tomasz Konicz eine postkapitalistische Gesellschaft als eine hochproduktive, volldigitalisierte „Echtzeit-Ökonomie“ zusammenphantasiert? Wie soll eine Gesellschaft, die sich weiterhin dermaßen abhängig macht von technischen Großsystemen und einer entsprechenden digitalen Infrastruktur, wie es bei der von Konicz imaginierten digitalen Planwirtschaft zwangsläufig der Fall sein würde, jemals eine „freie“ sein, selbst wenn jene Großsysteme und Infrastrukturen nicht mehr vom Wert angetrieben werden sollten? Wie sollte eine Medizin, die zwar von der kapitalistischen Profitlogik befreit, aber im Wesentlichen weiterhin so beschaffen sein und ungefähr auf dem medizinisch-technischen Niveau von heute betrieben werden soll, etwas anderes hervorbringen als jenes hypertrophe, die Menschen ihrer Gesundheit enteignende und von medizinischem „Expertenwissen“ abhängig machende, die *conditio humana* aufs Brutalste negierende technokratische Monstrum, das es (vielleicht in anderer Weise und in noch umfassenderer Form) heute schon ist? Mehr Medizin für alle – diese Aussicht auf eine postkapitalistische Gesellschaft taugt wahrlich eher als Dystopie denn als emanzipatorische Perspektive. Das in der Wertkritik in den Mittelpunkt gestellte „inhaltliche“ Kriterium des „Nutzens“ von Technik im Hinblick auf die Befriedigung konkret-sinnlicher „Bedürfnisse“ (anstelle der Befriedigung des kapitalistischen „Bedürfnisses“ nach Kapitalverwertung) erweist sich jedenfalls als unzureichend und viel zu unterkomplex. Denn „nützlich“ mag man in diesem Sinne – wie ja gerade die diesbezüglichen Aussagen zahlreicher Wertkritiker belegen – so manche Technik finden, auch wenn sie in vielerlei anderer Hinsicht alles andere als unproblematisch und sogar auf verschiedenen Ebenen schädlich sein kann. Dann hängt es wohl davon ab, wie man „Schaden“ definiert (oder ob man den Schaden überhaupt als solchen wahrnimmt) und in welches Verhältnis man diesen zum unterstellten Nutzen setzt. Wer die „Segnungen“ der modernen Medizin und das durch sie produzierte „medikalisierte“ Bild vom Menschen und der Gesellschaft nicht als problematisch erachtet, oder wer die Abhängigkeit von digitalen Infrastrukturen nicht als Abhängigkeit wahrnimmt, wird sich damit sehr leicht auch in einer anders verfassten, möglicherweise nicht mehr kapitalistisch organisierten Gesellschaft abfinden können. Aber was soll daran „emanzipatorisch“ sein? Und wie kann eine so ober-

flächliche und inkonsequente Vorstellung von Emanzipation noch den Anspruch einer „radikalen“ Gesellschaftskritik für sich erheben?

Es kommt hier noch eine weitere Problematik ins Spiel, für die ebenfalls eine Beschäftigung mit dem Werk von Ivan Illich zu sensibilisieren vermag, und die in der Wertkritik bislang ebenso sträflich vernachlässigt wurde wie andere technikkritische Aspekte: das mit modernen Technologien einhergehende bzw. für ihre Entwicklung und ihren Betrieb erforderliche gesellschaftliche Energieniveau. Moderne Technologien, Systeme, Institutionen und Infrastrukturen sind in hohem – und mit steigendem technologischem Niveau tendenziell zunehmendem – Ausmaß energieintensiv. Illich hat bereits in den 1970er Jahren darauf hingewiesen, dass schon allein das Energiequantum, das moderne Gesellschaften beanspruchen, ein nicht nur ökologisch, sondern auch gesellschaftlich destruktives Potential in sich trägt, das mit jeder Zunahme des Energiequantums weiter ansteigt. Auch die in der Einleitung erwähnte „Energieschranken-Debatte“ drehte sich wesentlich um dieses Problem (wie schon das dafür den Anlass bildende Buch von Sandrine Aumercier *Die Energieschranke des Kapitals* das Energieproblem in den Fokus rückte). Bereits der Verlauf dieser Debatte und insbesondere die Art und Weise, wie die Debatte von manchen Beteiligten geführt (oder vielmehr hintertrieben) wurde, hat eindrucksvoll gezeigt, dass (und wo) die Wertkritik in ihrer theoretischen Bezugnahme auf moderne Technik beträchtliche blinde Flecken aufweist, und wie dringend es einer Beschäftigung mit technikkritischen Ansätzen wie jenen von Ivan Illich bedarf, um einige dieser blinden Flecken zu korrigieren.

Man kann dieses Problem abermals an Koniczs Phantasien einer digitalen „Echtzeit-Ökonomie“ illustrieren. Konicz ignoriert dabei nicht nur die Abhängigkeit von den jeweiligen technischen Systemen, in die man sich weiterhin begeben müsste, und die Zwänge, die sich eine, dem Anspruch nach, postkapitalistische Gesellschaft damit auferlegen würde, sondern auch das zur Umsetzung seiner Utopie notwendige energetische Niveau. Um seine Utopie zu realisieren, müssten sämtliche dafür erforderlichen digitalen Infrastrukturen weiterhin im globalen Maßstab unterhalten oder sogar noch ausgebaut werden; es müssten die notwendigen Endgeräte produziert werden; es müsste permanent die Energie produziert und überallhin transportiert werden, die für den Betrieb der digitalen Infrastruktur und der Geräte nötig ist. Selbst wenn man annehmen kann, dass eine postkapitalistische Gesellschaft – schon allein aufgrund des Wegfalls der kapitalistischen Sinnlosproduktion – ein signifikant niedrigeres Energieniveau beanspruchen würde, handelte es sich dabei dennoch um beträchtliche Energiemengen, die diese Gesellschaft bereitstellen müsste. Weiters müssten die Ressourcen und Rohstoffe bereitgestellt werden, die Herstellung und Betrieb von Infrastruktur und Geräten erfordern. All dies zu gewährleisten setzte wiederum die Tätigkeit einer wahrscheinlich relativ großen Zahl von Menschen voraus: Abgesehen von der Herstellung, dem Betrieb und der Wartung der digitalen Systeme und Geräte, müssten z.B. weiterhin Menschen für den Abbau der notwendigen Rohstoffe (u.a. Seltene Erden) abgestellt werden – eine Tätigkeit, die vermutlich auch in einer nicht-kapitalistisch organisierten Gesellschaft ein harter Knochenjob und im Übrigen auch ökologisch kaum weniger problematisch wäre als heute. Hinzu kommen die giftigen Abfälle, die bei der Herstellung digitaler Geräte und beim Recycling der verbrauchten Werkstoffe anfallen. Noch gar nicht die Rede ist an dieser Stelle von den eigentlichen Zwecken, die diese digitale Infrastruktur in dem von Konicz erträumten „digitalen Kommunismus“ erfüllen soll, d.h. den konkreten Produkten und Lebensmitteln, die unter diesen Bedingungen hergestellt werden sollen, oder wie die Produktion und Verteilung der Produkte konkret organisiert und in welcher Art und Weise darüber gesellschaftlich abgestimmt werden soll. Bei all dem handelt es sich bislang einzig und allein um die technischen und energetischen Grundlagen dieser offenbar allzu schlicht geratenen und nicht zu Ende gedachten utopischen Wunschvorstellung. Daran ändern auch, entgegen Koniczs

Hoffnung, die vielbeschworenen „erneuerbaren Energien“ nichts, denn für diese gilt, wie Aumercier in ihrem Buch anschaulich gezeigt hat, im Prinzip dasselbe wie für die digitalen Netzwerke und Infrastrukturen: Aufbau, Betrieb und Wartung der entsprechenden Infrastrukturen, Systeme und Geräte sind (jedenfalls in den angestrebten oder notwendigen globalen Dimensionen) in hohem Maße energie- und ressourcenintensiv.

