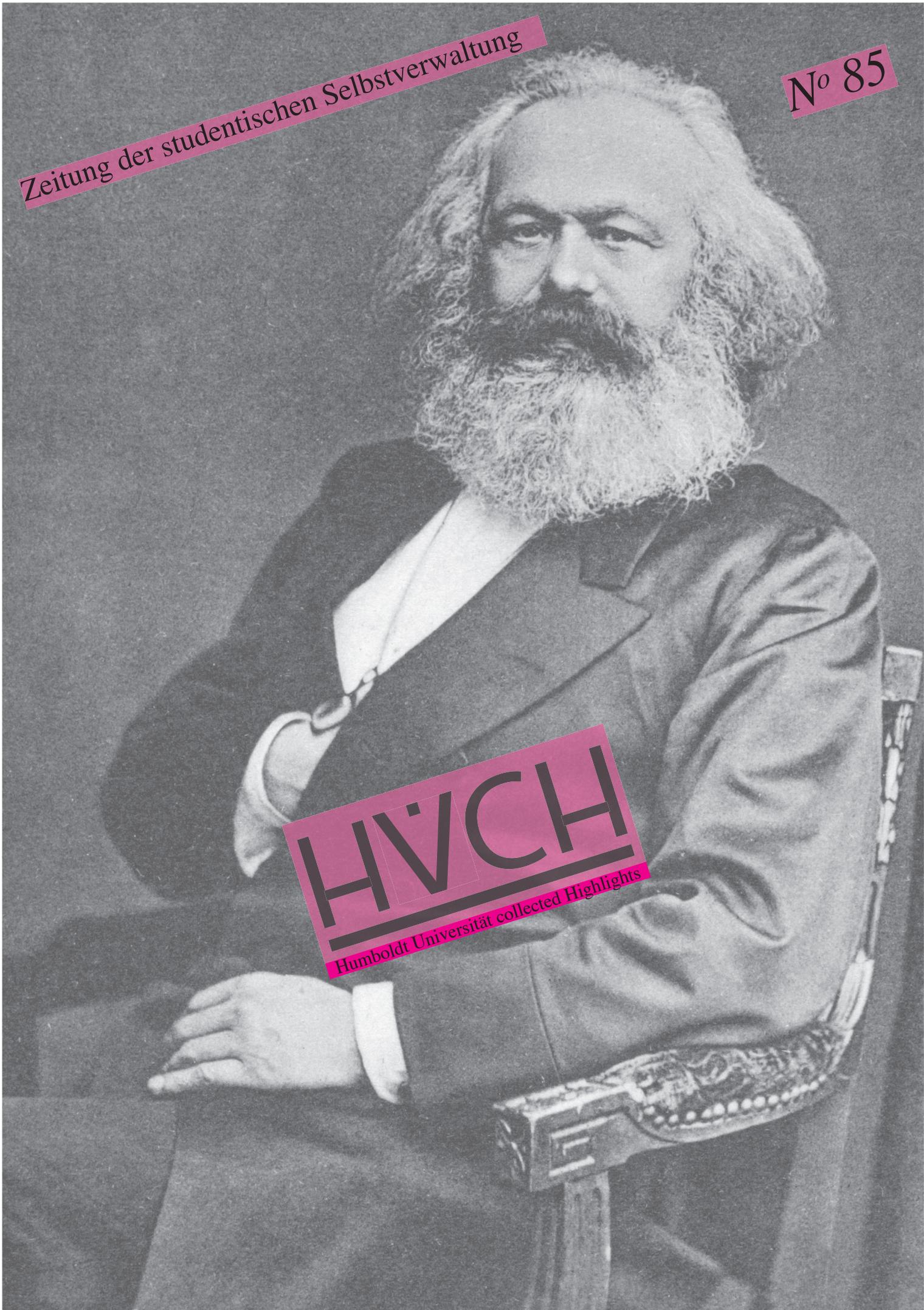


Zeitung der studentischen Selbstverwaltung

Nº 85



HVCH
Humboldt Universität collected Highlights

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

die vorliegende Ausgabe der HUCH ist dem Verhältnis von Vernunft und Geschichte mit besonderem Interesse an der Idee des Sozialismus und des Kommunismus gewidmet. Dass die Vernunft in der Geschichte durch keine metaphysische Idee und der Sozialismus nicht durch eine im Voraus bestimmte Klasse garantiert sind, gehört zu den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, die auch zu Beginn des 21. keineswegs vergessen werden sollten. Umso schwieriger fällt die Bestimmung der Konstellation, in der sich Vernunft, Geschichte und Kommunismus befinden. Anregung soll diese Ausgabe bieten. Mit der Kritik von Axel Honneths »Idee des Sozialismus«, einem Interview mit Alain Badiou und einem mit Andreas Arndt, Rezensionen zu Büchern von Hans Heinz Holz, Alfred Sohn-Rethel und Alex Demirovic hoffen wir, die Auseinandersetzung in Universität und Wissenschaft bereichern zu können. Mit zwei neuen Beiträgen wird die Debatte über Nutzen und Nachteil der Dating-App Tinder fortgesetzt, die schon in den letzten beiden Ausgaben geführt wurde. In diesem Sinne wünschen wir eine erkenntnisreiche Lektüre, auf dass es einmal heißt, wer mit 20 Jahren kein Kommunist ist, habe kein Herz, und wer es mit 30 Jahren nicht ist, keinen Verstand.

Die Redaktion



<u>Die Idee des Sozialismus</u>	S.03
<u>Die Idee des Kommunismus / Interview mit Alain Badiou</u>	S.08
<u>Von einem, der auszog, die Philosophie zu retten</u>	S.13
<u>Vernunft und Geschichte / Interview mit Andreas Arndt</u>	S.16
<u>»Produktionszwang« und Faschismus</u>	S.18
<u>Aufruf gegen die Schließung des Lukács-Archiv</u>	S.21
<u>Die vogelfreie Universität</u>	S.22
<u>Comic</u>	S.24
<u>Tinder: Ausblick auf den Cyberkommunismus</u>	S.26
<u>Termine</u>	S.28
<u>Tinder: Neues aus den Industriegebieten der Liebe</u>	S.29

Die Idee des Sozialismus

Sozialismus der bürgerlichen Freiheit oder Über die Einschleifung der Geschichte des Frühsozialismus im Dienste eines radikalen Republikaners

Ein Hort der sozialen Freiheit: die Familie und der Kreisky-Preis

Wer sich gegenwärtig unter dem Begriff des Sozialismus ein Kompendium an Freiheits- und Gerechtigkeitsprinzipien vorstellt, welches schon in der bürgerlich differenzierten Gesellschaftsform des 21. Jahrhunderts verbürgt und damit in nahe Aussicht gestellt ist, dürfte beim Lesen der folgenden Zeilen kaum Widersprüchliches entdecken: »Nicht aufbegehrende Subjektivitäten mithin, sondern objektiv gewordene Verbesserungen, nicht kollektive Bewegungen, sondern institutionelle Errungenschaften sollten als soziale Träger der normativen Ansprüche gelten, die der Sozialismus innerhalb der modernen Gesellschaften anzumelden versucht; in den Durchbrüchen, die darin zu gesellschaftlicher Wirklichkeit gelangt sind, muß er die Umriss eines Fortschrittsprozesses entdecken können, der belegt, das die eigenen Visionen auch in Zukunft realisierbar bleiben.« Weder linke soziale Bewegungen noch sich entrüstende oder widerständige Subjektivitäten – so versichert uns der Autor – seien heutzutage in der Lage, die auf die Ideen des Sozialismus begründeten Ansprüche geltend zu machen. Obendrein wären es gerade die etablierten rechtlichen und staatlichen Organisationsformen von Gesellschaften, die auf dem momentanen Stand ihrer institutionalisierten Fortschrittsentwicklung das in Ansätzen zur Wirklichkeit gebracht haben, was der Idee des Sozialismus im Wesentlichen entspreche: die *soziale Freiheit*. Vergleicht man diese Gedanken mit der gesellschaftlichen Erfahrung in Form von Alltags-, Berufs- und Freizeitbeobachtungen oder mit der allgemeineren Analyse des globalen Kapitalverhältnisses, das ausschließlich Unfreiheit und Ungleichheit in einem nicht abzusehenden Maße reproduziert, stellt sich recht schnell die Frage, ob nicht nur die sich affirmativ auf diese Vorstellung des Sozialismus beziehende Leserin, sondern ob der Autor solcher Behauptungen selbst überhaupt über das historische Bewusstsein verfügt, solche Einschleifungen zur Idee des Sozialismus vorzunehmen.

Axel Honneth, Inhaber der Professur für Sozialphilosophie und Direktor des Instituts für Sozialforschung an der Goethe Universität Frankfurt am Main, veröffentlichte im Oktober 2015 im Suhrkamp-Verlag Berlin sein Buch *Die Idee des Sozialismus*. Honneth hielt 2014 im Vorfeld seiner Publikation auf Anfrage der Leibniz Universität Hannover mehrere Vorlesungen zur Aktualisierung und Revidierung der Grundidee des Sozialismus. Im Juni 2015 stellte Honneth eine erweiterte und überarbeitete Fassung seiner Vorlesungen im Rahmen des Distinguished Fellowships des Kolleg Friedrich Nietzsche in Weimar vor und erhielt schon Anfang Januar 2016 den *Bruno-Kreisky-Preis für das politische Buch 2015*. Der nach dem früheren österreichischen Bundeskanzler und SPÖ-Politiker benannte Preis des Dr. Karl Renner Instituts in Wien ist mit 7.000 Euro dotiert und wird im Frühling dieses Jahres übergeben. Es mag auf den ersten Blick verwundern, dass die Entscheidung der Jury des Instituts zugunsten eines Buches ausfiel, das nach seinem Erscheinen weniger polarisierende Kritiken als vielmehr skeptische bis müde wohlwollende Urteile hervorrief.¹ Da das Institut jedoch hauptsächlich an der

politischen Bildungsarbeit für die österreichische Sozialdemokratie interessiert ist, teilt es wahrscheinlich auch die Motivation Honneths, aus dem Sozialismus bürgerlich-demokratische Fortschrittslinien extrahieren zu können. Ein Auszug aus der Begründung der Jury lässt den Verdacht aufkommen, dass den Beteiligten der Preisvergabe nur ein Blick auf den Klappentext oder auf die ersten zwei Seiten des Vorworts vergönnt war: »In seinem luziden, politisch-philosophischen Essay plädiert Axel Honneth dafür, die Grundidee des Sozialismus aus ihrem im frühen Industrialismus wurzelnden Denkgehäuse herauszuschälen und entsprechend unserem heutigen Erfahrungsstand als Wegbereiter der sozialen Freiheiten neu zu definieren und zu beleben.« Und tatsächlich trifft bei aller Oberflächlichkeit diese Einschätzung auch adäquat auf das sehr allgemein formulierte Anliegen Honneths innerhalb seiner Aktualisierung und Revision der Grundidee des Sozialismus zu. Diesem liegt vor allem auch eine bestimmende Motivation zu Grunde, die Honneth in seinem Vorwort nicht unerwähnt lässt: In der 2011 erschienenen Abhandlung *Das Recht der Freiheit* wurde Honneth in verschiedenen Diskussionszusammenhängen oftmals der Vorwurf gemacht, kaum kritische Perspektiven auf die Gesellschaft selbst oder mögliche positive Transformationsprozesse von gesellschaftlicher Entwicklung anbieten zu können. Es bedarf nun, so Honneth, »einer kleinen Drehung«, um *Das Recht der Freiheit* mit eigentlichen Visionen von gesellschaftlichem Fortschritt auszustatten. Worin diese Drehung bestehen soll, bleibt nach dem oben erwähnten Zitat fraglich, denn auch in Honneths Freiheitsschrift ist der Bezug auf eine bereits in der Gegenwart angelegte Rechtsform, die in einem gewissen Maße objektive oder gar soziale Freiheit ermöglicht, klar erkennbar. Vor allem hängt das mit der vom Autor selbst gewählten positiven Bezugnahme auf die von G.W.F. Hegel 1820 entworfenen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zusammen, die um eine historische Rekonstruktion der Rechtsphilosophie Hegels zum Zwecke einer aktuellen normativen Grundlage der Beschreibung und Einklagbarkeit von sozialer Freiheit bemüht ist. Auch in den darauf folgenden Aufsätzen und Vorträgen ab dem Jahr 2011 vertritt Honneth eine Art Schwellenposition in Bezug auf die Realisierung von sozialer Freiheit, die es ihm erlaubt, aus seinen entwickelten normativen Setzungen politische Forderungen für zukünftige Gesellschaftsentwürfe und andererseits schon bereits verwirklichte Gedanken innerhalb der bürgerlichen demokratischen Gesellschaft abzuleiten. Der Autor bleibt in seinem neuen Buch Skeptiker und Apologet der Freiheit innerhalb der staatlich-demokratischen Gesellschaftsordnung gleichermaßen. Allerdings überwiegt bei Honneth, und das macht das eingangs erwähnte Zitat deutlich, wohl eher der Pathos einer sich schon in der empirischen Wirklichkeit realisierten Praxis der sozialen Freiheit. Und überall, wo man ihn einlädt, wird der Adept der Kritischen Theorie nicht müde, zu betonen, dass sich schon längst ein Quantum der sozialen Freiheit in der eigenen durch vier Wände umrahmten Familienstruktur befindet. So spricht Honneth in einem Fernsehinterview des Schweizer Kultursenders SRF Kultur davon, die eigene Familie und Ehe als einen Hort der sozialen Freiheit zu bezeichnen: »Ich denke, sobald man Vater oder Mutter ist,

also Kinder hat, werden bestimmte existentielle Belastungen irgendwie weggefegt; einfach durch die Aufmerksamkeit und das Glück, dass das Zusammenleben mit Kindern bedeuten kann. (...) Das Leben wird leichter, weil man nicht mehr so mit sich selbst konfrontiert ist. (...) Man wird dezentriert.«² Wunderbar, so könnte man ironisch sagen, so sieht also soziale Freiheit im Sozialismus aus: Endlich dezentriert innerhalb der Ehe und der Familie, nicht mehr an sich selbst denken zu müssen, weil sonst überwiegend schwierige gesellschaftlich-individuelle Fragen einem die Stimmung madig machen könnten.

Kommunikationsbarrieren und andere Feinde des Sozialismus

Eine solche erste Polemik gibt allerdings wenig Aufschluss, inwiefern die Honnethsche Aktualisierung und Revision das Erbe der *Idee des Sozialismus* historisch zurecht schleift. Denn der oben aufgeworfenen Infragestellung des gültigen historischen Bewusstseins der Konzeption Honneths zur *Idee des Sozialismus* sollte mit guten Gründen ebenfalls historisch, und nicht mit einem unklaren und diffusen Sozialismusbegriff privatistischer Prägung, entgegen getreten werden. Wenn also dem Verdacht nachgegangen werden soll, demzufolge die Einschleifung der Geschichte des Sozialismus in seinen Anfängen im Dienste des radikalen Republikaners Axel Honneth der *Idee des Sozialismus* jedwede radikale Pointe abschneidet, dann sollte das Anliegen, die Struktur und der Homogenisierungsanspruch der Honnethschen Fassung des Sozialismus kurz re-stümiert werden. Anschließend ist es möglich, diese Ergebnisse mit der ideengeschichtlichen Quellenlage des Frühsozialismus am Beispiel Robert Owens (1771-1858) zu konfrontieren. Von Interesse ist hierbei nicht nur eine historische Korrektur oder eine wissenschaftliche Diskussion um das Erbe des Sozialismus, sondern hauptsächlich die Sichtbarmachung des radikalen und kritischen Anspruchs des Frühsozialismus, der durch gegenwärtige historische Konstruktionen zum Zwecke des staatlichen Anspruchs auf die Etablierung bürgerlich-demokratischer Strukturprinzipien zurecht gestutzt wird, die sich überwiegend indifferent zur gegenwärtigen Gesellschaftsform verhalten.