Allein die energetische Problematik setzt dem wertkritischen „Projekt“ der Überwindung des Kapitalismus und der Etablierung einer „emanzipierten“ Form der Vergesellschaftung erhebliche Schranken, was den Rückgriff auf moderne Technologien betrifft. Es erscheint schlicht illusorisch, dabei mehr oder weniger aus dem Vollen der kapitalistischen Technik- und Produktivkraftentwicklung schöpfen zu können (oder zu wollen) und konkrete Technologien und Produktionsmittel, gleichsam nach dem Motto „Die guten ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen“, beliebig nach dem Kriterium des größtmöglichen Nutzens und der Befriedigung von „Bedürfnissen“ zu selektieren, zu sortieren, umzugruppieren oder zu verwerfen. Diesen Luxus werden wir wohl nicht haben – zumindest, wenn man unter „gesellschaftlicher Emanzipation“ auch den Ausstieg aus der technologischen „Mega-maschine“ und deren nicht minder erstickenden Zumutungen versteht, und nicht „nur“ den Ausstieg aus dem Kapitalismus und seinen Fetischformen Wert, Ware, Geld, Arbeit etc.

Zum blinden Fleck des Energieniveaus gesellt sich aber noch ein weiterer, unmittelbar damit zusammenhängender: Die an dieser Stelle kritisierten Fraktionen der Wertkritik abstrahieren nämlich nicht nur von dem Energiequantum, das die von ihnen favorisierten und einer postkapitalistischen Gesellschaft für würdig erachteten Technologien voraussetzen, sondern auch davon, dass heutige Technologien (insbesondere digitale) oftmals auf vielfältige Weise miteinander verschränkt, vernetzt und daher vom gesamten technischen System abhängig sind. Eine „Sortierung“ oder nach bestimmten Kriterien vorgenommene „Selektierung“, wie sie sich manche Wertkritiker vorstellen, ist damit sehr wahrscheinlich gar nicht möglich – oder nur um den Preis bzw. mit dem Risiko, an irgendeiner Stelle ein Glied in der Kette zu zerreißen und damit den Funktionszusammenhang des technischen Systems als Ganzem irreparabel zu beschädigen. Aumercier fasst dieses Problem – kritisch gemünzt auf die von Robert Kurz in *Tabula Rasa* angestellten Überlegungen einer „sinnvollen Sortierung“ moderner Technik – recht treffend wie folgt zusammen:

*„Wenn jeder Gegenstand des technischen Systems tatsächlich [...] vom gesamten technischen System abhängig ist, gibt es aus einer emanzipatorischen Perspektive keine sinnvolle Sortierung. [...] Kurz scheint wider Willen in eine Marotte der Technikontologie zurückzufallen, wenn er Techniken wie das Schreiben und die Weinherstellung, die historische Epochen bis zu uns überdauern haben, mit den neuesten Technologien gleichsetzt, die seiner Meinung nach anhand von mehr oder weniger moralischen, utilitaristischen oder gesundheitlichen Erwägungen bewertet werden sollten. [...] Die von Robert Kurz vorgebrachten Sortierkriterien sind eben im Hinblick auf das, was da systemimmanent einfach vorausgesetzt wird, nicht ausreichend analysiert. Die vom Industriekapitalismus entwickelten Techniken setzen das Ganze des Systems voraus, das sie hat entstehen lassen. [...] In einer vom Kapitalismus befreiten Welt würde das technische System entweder veralten, weil es nicht über die Infrastruktur verfügen würde, die es vorher voraussetzte, oder es würde fortbestehen, aber dann würden auch die Übel, die zu ihm gehören, auf andere Weise fortbestehen.“* (Aumercier 2023, S. 175f.)

Die Wertkritik täte vor diesem Hintergrund gut daran, endlich eine radikale Technikkritik zu entwickeln, die der Technik jene Eigenlogik zugesteht, die sie eben offensichtlich (auch) besitzt. Technikkritiker wie Ivan Illich mögen in ihren Analysen der modernen Gesellschaft in

vielerlei Hinsicht oberflächlich und „verkürzt“ argumentieren und so den Anspruch einer radikalen und umfassenden Kritik der modernen Gesellschaft verfehlen, da sie nicht angemessen zwischen Logiken und Zwängen der Technik auf der einen und den Logiken und Zwängen der kapitalistischen Warenform und des daraus hervorgehenden irrationalen Selbstzwecks der Wertverwertung auf der anderen Seite zu differenzieren vermögen – und von Letzteren in aller Regel nicht einmal einen Begriff haben. Ihre Schlussfolgerungen im Hinblick auf die Möglichkeiten und Voraussetzungen einer emanzipierten – oder in Illichs Terminologie: „konvivialen“ – Gesellschaft erweisen sich allerdings, trotz all dieser Verkürzungen, mitunter als weitaus realistischer als die Vorstellungen mancher Wertkritiker, die lediglich die modernen Produktivkräfte von den „Fesseln“ der kapitalistischen Produktionsweise befreien möchten, um sie nach „sinnvoller Sortierung“ nur noch zum Zweck der Bedürfnisbefriedigung zum Einsatz zu bringen und so zum ersten Mal eine wahrhaft „kommunistische“ Gesellschaft zu verwirklichen. „Emanzipation“ ist vielleicht tatsächlich nur auf einem gesellschaftlichen Energieniveau möglich, das bedeutend niedriger zu veranschlagen wäre als das des entwickelten Kapitalismus, wodurch eine ganze Reihe von Technologien, die die kapitalistische Moderne während ihres bisherigen Blindflugs durch die Geschichte entwickelt hat, für ein Leben jenseits der kapitalistischen Fetischverhältnisse von vornherein ausscheidet. Dazu gehören wohl an erster Stelle die diversen Technologien und Apparate aus dem digitalen Segment. Wenn man Illichs Technik- und Industriekritik aufmerksam liest und die Prämissen seiner Kritik einmal akzeptiert – was, wie in diesem Beitrag dargelegt werden sollte, ratsam ist – wird deutlich, dass für das wertkritische Ziel der emanzipatorischen Überwindung des Kapitalismus wahrscheinlich ein weit größerer technologischer Aderlass erforderlich sein wird, als sich dies die Wertkritik bislang eingestehen konnte oder wollte. Dies zu akzeptieren mag frustrierend sein, vor allem wenn man sich bis jetzt der Illusion hingegeben hat (und es ist nun einmal eine Illusion!), die Produktivkräfte des Kapitalismus in wie auch immer reduzierter oder „sortierter“ Form in einen postkapitalistischen Modus der Vergesellschaftung mehr oder weniger sanft überführen zu können, um sie dort endlich menschlichen und nicht länger kapitalistischen Zwecken dienstbar zu machen. Solche Illusionen muss man der Wertkritik nicht per se vorwerfen – schon deshalb nicht, weil sie sich damit in guter Gesellschaft befindet.[34] Erst recht wird dadurch nicht die wertkritische Theorie als solche infrage gestellt, ebenso wenig ihre Kritik an den theoretischen Verkürzungen einer oberflächlichen Technikkritik. Vorzuwerfen wäre der Wertkritik nur, wenn sie wider besseres Wissen oder aufgrund von Ignoranz gegenüber den eigenen theoretischen Unzulänglichkeiten weiterhin an solchen Illusionen festhält. Damit würde sie sich allerdings auch als kritische Theorie nachhaltig disqualifizieren.

Wiederum auf einem ganz anderen Blatt steht, was daraus mit Blick auf die praktische Umsetzung einer Transformation der kapitalistischen in eine postkapitalistische oder „konviviale“ Gesellschaft folgt und welche Hindernisse und Probleme sich dabei ergeben werden. Ohnehin erscheinen die Erfolgsaussichten eines emanzipatorischen Ausstiegs aus dem warenproduzierenden System derzeit bestenfalls minimal, schon allein aufgrund des dürftigen Bewusstseinsstands der Subjekte und ihres bornierten Festhaltens an den kapitalistischen Fetischformen, trotz deren offenkundiger Unhaltbarkeit und Auto-destruktivität. Hinzu kommt, dass eine derartige Umwälzung *„schwerlich einstimmig von allen Mitgliedern der Weltgesellschaft beschlossen und in gutem Einvernehmen durchgeführt werden [wird]. Der bloße Versuch wird, wie immer schon in der Geschichte, auf heftige und gewalttätige Reaktionen seitens der Verteidiger des Systems treffen, die ihrerseits Gegen-gewalt hervorrufen“* (Jappe 2024a, S. 5). Von solchen ganz handgreiflichen Herausforderungen, vor denen eine emanzipatorische Transformationsbewegung stehen wird, abgesehen, werden sich möglicherweise aber auch noch andere gravierende Probleme stellen

– und einige davon könnten sich wiederum unmittelbar aus der Notwendigkeit ergeben, das gesellschaftliche Energiequantum auf ein sozial und ökologisch verträgliches Niveau zu senken. Ein besonders schwerwiegendes Problem in diesem Zusammenhang wurde ebenfalls bereits im Rahmen der „Energieschranken-Debatte“ angesprochen (vgl. Urban 2024, S. 22f.): Welche Implikationen hätte die für die Realisierung einer „konvivialen“ Gesellschaft erforderliche Reduktion des Energiequantums im Hinblick auf das heutige und nach wie vor rasch voranschreitende globale Bevölkerungswachstum? Bestünde hier nicht auch die Notwendigkeit einer entsprechenden Reduktion der Bevölkerungsgröße, sofern man davon ausgeht, dass eine Weltbevölkerung in den heutigen Dimensionen auf jenem signifikant geringeren Energieniveau materiell nicht reproduktionsfähig wäre?[35] Und würde, wenn dem so sein sollte, daraus nicht wiederum die Notwendigkeit folgen, im Transformationsprozess eine Übergangszeit von unbestimmter Dauer vorzusehen, in der einerseits die technischen Großsysteme sukzessive rückgebaut werden und andererseits, parallel dazu, durch eine konsequente Geburtenkontrolle die Bevölkerungszahl mittel- bis langfristig auf ein damit zu vereinbarendes Niveau reduziert wird? Auch dies sind selbstverständlich Fragen, die sich unmöglich im Vorhinein und quasi „abstrakt“ klären lassen, die aber im theoretischen Diskurs um die Möglichkeiten, Voraussetzungen und Probleme einer emanzipatorischen Überwindung des Kapitalismus nicht gänzlich vernachlässigt werden sollten.

Das Ausmaß an Engstirnigkeit in der wertkritischen Diskussion kann daran abgelesen werden, dass bereits die Formulierung solcher Fragen und Problemstellungen von manchen, an ihren lieb gewonnenen Illusionen über eine „sinnvolle Sortierung“ moderner Technologien und Produktionsmittel beharrlich festhaltenden Wertkritikern tabuisiert und als „sozialdarwinistisch“ und potentiell „rechtsextrem“ denunziert wird.[36] Es ist gewiss nicht zu bestreiten, dass dies äußerst unangenehme Fragen sind und die Aussichten auf eine emanzipatorische Aufhebung des Kapitalverhältnisses dadurch noch trister werden könnten als sie ohnehin schon sind. (Trist sind die Aussichten unter dieser Prämisse nicht zuletzt aufgrund der langen, sich wohl oder übel über einen Zeitraum von mehreren Generationen erstreckenden Frist, die für eine radikale gesellschaftliche Transformation unter Berücksichtigung des „Bevölkerungsproblems“ zu veranschlagen wäre, zumal keineswegs gewiss ist, dass uns so viel Zeit überhaupt noch bleibt.) Aber es hat auch noch nie jemand behauptet, dass ein emanzipatorischer Transformationsprozess ein Spaziergang werden würde. Das enorme Bevölkerungswachstum ist ebenso als eine Erblast der kapitalistischen Antizivilisation zu betrachten wie genügend andere ihrer (auto)destruktiven Effekte, mit denen eine angestrebte postkapitalistische Gesellschaft umgehen wird müssen, etwa die weitgehend zerstörte Biodiversität, die enormen chemischen Einträge in die Naturkreisläufe, der Klimawandel oder die noch über Jahrhunderte hinweg zu verwahrenden radioaktiven Abfallstoffe aus der zivilen und militärischen Nutzung von Kernenergie. Sich solchen Problemen zu stellen und sie adäquat in den theoretischen Überlegungen über eine herbeizuführende gesellschaftliche Transformation zu reflektieren, beinhaltet die einzige überhaupt bestehende Chance, sozialdarwinistischen und rechtsextremen Krisenideologien wirkungsvoll zu begegnen. Nichts wird sich gegenüber solchen offen anti-emanzipatorischen Ideologien und den von ihnen favorisierten menschenverachtenden Strategien der Krisenbewältigung als hilfloser erweisen, als utopische Vorstellungen einer postkapitalistischen Gesellschaft, die hinsichtlich der Möglichkeiten und Voraussetzungen gesellschaftlicher „Emanzipation“ auf naiven Illusionen beruhen und Probleme, die sich während des Transformationsprozesses ergeben können oder werden, einfach negieren. So gesehen fällt der Sozialdarwinismus-Vorwurf auf die damit allzu leichtfertig hantierenden Wertkritiker selbst zurück, denn wer es vorzieht, sich in zentralen Fragen gesellschaftlicher „Emanzipation“ illusorischen Hoffnungen hinzugeben, trägt vielleicht unbewusst, aber tatkräftig zu einer Entwicklung bei, in der sozialdarwinistische Lösungen sich umso leichter als die „realistischeren“ behaupten können.

Es ist in diesem Lichte kein Zufall, sondern nur konsequent, dass die Beschränkung der Bevölkerungszahl einen wesentlichen Bestandteil jener „Selbstbegrenzung“ darstellt, die für Illich nachgerade das Wesen einer „konvivialen“ Gesellschaft bildet (vgl. Illich 1980, S. 92f.). Das extreme Bevölkerungswachstum, das die moderne Gesellschaft hervorgebracht hat, folgt laut Illich unmittelbar aus der allgemeinen Wachstumstendenz der Moderne und ihrer Institutionen. In einer „lebensgerechten“ Gesellschaft jenseits kapitalistischer und industrieller Verhältnisse, wie sie Illich vorschwebt, müsste und würde daher auch die Bevölkerungsgröße einer „Selbstbegrenzung“ unterliegen – und zwar nicht einer repressiven oder gar mörderischen, wie sie in rechten und sozialdarwinistischen Problematisierungen der „Überbevölkerung“ propagiert wird (und manche Wertkritiker pauschal allen Gesellschaftstheoretikern unterstellen, die in der Bevölkerungsgröße ein potentiell „Problem“ erkennen), sondern einer freiwilligen, sich quasi organisch aus den veränderten Formen der gesellschaftlichen Reproduktion ergebenden „Selbstbegrenzung“. Es braucht hier wohl nicht daran erinnert zu werden, dass eine solche Tendenz zur „Selbstbegrenzung“ in allen vormodernen Sozietäten der Regelfall war. Dort stellten sich daher im Allgemeinen (außer vielleicht nach Kriegen, Seuchen oder anderen größeren Katastrophen) auch keine der spezifisch kapitalistischen „Bevölkerungsprobleme“ [37] wie z.B. ein „Mangel an Arbeitskraft“; ganz zu schweigen vom gegenteiligen Problem der „Überbevölkerung“. Denn damals bestand in aller Regel ein Entsprechungsverhältnis zwischen den für notwendige Tätigkeiten wie Sammeln, Jagen, Ackerbau usw. verfügbaren Menschen und der Größe der Gruppe, d.h. der Anzahl an Menschen, die ernährt werden mussten, und umgekehrt. Freilich geht es an dieser Stelle nicht darum, vormoderne Kulturen zu einem Vorbild für eine postkapitalistische Gesellschaft zu stilisieren. So darf hier z.B. nicht darüber hinweggesehen werden, dass in vormodernen Gesellschaften eine historisch belegte Praxis der Tötung von Neugeborenen und Kindern in Notzeiten bestand. Es gibt von daher keinen Grund, vormoderne Formen der „Geburtenkontrolle“ zu beschönigen oder gar zu romantisieren. Das an dieser Stelle im Mittelpunkt stehende Argument, dass in vormodernen Sozietäten – anders als im entwickelten Kapitalismus – Bevölkerungs- bzw. Gruppengröße und Erfordernisse der materiellen Reproduktion in der Regel in einem entsprechenden Verhältnis zueinander standen, wird dadurch allerdings nicht angefochten. Auch und gerade die sich heute im Zuge der Krise der Arbeit entfaltende Produktion einer „überflüssigen“ Menschheit ist ein Phänomen, das nur ein derart verrücktes und von sinnlich-menschlichen Bedürfnissen völlig abgehobenes System wie das warenproduzierende hervorzubringen imstande ist. Was heute bis hinein in den Mainstream als „Überbevölkerung“ verhandelt wird, ist so gesehen gleich in zweierlei Hinsicht ein Produkt kapitalistischer Verhältnisse: einmal durch die mittlerweile umfassende Deformierung, ja Perversionierung der gesellschaftlichen Reproduktionsprozesse, inklusive der Fortpflanzung, durch die Warenwirtschaft, und zum anderen durch die Erzeugung einer Masse ökonomisch „Überflüssiger“ infolge der systematischen Vernichtung von Arbeit auf Basis der rasch voranschreitenden Rationalisierungs- und Automatisierungsprozesse. Es ist daher theoretisch inkonsequent und steht dem Anspruch einer radikalen Kapitalismuskritik fundamental entgegen, wenn die Wertkritik die Bevölkerungsgröße bzw. deren enormes Wachstum kategorisch aus ihrer Kritik an den Widersprüchen und Absurditäten der Moderne ausnimmt. Und als geradezu fatal wird es sich erweisen, wenn die Probleme, die sich aus der Bevölkerungsgröße für eine emanzipatorische Transformation der Gesellschaft ergeben könnten, nicht adäquat reflektiert und in die theoretischen Erwägungen einbezogen werden.