Was will also Honneth überhaupt mit *Der Idee des Sozialismus*, was behauptet er, wie geht er vor? Auf die erste Frage ist rasch zu antworten: Die in den vier Kapiteln des Buches vorgenommenen Schwerpunktsetzungen spiegeln konkret das Interesse des Autors wieder. Erstens will Honneth die »ursprüngliche Idee des Sozialismus« rekonstruieren, zweitens die »internen oder externen Gründe« für das obsolet werden dieser Konzeption aufzeigen und drittens und viertens dem diagnostizierten Veralten der Ideen des Sozialismus »mit konzeptuellen Neuerungen noch einmal auf die Füße zu helfen«. Richtig hebt Honneth in seinem ersten Kapitel hervor, dass die praktischen und theoretischen Bestrebungen der Frühsozialisten (genannt werden Charles Fourier, Henri de Saint-Simon und Robert Owen und deren Anhänger) in ihrer historischen Situation auf die Konfrontation von kapitalistischer Industrialisierung und dem uneingelösten Versprechen der Ideen der französischen Revolution zurückzuführen sind. Die sozialen Verhältnisse in Frankreich und England am Anfang des 19. Jahrhunderts waren für die Frühsozialisten der schlagende Beweis, dass die Parole von *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit* in ihrer Strahlkraft durchaus attraktiv war, in ihrer Verwirklichung allerdings kaum Auswirkungen auf die Gegenwart hatte. Als Reaktion auf den Widerspruch zwischen den proklamierten Vorstellungen einer zukünftigen Gesellschaft im Sinne der Begriffstrios der französischen Revolution und dem von Krieg, Elend, Verwahrlosung und Armut betroffenen Großteil der Bevölkerung entwickelten, so Honneth, die Frühsozialisten in

Anlehnung an die schottische Moralphilosophie, Jean-Jacques Rousseau und G.W.F. Hegel ein Gegenkonzept: Anstatt der liberalen Idee einer individuellen Freiheit der einzelnen privaten Interessen der Akteure auf dem Markt die erhoffte gesellschaftliche Emanzipation zuzusprechen, bestand die Forderung nun darin, die Freiheit des Einzelnen an die Bedingungen der Freiheit des Anderen zu knüpfen. In den Worten Honneths klingt das so: »In der Vorstellung, dass es zukünftig möglich sein soll, ganze Gesellschaften nach dem Muster solcher solidarischer Gemeinschaften [gemeint ist die Vorstellung einer Vergemeinschaftungsform, die ohne Ausbeutung und Instrumentalisierung der Menschen untereinander auskommt; C. B.] einzurichten, wurzelt die ursprüngliche Idee des Sozialismus; in ihr sind in einem kühnen Handstreich die drei untereinander in einer gewissen Spannung stehenden Forderungen der Französischen Revolution in einem einzigen Prinzip vereinigt worden, indem die individuelle Freiheit als ein Sich-Ergänzen im Anderen so gedeutet wurde, daß sie mit den Erfordernissen der Gleichheit und Brüderlichkeit vollends zusammenfällt. Von diesem holistischen Gedanken, nicht mehr die Einzelperson, sondern die solidarische Gemeinschaft als Trägerin der zu verwirklichenden Freiheit zu begreifen, nahm die sozialistische Bewegung ihren Anfang«. Es ist klar zu erkennen, was hier den Kern der Idee des Sozialismus bilden soll: die Honnethsche Konzeption der sozialen Freiheit. Dass die Frühsozialisten mit ihren Vorstellungen zur *Gemeinschaft, Assoziation oder Kooperation* im Ansatz genau das vor Augen gehabt haben sollen, was Honneth mit Hegel als die Realisierung der individuellen Freiheit durch die verwirklichte Freiheit des Anderen in Form der Annäherung an einen allgemeinen vernünftigen Geist bezeichnet, überrascht kaum. Honneth weist explizit auf die eigene Verwendung des Hegelschen Freiheitsbegriffs hin, um den normativen Gehalt seiner Konzeption vom Sozialismus kenntlich zu machen. Grundsätzlich ist diese Zuspitzung auch nicht verkehrt, macht sie doch deutlich, dass im Gegenzug die liberale Idee von individueller Freiheit auf die Bedingung der Ungleichheit von sozialen Verhältnissen und der damit verbundenen kapitalistischen Produktionsweise angewiesen und deshalb abzulehnen ist. Doch jene Zuspitzung macht ebenso die Ausklammerung deutlich, die Honneth bezüglich der Abschaffung der kapitalistischen Verhältnisse vornimmt. Es wird zu zeigen sein, wie diese Einschleifung einer radikalen Kritik der Frühsozialisten zugunsten einer reformerischen Idee des Sozialismus ausgespielt wird. Vorher jedoch lohnt sich ein Blick auf die »Geburtsfehler« des Sozialismus und sein angeblich »antiquiertes Denkgehäuse«.

In dem gleichnamigen Kapitel versucht Honneth die Sozialtheorie der frühen Sozialisten mittels dreier Aspekte zu kritisieren: Die Erblast der Protagonisten des Frühsozialismus habe erstens darin bestanden, ausschließlich die Ursachen einer falschen und somit liberalen Freiheitsidee in der Sphäre der Ökonomie auszumachen, zweitens eine objektiv vorhandene Oppositionsmacht – in Form eines Proletariats oder einer Arbeiterinnenschaft etwa – einfach vorauszusetzen und drittens die geschichtsphilosophische notwendige Entwicklung hin zu einem wünschenswerten gesamtgesellschaftlichen Zustand schlichtweg anzunehmen. Es ist nicht falsch, zu untersuchen, inwiefern die ideen- und sozialhistorische Situation mit ihren Beschränkungen und problematischen Ausgangsbedingungen die Frühsozialisten beeinflusste. Honneth jedoch verfolgt ein anderes Ziel. Er wirft den Ideengebern des Sozialismus das Fehlen verschiedener Bestandteile vor, die er selbst für seine gesellschaftstheoretische Auslegung des Sozialismus für wünschenswert erachtet. Der erste Punkt seiner Kritik besteht demzufolge hauptsächlich darin, den Frühsozialisten anzukreiden, in ihren Ausführungen zur ökonomischen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse der demokratischen Reflexion

auf eine politische Willensbildung keinen Platz eingeräumt zu haben. So behauptet Honneth in einer orakelhaften Rückschau, die Frühsozialisten wären wohl besser beraten gewesen – der Hegelschen Freiheitstheorie folgend –, die liberalen Freiheitsrechte in einer demokratischen Ausprägung als Grundlage der zu entwickelnden sozialen Freiheit anerkannt zu haben. Den zweiten Kritikpunkt begründet Honneth mit einem empirischen Argument: Ein revolutionäres Subjekt in Form eines Kollektivs, einer Gemeinschaft oder einer Assoziation, welches das Ziel einer sozialen Freiheit auf der Grundlage einer nichtkapitalistischen Produktionsweise verwirklichen konnte, habe es in der Geschichte schlicht nicht gegeben. Und Honneth geht noch weiter: Die Behauptung der Frühsozialisten, dass es ein objektives Interesse der vom Kapitalismus unterdrückten und verletzten Bevölkerung gebe, auf das sie ihren gesellschaftlichen Umsturz begründen könnten, halte keiner Theorie und Empirie stand. In die gleiche Kerbe schlägt auch die Erörterung des dritten Kritikpunkts: Die geschichtsphilosophische Idee eines notwendigen und kausalen Fortschrittsoptimismus, an dessen Ende der anvisierte gesellschaftliche Zustand einer freien Menschheit zu verorten ist, habe sich ebenfalls durch das Nichteintreten der prophezeiten Entwicklung aller Gültigkeit beraubt. Die Ableitung ist simpel: wo es kein revolutionäres Subjekt mit objektiv feststellbaren Interessen gegeben hat, da hat sich die Idee eines Fortschritts in die Richtung einer Überwindung des Kapitalismus diskreditiert. Und wieder schlägt Honneth an dieser Stelle etwas vor, was sein Verständnis vom Sozialismus retten soll. Neben dem Problem der irrigen Konzeption einer geschichtsphilosophisch begründeten Fortschrittsentwicklung habe der Frühsozialismus und der historische Materialismus die Chance verspielt, einem sogenannten »historischen Experimentalismus« die Möglichkeit einer anderen Stoßrichtung des Sozialismus einzuräumen. Alle die von Honneth angesprochenen Kritikpunkte des Frühsozialismus und der verschiedenen marxistischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts wurden und werden immer wieder zum Ort für konfliktreiche und polarisierende Grabenkämpfe innerhalb verschiedener politischer und theoretischer Auseinandersetzungen. Hier soll es im Folgenden eher darum gehen, die bereits angesprochenen Ergänzungsvorschläge Honneths noch etwas genauer zu betrachten. Denn schließlich handelt es sich um den »theoretischen Ersatz« der revidierten Idee des Sozialismus, den Honneth nach eigener Auskunft nach für aktuelle politisch-ethische Orientierungen fruchtbar machen will. Im Wesentlichen bestehen die Ersatzentwürfe Honneths für die Idee des Sozialismus aus zwei Komponenten: Zum einen aus der Formulierung der Idee einer *demokratischen Lebensform* und zum anderen aus der Verteidigung eines spezifischen geschichtlichen Zugangs, der mit dem bereits erwähnten Begriff des *historischen Experimentalismus* eine nicht gerade bescheidene sprachliche Form erhält. Was ist aber unter diesen beiden Ergänzungsvorschlägen zu verstehen? Mit der Chiffre des *Postmarxismus* versucht Honneth den Sozialismus für zukünftige Visionen dahingehend wiederzubeleben, indem er eine Amalgamierung der theoretischen Ansätze John Deweys und Michael Festls vorschlägt. Deweys Vorstellung einer schon gegebenen menschlichen Kommunikation, die als Potential aber nicht vollkommen innerhalb der Menschheitsgeschichte verwirklicht worden ist, dient Honneth als Ausgangspunkt für seine selbst eingeführte Setzung eines gesellschaftlichen Fortschritts. Das »Soziale« sei die »Kraft«, welche im Falle einer Einhebung einem Freiheitsverlust und somit einer regressiven Tendenz der Menschheitsgeschichte zum Opfer falle. An dieser Stelle spielt die Figur des *Experiments* eine wichtige Rolle: Um jenen Verfall an Freiheit und gesellschaftlicher Regression zu verhindern, sollten experimentelle Formen des Sozialismus erprobt werden – was wiederum nichts anderes heißt, als »Kommunikationsbarrieren« und »interaktionshemmende Ab-

hängigkeiten« abzubauen. Dieser Vorschlag liest sich wie ein Abriss der von Jürgen Habermas eingefärbten theoretischen Arbeiten Honneths aus den letzten 20 Jahren: Der Sozialismus sei ein *Kampf um Anerkennung*, dem es um *persönliche Beziehungen* und *soziale Freiheit* im Modus der Erweiterung von Kommunikationsfeldern gehen würde. Neu in *Die Idee des Sozialismus* ist die Subsumierung all dieser liberalen Theoreme unter das Prinzip des *historischen Experimentalismus*. In Bezug auf Festls Studie *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus* von 2015 schwebt Honneth vor, dass dieser als eine Art geschichtliches Archiv verschiedener Wirtschaftsentwürfe aufzufassen sei, mit dessen Hilfe gegenwärtige und zukünftige ökonomische Konzepte einer – die soziale Freiheit vergrößernde – Gesellschaft zu Grunde gelegt werden könnten. Im Kern bedeutet das nichts anderes als die theoretisch aufgepeppte Variante einer historischen ökonomischen Forschung, die im Rahmen der gegebenen rechtlichen und staatlichen Struktur bloß einer institutionellen Reform bedarf. Der Sozialismus scheint demnach bei Honneth kaum mehr zu sein, als die sowieso schon in der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Rechtsform angelegte naive Vision einer sich schrittweise vervollkommenden Idee der sozialen Freiheit: mehr Kommunikation bedeutet mehr Austausch und experimentelle Geschichtsforschung von Bürgerinnen und Bürgern, die in die Zukunft gerichtet ihrer eigenen erfüllten *demokratischen Lebensform* entgegen laufen. Die Idee des Sozialismus scheint also schon in der Gegenwart angekommen zu sein. Mindestens Skepsis ist hier angebracht.

Das letzte Kapitel von *Die Idee des Sozialismus* ist, abgesehen von seiner Auffassung von jener gelingenden demokratischen Lebensform, von allerlei Redundanzen geprägt. Wieder geht es den Frühsozialisten an den Kragen: diese haben die liberalen Freiheitsrechte nicht an den Anfang ihrer Idee von sozialer Freiheit gestellt, haben einzig und allein eine Transformation der wirtschaftlichen Sphäre angestrebt und seien letztendlich nicht zu der Einsicht gelangt, die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften als ein »normatives Faktum hinzunehmen«. Die demokratische Bedeutung der Grundrechte sei bei den Frühsozialisten und ihren Nachfolgern kaum in Erwägung gezogen worden, da, so Honneth, ausschließlich die wirtschaftliche Sphäre für die Sozialistinnen eine Rolle spielte. Erstaunlich ist, dass Honneth am Rande seiner historischen Verurteilung der Frühsozialisten dieselben mit einer politischen Gegenbewegung kontrastiert, die Mitte des 19. Jahrhunderts den Sozialismus um die Sphäre der demokratischen Willensbildung ergänzte. Die Rede ist von dem radikalen und liberalen Flügel der Republikaner der Frankfurter Nationalversammlung, die ab 1848 die deutsche Reichsverfassung mitentwarfen. Eine Figur dieses Flügels hat es Honneth besonders angetan: Der Neffe des Pädagogen Friedrich A. W. Fröbel und Professor der Mineralogie, Julius Fröbel. Dieser habe in seinen Schriften das in Ansätzen fortgesetzt und politisch eingefordert, was schon Hegel in seiner Rechtsphilosophie an institutionalisierter sozialer Freiheit vor Augen hatte. Da Honneth eher an einer Konstruktion der sozialen Freiheitsgeschichte von Hegel bis Honneth Interesse zeigt, ist es nur verständlich, dass die Rolle des radikalen Republikaners Fröbel als Mitbegründer der Großdeutschen Lösung und sein offener Rassismus keine Erwähnung verdienen. Man würde wohl allzu leicht erkennen, dass die Vision einer demokratischen Willensbildung am Beispiel von Fröbel historisch darauf baute, nur durch den Ausschluss anderer Menschen und den Zusammenschluss des eigenen deutschen Geistes bewerkstelligt zu werden. Julius Fröbel als einen Verteidiger eines »egalitären Füreinanders« zu erklären, ist selbst für die Honneth'sche Konzeption der sozialen Freiheit mehr als irritierend.

Welche Funktion erhält allerdings nun die *demokratischen Lebensform*? Folgt man der Idee von der funktionalen Differenzierung von Gesellschaften in den Bereich der persönlichen Beziehungen (Ehe, Familie, Freundschaft), des wirtschaftlichen Handelns und der demokratischen Willensbildung, so besteht der Vorschlag Honneths darin, diesen drei Sphären je eigene Formen der sozialen Freiheit zuzuschreiben. Ein Zusammenspiel dieser Teilbereiche wäre dann geglückt, wenn die jeweils eigenen Freiheitsformen in einem harmonischen Verhältnis von einer demokratischen Lebensform auf einer individuellen Ebene begleitet werden. Auf einer gesellschaftlichen Ebene drückt sich die so entstandene Demokratie institutionell darin aus, dass die einzelnen Teile als Ganzes zusammengerchnet eine geordnete Einheit bilden. Das durch Hegel und Marx tradierte Analogem eines Organismus, dessen Körperteile in zwangloser Wechselseitigkeit der übergeordneten Einheit der Gesellschaft dienlich sind, benutzt Honneth auch für seine eigene Zukunftsvision der Gesellschaft: »Die Gesellschaft der Zukunft soll nicht mehr als eine von unten, von den Produktionsverhältnissen, zentrisch gesteuerte Ordnung vorgestellt werden, sondern als ein organisches Ganzes unabhängiger, aber zweckgerichtet zusammenwirkender Funktionskreise, in denen ihrerseits die Mitglieder jeweils in sozialer Freiheit füreinander tätig sein können.« Wenn Honneth zusätzlich die internationale Vernetzung solcher Ideen schon in der Vorbildfunktion von Organisations- und Kooperationsweisen der gegenwärtigen NGOs auszumachen glaubt, dann lassen sich aus diesen Entwürfen mindestens zwei Feststellungen ableiten: Erstens verabschiedet Honneth mutwillig den Gedanken jedweder Notwendigkeit der Umwälzung der materiellen Verhältnisse von Gesellschaften und zweitens sieht er im Gegensatz dazu die Rahmenbedingungen zur Verwirklichung der von ihm angestrebten sozialen Freiheit, ähnlich wie Hegel, schon in der gegenwärtigen Ausdifferenzierung der Gesellschaft gegeben – schließlich sei diese ja auch ein *normatives Faktum*. Und das ist nicht nur folgenreich für die Bedeutung der Adressatinnen des Appells solch einer eingeschliffenen Idee des Sozialismus, sondern vor allem auch für die Betroffenen der globalen kapitalistischen Ordnung selbst. Während letztere in der Form einer unterdrückten Klasse, eines prekären Industrie- oder Dienstleistungsproletariats oder als Trägerinnen einer linken Bewegung als Bezugsgruppe von Honneth ausgeschlossen werden, erhalten erstere einen nahezu privilegierten Status auch innerhalb der Organisation jener zukünftigen Gesellschaft: »Nur die in der demokratischen Öffentlichkeit versammelten Bürgerinnen und Bürger selber können es sein, die durch Ermutigung zum verändernden Handeln dafür gewonnen werden, sich an die umsichtige Einreißung von noch bestehenden Schranken und Blockaden bei der Verwirklichung eines zwanglosen Füreinanders in allen zentralen Gesellschaftssphären zu machen.« Selbstredend handelt es sich bei dem Gegenstand, der hier *umsichtig eingegriffen* werden soll, natürlich wieder um die dem Sozialismus im Weg stehenden Kommunikationsbarrieren. Auch wenn Honneth am Ende seines Buches beharrt, dass die von der französischen Revolution proklamierten Forderungen in der gesellschaftlichen Gegenwart des 21. Jahrhunderts noch keine Entfaltung erfahren haben, so lässt sich nach dem kurzen Streifzug durch *Die Idee des Sozialismus* das Urteil nicht leugnen, dass der Direktor des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt fast alle Bedingungen für die unmittelbar bevorstehende Verwirklichung des Sozialismus schon heute erfüllt sieht. Der Sozialismus, so könnte man meinen, ist keine Idee mehr, sondern eine schon zur geronnenen Wirklichkeit gewordene demokratische Lebensform, deren radikale Geste darin besteht, nebulöse Kommunikationsbarrieren zu perforieren.