Auch in dieser Hinsicht finden sich bei Illich also Hinweise auf Problemebenen, die in der Wertkritik bislang unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlicher „Emanzipation“ weitestgehend dethematisiert werden. Freilich gibt es einige Aspekte in Illichs utopischen Ausführungen über eine „konviviale“ Gesellschaft, die aus wertkritischer Sicht kritisch zu betrachten sind.

Auf das Problem kapitalismustheoretischer Verkürzungen wurde bereits eingegangen. Woran sich ein Wertkritiker während der Lektüre außerdem leicht stoßen kann, ist Illichs Sprache. Vieles kommt bei ihm recht verschwurbelt daher: Er spricht viel von „Werten“ und von „Gleichgewicht“. Auch „Gemeinschaftlichkeit“ ist ihm wichtig. All dies sind Begrifflichkeiten, die einen reaktionären, zum Teil vielleicht sogar esoterischen Beiklang haben. So beschreibt „Konvivialität“ für ihn einen „*ethischen Wert*“ (ebd., S. 32), der im Gegensatz zu den „technischen Werten“ der modernen Industriegesellschaft steht. Wenn er von einer „Wiederherstellung der Konvivialität“ spricht, drängt sich darüber hinaus der Verdacht einer Romantisierung vormoderner Verhältnisse auf, in die gleichsam zurückgekehrt werden soll. Manche Eigenheiten in Illichs Sprache sind wohl darauf zurückzuführen, dass er ein katholischer Theologe war (dies gilt im Übrigen auch für die Emphase, die er auf das Leiden als Bestandteil der *conditio humana* und quasi als Anrecht eines jeden Menschen legt, das gegen die moderne Medizin und ihr rigoroses Programm der „Schmerzabtötung“ zu verteidigen sei). Es wäre jedoch verkehrt, Illichs Gesellschaftskritik deshalb pauschal zu verwerfen, denn trotz seiner nicht zu bestreitenden theoretischen Verkürzungen und einiger problematischer Formulierungen sollte nicht übersehen werden, dass sich darin insgesamt mehr Verbindendes als Trennendes verbirgt. Was er etwa mit seiner Formulierung von „Konvivialität“ als „ethischem Wert“ ausdrücken möchte, ist im Grunde bloß, dass eine „konviviale“ Gesellschaft Modi des gesellschaftlichen Zusammenlebens finden muss und wird, die jedem dieselbe Verfügung und Kontrolle über die gesellschaftlichen Werkzeuge garantieren, und in denen das gesellschaftliche Leben und insbesondere die Prozesse der materiellen Reproduktion für alle zu jeder Zeit transparent sind. So gesehen besteht hier kein allzu großer Unterschied zur wertkritischen Vorstellung einer postkapitalistischen Gesellschaft, in der die gesellschaftliche Reproduktion endlich „bewusst“ gestaltet und von den Menschen selbst vollzogen wird (anstatt sich bloß „hinter ihrem Rücken“ zu vollziehen) und es also – mit Marx gesprochen – der Mensch ist, der den Produktionsprozess „bemeistert“, und nicht umgekehrt. Das von Illich beschworene „Gleichgewicht“ steht wiederum im Kontrast zum permanenten Wachstumszwang der modernen Industriegesellschaft. Eine „konviviale“ Gesellschaft würde in seiner Vorstellung insofern stets zum Gleichgewicht tendieren, als sie in all ihren Tätigkeiten und insbesondere in der Entwicklung und Anwendung von Technik nie ein bestimmtes Maß überschreiten dürfte, an dem sich die Technik verselbständigt und den gesellschaftlichen Zusammenhang nach und nach ihren spezifisch technischen Logiken und Zwängen unterwirft. Auch diese Vorstellung ist prinzipiell anschlussfähig an die Wertkritik und ihre Vorstellung eines Lebens jenseits kapitalistischer Produktivitäts- und Wachstumszwänge. Illich geht freilich insofern noch weiter als die Wertkritik, als er von der Technik selbst eine Tendenz zum Wachstum und zur Grenzüberschreitung ausgehen sieht und daher eine wesentlich radikalere Kritik moderner Technik entwickelt hat – eine Kritik, die, wie im vorliegenden Beitrag gezeigt werden sollte, auch die Wertkritik zur Kenntnis nehmen und in ihre Kritik der kapitalistischen Moderne integrieren sollte.

Möglicherweise geht selbst Illich in mancher Hinsicht noch nicht weit genug. So ist ja ohne Zweifel bereits seine Idealvorstellung einer Gesellschaft, die sich punkto Mobilität nur noch auf dem Geschwindigkeitsniveau des Fahrrads bewegen soll, einigermaßen voraussetzungsreich, zumal schon die Produktion von Fahrrädern einiges an Organisation, Ressourcen und damit Energie erfordert (Metall, Gummi etc.) (vgl. Jappe 2025a, S. 4). Hier zeigt sich abermals die Schwierigkeit, im Vorhinein festzulegen oder überhaupt nur zu erahnen, wie weit das emanzipatorische „Programm der Abschaffungen“ gehen kann und muss. Welches Niveau der Technik in einer „emanzipierten“ Gesellschaft möglich oder erstrebenswert ist, bleibt eine offene Frage, die erst im Zuge des Transformationsprozesses abschließend zu klären sein wird. Die „Fahrradwelt“ Illichs wäre aber immerhin eine Prämisse, anhand derer

man Produktions- und Siedlungsstrukturen einmal durchdenken und zu fundierten Erkenntnissen über das dafür erforderliche Energieniveau gelangen könnte, von denen ausgehend weiterführende Szenarien zu entwickeln wären. Anders wird ein Diskurs über die Möglichkeiten und Voraussetzungen einer „emanzipierten“ Gesellschaft nicht zu führen sein.

Die Kluft zwischen Wertkritik und Illichs Technikkritik ist womöglich gar nicht so groß, wie sie nach dem bisher Gesagten scheinen mag. Die Fragen, die sich in Bezug auf eine radikale Überwindung des Kapitalismus und seiner destruktiven Wachstumszwänge stellen, bleiben im Wesentlichen auch bei einer adäquaten Berücksichtigung der von Illich betonten Eigenlogik der Technik dieselben, die die Wertkritik seit Jahren formuliert und die etwa Knut Hüller gegen Ende seines Buches *Kapital als Fiktion* folgendermaßen zusammenfasst:

*„Beim heutigen Stand der Produktivkräfte sind ganz andere Fragen zu stellen. Z.B.: ‚Wollen (brauchen) wir das?‘ Danach: ‚Haben wir die materiellen Mittel dazu?‘ Und ergänzend: ‚Sind deren Nebenwirkungen vertretbar?‘ Sobald die kapitalistischen Beschränkungen wegfallen, eröffnen sich riesige Freiheiten, die der Kapitalismus gar nicht ausschöpfen kann. Es entfielen insbes. alle rein ‚kapitalistischen‘ Hemmnisse, die Menschen von sinnvoller Tätigkeit im gemeinsamen Interesse abhalten, nur weil dabei kein ‚Profit‘ genannter Vorteil für ein bestimmtes Subjekt entsteht.“* (Hüller 2015, S. 375, Herv. i. Orig.)

Der wesentliche Unterschied bestünde darin, dass die Frage nach den Nebenwirkungen eine stärkere Gewichtung erfahren würde (und müsste). Speziell in diesem Punkt weist die Wertkritik bislang, wie gezeigt, die größten theoretischen Defizite auf und zeichnet sich durch eine erstaunlich oberflächliche und selektive Bestimmung dessen aus, was als „schädliche“ Effekte und Nebenfolgen moderner Technologieentwicklung aufzufassen sei bzw. welchen Technologien diese Schädlichkeit bereits a priori aufgrund ihrer technischen Eigenschaften eingeschrieben sei, und bei welchen ihr destruktives Potential primär durch ihre kapitalistische Formbestimmung zustande komme. Wie der vorliegende Beitrag ebenfalls verdeutlicht haben sollte, kann aber gerade dieser auf den ersten Blick kleine Unterschied am Ende einen Unterschied ums Ganze ausmachen.