Robert Owen und der Sozialismus

Es scheint angebracht zu sein, den Gehalt der Überlegungen Honneths an einem Hauptvertreter des Frühsozialismus zu überprüfen, um nachzuweisen, inwiefern die Unternehmung in *Die Idee des Sozialismus* ihren historischen Gegenstand vernachlässigt. Ein Versuch lohnt sich schon deshalb, da Honneths Geschichtsschreibung fast ausschließlich auf die Überblicksdarstellungen zum Sozialismus der Historiker G.D.H. Cole und Jacques Droz rekurriert und damit kaum auf konkretes Quellenmaterial zurückgreift. Das betrifft hauptsächlich auch die Darstellung der Ideen Robert Owens. Allein ein Blick in die von der Soziologin Helene Simon 1919 herausgegebene Sammlung von Owens Texten reicht aus, um zu zeigen, in welchem Widerspruch die Konzeption Honneths zu einer genuin frühen Variante des Sozialismus steht. So heißt es bei Owen zum Begriff des Kapitalismus: »Millionen Menschen fehlen warme Kleider, und ein einziger großer Fabrikant besitzt die Mittel, um die notwendigen Artikel herzustellen. Aber nicht die Notdurft des Volkes entscheidet hier, sondern der Geldpreis, den Grundeigentümer und Kapitalist auf dem Markte erzielen können. Die Gesellschaft hat die Kontrolle über die Produktivkräfte zur Herstellung der Produkte, derer sie bedarf, verloren.«³ Die Analyse der miserablen gesellschaftlichen Verhältnisse treibt Owen zu der Feststellung, dass nicht ein konkreter Verantwortlicher für die drohende Perpetuierung des Kapitalismus auf die Anklagebank gezerrt werden solle, sondern dass die Verteilung von Produktionsmitteln und die damit beherrschte Produktivkraft der Individuen der Gesellschaft durch die sogenannte *Hydra des Bösen* gezeißelt werde. Gemeint ist die verderbliche Trias von Privateigentum, Religion und Ehe: »Der Mensch war bisher Sklave einer Dreieinigkeit der ungeheuerlichsten Übel: Privateigentum, irrationelle Religionssysteme und die Ehe auf Grundlage beider. (...) Diese furchtbare Dreieinigkeit ist der einzige Dämon oder Teufel, der jemals die Menschen gemartert hat. Die jetzt zu bewirkende Revolution gilt der Zerstörung der Hydra des Bösen. Nicht länger sollen die Vielen, arme elende Geschöpfe, nicht länger sollen sie abhängig von den reichen und mächtigen Wenigen sein, nicht länger soll der Mensch ein abergläubiger Idiot sein, der fortwährend an der törichten Furcht vor dem Tod stirbt.« Owen sieht diese Verhältnisse zusätzlich im Staat und im Recht fundiert und zweifelt dementsprechend an einer staatlichen oder gar nationalen Revolution. Es sind seine sogenannten *Arrangements*, also seine ersten pädagogischen Arbeiter- und Kooperationsniederlassungen in New Lanark und später in New Harmony in Indiana, die eine Art institutionalisierte Form der Vorbereitung zur Revolution und Zerstörung der *Hydra des Bösen* mit all ihren menschenverachtenden Resultaten bezwecken sollen.⁴ Die Owenschen Vorschläge sind Streitbar: Sie messen dem pädagogischen und reformatorischen Denken eine überstrapazierte und heilsbringende Befreiung zu, bleiben oft klischeehaft am Geschlechterbild des 18 und 19. Jahrhunderts orientiert und bleiben systematisch widersprüchlich in Bezug auf die Rolle der menschlichen Freiheit und die Funktion der Religion. Dennoch kreist in allen Texten Owens die Forderung eines allgemeinen und vernünftigen gesellschaftlichen Zustandes zum Zwecke des Glücks jedes einzelnen Individuums innerhalb solch einer Ordnung um den Gedanken der wechselseitigen Hilfeleistung. Geschult an den Schriften Rousseaus und Jeremy Benthams, formuliert Owen in den meisten seiner Essays, Bücher, Vorträge und Aufsätze eine Prämissen, die in einer zukünftigen Gesellschaft – ab ca. 1836 bekannt unter dem Namen Sozialismus – die Handlungsmaxime eines jeden sein sollte: »Die Vereinigung und die Zusammenarbeit aller zum Vorteil eines jeden.« Die Voraussetzung für diese Zielbestimmung

war, neben der Abschaffung des Privateigentums, der falschen Religion und der Ehe, die politische Organisation von gleichen freien Individuen auf der Basis eben jener Handlungsanweisung. Owen erkannte in seinen praktischen und theoretischen Versuchen sehr früh, dass eine allgemeine gesellschaftliche Fortschrittsentwicklung hin zum Sozialismus nur über den Weg der Umwerfung der materiellen Bedingungen von Gesellschaften zu erreichen war. Anschließend, so Owen, wäre es überhaupt erst möglich, über tatsächlich freie Menschen, deren Willensbildung, und neue zwischenmenschliche Beziehungen nachzudenken. Diese Bedingung für die glückliche Entfaltung der Mitglieder einer Gesellschaft miteinander bildete für Owen eindeutig den notwendigen Schritt aus denen vom Kapitalismus gezeitigten menschenunwürdigen Verhältnissen.

Zur Einschleifung

Allein dieser kurze Blick in die Schriften Owens macht deutlich, inwiefern Honneths Idee des Sozialismus auf die Idee der sozialen Freiheit innerhalb eines bürgerlichen Sozialismus eingeschliffen wird. Sicher, auch Honneth erkennt die vom globalen Kapitalismus erzeugten gesellschaftlichen Widersprüche und deren zerstörende Wirkung auf den Mensch und die Natur an und artikuliert mithin auch eine Kritik an dem gegenwärtig bestehenden Gesellschaftssystem. Honneth bleibt allerdings ein moderner radikaler Sozialdemokrat bzw. Republikaner, dessen die Wurzel ergreifende Geste hauptsächlich darin besteht, soziale Freiheit da einzufordern, wo sie noch nicht vollständig verwirklicht worden ist. Dass dem Sozialismus, beispielsweise bei Robert Owen, mehr zu eigen ist als die Forderung nach einer demokratischen Lebensform oder nach einem historischen Experimentalismus, dürfte sichtbar geworden sein. Es geht dem Sozialismus eines Owen um die Abschaffung des Privateigentums, damit die verschiedenen Institutionen der Gesellschaft so eingerichtet und neu gedacht werden können, dass sie jedem Menschen eine freie und glückliche Existenz ermöglichen. Erst nach der Überwindung des Privateigentums und seiner allgemeinen gesellschaftlichen Form, dem Kapitalismus, wäre es nach Owen möglich, neue Formen der Organisation, der Liebe, des Arbeitens, der Freundschaft etc. zu entwickeln. Wenn Honneth dem Sozialismus den Vorwurf einer zu eingeschränkten Sicht auf die wirtschaftliche Sphäre macht und ihm gleichzeitig die Ignoranz gegenüber dem ontologischen Gegebensein der funktional differenzierten Gesellschaft attestiert, dann übersieht er bereitwillig ein wichtiges emanzipatives Argument: Der Sozialismus – etwa in der Form von Glück und Freiheit für jeden Einzelnen ohne die Unterdrückung eines anderen – gedeiht erst in der Verneinung und Aufhebung der Ungleichheit und Knechtung verursachenden gegenwärtigen materiellen Verhältnisse. Honneth dagegen wittert den Sozialismus bereits in der bürgerlichen Gesellschaft und glaubt diesen durch das Einreißen von Kommunikationsbarrieren näher zu kommen. Dem ist nicht nur ein Mangel an Utopie und Kritik oder die personelle Verlagerung des Potentials der gesellschaftlichen Transformation auf die Klientel von demokratisierten Lebewesen wie Bürger und Bürgerinnen vorzuwerfen, sondern auch ein plumper Umgang mit der Geschichte des Frühsozialismus. An der Geschichte lernen heißt eben nicht, dem eigenen Theorem der sozialen Freiheit einen eigens ausgehöhlten politischen Begriff überzustülpen. Es gilt die Widersprüche und Potentiale, Fehler und Unachtsamkeiten auch des Frühsozialismus zu untersuchen, will man mit dessen Erbe noch kritisch etwas anfangen.

Robert Owen hat in seinem späteren Werk *The book of the new moral world* den Versuch unternommen, seinen gescheiterten Siedlungsprojekten eine umfassende Begründung der

Wissenschaft der Gesellschaft, des Menschen und der Ökonomie entgegenzusetzen. Der Einsicht, der zufolge er die *Hydra des Bösen* nicht ausschließlich mittels freien Oasen der menschlichen Harmonie ohne den Einfluss des Privateigentums bekämpfen konnte, folgte ein weniger praktisch orientierter pädagogischer Ansatz, als vielmehr der Entwurf einer Erziehungstheorie. Diese beinhaltete auch die Rolle der Ideen-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Das Elend der Menschheit sollte genauso gelehrt werden, wie das bereits vorhandene und weiterzuentwickelnde Wissen um eine Ökonomie ohne Ausbeutung, Unterwerfung und Unterjochung des Menschen. Ein *historischer Experimentalismus*, der ca. 180 Jahre später ähnliches und dazu weniger unter antirevolutionären Bedingungen einfordert, macht sich einer Synthese im Dienste eines radikalen Demokraten verdächtig, die Widersprüchliches zu vereinen sucht. Ein *Sozialismus der bürgerlichen Freiheit* ist wohl das Ergebnis derer, die mit ihrem eigenen Geschichtsexperiment die Geschichte des Sozialismus so eingeschliffen haben, dass in ihr bloß der Hegelsche Gedanke einer sozialen Freiheit innerhalb der Grenzen des Bestehenden schon zur Wirklichkeit gekommen ist.

Clemens Bach

Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Suhrkamp-Verlag. Berlin, 2015. 168 Seiten, EUR 22,95

Fußnoten:

¹ In fast allen einschlägigen Tages- und Wochenzeitungen der deutschsprachigen Presse fallen die Urteile gegenüber der Idee des Sozialismus gleichermaßen mittelmäßig aus. Während innerhalb der taz, dem Falter, der FAZ und dem Freitag die Meinung ausgesprochen wird, Honneth habe eine gut gemeinte aber recht allgemeine Gestalt des Sozialismus skizziert, beklagt die Welt die Absage des Buches an die freie Marktwirtschaft und ihre individuellen Freiheiten. Im Neuen Deutschland dagegen überwiegt der Eindruck, es handele sich bei dem Vorschlag Honneths um eine zahnlose und ausgehöhlte Form des Sozialismus.

² Axel Honneth: Den Sozialismus zur Vollendung bringen (Sternstunde Philosophie, 17.1.2016)

³ Simon, Helene (1919): Wege zum Sozialismus. Robert Owen und der Sozialismus. Berlin: Paul Cassirer, S. 124.

⁴ Vgl. dazu den Essay »Das soziale System«; abgedruckt in der New-Harmony Gazette vom 22.11.1826 – 14.03. 1827. In: Jauch, Liane; Römer, Marie-Luise (Hrsg.) (1988): Robert Owen. Das soziale System. Ausgewählte Schriften. Leipzig: Verlag Phillip Reclam jun., S. 5-76.

Die Idee des Kommunismus

Interview mit Alain Badiou

When we, as political activists, read your texts we can recognise ourselves in them. When we hand out leaflets we suddenly find ourselves in a historical situation next to Lenin, or at least that's how it feels. What does that mean? Do you think that only political activists can really read your philosophy and really understand what it means to be in a procedure of truth?

I think you know that to be a political activist, by itself, is not something of philosophical nature for me because first of all, I see politics as a condition of philosophy and not exactly the other way around. However, in the case of politics, it is not enough to say that politics is a condition of philosophy. We must also have a measure for the presence of philosophy inside politics, because it's a tradition ranging from Plato to today. There is a specific relationship between philosophy and politics. It's not the same relationship between philosophy and art or philosophy and science. It is very remarkable that Marx, Lenin, Mao and many others wrote philosophical books. When they do that it's a political act but also a philosophical one. So I think that when you are a political activist today you have a specific relationship to philosophy, because there is a form of internal relationship between philosophy and politics and not a purely conditional one. And what is this relation? I think it's fundamental due to two points. First, modern politics has been in close relationship with the general problem of dialectics. In politics we have a very important question of the relation between affirmation and negation, construction and destruction and so on. Second, to be a political activist prescribes a subjectivity, not only a definition by the word, the consequences and so on, but a subjectivity as such. It's formed by a general conviction, a conviction, which is not a strict specialization in a small corner of your life. It's something more important and general. For all these reasons, I think there is a specific relationship between being a political activist and knowing something about philosophy. And probably the use you can have of philosophy in your subjective existence as a political activist, is to have a sort of stabilisation of subjectivity. The subjectivity is then not completely dependant on concrete situations and is able to continue even if the situation is really bad. In fact, if politics would be reduced strictly to politics, strictly to its process, and if this process would disappear – what can happen – the subjectivity would be completely dissolved. I think, paradoxically in some sense, that philosophy has the power to create a stabilisation of a political subjectivity, especially in a moment when politics is weak. That is why philosophical discussions are much more important when politics is weak. When politics is very urgent it's easier and you can have every day political discussions concerning what is to be done.

You mention the weakness of politics at the moment, we too see a retreat of proper communist politics from reality. Could one interpret your philosophical determination of communism as an idea, a hypothesis, or as a symptom of the absence of communism as a real movement in the world of today as Marx still understood it? Could your ontological thinking be interpreted as a result of a historical development which reduces communism to an idea instead of a real movement?

Yes! It is the consequence of what I was saying just before. I say that communism is an idea today because the idea itself can disappear. If communism would be a complex process, active, occupying millions of people, there would be no necessity to say that communism is an idea. I think the idea is a sort of possible subjective mediation between a theoretical and practical individual and the future political process, it is not an idea in the sense of something immovable and without consequences. However, I am afraid to see that the idea itself, that is to say finally the whole existence of a possibility for the world, which is not the world as it is, which is not the globalized capitalism of today, is practically disappearing. It is an warning, if you like. There are very serious consequences of the complete disappearance – of what? Of the Two finally! Of the idea that, in the end, there exists in our society a crucial choice between the pure acceptance of everything that exists (even with some negotiations and transformations of details) and something else, that is, the idea that we must have the positive desire of a new possibility concerning the social order, the organization of power, the question of disappearance of nationalism, fascism.... The communist idea or its hypothesis is, on the whole, the conviction that something else is possible. In the philosophical jargon, one can say that the idea is a sort of transcendental, the subjective possibility of the possibility. And so, I agree, it's possible to say that it is in some sense a defensive position. But we are in a defensive position. That's the point. We must accept that sometimes we are obliged to retreat, but retreat without giving up our conviction.

That the idea of communism these days is only kept alive by saying that there exists an idea, solely by this performative act of articulating it, is indeed linked to our experience. We became communists by talking about the possibility of communism with other communists. Is this what we have to do now: talk to other people about communism?

First, you have to be prepared to do that. And to be prepared to do that is to anticipate the question of people in general,

concerning the word communism. First the word itself poses a problem. What is necessary? You need to be able to explain why you still use the word communism, after practically one century of experiences concerning precisely communism. Many people will immediately say that communism was a failure, a disaster, a bloody state, etc. etc.. But we have to explain that democracy, too, means imperialism, colonial wars and so on. So we have to be prepared to propose our proper vision of the past. This point is important, because a part of the risk of the disappearance of the communist idea is the disappearance of the conviction that something real is possible, which is not the world as it is. I always say: if you have a better name, ok. But there is no better name. Because to have a better name means always the acceptance that inside the idea itself something was wrong, something one has to change. You must not assume the complete discontinuity of history. Communism was a word of Marx, of Lenin, of revolutionaries of different kinds. That is not a decisive objection. Like everything, communism has been divided. We assume that in this division you have both, a bad or a false way, and a continuity. You have to use all means to defend the choice to speak of communism. That means that you shouldn't have the feeling that you are vanquished on this point. I often say that the great victory of the reactionary forces in the world has precisely been to create among us a sort of fear to speak of all that. We have to identify this fear as the presence of the enemy inside our thinking, because the question of the enemy is always, to begin with, the question of the presence of the enemy inside our thinking. The external enemy, OK, we know that. But the question is: where is the enemy inside us? I think that the enemy inside us is precisely our fear of pronouncing the word communism. The word communism is corrupted by the enemy and if we accept that, it's not a good thing.

Now you mention history. For us, as historical materialists, history plays an important role, but it is not immediately evident how to interpret it. We would no longer say, like Hegel, that history is the development of the idea of reason and freedom. Marx already objected that and said it has so far been a blind process: the development of class struggle and the productive forces. However, due to the events of the 20th century one is forced to add a bit more dialectics and say that it was always also the development of the destructive forces. In that case, if history is not the development of the idea of reason, the question of the relationship between history and reason remains or between history and the idea. How do you interpret this relation?