Vor allem sollte der Beitrag gezeigt haben, dass die Verbindung von Wertkritik und Technikkritik nicht nur ein außerordentlich lohnendes, sondern schlicht notwendiges theoretisches Unternehmen darstellt. Was Anselm Jappe über die Zusammenführung von Wert- und Technikkritik geschrieben hat, kann daher gar nicht oft genug wiederholt werden, und es gilt in besonderem Maße für das technikkritische Werk von Ivan Illich: *„Wertkritik und Technologiekritik bilden gewissermaßen die zwei Hälften eines Diskurses, die unabhängig voneinander entstanden sind, aber zusammengefügt werden müssen, um ein vollständiges Bild der kapitalistischen Moderne zu erhalten.“* (Jappe 2024a, S. 2)

## Literatur

- Adorno, Theodor W. (1995/1970): *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anders, Günther (1992/1956): *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck.
- Ariès, Philippe (1984): *Geschichte der Kindheit*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Aumercier, Sandrine (2023): *Die Energieschranke des Kapitals. Technikkritik als Kapitalismuskritik*. Zürich: edition 8.
- Crary, Jonathan (2014): *24/7 – Schlaflos im Spätkapitalismus*. Berlin: Wagenbach.
- Dreßen, Wolfgang (1982): *Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland*. Frankfurt am Main u.a.: Ullstein.
- Galow-Bergemann, Lothar/Lohoff, Ernst (2020): Gestohlene Lebenszeit. Warum der Kapitalismus zu Verzicht nötigt und wir viel weniger arbeiten könnten, in: Lohoff & Trenkle (Hg.): *Shutdown. Klima, Corona und der notwendige Ausstieg aus dem Kapitalismus*. Münster: Unrast, S. 173-200.
- Götzsche, Peter C. (2021): *Tödliche Medizin und organisierte Kriminalität. Wie die Pharmaindustrie das Gesundheitswesen korrumpiert* (3. Auflage). München: Riva.
- Gronemeyer, Reimer (2013): *Das 4. Lebensalter. Demenz ist keine Krankheit*. München: Pattloch.
- Gronemeyer, Reimer (2024): *Nichts funktioniert mehr. Welche Chance! Vom Ende der Dienstleistungsgesellschaft*. Rastede: edition einwurf.
- Gruschka, Andreas (2004): *Negative Pädagogik. Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie* (2. aktualisierte und vollständig durchgesehene Auflage). Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Haidt, Jonathan (2025): *Generation Angst. Wie wir unsere Kinder an die virtuelle Welt verlieren und ihre psychische Gesundheit aufs Spiel setzen*. Hamburg: Rowohlt.
- Hemer, Oscar/Povrzanović Frykman, Maja/Ristilampi, Per-Markku (2020a): Conviviality Vis-à-Vis Cosmopolitanism and Creolisation: Probing the Concepts, in: dies. (Hg.): *Conviviality at the Crossroads The Poetics and Politics of Everyday Encounters*. Cham: Palgrave Macmillan, S. 1-14.
- Hemer, Oscar/Povrzanović Frykman, Maja/Ristilampi, Per-Markku (Hg.) (2020b): *Conviviality at the Crossroads The Poetics and Politics of Everyday Encounters*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hemmens, Alastair (2025): Marx'sche Theorie und die Kritik der Arbeit, wertKRITIK.org (zitiert nach der Druckversion)
- Herrmann, Ulrike (2025): Wir müssen schrumpfen. Wachstum als Irrweg, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 46/2025, S. 21-25, online verfügbar unter bpb.de
- Horkheimer, Max (2008/1947): Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6. Frankfurt am Main: Fischer, S. 21-186.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2010/1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hüller, Knut (2015): *Kapital als Fiktion. Wie endloser Verteilungskampf die Profitrate senkt und „Finanzkrisen“ erzeugt*. Hamburg: tredition.
- Illich, Ivan (1972): *Entschulung der Gesellschaft*. München: Kösel-Verlag.
- Illich, Ivan (1974): *Die sogenannte Energiekrise oder Die Lähmung der Gesellschaft. Das sozial kritische Quantum der Energie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Illich, Ivan (1977): *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Illich, Ivan (1978): *Fortschrittsmythen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Illich, Ivan (1980): *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Illich, Ivan (1993): Bedürfnisse, in: W. Sachs (Hg.): *Wie im Westen so auf Erden. Ein polemisches Handbuch zur Entwicklungspolitik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S.47-70.

Illich, Ivan (1995a): *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* (2., überarbeitete und ergänzte Auflage). München: C.H. Beck.

Illich, Ivan (1995b): *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*. München: C.H. Beck.

Jappe, Anselm (2023): *Beton. Massenkonstruktionswaffe des Kapitalismus*. Wien/Berlin: Mandelbaum.

Jappe, Anselm (2024a): Von Mixern und Sozialdarwinisten. Ein Kommentar zu Andreas Urbans Bemerkungen anlässlich der EXIT-Kritik an Sandrine Aumercier, wertKRITIK.org (zitiert nach der Druckversion)

Jappe, Anselm (2024b): Lebendiges und Totes in der Wertkritik. Einige kursorische Thesen zum Stand der Wertkritik heute, wertKRITIK.org (zitiert nach der Druckversion)

Jappe, Anselm (2025a): Anmerkungen zu *Terre et liberté* von Aurélien Berlan, wertKRITIK.org (zitiert nach der Druckversion)

Jappe, Anselm (2025b): Ist die Historie immer materialistisch?, wertKRITIK.org

Jappe, Anselm (2026): Die „dunkle Seite“ des Werts und die Gabe, wertKRITIK.org

Kaller-Dietrich, Martina (2008): *Ivan Illich (1926-2002). Sein Leben, sein Denken*. Weitra: Bibliothek der Provinz.

Konicz, Tomasz (2020): *Klimakiller Kapital. Wie ein Wirtschaftssystem unsere Lebensgrundlagen zerstört*. Wien/Berlin: Mandelbaum.

Konicz, Tomasz (2022): Von Crashpropheten, Putschisten, Preppern und Krisenprofiteuren. Rechte Ideologie in der Krise, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 19, S. 67-81.

Konicz, Tomasz (2025): Die künstliche Intelligenzblase. Eine kurze Blasenvermessung samt Einordnung in die Finanzblasenökonomie des untergehenden neoliberalen Zeitalters, exit-online.org

Kurz, Robert (1986a): Die Krise des Tauscherts. Produktivkraft Wissenschaft, produktive Arbeit und kapitalistische Reproduktion, in: *Marxistische Kritik* 1, S. 7-48. Online verfügbar unter exit-online.org

Kurz, Robert (1986b): Die Herrschaft der toten Dinge. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie (Teil 1), in: *Marxistische Kritik* 2, S. 7-68. Online verfügbar unter exit-online.org

Kurz, Robert (1987): Die Herrschaft der toten Dinge. Kritische Anmerkungen zur neuen Produktivkraft-Kritik und Entgesellschaftungs-Ideologie (Teil 2), in: *Marxistische Kritik* 3, S. 53-113. Online verfügbar unter exit-online.org

Kurz, Robert (2001): Apokalyptische Technologien. Der ökonomisch-naturwissenschaftliche Komplex und die destruktive Objektivierung der Welt, exit-online.org

Kurz, Robert (2004a): Abschied vom Gebrauchswert, exit-online.org

Kurz, Robert (2004b): Tabula Rasa. Wie weit soll, muss oder darf die Kritik der Aufklärung gehen?, in: ders.: *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*. Bad Honnef: Horlemann, S. 89-152.