The relationship between politics and history is not a structural relationship. We have a sort of failure of a structural interpretation of the relationship between politics and history. That has to do with the concept of class struggle, the only concept finally of politics. Politics is always in relation to three terms and not two. The first vision of politics is that you have the class struggle with two fundamental terms: proletariat and bourgeoisie, and you can interpret all the political facts inside this duality. That is the case for the state. The state is a bourgeois state or a proletarian state. However, if a proletarian state exists, what is the signification of the progressive disappearance of the state? It is a really complex problem, because we cannot

understand clearly the distinction between the proletarian and the bourgeois state if the proletarian state is supposed to last forever. Normally it is in relation to something which organises the disappearance of the proletarian state. Therefore I think that the new communist politics, in the end, have to work with three terms. We have a fundamentally historical term inside politics, it is the mass movement. The mass movement cannot solve political problems directly. It is what we observe today. For instance, we had the Arab Spring, but after that came al-Sisi and the army. It is a cycle and the mass movement is in this cycle. Why? Because the mass movement has been an historical fact, but has finally not been articulated to politics as such. The mass movement and the state are two terms that are in a contradictory relationship, and politics has to be the third term.

You speak of the relationship between history and politics, but what is the relationship between history and reason, or rather thinking?

You always have to understand a situation and your goal in it. I am a Leninist: concrete analysis of the concrete situation. But we cannot understand a situation without history. What is a situation? It is the result of a sequence. Generally you have to have a minimal periodization of history to understand the actual moment. For instance : I proposed to say that Sarkozy in France was a symbol of the end of the post-war sequence, because that sequence was a mixture of Gaullism and communism. With Sarkozy comes something completely different. It is a rupture in the Right itself. If you admit that there is a specific thinking in politics, that politics is not a blind action but a realisation of concepts, visions and thinking, you necessarily have to think something about history itself. I think »true« history has always a relationship to politics, because if it is not in relationship to politics, to understand clearly the present situation becomes in some sense only an academic disposition. That is not vivid thinking. But if you mobilize a form of thinking of history in the direction of the complete understanding of the concrete situation and eventually to organise your political thinking and actions in the present situation, I think that then you will have a really close relationship between thinking in its political destination and history. When I say in some books that history does not exist, it is a provocation. After that, pure Marxists say: you are not a Marxist, Marxism is the science of history, historical Materialism and so on. So the provocation worked. I only say that if you think of history as such, without saying what sort of history and what sort of destination has your thinking about it, you have certainly the big academic history, but from the point of view of real thinking this does not exist. I didn't say that history does not exist as an object or as a discipline. But it is non-existent from the point of view of a strict reduction of history to history. It remains a purely academic narrative, even if you put some drops of Marxism in it.

The idea of communism you describe in »The Communist Hypothesis« is somehow underdetermined, even empty. You say that there is no such thing as the adjective »communist«, that there is no communist party because there are no characteristics of communism. How does the communist idea protects itself from being taken by the

wrong persons, if it is without any characteristics?

The final identification of communism as a name for politics is not simple. The communist hypothesis is necessary but not at all sufficient to determine politics as communist politics. You can assume the communist hypothesis and make perfect reactionary politics. It is paradoxical but absolutely possible. The idea of communism is a sort of subjective necessity to produce inside the concrete situation something like an orientation for the second and third step. I return to Marx when he says that the communist in a concrete situation is first of all a part of the movement. But then the communist has new means to understand the necessity of the second step, so the communist organizes also a new thinking of the relationship between politics and history, because the communist inscribes the presence into something which is a little bit more than the pure presence. We can have something more of the presence when we have also something more of the past. The knowledge of the present situation inscribed in history is something that goes to the future in the light of the communist idea. Naturally, in the end, the political engagement itself is the real thing the communist hypothesis cannot be only a subjective determination. We can generally say that the communist hypothesis is reduced to some principles, and principles are different forms of a strategic orientation in a present situation. Without something like that, without some principles, we are in danger of getting disoriented. For example, at one point in »The Communist Manifesto« Marx writes: »Finally, everything I have written can be summarized in one sentence: destruction of private property.« [Reference to: »In this sense, the theory of the Communists may be summed up in the single sentence: Abolition of private property.« / »In diesem Sinn können die Kommunisten ihre Theorie in dem einen Ausdruck: Aufhebung des Privateigentums, zusammenfassen.« MEW 4, S. 475]. You can say that it is an absolute abstraction. In a really complex situation — think of the creation of the International, of the relationship to Bakunin and so on — to abolish private property would be a very poor political program. But in some sense it is the first principle. If what you do is to consolidate the private property, it is bad. So you need to be clear about the consequences of what you do, even during a long period of time and not only see the possible victory at the present stage. To know about the second step is the heart of politics, also for Marx himself. That is why the definition of communism works only with two terms. The first, is the abolition of private property, and the second is internationalism. You should never keep the political determination locked inside the national determination. These two principles are absolutely true today. We have to keep that in mind.

You speak about subjective determinations, but we were wondering about the objective determinations. For example, Marx defines communism as classless society. In that case communism is the direct negation of capitalism, of class society. Why can't we find much about capitalism and class society in your texts? We have the impression that the formulation of the new in the given situation is more important for you than the analysis of the old. The whole Hegelian idea of »Aufhebung«, which Marx re-adapted in

order to realise what is already inside capitalism seems to be missing from your thinking. Is this intentional?

That is because the second aspect, the aspect of the principle of subjectivity concerning the future, is lacking today. The weakness is not on the side of the objective analysis of capitalism. We have excellent analyses of capitalism everywhere. Capitalism proposes very good explanations of itself, because it is all that remains inside the common determination of society. We know that a bit of Marxism is now inside capitalism itself. When I was young the critique on Marx was that he gave too much importance to economy. But today, that's all over. Everybody assumes that the economy is the determination of the situation. Our governments are always Marxists in that sense. They are repeating that economy is the final determination. As true Marxist we have to say the opposite — that there is much more than economy in the determination of politics. When I insist on the subjective vision of the future it is not at all because I forget the objective determination. Today we know quite precisely the objective determination, but this sort of knowledge cannot determine by itself even the pure possibility of the communist subjectivity. We have to affirm this possibility and then check, if this affirmation can make sense in the concrete situation. Without this check it would be purely idealistic. That is my principal contradiction with Negri, because Negri has the idea that we can find the communist movement inside the new development of capitalism. I think that is not true, already factually. For example, when you say we have more autonomy because of the immaterial economy — it is a pure fiction! If you discuss that with an employee he or she would say exactly the contrary: that he or she is a slave to the computer, that he or she is controlled by the computer, that the computer is a spy, that the boss knows everything, that the boss comes and says »you sent a mail which is not useful« and so on. You have seen that sort of new, big office like a box with hundred peoples in one big room. It is exactly the contrary of what Negri thinks, it is the proletarianization of the intellectual workers. Today nothing in the movement of the capital is of emancipatory nature. The concentration of the capital is more and more radical. So the big tendencies, which Marx observed, are all exact today. There is no revolution at all within the capital. Two examples: First, the concentration of capital. The concentration of capital, which is a law of capitalism, is at a scale which would be extraordinary for Marx, though predictable. The second example is also radical. For a long time, one objection made against Marx was that the introduction of capitalism in the agriculture was not possible. But during the sequence which began in the 50th and 60th of the last century, the capitalization of agriculture has been extraordinary and the reduction of the number of peasants has been radical. Marx's prediction that the concentration of capital will eventually succeed also in agriculture and not only in industrial production has indeed been realized in modern times. I think that all that — the secret communism of modern capitalism — is a dangerous fiction. Our weakness lays not in the precise knowledge of the objective economic situation, but in the illusion concerning the emancipatory nature of capitalism itself. That is the error of Negri. On the other hand, there exists also the illusion concerning the possibility of finding some

completely different subjective principles than the communist principles which we know. But we must repeat their absolute necessity today because we are in a situation where in some sense we have had for many historical and political reasons a sort of provisional victory of globalized capitalism at the scale of the world itself. It is a fact that subjective determination is of great importance in the current development of the class struggle, but that was the case already when Marx wrote the *Manifesto*. Marx also said that a communist is defined by subjective characteristics and that it was necessary to inscribe this subjective characteristic into the process of what he named the general movement of workers. It is exactly the same today. We observe that some movements exist. We have to be inside them, naturally, but inside them we have to be communist in the sense of Marx. It is not so difficult after all.

Is it then a theoretical decision to exclude economy as a truth procedure from your philosophy? Is that something you might share with other French philosophers like Balibar or Rancière and which separates you from theoreticians like Antonio Negri?

To answer your first question: The full title of *Capital* is »Critique of Political Economy« and not »Political Economy«. Marx's question in the *Capital* is not »economistic«, i.e. to deduce »economy« as the true science of the real, because for him in the end the secret of history was not economy as such, but rather class struggle determined by a substructure of economical nature. I think Marx would agree to place more weight in politics than in economy. Through politics we can clarify economy, not the other way round. Of course economy can explain the existence of classes, but the true way of history, the existence of communism and so on is in relationship to politics, although politics must understand capitalism. So, to come to your second question, in a way Marx contradicts Negri here: the secret of emancipation lies not in economy. What is behind Negri's economistic interpretation? It is the mechanistic idea, dream or hope, that the law of the concentration of capital will work for us, that history will in the end lead to communism. In my opinion, we should be very sceptical here and even ask the question of »socialisme ou barbarie«: maybe capitalism works for the destruction of humanity and the end of it. And since Marx the situation has changed! If we look at the objective facts, the question of the possibility of communism is depends no more on workers but on the billions of superfluous people everywhere, which is partly the question of the refugees. The classical question of the class alliance between workers and peasants has been substituted by the fundamental, difficult and obscure question, the question of the «Lumpenproletariat».

You're talking about class alliances, strategy and politics, which sounds a bit »old school« to us, as if our task was to overtake the state, to replace the bourgeoisie, to construct a communist state and so on. Aren't you actually reducing communist politics to the question of seizing power?

Not at all! That would indeed be an old fashioned way of thinking politics. We must be very suspicious concerning the question of seizing power. We can learn here from what

happened in Greece. What was Syriza's Agenda? Something like this: first we unify our existing organized forces and give it a name: »Syriza«, after that we take the power by ordinary means, i.e. elections and after that... we do nothing. Seriously, they do nothing. My friends in Greece tell me, they did and do nothing at all and that is not because they are bad or wrong or corrupted, but because their sole agenda is to keep the power, to stay at the head of the state. They have the minimal idea of »after all we are better than the others« and, as we see, it's a total disaster. So what went wrong? After the people's »No« in the referendum, there has been an historical moment where Tsipras could have associate with the people, refused the authority of the EU and ended the logic of the state, but he found it more important to keep the power, to be pragmatic and so on. Tsipras has had the chance to declare, »I am with the people, even if it means losing power«, a situation that would have frightened Europe, because it would have meant a form of anarchy. But Syriza made the wrong choice and chose to stay in power by all means, which is exactly why now they cannot do anything at all: they are prisoners of the state. It is false to say that Tsipras is under Merkel's dictate. No! He is under the dictate of the state and that is his own failure. This is really a pure example, positive as well as negative. To take a revolutionary decision means to be able to lose the power and to go with the people. Maybe Tsipras didn't do it because he thought that his alliance with the people was not strong enough.

Our next question is a bit more abstract: You write that you painfully had to let go of Hegel in opposition for example to our comrade Slavoj Žižek. What is actually your problem with Hegel?

I have no problem with Hegel, I am not an anti-Hegelian. One should not oppose materialism and idealism as Althusser did – that is a step back to a scientific, if you like to use the word, »vulgar«-materialism. I am actually completely Hegelian in some sense and would fight for a renewal of Hegel. However, what is wrong with Hegelianism is this tendency to trust history as I said earlier. Negri is a good example, with a subtle analysis he wants to find communism already in the present situation. That is of course wrong. And it's Hegelian in the sense that it is a Hegelian idea to find the Absolute at work in the present situation. We have see here the difference between Hegel's and Marx's dialectics – that would be my point concerning Hegel. And I think the difference lies in the relation between history and politics. For Hegel politics was only a subdominant part of the history of consciousness and after that he identifies politics with the state. In the end, for Hegel politics is the Prussian State, so the historical definition of politics leads to the domination of the question of the state. That is of course a result one would not want to have as a Marxist, because Marx was the thinker of the vanishing of the state. So Hegel leads to Lenin: Lenin's obsession was to answer the question of »How can we be victorious?«, which is exactly the question of the state. Lenin solved the problem, but it was only the problem of power he solved. The real problem came afterwards and his failure was to solve the second problem with the old methods of seizing power, i.e. violent contradiction, extermination of enemies and so on. And the consequence is Stalin, for Stalin's state was a

state of permanent civil war. In some sense, the true Hegelian is Stalin with his glorification of the socialist state as the final result of history, thinking history would justify everything. One could say that Stalin answered Hegel: »It was not the Prussian state, Hegel, it's the Soviet Union!« So maybe Althusser is at least right concerning one point: Hegel was guilty – guilty of inventing Stalin, because Stalin is a magnificent example for the thinking of the victory of history in the form of the state, much better than Frederick II.

That brings up another question: What is your position regarding the critical theory of Horkheimer and Adorno? Would you, due to the reasons you just gave, deny the existence of philosophical truths, whereas critical theory may claim the opposite: real truth is only in philosophy?

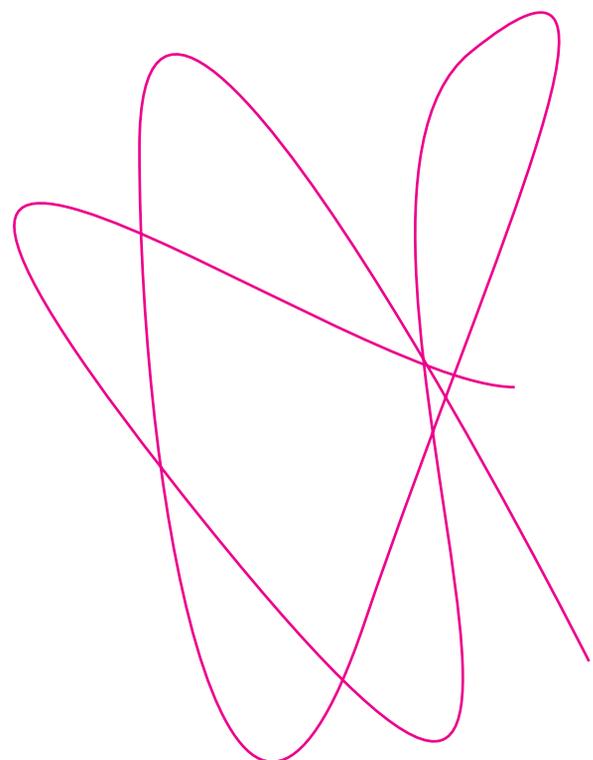
I give »truth« a very specific meaning, which is probably the first difference, because for me »truth« doesn't have a philosophical meaning. In opposition to that, critical theory affirms the German tradition in claiming truth is a philosophical concept and in saying that the general structure of our thinking is of normative nature. In such a conception »true« is the name of the right choice or of good orientation of our thinking. My technical definition of truth is completely different. In a way my resulting understanding of philosophy is totally Hegelian, because for me philosophy comes at the end of the day, whereas for Adorno critique is clearly at the beginning. I am with Hegel here: philosophy takes place in the dawn, as the final synthesis of the historical moment of thinking and under the condition of truth, but philosophy is not truth itself. Philosophy organizes the truth procedures, for example politics, which means that it must assume that politics exist. The existence of truth, or, to remain with the example, the possibility of politics, is a necessary condition for philosophy. However, that's only one side of the dialectical relation, because on the other hand we have effects of philosophy in politics which are of course not immediate, but come afterwards, after a philosophical meditation. What does that mean today? Given that today politics is very weak or maybe even inexistent, the philosophical position to that can appear political, as it must refer to politics of the past: what is a condition for philosophy today is the history of communism from the beginning of the 19th century through its complete failure in Stalinist state and the collapse of the Soviet Union until today. It would be wrong to say that the non-existing politics of the presence were not determining our philosophy today: we are exactly determined by this present absence of politics. But it would also be wrong to conclude from the absence of politics during the last thirty years that its absence should last for ever. Given that the long sequence of revolution started in the eighties of the last century, the last thirty years are not a very long time...

You probably thought of this interval of non-existing politics at the end of your speech at the conference when you called for a corruption of the youth: young people should reach for the sky, instead of following the logic of the capitalist world. We were wondering if you were not talking the language of the enemy here, if capitalism isn't

commanding today exactly this: to break all laws and reach for the sky. Didn't you indirectly quote Steve Job's »Stay Hungry – Stay Foolish«? Wouldn't real corruption of the youth today may mean a new form of asceticism?