- Kurz, Robert (2009): *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft* (erweiterte Neuauflage). Frankfurt am Main: Eichborn.
- Kurz, Robert (2020): Freie Fahrt ins Krisenchaos. Aufstieg und Grenzen des automobilen Kapitalismus, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 17, S. 23-44.
- Langbein, Kurt/Ehgartner, Bert (2003): *Das Medizinkartell. Die sieben Todsünden der Gesundheitsindustrie*. München: Piper.
- Latouche, Serge/Jappe, Anselm (2015): *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*. Paris: Libre & Solidaire.
- Ludwig, Wolf-Dieter/Mühlbauer, Bernd/Seifert, Roland (Hg.) (2023): *Arzneiverordnungs-Report 2023*. Berlin: Springer.
- Marx, Karl (1971): Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW 13. Berlin: Dietz, S. 615-642.
- Marx, Karl (1986): *Das Kapital*, Bd. 1. MEW 23. Berlin: Dietz.
- Meyer, Thomas (2018): Big Data und die smarte neue Welt als höchstes Stadium des Positivismus, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 15, S. 110-156.
- Meyer, Thomas (2024a): Tabula Rasa der modernen Technik? Nachtrag und Ergänzung zu den „Artefakten der Geschichte“ und der „Energieschranke des Kapitals“, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 21, S. 193-221.
- Meyer, Thomas (2024b): Künstliche Intelligenz als Mythos und Fetisch, [exit-online.org](https://www.exit-online.org)
- Meyer, Thomas (2024c): Ignoranz oder Realität?, [exit-online.org](https://www.exit-online.org)
- Ortlieb, Claus Peter (1998): Bewusstlose Objektivität. Aspekte einer Kritik der mathematischen Naturwissenschaft, in: *Krisis* 21/22, S. 15-51. Online verfügbar unter [exit-online.org](https://www.exit-online.org)
- Ortlieb, Claus Peter (2009): Ein Widerspruch von Stoff und Form. Zur Bedeutung der Produktion des relativen Mehrwerts für die finale Krisendynamik, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 9, S. 23-54. Online verfügbar unter [exit-online.org](https://www.exit-online.org)
- Reuther, Gerd (2020): *Der betrogene Patient* (2. Auflage der aktualisierten Neuauflage). München: Riva.
- Samerski, Silja (2010): *Die Entscheidungsfalle. Wie genetische Aufklärung die Gesellschaft entmündigt*. Darmstadt: WBG.
- Samerski, Silja (2023): „Kontraproduktiv“ und „todfeindlich“. Zur Aktualität von Ivan Illichs *Nemesis der Medizin* angesichts der Corona-Krise, in: A. Urban (Hg.): *Schwerer Verlauf. Corona als Krisensymptom*. Wien: Promedia, S. 219-238.
- Schneider-Taylor, Barbara (2006): *Jean-Jacques Rousseaus Konzeption der Sophie. Ein hermeneutisches Projekt*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- Scholz, Roswitha (2024): Eine Metatheorie der Verschwörungstheorien? Eine Replik auf Sandrine Aumerriers Überlegungen zu Auseinandersetzung um Corona – bei exit!, in: *exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft* 21, S. 229-244.
- Stückler, Andreas (2024): *Kritische Theorie des Alter(n)s*. Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Türcke, Christoph (2012): *Hyperaktiv! Kritik der Aufmerksamkeitsdefizitkultur*. München: C.H. Beck.
- Urban, Andreas (2022): Ein Gespenst geht um in der Wertkritik. Anmerkungen zur wert(absplaltungs)kritischen Corona-„Debatte“, [wertKRITIK.org](https://www.wertKRITIK.org)

Urban, Andreas (2024a): Wie weit darf „tabula rasa“ gehen? Anmerkungen zur Diskussion um Sandrine Aumerciers *Die Energieschranke des Kapitals*, wertKRITIK.org

Urban, Andreas (2024b): Im Jahr 4 n. C. – Ein vorläufiges Resümee über die Corona-Krise, wertKRITIK.org (zitiert nach der Druckversion)

Urban, Andreas (2025): Ignoranz als Realität. Abschließende Anmerkungen zur Energieschranken-Debatte, wertKRITIK.org

Vetter, Andrea (2023): *Konviviale Technik. Empirische Technikethik für eine Postwachstumsgesellschaft*. Bielefeld: transcript.

## Endnoten

[1] Zur Energieschranken-Debatte siehe auch meine Beiträge *Wie weit darf „tabula rasa“ gehen?* (Urban 2024a) und *Ignoranz als Realität* (Urban 2025).

[2] Illichs Œuvre umfasst im Übrigen auch eine instruktive Auseinandersetzung mit dem modernen Geschlechterverhältnis in seiner Differenz zu vormodernen patriarchalen Gesellschaften (vgl. Illich 1995a), die aus wert-absaltungskritischer Perspektive nicht minder relevant erscheint. Dieser Aspekt von Illichs theoretischem Schaffen wird im vorliegenden Beitrag ausgespart und soll einer separaten Erörterung in einem eigenständigen Artikel vorbehalten bleiben.

[3] Siehe hierzu vor allem die *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 2010) sowie *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Horkheimer 2008). Interessanterweise scheint Illich die Kritische Theorie nicht rezipiert zu haben, sie wird jedenfalls bei ihm nirgendwo erwähnt. Dies ist insofern bemerkenswert, als es unübersehbare thematische Überschneidungen gibt, insbesondere was die Kritik am technischen Fortschritt, an der „verwalteten Welt“ (Adorno) und an der damit einhergehenden Zurichtung und Entfremdung des Menschen durch gesellschaftliche Strukturen betrifft. Eine Ausnahme stellt Herbert Marcuse dar, auf den er sich zumindest in manchen seiner Bücher (eher kritisch) bezieht.

[4] Anselm Jappe vertritt inzwischen die Auffassung, dass das in der Krise befindliche warenproduzierende System seine „äußere Schranke“ womöglich früher erreichen könnte als die in der Krisentheorie im Mittelpunkt stehende „innere Schranke“ der Verwertung durch das Obsoletwerden von Arbeit (vgl. Jappe 2024b, S. 6).

[5] „WHO: Jede Minute sterben fünf Menschen durch falsche Behandlung“, sueddeutsche.de, 14.9.2019

[6] Laut *Arzneiverordnungs-Report 2023* (Ludwig et al. 2023) wurden im Jahr 2022 allein in Deutschland 1,8 Milliarden Tagesdosen Antidepressiva verschrieben.

[7] Dieser Konsens erstreckt sich mittlerweile auch auf den medizinischen Einsatz von Gentechnologie, und selbst in linken, gesellschaftskritischen Kontexten schlägt dem Kritiker oftmals nur blankes Unverständnis und eine geradezu „moralische Erpressung“ entgegen: „Diese oder jene Gentechnologie, so heißt es, könne eine seltene genetische Krankheit heilen, und nur ein Unmensch könne den im Fernsehen vorgeführten Kranken [...] die Chance verweigern, doch noch geheilt zu werden dank den ‚Fortschritten der Medizin‘.“ (Jappe 2024a, S. 5) Jappe wies bereits 2001 in seinem wegweisenden Beitrag *Gene, Werte, Bauernaufstände* darauf hin, dass der Tag nicht mehr fern sei, an dem „der Verzicht [auf gentechnische Diagnose-, Präventions- und Behandlungsmethoden, A.U.] als moralisch verwerflich oder sogar strafbar gelten wird, wie die Weigerung, seine Kinder zu impfen“ (Jappe 2001, S. 97). Eine gleichermaßen ausgiebige wie degoutante Kostprobe jenes unreflektierten medizinischen Fortschrittsdiskurses konnte während der Corona-Zeit genossen werden, als auch manche Wertkritiker sich darin gefielen, Skeptikern der neuartigen, unter Umgehung üblicher Sicherheitsstandards auf den Markt geworfenen mRNA-Impfstoffe pauschal „Irrationalität“ zu unterstellen und sie mit allerhand rechten Spinnern und Verschwörungstheoretikern in einen Topf zu werfen (vgl. Konicz 2022, S. 79). Eine instruktive, durch Illichs Medizinkritik inspirierte Kritik gentechnischer Methoden in der Medizin, insbesondere am präventiven Einsatz gentechnischer Diagnose- und Screeningverfahren und an den negativen Effekten „genetischer Aufklärung“, findet sich im Buch *Die Entscheidungsfalle* von Silja Samerski (2010).

[8] „Opioid-Krise in den USA: Der verheerende Siegeszug von Fentanyl“, tagesschau.de, 19.5.2021

[9] Die deutsche Erstfassung von *Die Nemesis der Medizin* erschien ganz in diesem Sinne unter dem Titel *Die Enteignung der Gesundheit*.

[10] In den USA machen „Gesundheitsausgaben“ inzwischen immerhin fast 20 Prozent des BIP aus.

[11] Zur fortschreitenden Medikalisation und Pathologisierung des Alter(n)s, siehe Stückler 2024, S. 237ff.