Of course we cannot corrupt the youth with the Lacanian command to »Enjoy«. Which was the accusation against Socrates? To subtract the youth from the dominant order! A corrupted youth is not in search for a good place in the existing world, but is questioning the dominant order in its principles. It is not really radical for example to claim free sexuality, to do what you want, to live your life and so on. I am not against all that, but our task today is a bit more than that: to come out of the Platonian cave which surrounds us, because there is light. To corrupt the youth is to fight against the temptation to take side with Western modernity, not because it means capitalism, but because it means modernity! The choice between tradition and modernity is a false choice: of course modernity has dissolved all roots of the tradition, but it has not dissolved the oppression. The all-existing »change« in globalized capitalism is very oppressive. Maybe there is another modernity. If there is, its name must be communism.

Alain Badiou lehrte als Professor für Philosophie in Paris. Inzwischen ist er emigriert, gibt aber weiterhin Vorlesungen und Seminare. Die Idee des Kommunismus beschäftigt den 1937 Geborenen sein Leben lang. Er veröffentlichte zahlreiche Schriften zu dem Thema. Das Gespräch führten Radim Kucera und Olga Montseny.



Von einem, der auszog, die Philosophie zu retten

Prolog

In der Schweiz organisiert das »Zentrum für politische Schönheit« (Start-Up für performativen Polit-Unsinn) einen partizipativen Exorzismus gegen einen landesweit bekannten Rassist. Man kann sich durch Online-Verfluchungen beteiligen. Um solcherlei Rückkehr der Magie und dunkler Zeiten etwas entgegenzusetzen, gilt es sich bisher ignorierte Leuchtpurmutation anzueignen. Ein Anfang könnten die Arbeiten von Hans Heinz Holz sein.

Hans Heinz Holz – zur Einführung

Der 1927 geborene Philosoph ist wohl nur noch den wenigsten bekannt, selbst die philosophierenden Kommunistinnen und kommunistischen Philosophen haben ihn vergessen. Sein Tod im Jahre 2011 war den meisten der großen Zeitungen noch eine kleine Randnotiz wert, denn die älteren Mitglieder der Redaktionen erinnerten sich offenkundig noch an die erbitterte Auseinandersetzung anno 1972, ob »Deutschlands umstrittenster Marxist« (*Spiegel*) nach bürgerlich-demokratischen Maßstäben zum Professor taugte und ein solcher in Marburg werden dürfe oder nicht. Er durfte. Nach wenigen Jahren wechselte er nach Groningen und fand vor allem als Kenner von Leibniz Beachtung, mit dem er sich bereits bei seiner Promotion, die Ernst Bloch betreute, beschäftigte. Der Mittelpunkt seiner Arbeit blieb stets das Vorhaben, den dialektischen Materialismus mit Hilfe der und durch die spekulative Theorie ontologisch zu begründen. Im Aisthesis-Verlag ist unter dem Titel »Freiheit und Vernunft« nun eine Vorlesungsreihe erschienen, die er 2011 kurz vor seinem Tod in Girona, Spanien hielt. Es handelt sich dabei um eine Autobiographie seines Denkens, wie der Untertitel »Mein philosophischer Weg nach 1945« es beschreibt.

Der Versuch einer Zusammenfassung des Buchs

Zum Kommunisten wurde Holz, als ihn die Nazis, gegen die er als »moralisch empörter Antifaschist« rebellierte, einsperrten und ihn so ins Gespräch mit einem jungen marxistischen Mitgefangenen brachten. Der schon zuvor an Philosophie Interessierte geriet nach 1945 mit 18 Jahren in die innersten Kreise der deutschen Intellektualität. Die Philosophie, die auf die Fragen der jungen deutschen Intellektuellen nach 1945 Antworten zu haben schien, war der französische Existentialismus Sartres. Holz hielt fest, dass die Aporie von Vernunft und Freiheit bei Sartre als Problem auftritt, aber auf Grundlage eines individualistischen Subjektbegriffs nicht zu lösen sei. Der zweite Philosoph, der in den Jahren nach dem Ende der Nazi-Herrschaft eine große Rolle für Holz spielte, war Georg Lukács. Durch ihn, vor allem durch seine Arbeiten zur Kunst, gewann das Wissen um die Geschichtlichkeit der Welt an Einfluss, welches aber die Aporie nicht auflösen kann, wie eigentlich das Verhältnis von Wahrheit und der Geschichtlichkeit ihres Hervortretens ist. Die beiden Ansätze – die Welt als Entwurf des menschlichen Tuns oder als den menschlichen Handlungen Vorgängiges – standen sich von nun an unvermittelt in Holz' Denken

gegenüber. Einen Ausweg aus diesem Dilemma bot Leibniz. Da 1946 Leibniz-Jahr war, war der Philosoph in Fachdiskussionen präsent und zog auch die Aufmerksamkeit von Holz auf sich. Das ist ein schönes Beispiel für die Dialektik von Zufall und Notwendigkeit, die die Autobiographie von Holz' Denken durchzieht. Leibniz bot mit dem Begriff der Monade einen Ansatz, ein Welt-Modell zu erstellen, in dem »jede einzelne Substanz ein Spiegel der ganzen Welt ist und diese virtuell enthält« und zwar in Form der Wirkung jeder anderen auf die einzelne Substanz. Metaphysik wird zur Metatheorie der möglichen Konstruktion des Ganzen, ausgehend vom wissenschaftlich gesicherten Wissen. Das Ganze ist bei Leibniz und Holz ein für das Denken notwendiges Modell, des unendlichen Seienden. Es ermöglicht »die Allgemeinheit der historischen Existenz und die Singularität der individuellen Existenz in einem Schema« zu denken. Der nächste elementare Schritt ist der zu Ernst Bloch. Die einzigen, die Holz heute noch rezipieren – Überbleibsel der DDR-Philosophie – leugnen die Bedeutung Blochs für das Holz'sche Denken. Strammen Leninisten, die auch mit Stalin sympathisieren, ist er als Denker offenkundig unangenehm – Holz selbst benennt Bloch als einen der wichtigsten Eckpunkte seiner intellektuellen Entwicklung, der für ihn vor allem als Denker eines offenen dialektischen Systems von Bedeutung war: »Die Welt ist ein in die Zukunft hinein offenes System, obwohl sie in jedem beliebigen Zeitpunkt ein vollständiges System von Wirklichkeit und zu diesem bestimmten Augenblick bestehenden realen Möglichkeiten ist«. Um auf dieser Grundlage eine Theorie der Subjektivität und der Geschichte zusammenzuführen, greift Holz auf die Widerspiegelung zurück. Die Metapher, die Struktur und Funktion eines all diese Momente zusammenführenden Konstruktionsprinzips ausdrückt, ist die des Spiegels, die in der Philosophiegeschichte immer wieder auftaucht. Holz gelingt es, sie als das Konstruktionsprinzip des Gesamtzusammenhangs zu bestimmen. Als »das Prinzip der Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einer Welt« und damit als ontologische Verfassung eines dialektisch-materialistischen Systems. Die Vorlesung zur Spiegelmetapher ist sicher einer der Höhepunkte des Buches und eine sehr eingängige Erklärung der Dialektik. Holz selbst behandelt in der Folge die Dialektik ausführlicher. Vor allem mit Rückgriffen auf Lenin versucht er die Grundlagen dialektischen Denkens aufzuzeigen, um die seines Erachtens nach zentralen Aporien anzugeben: »die Kraft des Subjekt-Faktors«, »die Geschichtlichkeit der Existenz«, »der Weltbegriff« und das Verhältnis von Begriff und Erfahrung. An diesen setzt Holz an mit seinen Überlegungen zu einem »Spekulativen Materialismus«. Der spekulative Materialismus ist ein Verhältnis allseitiger Spiegelung. Wichtig ist hierbei, dass dieser in der Marx'schen Tradition stehend, Idealismus und Materialismus aufhebt. Da ein Spiegelbild stets perspektivisch die Stellung des Bespiegelten wiedergibt, zeigt es nie das Ding selbst, sondern nur die dem Spiegel zugewandte Ansicht. Der Spiegel zeigt nur innerweltlich Gegebenes, keine außerweltlichen Möglichkeiten. Das bedeutet aber, dass uns die Welt in ihrer konkreten Totalität nur in der Idealität des Begriffs gegeben ist. Dies bleibt logischerweise Idealismus, wenn der Mensch »die Wahrheit, die Wirklichkeit

und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens« nicht in der Praxis beweisen kann. Um es mit Hilfe der Spiegelmetapher darzustellen: »Der Gegenstand spiegelt sich im Begriff, der Begriff spiegelt sich in der durch Einwirkung veränderten Form des Gegenstands«. Dadurch ist Theorie immer Reflexion der Praxis – »das Ganze der Welt kann nicht als materiell gegenständliche Einzelheit in der Erfahrung gegeben sein, sondern nur als Struktur des Zusammenhangs, deswegen ist das Sein der Idee vom Sein des Materiellen abgeleitet«. Der Modus des Spekultativen wird dabei aus dem »spiegelsymmetrischen Verhältnis von extensionaler Pluralität und intensionaler Einheit der Welt und deren Erscheinungsweisen als materieller Natur und ideeller Begriffsform« abgeleitet. Das Spekulative ist also, was im endlich bestimmten Begriff notwendigerweise über diesen hinauschießt. Holz verdeutlicht in der Folge noch an Hand von Sprache und Ästhetik, was spekulative Dialektik bedeutet.

Die Rolle der Philosophie, sowie die Frage: Wie spiegelt ein Spiegel Möglichkeiten?

Alles in allem ist die Vorlesungsreihe eine sehr anregende Lektüre. Holz leidenschaftliches Plädoyer für die Philosophie und die Dialektik überzeugt. Seine Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Praxis öffnet viele Wege für weitere Arbeiten. Er rettet die Philosophie und mahnt doch an, dass es um ihre Verwirklichung geht: »Philosophie kann Kategorien ausarbeiten, die Konzeption entwerfen, sie ist ›Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit‹, die Wirklichkeit wird aber nur durch Praxis erreicht.« Oder etwas ausführlicher: »Die Verwandlung der Philosophie in der bewussten zweckvollen gegenständlichen Tätigkeit ist aber zugleich ihre Aufhebung als Philosophie also als reine Theorie«, sie ist also Negation, Aufbewahrung und Überführung auf eine höhere Ebene. Holz zeigt auch dies wieder mit der Spiegelmetapher. »Der Schein von Realität, der dem Gespiegelten anhaftet, wird in der Reflexion der Reflexion aufgelöst, indem er auf das Bespiegelte als die eigentliche Realität bezogen wird, er wird aufbewahrt insofern das Spiegelbild ja erhalten bleibt, solange der Spiegel besteht, und er zeigt sich auf einer überordneten Ebene als Moment des Reflexionsverhältnisses von Bespiegelten und Gespiegelten in seiner ontologischen Bestimmtheit als ›realer Schein‹ in dem und durch den allein die Realität erscheint.«

Besondere Beachtung verdient aus Sicht des Rezensenten das Verhältnis von offener Dialektik Blochscher Prägung und Spiegelmetapher – also das Verhältnis von Zufall und Notwendigkeit und von subjektiven und objektiven Faktor in der Geschichte. »Der ›neue‹ Zustand ist ›die Wahrheit‹ des alten. Aber jene Wahrheit wächst nicht allmählich und automatisch aus dem früheren Zustand hervor: sie kann nur durch einen autonomen Akt der Menschen freigesetzt werden, der den existierenden negativen Zustand als Ganzes aufhebt.«, wie es bei Herbert Marcuse heißt. Es geht also um die Differenzierung von Negativität und Negation. Der Kapitalismus erzeugt durch seine Widersprüche notwendig Möglichkeiten seiner Aufhebung, es ist aber die freie Entscheidung der Menschen, diese zu verwirklichen. Bei Holz kippt das Verhältnis am Ende doch in Richtung des universellen Beziehungszusammenhangs. Aber gerade wenn er postuliert: »Philosophie muss sich nicht verifizieren lassen, aber ist an wissenschaftliche Erkenntnis in der Gestalt gebunden, dass sie ihr nicht widersprechen darf.«, ermöglicht er vielleicht diese Lücke zu schließen, indem Erkenntnisse der

Selbstorganisations- und Komplexitätstheorie mit einbezogen werden. Vielleicht lässt sich über diese noch mal klarer fassen, was die Dialektik von Zufall und Notwendigkeit und von dem Einzelnen und dem Vielen ist, durch komplexe Kausalitäten, die nichtlinear, mehrdeutig, mehrdimensional und damit nicht vorhersagbar sind; also die Realität als fester Möglichkeitsraum mit offenen Möglichkeitsrealisierungen.

Mit Holz zum Kommunismus?

Holz war sich selbst nicht sicher, ob er der Letzte oder der Erste einer langen Tradition war. Ein in vielen Gebieten bewandeter Kenner der bürgerlichen, wie auch marxistischen Tradition, der sich positiv auf Lenin bezieht, und es dennoch zum Professor und weltweit anerkannten Leibniz-Kenner schafft, wird auf absehbare Zeit wohl nicht auftauchen. In der Konsequenz, mit der er Philosophie betreibt, mit der Bedeutung, die die Metaphysik für ihn hat, wirkt er wie ein Nachzügler einer mit ihm ausgestorbenen Tradition. Was hilft die Erklärung, dass der Kommunismus vernünftig ist und die Vernunft letzten Endes kommunistisch sein muss in einer Gesellschaft, in der man sich mit der Unvernunft der Verhältnisse einfach abfindet? Die Zerfallsprodukte der bürgerlichen Traditionen ziehen entweder als Theoretiker der Reaktion gegen die Aufklärung ins Feld, oder plappern Schicksalsergebnisse der Zukunft entgegen und ihre linken Widersacher stellen durch die Emotionalisierung aller Lebensbereiche – »mein Herz schlägt links« (Oskar Lafontaine) – die Zukunft als rein moralische Frage. Nur noch wenige halten daran fest, dass es doch darum gehen müsse, die Gesellschaft vernünftig einzurichten. Die, die sich in den kleinen Spelunken einfinden, die als Treffpunkte derer fungieren, die die Vernunft nicht aufgeben wollen, bewaffnen sich gegenwärtig meist mit Adorno, um dem Wahnsinn zu bewältigen. Nur scheint es, dass wer ausschließlich mit diesem seine Praxis reflektiert, offenkundig entweder wehrlos wird und in Hilflosigkeit erstarrt, sich seiner eigenen Ohnmacht hingibt oder – noch schlimmer – sich an seiner eigenen ach so treffenden Kritik berauscht, die ihn über all die Barbarinnen erhebt. Vielleicht hat diese Konfusion damit zu tun, dass eine Negation ohne Negation der Negation, eben nur eine »halbe Dialektik« und Geschichte »nur eine der unvollständigen Bestimmtheit und der Dialektik von Zufall und Notwendigkeit im menschlichen Handeln« (Christian Fuchs) ist. Holz könnte hier neue Türen aufstoßen, gerade weil er auf den ersten Blick nicht »absolutement modern« ist, könnte er es am Ende doch sein. Dabei geht es nicht darum, einen Säulenheiligen durch einen anderen zu ersetzen. Zur konkreten politischen Analyse findet sich in den Vorlesungen nichts, auch Ereignisse wie der Untergang der Sowjetunion, und der seit dem anhaltende Siegeszug der Konterrevolution spielen keine Rolle, weil er als Philosoph streng in den Begriffen und Aporien bleibt¹. Seine Überlegungen, soweit dem Rezensenten bekannt, zur politischen Praxis sind orthodox marxistisch-leninistisch und reagieren nicht auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse, auch nicht auf die ihrer Zeit. Sie wirken wie Exponate in einem Museum der zwanziger Jahre. Aber Holz zeigt, dass Freiheit nur aus dem Begriff des Ganzen, das heißt durch Vernunft, realisiert werden kann. In Zeiten, wo es keine kommunistische Bewegung gibt, gewinnt die Frage an Bedeutung, warum wir eigentlich Dialektik betreiben. In Zeiten, in denen daran gezweifelt wird, dass etwas wahr sein könne, ist man gezwungen,

ernsthaft zu begründen, warum dialektisches Denken wahr ist. Holz liefert einen Ansatz, um zu verstehen, wie der dialektische Materialismus objektiv in der Realität verankert ist. Speziell mit der Spiegelmetapher legt er dar, warum es reale dialektische Zusammenhänge gibt und das Dialektik kein reines Hirngespinnst ist. Um zu bewerten, wie weit das trägt, müsste es aber eine Auseinandersetzung mit seinem Denken geben. Die Rezeption der Vorlesungsreihe kann hierfür ein Anfang sein. Nicht als Philosoph, aber als Kommunistin wünscht sich der Rezensent jedenfalls, von im Handwerk des Philosophierens bewanderteren Köpfen eine Kritik und ein Weiterdenken der Holzschen Dialektik.

Epilog

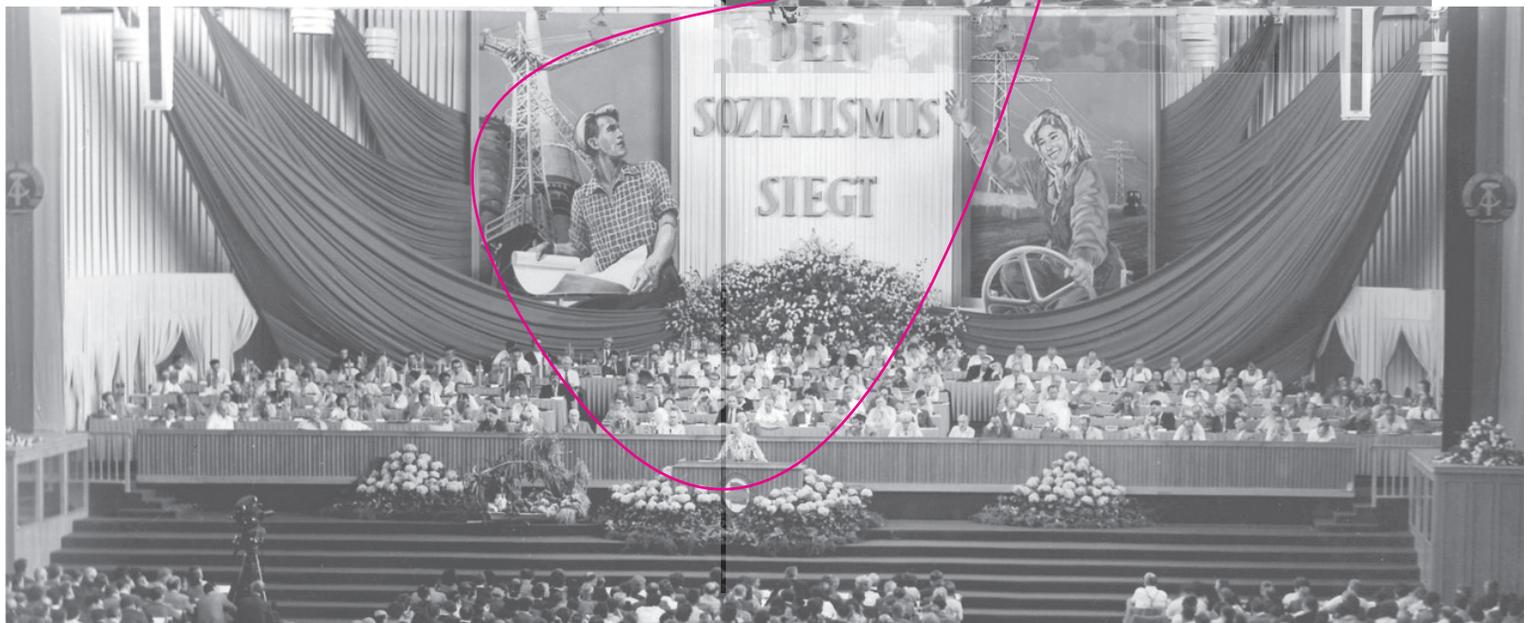
In seinem Nachruf auf Holz für die *FAZ* beschrieb Dietmar Dath eine »Abendgesellschaft bei Ente und Wein unter schöngeistig interessierten Kapitalismusverächterinnen und Staatsfeinden im deutschen Süden« von Leuten unter 45 Jahren: »Das Gastmahl ist beendet, im Wohnzimmer wird geraucht, im Nebenraum schaut jemand ein Video, auf dem (...) Hans Heinz Holz das Leibnizische System, die konstruktivistische Kunst und die Schönheiten des Tessin lobt. Der Mann auf dem Schirm zieht die ganze Party zu sich, entfacht Gespräche, dominiert in leiblicher Abwesenheit und höchster geistiger Präsenz bald den Rest der Nacht.« In Zeiten des Ausharrens könnte das ein sich hoffentlich in den wenig verbliebenen Abendgesellschaften solcher Provenienz noch häufig wiederholendes Ereignis sein.

Felix Zunderlich

Hans Heinz Holz: Freiheit und Vernunft. Mein philosophischer Weg nach 1945. Mit einem Vorwort von Jörg Zimmer. Aisthesis Verlag, Bielefeld. 208 Seiten, EUR 19,80

Fußnoten:

¹ Wie sehr er Philosoph war, verdeutlicht, dass er als das »aufregendste Ereignis« der Jahre nach 1945 einen großen philosophischen Kongress aus dem Jahre 1946 benennt.



Vernunft und Geschichte

Interview mit Andreas Arndt

Vernunft und Geschichte sind das Thema von Hegel, der auch hier an der Universität lehrte. Eine seiner Vorlesungen wurde »Die Vernunft in der Geschichte« betitelt. Wie verhalten sich die beiden Begriffe bei Hegel?

Vernunft in der Geschichte meint nicht, dass Geschichte und Vernunft schlechthin identisch seien. Es handelt sich um ein sehr komplexes Verhältnis. Zunächst: Vernunft selbst ist für Hegel geschichtlich zu denken, denn sie ist ein Sich-Erfassen dessen, was Hegel das Geistige nennt, und Geist ist geradezu synonym mit Geschichte. Zweitens: Geschichte ist für Hegel nicht einfach Alles, was in der Zeit geschieht (Natur zum Beispiel hat für ihn keine Geschichte im eigentlichen Sinne), sondern nur dieses Zu-Sich-Selbst-Kommen des Geistes. Dahinter steht die Einsicht, dass sich von Geschichte nur dann reden lässt, wenn das Gewordene sich in der Vergangenheit in seinem Werden zu erkennen und zugleich in Distanz zu seinem Gewordensein zu begreifen vermag. Geschichte setzt ein solches reflexives Verhältnis von Identität und Differenz voraus. Drittens: Das Sich-Erfassen des Geistes terminiert in der Selbsterfassung des Begriffs in der logischen Idee, also in der Wissenschaft der Logik. Diese Idee ist der vollendete Begriff der Freiheit. Daher ist Weltgeschichte für Hegel Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Geschichte kommt für Hegel ihrem Begriff nach dort an ein Ende, wo der Geist dieses Bewusstsein von sich erlangt hat. Viertens: Geschichte im eigentlichen Sinne ist daher nur das Sich-Erfassen des Geistes, in dem dieses Bewusstsein der Freiheit sich ausbildet. Dies geschieht aber nicht isoliert im – letztlich philosophischen – Bewusstsein, denn der Geist kommt zu sich nur in der Entwicklung seines Naturverhältnisses. Die Entwicklung des Freiheitsbewusstseins ist also verschränkt mit Arbeit, gesellschaftlichen Verhältnissen, politischen und rechtlichen Institutionen etc. (dem objektiven Geist) einerseits sowie den Gestalten der Selbsterfassung des Geistes im absoluten Geist (Kunst, Religion, Philosophie) andererseits. Fünftens: Nicht alles, was hier vorkommt, ist schon vernünftig – sonst wäre Vernunft nicht geschichtlich, sondern ewige Präsenz –, aber in dem, was hier vorkommt, gibt es Vernunft, sofern sich geschichtlich ein Freiheitsbewusstsein herausbildet. Dieses ist der normative Maßstab der Reflexion des Geschichtlichen. Hegel sagt aber nicht, dass mit dem Freiheitsbewusstsein die Freiheit schon vollständig realisiert, die »Welt« vernünftig durchgebildet sei. Was hier zu tun bleibt, ist nach Hegel aber nicht Aufgabe der Philosophie.

Inwieweit knüpft der Hegel-Schüler Marx direkt an Hegel an oder begreift Marx das Verhältnis von Vernunft und Geschichte grundlegend anders?

Die Hegel-Schüler haben gerade Hegels Geschichtstheorie als theoretisch unbefriedigend empfunden; beginnend mit August von Cieszkowski (Prolegomena zur Historiosophie, 1838) verstanden sie zunehmend Hegels Phänomenologie des Geistes als die eigentliche »Logik« der Geschichte; so auch Karl Marx in seinen Pariser Manuskripten (1844). Geschichte versteht Marx hier als Selbsterzeugung der menschlichen Gattung durch Arbeit, womit er sich Hegels Konzeption der Arbeit des Geistes aneignet und zugleich kritisiert, Hegel kenne nur geistige Arbeit. Diese Kritik hat er in der Auseinandersetzung mit den Junghegelianern (Bruno Bauer u.a.) zunehmend verschärft und schließlich – umfassend zuerst in der Deutschen Ideologie (1845) – geltend gemacht, man müsse Geschichte von der Voraussetzung der Produktion und Reproduktion des materiellen Lebens her denken. Subjektiv war er, wie noch Bemerkungen im Kapital zeigen, seither der Auffassung, er habe das Verständnis von Geschichte auf eine ganz andere Grundlage gestellt. Ich halte dies für ein Missverständnis, denn Hegel entwickelt zum Beispiel den Begriff des freien Willens, der für den objektiven Geist zentral ist, aus der Arbeit als dem spezifisch menschlichen Naturverhältnis und bezeichnet folgerichtig in seinen Jenaer Entwürfen (die Marx aber noch nicht kennen konnte) das Werkzeug als erste Form der Vernünftigkeit. In einem Punkt allerdings korrigiert Marx sich und rückt damit – ob bewusst oder nicht – wieder näher an Hegel. Er gibt die Orientierung auf die Phänomenologie auf und damit auch die geschichtstheoretische Übersetzung des »absoluten Wissens« durch den Zustand des Kommunismus als einer völligen Aufhebung jeder Entfremdung: für Hegel ist das absolute Wissen die Befreiung vom »Gegensatz des Bewusstseins« (was das heißt, kann ich hier nicht erläutern), bei Marx der Kommunismus 1844 die Indifferenz aller Gegensätze. Mit der späteren, im Kapital formulierten Konzeption des Nebeneinanders der Reiche der Notwendigkeit und der Freiheit knüpft Marx dann der Sache nach wieder an Hegels Konzeption einer Freiheitsgeschichte an.

Hat Marx eine »Idee des Sozialismus«? Gibt es in seinem Werk Hinweise auf eine solche Konzeption?

Diese »Idee« (diese Bezeichnung halte ich eher für unglücklich) wandelt sich. Der junge Marx versteht unter Kommunismus (vom Sozialismus redet er eigentlich kaum) den Zustand einer vollkommen durchsichtigen, nicht-entfremdeten Gesellschaft, die auch gegenüber der Natur nicht entfremdet ist; seit der Deutschen Ideologie ist er vorsichtiger mit solchen Bil-

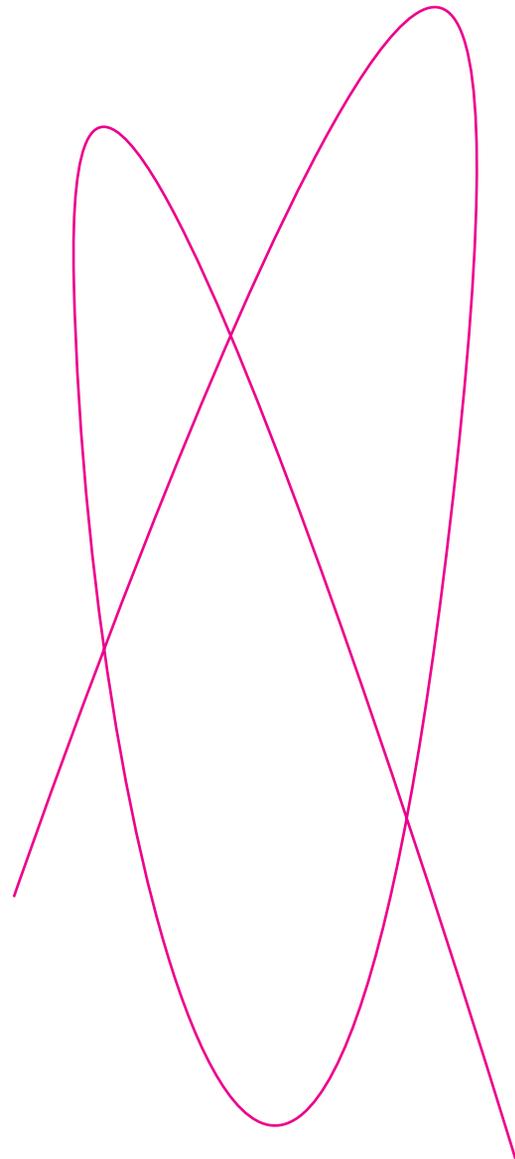
dern. Er versteht unter Kommunismus zunächst eine wirkliche gesellschaftliche Bewegung, welche auf die Überwindung des Kapitalismus zielt und welche der Theoretiker nur aufzunehmen habe. Das ist wie bei Hegel: die Philosophie hat das zu erkennen, was ist, aber nicht zu sagen, was sein soll. Entsprechend wenig Hinweise finden wir beim späteren Marx, der es ausdrücklich ablehnt, so etwas wie ein sozialistisches System aufgestellt zu haben. Marx spricht durchgängig von einer »freien Assoziation« freier Produzenten, die auf der Grundlage eines gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln (dazu gehört auch die Erde selbst) die Arbeit bewusst organisieren und den Stoffwechsel mit der Natur vernünftig (»rational«) regeln; dies schließt ausdrücklich auch die Bewahrung der natürlichen Lebensbedingungen ein. Dabei kommt den Individuen ein »individuelles Eigentum« an dem Produkt ihrer Arbeit zu, d.h. die organisieren gleichberechtigt und selbstbewusst ihre Produktion und die Distribution der Produkte. Das ist basisdemokratisch und in keinem Falle hierarchisch (mit einer »führenden Rolle der Partei« und Plankommissionen) gedacht. Marx orientiert sich hier offenbar an den Organisationsformen des Genossenschaftswesens in der Arbeiterbewegung, wobei für ihn die individuelle Freiheit, die durch das individuelle Eigentum auch einen Rechtstitel erhält, unverzichtbar ist. Dennoch bleibt diese Sphäre der Ökonomie insgesamt ein »Reich der Notwendigkeit«. Diese Notwendigkeit lässt sich nicht aufheben, aber – so Marx – im Rahmen einer »Ökonomie der Zeit« beschränken, indem die Gesellschaft die Bedürfnisse so bestimmt und die notwendige Arbeit so verteilt, dass der Arbeitstag für die Individuen zunehmend beschränkt werden kann. Die Entwicklung der Produktivität ist dabei nicht Selbstzweck, sondern dient dazu, freie Zeit jenseits der Ökonomie zu gewinnen – das wahre »Reich der Freiheit«. Hinsichtlich der politischen Organisationsformen einer postkapitalistischen Gesellschaft hat Marx sehr wenig gesagt. Vom Absterben des Staates hat er jedenfalls nie gesprochen (das hat Engels erfunden) und in der Kritik des Gothaer Programms spricht er vom Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft (nach der Übergangsperiode). Offenbar war er der Ansicht, dass politische und rechtliche Institutionen gerade auch zur Garantie individueller Freiheiten unverzichtbar seien, weil die Individuen nicht automatisch zu einem kollektiven Willen verschmelzen und daher Konflikte politisch ausgetragen und – auch rechtlich – geregelt werden müssen. Die »Diktatur des Proletariats« als politische Form der Übergangsperiode zum Kommunismus betont Marx nach 1852 erst wieder im Zusammenhang mit den Erfahrungen der Pariser Commune (1871), jedoch erklärt er schon zu Beginn der 80er Jahre, dass diese keinen Modellcharakter haben könne. Auf diesem Feld der politischen Organisation bleibt das Meiste offen.

In letzter Zeit hat vor allem der französische Philosoph Alain Badiou sich für eine Wiederaneignung der »Idee des Kommunismus« ausgesprochen. Sie haben Badiou verschiedentlich kritisiert. Weswegen?

Ich habe Badiou nur in einem, meines Erachtens allerdings entscheidenden Punkt kritisiert. In seiner Adaption von Platons Politeia, in der er die Idee des Kommunismus unter Rückgriff auf ein vormodernes Staatsmodell (schon das ist mehr als suspekt) erläutern will, folgt er der romantischen Auffassung, es

könne wirklich so etwas wie eine – so wörtlich – »garantierte« Übereinstimmung der »Führenden« und »Geführten«, von Individuum und Gemeinschaft in einem allgemeinen Willen geben. Das hat mit Marx nichts zu tun, höchstens mit stalinistischer Ideologie. Und es ist nicht nur unglaublich naiv, sondern auch brandgefährlich. Wenn es eine solche »garantierte« Übereinstimmung gäbe, dann ließen sich gesellschaftliche und politische Konflikte nicht mehr als das begreifen und behandeln, was sie sind – nämlich als notwendig gesellschaftlich bedingt –, sondern nur noch als individuell und krankhaft bedingt: Zwangspsychiatisierungen und gegebenenfalls auch Exekutionen zur »Ausmerzungen« solchen Eigensinns sind dann die logische Folge. Das ist nicht die Idee des Kommunismus, sondern die Idee des GULAG. Das ist gewiss nicht Badiou's Absicht, aber auch Theorien sind nicht unschuldig.

Andreas Arndt ist Professor an der Humboldt-Universität zu Berlin und hat den Lehrstuhl für Philosophie an der Theologischen Fakultät inne. Zuletzt ist von ihm das Buch »Geschichte und Freiheitsbewusstsein« erschienen. Dieses Sommersemester hält er eine Vorlesung über »Hegel, Marx, Hegelmarxismus«, die immer montags um 16 Uhr stattfindet.