[12] Und natürlich ist es dann mit Semmelweis ein bürgerlicher Mann, der als „Retter der Mütter“ auftritt; was seine Leistungen, auch und zumal im Kampf gegen die etablierte Lehrmeinung, nicht schmälert, aber wie stets ist es auch hier die Autopoiesis des modernen Systems – und im konkreten Fall: seines Medizinbetriebs –, die sich in diesen Entwicklungen Bahn bricht.

[13] Reimer Gronemeyer, ein stark von Illich beeinflusster deutscher Soziologe und Theologe, spricht in diesem Zusammenhang recht plastisch von „*terminaler Sedierung*“, als Bestandteil einer fortschreitenden „*Industrialisierung des Sterbens*“: „*Mehr als die Hälfte der Menschen, die in Krankenhäusern sterben, erleben ihren Tod nicht, sondern verschlafen ihn. Das wollen die Menschen so, heißt es. Das dürfte stimmen, aber über diese Modernisierung des Sterbens wird nicht gesprochen, sie geschieht einfach. Die Tendenz zur Verleugnung des Todes erreicht in der terminalen Sedierung ihren zeitgemäßen Höhepunkt.*“ Auch und gerade die avancierten Formen einer sogenannten Palliativmedizin und des Hospizwesens subsumiert er ausdrücklich unter diese Tendenz: „*Palliative Versorgung bringt uns auf den qualitätskontrollierten und standardisierten Weg, den wir im Kindergarten, in der Schule, in der Justizvollzugsanstalt schon gehen. Inszeniert wird das qualitätskontrollierte Sterben. [...] Damit legt sich der Zwang zur Standardisierung, zur Dokumentation und zur Qualitätskontrolle über den letzten Lebensabschnitt.*“ (Gronemeyer 2013, S. 197)

[14] Als einer der „Entdecker“ der Kindheit gilt der berühmte Aufklärungsphilosoph Jean-Jacques Rousseau mit seinem Werk *Émile oder Über die Erziehung* (erstmal veröffentlicht im Jahre 1762). Darin habe er „*die Eigenheit des Kindes und die besondere Dignität der Kindheit [...] entdeckt und damit ineins das Konzept von Kind und Kindheit (mit) erfunden, das seither zu einer Wirklichkeit sui generis geworden ist*“ (Schneider-Taylor 2006, S. 16). Erst zu dieser Zeit entwickelte sich die Vorstellung von „Kindheit“ als einer eigenständigen, chronologisch distinkten Lebensphase. Davor galten Kinder eher als „kleine Erwachsene“, und so wurden sie (im Guten wie im Schlechten) auch behandelt. Der kritische Erziehungswissenschaftler Andreas Gruschka formuliert es in seiner *Negativen Pädagogik* (einer „*Einführung in die Pädagogik mit Kritischer Theorie*“) – dabei auch die unmittelbare Verbindung zur neu entstehenden Institution Schule herstellend – wie folgt: „*So zeigt sich einmal mehr, daß am Anfang der Erziehung der Anspruch der Erwachsenen auf die Herrschaft und Kontrolle über die Kinder steht. Lebten sie vordem noch [...] an der Seite der Erwachsenen, ohne daß es für sie besondere Orte, Zeiten und Gegenstände gegeben hat, und lernten sie durch Teilnahme und Beobachtung des Alltagslebens der Erwachsenen, was sie für den Alltag lernen mußten, so ändert sich das mit der Erfindung dessen, was wir heute gewohnt sind unter dem Begriff der Erziehung zu fassen.*“ (Gruschka 2004, S. 260). Die historische Spezifik der „Kindheit“ kann nicht zuletzt daran abgelesen werden, dass Menschen in Ländern der kapitalistischen Peripherie diese Vorstellung oftmals weit bis ins 20. Jahrhundert hinein fremd blieb. Illich illustriert dies mit einer recht anschaulichen privaten Anekdote (vermutlich aus seiner Zeit in Mexiko, wo er einen großen Teil seines Lebens verbrachte): „*Unlängst sprach ich mit meinem Nachtwächter Marcos über seinen elfjährigen Sohn, der im Friseursalon arbeitet. Ich ließ die Bemerkung fallen, daß sein Sohn noch ein ‚niño‘ sei. Marcos war überrascht und antwortete arglos lächelnd: ‚Das mag wohl sein, Don Ivan.‘ Mir wurde klar, daß Marcos bis zu meiner Bemerkung den Jungen vornehmlich als seinen ‚Sohn‘ betrachtet hatte, und ich hatte ein schlechtes Gewissen, weil ich zwischen zwei vernünftige Menschen den Vorhang ‚Kindheit‘ gezogen hatte.*“ (Illich 1972, S. 50)

[15] Auch dies von ungebrochener Aktualität in Anbetracht der irrwitzigen europäischen Eskalations- und Remilitarisierungspolitik im gegenwärtigen geopolitischen Konflikt mit Russland.

[16] Ein besonders gutes Beispiel hierfür ist die sogenannte E-Mobilität auf den Straßen, deren Vulgärrezeption sich dadurch auszeichnet, dass sie weder den Individualverkehr als solchen in Frage stellt noch wissen will, wie Strom und Akkus produziert werden.

[17] Selbst innerhalb der Wertkritik tummelt sich – nachdem dergleichen eigentlich längst überwunden schien – ein energieblinder, wie auch immer verkappter, aber unübersehbarer Technikfetischismus (siehe unten den Abschnitt „Die Eigenlogik der Technik und ihre Implikationen für eine radikale Kapitalismuskritik“).

[18] Thomas Meyer etwa spricht in diesem Zusammenhang despektierlich von „*Dorf-Idylle-Ideologen*“ (vgl. Meyer 2024a, S. 201).

[19] Auf Illichs Begriff der „Konvivialität“ wird bald zurückzukommen sein.

[20] Ein Unternehmen, das keineswegs von allen Wertkritikern gewürdigt wurde – siehe etwa die unsäglichen und einer kritischen Theorie unwürdigen Reaktionen seitens der EXIT-Gruppe (Meyer 2024a; Scholz 2024). Diese Reaktionen waren auch Anlass und Ausgangspunkt der eingangs erwähnten „Energieschranken-Debatte“.

[21] Epimetheus ist der Bruder von Prometheus und wie jener eine Figur aus der griechischen Mythologie. Sein Name bedeutet „der Nachher-Denkende“, im Gegensatz zum „Vorausdenker“ Prometheus. Dem Mythos zufolge wurden die beiden Titanenbrüder von Zeus mit der Erschaffung von Tieren und Menschen beauftragt und hierfür mit verschiedenen Eigenschaften ausgestattet. Epimetheus verteilte großzügig Fähigkeiten wie Stärke, Schnelligkeit und Fell an die Tiere, sodass für den Menschen nichts mehr übrigblieb. Um das Versäumnis seines Bruders auszugleichen, stahl Prometheus das Feuer von den Göttern und gab es den Menschen, um ihnen die notwendigen Überlebensfähigkeiten und so quasi den „Fortschritt“ zu ermöglichen. Dafür wurde er von Zeus grausam bestraft.

[22] Eine ausführliche Beschreibung des CIDOC und der dort stattfindenden Lern- und Diskussionsprozesse, zu denen auch eine umfassende Dokumentationsstätigkeit gehörte, findet sich in der Illich-Biographie von Martina Kaller-Dietrich (*Ivan Illich. Sein Leben, sein Denken*, 2008, insbesondere S. 81ff.).

[23] Wobei KI, worauf Tomasz Koniecz zu Recht hinweist, eher ein Spekulationsobjekt in der „Blasenökonomie“ des krisengebeutelten Spätkapitalismus darstellt. Hier geht es also bereits kaum noch um die Produktion konkreter Waren und deren Bewährung auf dem Markt, sondern um die Erzeugung einer kurzfristigen KI-Konjunktur. Koniecz fasst dies treffend so zusammen: *„Im Gegensatz zu dem Schienennetz, das den Zusammenbruch der Eisenbahnspekulation im 19. Jahrhundert überlebte, oder selbst dem optischen Kabelnetz, das fieberhaft während der Dot-Com-Blase verlegt wurde, haben die Datenzentren eine sehr kurze Halbwertszeit, da die KI-Chips sehr schnell obsolet werden – eine halbe Dekade reicht schon, um aus milliardenschweren Investitionen Elektroschrott zu machen.“* (Koniecz 2025)

[24] Ein besonders symptomatisches Beispiel hierfür ist Ulrike Herrmann, die gar die britische Kriegswirtschaft von 1939ff. als Vorbild für einen derartigen „Rückbau“ auserkoren hat (vgl. Herrmann 2025). Mit solchen Ideen wird man/frau – schon allein mangels eines hinreichenden kategorialen Grundverständnisses jenes Kapitalismus, der da „rückgebaut“ werden soll – eher als Stichwortgeber für die immer repressivere systemimmanente Krisenverwaltung fungieren als für eine emanzipatorische Überwindung des zunehmend aus dem Leim gehenden warenproduzierenden Systems.

[25] Es gibt noch manch anderes, an dem sich ein Wertkritiker bei Illich leicht stoßen kann und das dazu angetan sein könnte, seine Gesellschaftskritik als „reaktionär“ einzuordnen. Darunter fallen manche seiner Formulierungen und generell seine Sprache. Es ist bei Illich viel von „Werten“ die Rede, von „Gleichgewicht“ oder von „Gemeinschaftlichkeit“ – Begriffe, die in der Wertkritik nicht zu Unrecht unter Ideologieverdacht stehen. Wenn Illich als utopische Zielvorstellung von einer „Wiederherstellung der Konvivialität“ spricht, liegt auch der Verdacht einer Romantisierung vormoderner Verhältnisse nahe. Wir werden zu einem späteren Zeitpunkt noch darauf zurückkommen.

[26] Bereits der Nationalsozialismus hatte verquere antikapitalistische Züge. Heutigen, an den intellektuell zersetzenden Wirkungen des postmodernen Denkens laborierenden Rechten, wie der AfD-Co-Vorsitzenden Alice Weidel, dient dies als Grundlage, um sich Adolf Hitler als einen „Sozialisten“ und den Nationalsozialismus als eine Form von Linksextremismus zurechtzubasteln.

[27] Anselm Jappe hat Vergleichbares für Denker wie Karl Polanyi, Marcel Mauss (Jappe 2026) und sogar Jean Baudrillard (Jappe 2025b) herausgearbeitet.

[28] Im Wort „bedienen“ ist dieser Sachverhalt wahrlich adäquat aufgespeichert. Mit Günther Anders – einem anderen prominenten Technikkritiker, der ebenfalls eine eingehendere Beschäftigung verdienen würde – könnte man sagen, dass wir alle zu „bemittelten Habenichtsen“ geworden sind, deren „Machen“ und „Handeln“ auf ein „Bedienen“ und „Tun“ degeneriert ist. Wir „bedienen“ die Technik und lungern *„wie verstörte Saurier zwischen unseren Geräten einfach herum[...]“* (Anders 1992, S. 16). Auch Anders scheint übrigens von Illich nicht rezipiert worden zu sein, was beinahe noch mehr erstaunt als seine Nicht-Rezeption der Kritischen Theorie.

[29] Eine Diskussion über das Für und Wider von Gentechnik und ihre Potentiale in einer emanzipierten Gesellschaft der Zukunft hätte noch einige Problemebenen mehr zu berücksichtigen. So müsste eine solche Gesellschaft, selbst wenn sie es grundsätzlich als erstrebenswert erachten würde, gentechnische Therapien zu entwickeln und zu betreiben, die schwierige Abwägung zwischen dem schädlichen Impact der Voraussetzungen (Infrastrukturen für Energie, Stoffe etc., Instrumenten- und Laborbau, chemische Industrie, Tierversuche usw.) und dem erhofften Nutzen leisten. Zudem würde jede derartige Überlegung die unter allen Umständen zu

erwartenden unerwünschten Nebenwirkungen von Therapien zu bedenken haben. Im bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb firmierten derlei Fragestellungen bis vor nicht allzu langer Zeit unter dem Begriff „Technikfolgenabschätzung“ – davon scheint heute nicht mehr viel übrig zu sein. Wie wir gerade während der Corona-„Pandemie“ und im Zusammenhang mit den besinnungslos als „game changer“ im Kampf gegen das „Killervirus“ abgefeierten neuartigen mRNA-Impfstoffen gesehen haben, ist es vor allem diese Abwägung, die nicht nur dem bornierten Durchschnittsbürger, sondern auch den Linken (inkl. zahlreichen Wertkritikern) besonders schwer fällt. Diese tendieren daher dazu, auf geradezu kindische Weise eine Seite (z.B. die der unerwünschten Nebenwirkungen) völlig in Abrede zu stellen.

[30] Zu ADHS als „Kulturpathologie“ vgl. Türcke 2012.

[31] Und selbst das ist keineswegs mehr gewiss. Auch chronischer Schlafmangel steht auf der Liste der schädlichen Effekte, unter denen zahlreiche der exzessivsten Nutzer von Smartphone und Social Media zu leiden haben (vgl. Haidt 2025). Generell – dies ist das eigentliche Thema von Crarys Buch – wird längst mit Hochdruck daran gearbeitet, endlich auch den Schlaf als letztes Hindernis für eine umfassende kapitalistische Funktionalisierung des Menschen zu beseitigen. Nicht zufällig ist in letzter Zeit auch der Schlaf zunehmend zum Gegenstand neoliberaler Selbstoptimierungspraktiken geworden.

[32] Auf eine theoretische Regression verweisen die oben zitierten Beispiele schon deshalb, da damit auch die wertkritische Kritik des Gebrauchswerts ad absurdum geführt, wenn nicht überhaupt zurückgenommen wird. Besonders bei Koniczys Utopie eines digitalisierten Postkapitalismus steht offensichtlich *„die Idee eines guten Gebrauchswerts“* [im Zentrum], *der eben nicht mehr kapitalistisch ist*“ (Aumercier 2023, S. 178).

[33] Auf diesen Text bezog sich explizit auch Thomas Meyer in seiner „Kritik“ an Aumerciers Energieschranken-Buch (Meyer 2024a). Insbesondere seine Aussagen über eine notwendige „Sortierung“ und „Umgruppierung“ (anstelle einer pauschalen „Abschaffung“) moderner Technik beruhen maßgeblich auf Kurz in *Tabula Rasa* entwickelten Thesen.

[34] Nicht nur im „Traditionsmarxismus“, sondern auch in der Kritischen Theorie gehörte die Skandalisierung der Tatsache, dass trotz des erreichten Produktivitätsniveaus immer noch Menschen hungern müssen, stets zu zentralen Motiven ihrer Gesellschaftskritik – inklusive der darin enthaltenen Unterstellung, die entwickelten Produktivkräfte hätten längst das Potential, ein „gutes Leben für alle“ zu garantieren, und müssten nur noch von der rücksichtslosen kapitalistischen Profitlogik befreit werden. Die Erde, so formulierte es etwa Adorno, könnte *„nach dem Stand der Produktivkräfte, jetzt, hier, unmittelbar das Paradies sein [...]“* (Adorno 1995, S. 56). Auch die – an sich richtigen – wertkritischen Vorbehalte gegenüber einer pauschalen Technikkritik wurden übrigens im Kern bereits durch die Kritische Theorie vorweggenommen. So bestanden Horkheimer und Adorno z.B. mit Blick auf die Kulturindustrie explizit darauf, dass die davon ausgehenden Übel *„keinem Bewegungsgesetz der Technik als solcher aufzubürden [seien], sondern ihrer Funktion in der Wirtschaft heute“* (Horkheimer/Adorno 2010, S. 129).

[35] Wiewohl es in dieser Frage durchaus konträre Einschätzungen gibt (vgl. Jappe 2024a, S. 3f.).

[36] So wurde meine Wenigkeit von Thomas Meyer kurzerhand zum Malthusianer erklärt (vgl. Meyer 2024c; siehe dazu auch meine Erwiderung in Urban 2025). Davor wurden bereits einige Thesen aus Aumerciers Energieschranken-Buch als „sozialdarwinistisch“ markiert (vgl. Meyer 2024a, S. 209f.; Scholz 2024, S. 235). Dies ist schon deshalb bemerkenswert, da Meyer selbst die Ansicht vertritt, eine Weltbevölkerung in der heutigen Größe sei bei einer radikalen Reduktion des gesellschaftlichen Energieniveaus, wie sie hier in Rede steht, nicht überlebensfähig. Gerade ihm sollte also daran gelegen sein, die potentiellen Probleme zu reflektieren, die sich bei der heutigen Bevölkerungsgröße für das „Projekt“ der emanzipatorischen Überwindung des Kapitalismus stellen könnten, anstatt sie einfach zu negieren.

[37] Bereits das Konzept der „Bevölkerung“ ist genuin modernen Ursprungs, wie etwa in Michel Foucaults Abhandlungen über die „Gouvernementalität“ nachgelesen werden kann.