»Produktionszwang« u n d Faschismus

Alfred Sohn-Rethels Analysen der deutschen Wirtschaft und ihrer Politik im Übergang zum Nazifaschismus

»Ein Leben muß schon ganz schön durcheinandergeraten, damit in einem Kopf die Marxsche Theorie vom Wertgesetz, die Hochofenkunde und die Geheimpolitik der Ruhrmagnaten einander begegnen können.«

Harun Farocki

Alfred Sohn-Rethel wurde 1899 als Sohn deutscher Künstler »aus einer alten, kulturell alten und finanziell hochgestellten Familie«¹ in Paris geboren. Da er nicht auch Maler werden sollte, wurde er mit der Einschulung für ein paar Jahre zu einer Pflegefamilie gegeben – ein »Zufall«, der für das zu besprechende Buch von zentraler Bedeutung ist. Wie einige Bürgerkinder jener Zeit, die vom imperialistischen Schlachten angewidert waren, sympathisierte Sohn-Rethel mit der Arbeiterbewegung und interessierte sich früh für den Marxismus, mit 16 Jahren wünschte er sich zu Weihnachten die drei Bände »Das Kapital« von Marx. Nach dem Weltkrieg studierte er in Heidelberg und Berlin Ökonomie, Philosophie, Geschichte und Soziologie, promovierte 1928 mit einer Kritik der Grenznutzentheorie bei dem austromarxistischen Ökonomen Emil Lederer (siehe Sohn-Rethel: »Von der Analytik des Wirtschaftens zur Theorie der Volkswirtschaft. Frühe Schriften«, Ça ira 2012). Sohn-Rethel versuchte nun erfolglos, sich dem Frankfurter Institut für Sozialforschung anzuschließen (er war seit Mitte der 1920er mit Adorno, Krakauer, Benjamin und Bloch bekannt), ebenso wollte ihm kein anderer Einstieg in eine akademische Karriere glücken (einen Ruf an die Universität Bremen erhielt er erst 1972). In der inzwischen ausgebrochenen Weltwirtschaftskrise waren auch andere berufliche Aussichten mau und so erinnerte Sohn-Rethel sich des Versprechens seines Pflegevaters, dass dieser ihm eine Anstellung besorgen würde. Der Pflegevater war nämlich Ernst Poensgen, Vorstandsmitglied der Phoenix AG, Mitbegründer und späterer Vorstandsvorsitzender der Vereinigten Stahlwerke AG, »einer der mächtigsten Wirtschaftsführer Deutschlands«². Durch ihn kam Sohn-Rethel 1931 als wissenschaftlicher Assistent zum »Mitteleuropäischen Wirtschaftstag« (MWT).

Die Bezahlung war schlecht, der MWT hatte kaum Personal (neben dem Geschäftsführer Dr. Max Hahn und Sohn-Rethel nur noch Sekretärinnen) und trotzdem war die Stelle einmalig: »Ein Placement, das zwar meiner Gesinnung nicht entsprach, aber einen umso besseren Schutzschirm bedeutete, auch einen recht guten Ausblick auf das politische Geschehen, so etwa zweiter Rang Mitte« (Brief an Walter Benjamin, 12. August 1936). Denn der MWT war der Thinktank des deutschen Monopolkapitals. »Die Gründergruppe des neuen MWT war der »Stahlhof« in Düsseldorf gewesen, Tilo v. Wilmowsky, der Leiter der Leiter der F.A. Krupp AG in Berlin, wurde der Vorsitzende.« Seine Mitglieder waren »alle nennenswerten Konzerne und Gruppen des deutschen Finanzkapitals«: I.G. Farben, Stahlverein, Bergbaulicher Verein, Kali-Syndikat, Stickstoff-Syndikat, Fahrzeugindustrie, Maschinen- und Apparatebau, Elektroindustrie, Dresdener Bank, Verarbeitungsindustrie, Essener Zweckverband, ADAC, Verein Deutscher Maschinen-

bauanstalten, Deutscher Städtetag, Reichsverband der Deutschen Industrie, die Großagrarien – »um nur einige zu nennen«. »Enge Beziehungen spannten sich mit der Preußischen Handelskammer und natürlich mit dem Auswärtigen Amt an«, dazu »ständige enge Fühlung mit der Reichswehr, speziell mit dem Kriegswirtschaftsamt (Thomas), dem Heeresverpflegungsamt (Karmann) und der Abwehr-Abteilung«.

Der MWT hatte eine Bürogemeinschaft mit den »Deutschen Führerbriefen« und so wurde Sohn-Rethel auch Teilnehmer von deren Redaktionskonferenz. Anders als der Name es nahelegen mag, waren die »Führerbriefe« kein nationalsozialistisches Organ, sondern eine »politisch-wissenschaftliche Privatkorrespondenz« [so der Untertitel], in der sorgsam gehütete Kulissegeheimnisse der Hauptakteure im Felde der großen und weniger großen Politik an einen eng umschriebenen Stamm von 1200 bis 1500 Lesern herangetragen und kommentiert wurden. Die Abonnenten [gehörten] den führenden Kreisen des Finanz- und Industriekapitals an, einschließlich ihrer politischen Vertrauensleute: Kabinettsmitglieder, Reichswehrspitzen, führende Großagrarien, die Umgebung Hindenburgs etc.« Die »Führerbriefe« stellten ein »Sprachrohr des MWT und der Kräfte dar, die hinter ihm standen.« Alfred Sohn-Rethel kam so »als unerkannter Marxist in eines der inneren Aktionszentren des Finanzkapitals, noch dazu an einem solchen Knotenpunkt der Entwicklung«, denn der MWT »hat wie kein anderer zu der neuen Konzentration der großen Kapitalinteressen beigetragen, die an die Stelle der vorhergegangenen, durch die große Wirtschaftskrise hinfällig gewordenen treten mußte, bevor die Diktatur von 1933 politisch möglich wurde.«.

Die Informationen, die Sohn-Rethel bei der Arbeit erhielt, fing er an, in einer »hochqualifizierten Gerüchteküche« (Peter von Haselberg) systematisch zu ergänzen. »Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß unterm Faschismus alles politisch Wissenswertes nur noch hinter verschlossenen Türen vor sich geht und daß nichts Glaubhaftes mehr in den Zeitungen steht. Wer informiert sein und die Dinge wirklich verfolgen will, muß die entsprechenden Kontakte haben, und die gab es damals selbstredend nur in Berlin. Wir, d.h. eine Gruppe von fünf Leuten, die einander vertrauen konnten, arbeiteten damals so, daß wir uns regelmäßig einmal in der Woche trafen, um Informationen und Mutmaßungen, die jeder im Laufe der Woche gesammelt hatte, gleichsam auszupacken, miteinander zu vergleichen und zu analysieren. Zu dieser Gruppe gehörte Wolfgang Hanstein, Sekretär des Deutsch-Französischen Studienkomitees, in dessen Räumen in der Bendlerstraße wir uns der quasidiplomatischen Sicherheit des Ortes wegen trafen; Hugo Richarz von der Preußischen Hauptlandwirtschaftskammer; Wolfgang Krüger von der Reichswirtschaftskammer; Margret Boveri, eine ungeheuer kluge, vor allem außenpolitisch ausgezeichnet informierte Journalistin (»Frankfurter Zeitung« und »Berliner Tageblatt«), und ich. Nach Möglichkeit traf ich mich auch mit Kontaktleuten aus Stellen, wo gerade Wichtiges vor sich ging, zum Mittagessen, um zusätzliche Informationen oder Bestätigungen zu erhalten.«

»Die Situation war so unwahrscheinlich interessant, so spannend, daß ich mich nicht hätte davon wegrißen können.«³ Aber dann drohte 1936 die Verhaftung durch die Gestapo. »Sie drohte aus relativ trivialen Gründen, die mit meiner Tätigkeit als Geschäftsführer einer Ägyptischen Handelskammer für Deutschland zusammenhingen, aber die Untersuchung wäre zweifellos zu anderen Dingen vorgezogen, die zu einem Todesurteil mehrfach genügt hätten.« Nämlich zu Sohn-Rethels Zusammenarbeit mit sozialistischen Widerstandsgruppen, die er mit seinen Insiderinfos versorgte. So war er gezwungen in die Schweiz zu gehen und siedelte dann über Paris nach England über.

»Meine Kenntnisse und Urteile sind aus persönlichen Beobachtungen, Gesprächen und Erkundigungen und damals ›allgemein bekannten Tatsachen‹ geschöpft«, aber dieses Wissen alleine nützt nichts. Die »Grundlage muß die Kenntnis der ökonomischen Verhältnisse bilden, also der objektiven Interessenlage der maßgebenden Konzerne, der Bedingungen ihrer Produktionsweise sowohl wie ihrer Kapitalverwertung«. Dergestalt analysierte Sohn-Rethel sein Thema: »die wechselnden Interessengruppierungen innerhalb des deutschen Großkapitals, welche das Hitler-Regime ans Ruder gebracht und den Großteil seiner Politik bestimmt haben. Die Interessenkämpfe, die während der Krisenjahre 1930-1933 zwischen den führenden Großfirmen wie dem Stahlverein, der I.G. Farbenindustrie, Krupp, Siemens usw., aber auch mit den Großagrariern und der bäuerlichen Landwirtschaft ausgetragen wurden«.

Produktionszwang: Die ökonomische Nötigung zum Faschismus

Nach dem 1. Weltkrieg und der Wirtschaftskrise 1923 war 1924-30, »größtenteils auf Auslandskredite in Höhe von rund 25 Mrd. RM gestützt, der Wiederaufbau der deutschen Industrie und Landwirtschaft erfolgt. Dabei hatte in manchen Zweigen, besonders der Eisen- und Stahlindustrie, der Aufbau auf einer viel zu großen Stufenleiter stattgefunden«, denn die Hochkonjunktur »war in erster Linie eine Investitions- und Baukonjunktur, also auf die Produktion von Produktionsmitteln gerichtet, und erst in zweiter Linie auch eine Verbrauchsgüterkonjunktur. Sie schuf daher eine unverhältnismäßig hohe Nachfrage nach Produktion der Eisen- und Stahlindustrie, zumal letztere ihr auch mit ihrer eigenen Rationalisierung nachhaltig zu Hilfe kam.« Das größte Beispiel für die Rationalisierung der Montanindustrie war die Gründung der Vereinigten Stahlwerke AG 1926, einer Fusion von Thyssen, Stinnes und weiteren Firmen. Es entstand das größte Industrieunternehmen Europas, das seine Arbeitsproduktivität um über 50 % steigern konnte. Hintergrund dieser Rationalisierung war die Anwendung der *Verbundwirtschaft*. »Diese Methode war damals in fast allen Zweigen industrieller Großanlagen zum Zuge gelangt. Aber in der Eisen- und Stahlindustrie nahm sie freilich eine besonders starre Form an. Nicht nur wurden die verschiedenen Betriebsabteilungen wie Roheisenerzeugung, Stahlguß, Walzstraßen, Drahtzieherei, Röhrenwerke, Gießereien etc. so weit wie möglich nach den Prinzipien der Fließbandarbeit organisiert, die verschiedenen Werkteile wurden auch ihrerseits wiederum miteinander zu einem Gesamtverbund verkettet durch die Ökonomie der Gichtgase. Diese im mittleren und oberen Teil der Hochöfen sich ansammelnden Gase waren früher nur sehr unvollkommen genutzt worden, aber schon seit 1905 oder 1906 hatte man in Amerika begonnen, sie aufzufangen und als Heiz-

und Energiequelle für andere Werksabteilungen zu verwenden. Das Ergebnis war eine erhebliche Einsparung an Feuerungsanlagen und -stoffen, aber auch eine Verkettung der Werksanlagen in der Weise, daß sie nur noch als geschlossenes Ganzes wie ein einziges riesenhaftes Uhrwerk produzieren konnten.« Dadurch waren allerdings die fixen Kosten »auf einen neuen Gipfelpunkt gestiegen und hatten damit ein Höchstmaß an Krisenanfälligkeit des Gesamtunternehmens erzeugt. Denn die Gesichtspunkte der Konstruktion waren allein solche der Produktionsökonomie. Unter der Voraussetzung einer befriedigenden Kapazitätsauslastung machte die Produktionsökonomie der Rationalisierung ihre Vorteile geltend, in der Weltwirtschaftskrise, die nicht lange auf sich warten ließ, verwandelte sich der Segen dieser Rationalisierung in den Fluch der Irrationalität.« Denn der übergroße Anteil der fixen Kosten, die hohen Zinsen und hohen Abschreibungen, haben zur Folge, dass eine Verringerung der Produktion (die typische Reaktion auf eine Krise), die Kosten des Unternehmens kaum senkt. »Die fixen Kosten begnügen sich nicht damit, den Betrieb zu drängen, seine Kapazität trotz mangelnder Nachfrage voll auszunutzen. Sie drängen ihn zugleich, sich trotz mangelnder Nachfrage zu vergrößern«, wie der damalige Papst der Betriebswirtschaftslehre, Professor Eugen Schmalenbach, feststellte. Außerdem war die Verbundwirtschaft technologisch so aufgebaut, dass sie ein bestimmtes Produktionsmaß nicht unterschreiten konnte. Beim Stahlverein z.B. wäre die Maschinerie bei weniger als 66-68 % der Kapazitätsauslastung schlicht kaputt gegangen. »Es ist offenkundig, daß Produktionsstätten dieser Art nicht nur keinen Profit mehr abwarfen, sondern daß sie auf Dauer ihr eigenes Kapital verschlingen mußten.« Was in der liberalen Phase des Kapitalismus nun logisch gewesen wäre, die betreffenden Unternehmen oder zumindest einige von ihnen pleitegehen zu lassen, ging in der neuen monopolistischen Epoche nicht mehr, weil ihr »Defizit so groß war, daß seine Aufrechnung aus Gründen der Kapitalverflechtung und der politischen Gefahr der Arbeitslosigkeit etc. ... untragbar war, die Gesamtherrschaft der [kapitalistischen] Klasse aufs Spiel gesetzt hätte.« Zumal Deutschland die große Montanindustrie brauchte, wollte es die Ergebnisse des 1. Weltkrieges mittels Krieg revidieren.

Was also tun? »Werke dieses neuen produktionsökonomischen Typs stehen unter Produktionszwang, wenn sie nach privatkapitalistischen Maßstäben betrieben werden. Wenn nun keine Nachfrage echter Art, d.h. nach reproduktiven Werten, vorhanden ist, so muß eine andere Nachfrage, also eine nach nicht-reproduktiven Werten geschaffen werden, um die Werke in Bewegung zu halten. Nicht-produktive Werte sind Produkte, die weder direkt noch indirekt der Erhaltung und Erneuerung der menschlichen Arbeitskraft oder materieller Produktionsmittel dienen. Dazu gehören in erster Linie Rüstungsgüter, in zweiter Linie Verschwendung wie überwiegend die moderne Raumfahrt, in dritter Linie auch Luxusgüter. Die Nachfrage nach solchen Gütern bedarf der Staatsmacht, die die Bezahlung solcher Produktion der Bevölkerung aufzwingt.« Dafür aber kam die halbwegs liberale Weimarer Republik nicht in Frage, denn der Zwang setzte die Zerschlagung der Arbeiterbewegung voraus. »Da die soziale Revolution ausblieb, bestand keine Alternative, als die kapitalistische Produktion unabhängig vom Markt nach rein betriebsökonomischen Notwendigkeiten weiterzuführen. Das ist die ökonomische Definition des Faschismus; der deutsche Faschismus war praktisch das Verzweiflungsprodukt des Bürgertums, das seine Wirtschaft nicht mehr kontrol-

lieren konnte.« Diese Nötigung traf dabei nicht alle Kapitalfraktionen. Es gab auch in der Weltwirtschaftskrise deutsche Firmen wie Siemens oder MAN, die international konkurrenzfähig blieben und darum auf eine klassische Lösung der Krise hoffen und warten konnten, weswegen sie die Regierung Brüning unterstützten; sie waren nicht weniger imperialistisch, sie mussten nur nicht alles auf eine Karte setzen und scheuten das Risiko. Es waren die bankrotten Teile der Montanindustrie, allen voran die Vereinigten Stahlwerke, die diese Option nicht mehr hatten, sie konnten nicht abwarten, weswegen sie die Harzburger Front unterstützten und Hitler an die Macht bringen wollten. Erst als im Dezember 1932 Teile aus dem Brüning-Lager ins faschistische wechselten (IG Farben), war der Weg für Hitlers Ernennung zum Reichskanzler frei.

Bourgeoisie und Nazifaschismus

Daraus lässt sich interessanterweise zweierlei gerade *nicht* ableiten. Erstens gab es keinen »Masterplan« der Kapitalisten. »Der Kern der großkapitalistischen Macht sieht doch anders aus, als viele Zaungäste [stalinistische Historiker wie Kurt Gossweiler z.B.] ihn sich vorstellen. In diesem Kern herrscht bei aller Gerissenheit vollkommene Wirrnis, und nichts kann ihm fremder sein als sein eigener Begriff.« Der Begriff der Herrschenden ist eben den Kommunisten vorbehalten, diese interessieren die Kapitalisten nur als »Charaktermasken«, als »Personifikation ökonomischer Kategorien, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.«⁴ Zweitens hatte die Bourgeoisie die Nazis gerade nicht in der Hand. Sondern die Bourgeoisie war in einer »Zwangslage, deren objektive und blinde Gewalt sich in der Parteidiktatur ihrer faschistischen Klassengarde verkörperte. Die Faschistengarde der Bourgeoisie war keineswegs ausschließlich deren gehorsam dienendes Werkzeug zur politischen Entmachtung des Proletariats. Sie war vielmehr dieses Werkzeug nur, indem sie ihrerseits auf dem Buckel der Bourgeoisie im Sattel saß« und das nicht durch SA, SS, Gestapo, denen war die Reichswehr überlegen, sondern »die allen Machtmitteln der Bourgeoisie überlegene Herrschaftsbasis der Partei war die Verfänglichkeit der Bourgeoisie in die Widersprüche ihrer eigenen Interessenlage«: Hätte die Bourgeoisie die Nazis abgesetzt, wäre sie wieder in genau der Situation gelandet, die ihr gebot die Nazis an die Macht zu holen. Darum »die politische Gefangenschaft der Bourgeoisie in ihrer faschistischen Diktatur«.

Zur Edition

Der Band, er ist zugleich Band 2 der Sohn-Rethel-Werkausgabe, versammelt drei Textgruppen: erstens Texte, die Sohn-Rethel von 1932 bis 1936 für die »Deutschen Führerbriefe« und »Der deutsche Volkswirt« geschrieben hat, in denen der Marxist also den Standpunkt der Großbourgeoisie einnehmen mußte; zweitens Analysen des deutschen Faschismus, die im englischen Exil entstanden sind, um Kontakt mit dem Politiker und Journalisten Wickham Steed, einem Mann des Churchill-Lagers, herzustellen; schließlich drittens Texte aus der Nachkriegszeit. Erst 1973 hatte Sohn-Rethel Gelegenheit, einen Teil dieser Aufzeichnungen unter dem sehr passenden Titel »Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus« im Suhrkamp-Verlag zu veröffentlichen; im besprochenen Band sind sie in der Fassung der überarbeiteten Ausgabe, die 1992 unter dem Titel »Industrie und Nationalsozialismus« im Wagenbach-Verlag erschien, abgedruckt.

An einigen Stellen wünscht man sich eine sorgfältigere Edition

und wahrscheinlich wäre ein anderer Aufbau sinnvoller gewesen, denn durch die chronologische Abfolge stehen am Anfang des Buches die Texte, die am wenigsten Aussagekraft haben, größtenteils keine theoretischen Reflexionen beinhalten und nicht unbedingt zum Weiterlesen einladen. (Die Ausnahme in dieser Werkgruppe ist der Aufsatz »Die soziale Rekonsolidierung des Kapitalismus«, ein Coup Sohn-Rethels vergleichbar mit Bruno Bauers »Posaune des Jüngsten Gerichts« (1841) oder Gianfranco Sanguinetis »Wahrhaftem Bericht über die letzte Möglichkeit zur Rettung des Kapitalismus in Italien« (1975) – aus Platz-, Zeit- und Spannungsgründen wird hier nichts weiter von diesem Streich verraten...) Ein besonderes Schmankerl der Ausgabe ist die beigelegte DVD mit »Zwischen zwei Kriegen«, Harun Farockis Verfilmung von Sohn-Rethels Faschismustheorie.

Dem Ça ira-Verlag ist zu danken, daß er die vergriffenen Texte von Sohn-Rethel wieder zugänglich gemacht hat. Sie sind nicht alleine von historischem Interesse um die Entstehung des Nazi-Regimes und seine Wirtschaftspolitik besser verstehen zu können. Sie deuten ebenfalls an, welche Studien und Analysen über die Gegenwart fehlen. Auf solchen aufbauend, könnten Kommunistinnen und Anarchisten die aktuelle kapitalistische Totalität vielleicht doch noch anders auf den Begriff bringen als allein durch die Kritik von Kategorien, Strukturen und Ideologien, sondern auch um die Stellungen und Konkurrenzen der Fraktionen im kapitalistischen Getümmel und deren Auswirkungen wissen. Um eines Tages doch noch ins Weltgesehen eingreifen zu können, brauchen »wir« einen solchen.

Seb Bronsky

Alfred Sohn-Rethel: Die deutsche Wirtschaftspolitik im Übergang zum Nazifaschismus.

Analysen 1932-1948 und ergänzende Texte. Herausgegeben von Carl Freytag und Oliver Schlaudt

Mit Beiträgen von Harun Farocki und Madeleine Bernstorff sowie dem Film »Zwischen zwei Kriegen« von Harun Farocki. Ça-ira-Verlag, Freiburg im Breisgau 2015. 512 Seiten, EUR 26

Zum Buch wird es im Mai zwei Veranstaltungen in Berlin geben:

Abwrackprämie ökonomisch gesehen = Vor-Krieg !!!

Alfred Sohn-Rethels Analysen der deutschen Wirtschaftspolitik im Übergang zum Nazifaschismus und Harun Farockis Film »Zwischen zwei Kriegen«

Vortrag: Dienstag, 17.5., 19:30 Uhr, Schankwirtschaft Laidak, Boddinstr. 42/43

Film: Mittwoch, 18.5., 19:30 Uhr, Schankwirtschaft Laidak, Boddinstr. 42/43

www.laidak.net

Fußnoten:

¹ Sohn-Rethel im Gespräch mit Mathias Greffrath: »Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern«, Frankfurt a.M., New York 1989, S. 213.

² Carl Freytag: »Deutschlands »Drang nach Südosten«. Der Mitteleuropäische Wirtschaftstag und der »Ergänzungsraum Südosteuropa« 1931-1945«, Göttingen 2012, S. 18.

³ Sohn-Rethel im Gespräch mit Mathias Greffrath, a.a.

⁴ Karl Marx: »Das Kapital. Zur Kritik der politischen Ökonomie«, MEW 23, S. 16.



Die HUCh dokumentiert einen Aufruf gegen die neuesten Schändlichkeiten. Der Aufruf ist zwar liberal-bürgerlich und unangemessen demütig, aber der Sache nach dringlich. Der Zugang zum Erbe des Kommunisten und Juden Lukács soll den nachfolgenden Generationen verunmöglicht werden.

Aufruf gegen die Schließung des Lukács-Archiv

Aufgrund der Entscheidung des philosophischen Institutes der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, das Lukács-Archiv in Budapest zu schließen, sind die Unterzeichner dieses Aufrufes sehr besorgt.

György Lukács ist einer der bedeutendsten Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er ist ein überaus angesehener Denker in den Bereichen der Philosophie, des politischen Denkens, der Literaturkritik- und -theorie, der Soziologie sowie der Ethik. Darüber hinaus zählt er zu den wichtigsten Essayisten der Moderne und gilt als eine international anerkannte Persönlichkeit. Seine Werke gehören zu den Höhepunkten in der reichen Geschichte der ungarischen Kultur und stellen bis heute ein lebendiges Kulturgut dar.

Über Jahrzehnte hinweg hat das Lukács-Archiv sowohl einem nichtakademischen als auch einem interessierten (Fach-)publikum den Zugang zu einem Dokumentationszentrum über das Leben und Werk des Philosophen ermöglicht. Des Weiteren repräsentiert das Archiv einen historischen Ort, da es in der Wohnung beherbergt ist, in welcher Lukács seine letzten Lebensjahre verbracht hat. Somit stellt es gleichzeitig eine Stätte der Erinnerung an eine der faszinierendsten literarischen Figuren jener Epoche dar.

Aus diesen Gründen fordern wir die zuständigen Autoritäten auf, ihre Entscheidung, die sowohl die wissenschaftliche und als auch die künstlerische Welt mit Empörung und Trauer aufgenommen hat, zu revidieren.

Wir verlassen uns auf das Verständnis und die Einsicht der zuständigen Autoritäten und grüßen Sie respektvoll.

Die vogelfreie Universität

Es liegt nahe, Alex Demirović einen sarkastischen Unterton anzudichten, wenn er es als »bemerkenswert« bezeichnet, »dass bei allen Reorganisationsdiskursen so gut wie gar nicht über angemessene und vertiefende Formen der Demokratisierung der wissenschaftlichen Prozesse nachgedacht wird.« Immerhin zielen seine Analysen eben darauf ab, die uns allen vor Augen stehende neoliberale (und, was gewöhnlich übersehen wird: neokonservative) Reorganisation des Wissenschaftsbetriebs kenntlich zu machen als eine vergeltende Reaktion auf die in den 1960ern erkämpfte Öffnung und Demokratisierung desselben sowie die damit verbundenen Gebietsgewinne kritischer Wissenschaft. So betätigt sich die verordnete Liberalisierung etwa in einer Einschränkung von Mitspracherechten demokratischer Vertretungen von Studentenschaft und Mittelbau zugunsten der Verwaltungen, Präsidien und Professoren – wobei besonders die letzteren, wie Demirović anmerkt, ihren erweiterten Einfluss in aller Regel auf die Erhaltung und Erneuerung der durch Klassen- und Geschlechterspaltung charakterisierten Sozialstruktur der Universität verwenden.

Und so pflegen die vermeintlich blind wirkenden Gesetzmäßigkeiten des Marktes mit Vorliebe zu Ungunsten kritischer Wissenschaftlerinnen auszufallen, seien sie auch produktiver, innovativer und besser vernetzt als ihre konventionellen Kolleginnen. Dabei gilt radikale Gesellschaftskritik mal als allzu altmodisch, anderenfalls als allzu postmodern. Bei dem dieser Tage beschworenen Wettbewerb handele es sich nämlich, so Demirović, lediglich um einen »Pseudowettbewerb, in dem über die Sieger, denen umfangreiche Mittel zugesprochen werden, in hohem Maße politisch entschieden wird.« Darüber hinaus werden die Bildungsbedingungen kritischen Wissens untergraben von bürokratischen Mechanismen wie der unablässigen Evaluierung (deren Nutzen für den Wissenschaftsbetrieb seinerseits nicht evaluiert wird). Diese zwingen Hochschullehrerinnen in einen intellektuellen Opportunismus, der ihnen – zumal unter Bedingungen immerzu wechselnder akademischer Paradigmen – zunehmend die Möglichkeit verwehrt, systematisch und langfristig an selbstgewählten Gegenständen zu forschen.

Von Demirovićs Analysen ausgehend kann somit durchaus davon gesprochen werden, dass es sich bei der Liberalisierung der Universitäten um eine Befreiung nur im Sinne der zweiten Freiheit des Marxschen doppelt freien Lohnarbeiters handelt: dass wir also befreit werden von jeglicher Kontrolle unsererseits über die sachlichen und damit zunehmend auch die begrifflichen Produktionsmittel unseres Wissens.

Zu den Verdiensten der Aufsatzsammlung gehört, in diesem Zusammenhang an die SDS Hochschuldenkschrift von 1961 zu erinnern, die unter anderem ein Modell der Selbstverwaltung und Demokratisierung der Universität von der Basis her skizzierte – eine universitäre Räte Demokratie, in der aus den Lehrveranstaltungen heraus verantwortliche Delegierte aufsteigend in Instituts-, Fakultäts- und Universitätsräte entsendet würden.

Bei der größten Schwäche des Buches handelt es sich hingegen nicht um eine theoretische, sondern um ein Problem der Form. Demirović selbst gesteht ein, dass, insofern die einzelnen Aufsätze zwar in immer unterschiedlichen Zusammenhängen entstanden sind, jedoch stets mehr oder weniger dicht benachbarte Themen bearbeiten, jedesmalige Wiederholungen bestimmter, grundsätzlicher Thesen und Fragestellungen schwerlich zu vermeiden gewesen sind. Zu vermeiden gewesen wären diese nur durch eine Aufhebung der einzelnen Untersuchungen in einer ganz neuen, umfassenderen Abhandlung. Einer solchen, größeren Arbeit wäre außerdem aber zu wünschen, dass sie mehr empirisches Material über Kämpfe gegen die neoliberale Umstrukturierung und für die radikale Demokratisierung der Universitäten aufnehme. Dieses Material jedoch haben zualtererst wir zu besorgen.

Bartie Carp

Alex Demirović: Wissenschaft oder Dummheit? Über die Zerstörung der Rationalität in den Bildungsinstitutionen. VSA-Verlag, 2015. 272 Seiten, EUR 16.80.

Auszug aus der Hochschuldenkschrift des SDS von 1961:

Thesen zur Demokratisierung der Hochschule

Die Analyse der Verfassungswirklichkeit der Universität hat gezeigt, daß sich der Universitätsbetrieb nicht nur in seinen faktischen Zielen und Arbeitsergebnissen zunehmend blind an die aus der Gesellschaft und dem Staatsapparat kommenden Bedürfnisse anpaßt, sondern daß auch die Arbeitsverhältnisse innerhalb dieses Betriebs sich im Prinzip kaum von denen anderer Betriebe unterscheiden. Wie dort stehen sich auch in der Hochschule management, mit Verfügungsgewalt über die Arbeitsmittel und abhängige, von ihren Arbeitsmitteln getrennte Arbeiter gegenüber.

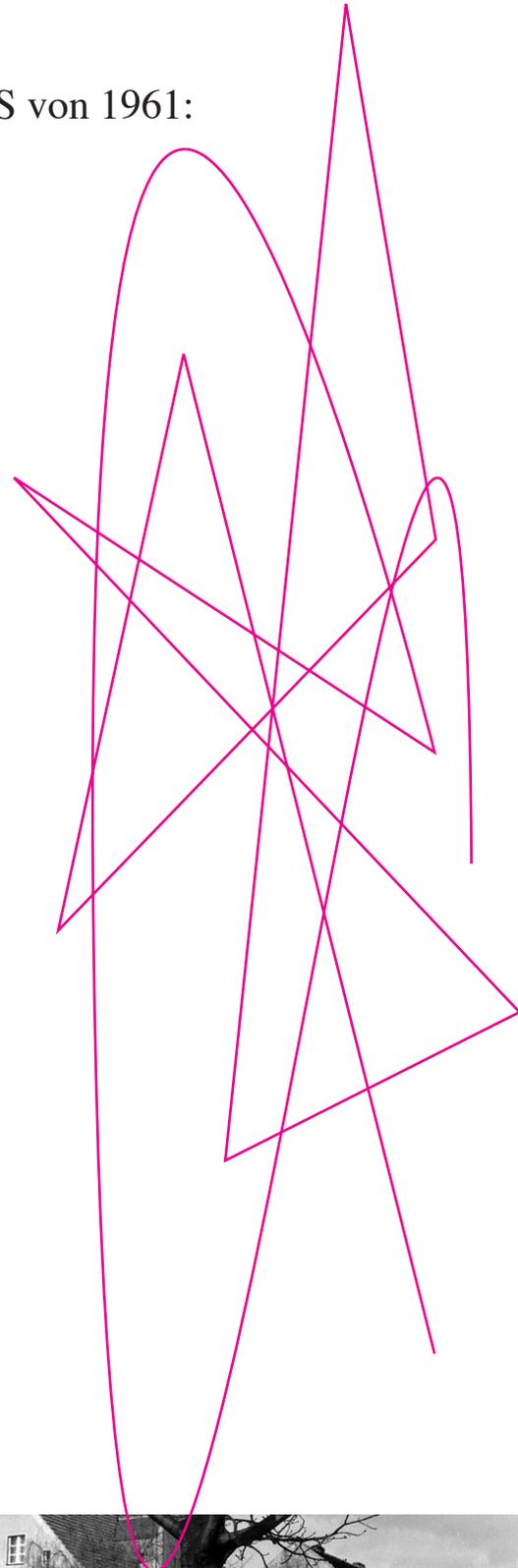
Aber gerade in der Universität wird, wie sonst kaum in einem anderen Betrieb, die tiefe Kluft deutlich, zwischen dem Anspruch einer Demokratie, die Gesellschaft mündiger Menschen zu verwirklichen, und der gesellschaftlichen Wirklichkeit der autoritären Arbeitsverhältnisse und sachfremden Herrschaftsstrukturen.

Gelingt es, diese Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Universität bewußt zu machen so scheint die Demokratisierung verstanden als Aufhebung sachfremder Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der Hochschulen noch eher eine Chance zu besitzen als in anderen gesellschaftlichen Bereichen, die dem eigentlichen Kern der heutigen Herrschaftsverhältnisse - der Verfügungsgewalt über die zentralen Produktions- und Manipulationsmittel - näher stehen. Dort stößt selbst eine beschränkte Selbstbestimmung der Produzenten im Sinne einer »Wissenschaftsdemokratie« auf den erbitterten Widerstand der privaten Machthaber.

Zumindest deuten die bereits verwirklichten Ansätze und Experimente von demokratisch selbstverwalteten Hochschulen in den USA und in Lateinamerika daraufhin, daß Klassengesellschaft und innere Demokratisierung der Hochschule einander nicht prinzipiell auszuschließen.

Wenn daher im folgenden die volle Herstellung und Sicherung von Freiheit der Forschung und Lehre und der Autonomie der Hochschule gefordert wird, so erstens, weil diese rechtsstaatlichen Schutzvorrichtungen angesichts der zunehmenden autoritären Tendenzen des Staatsapparates und gesellschaftlicher Machtgruppen eine erhöhte »existenzielle« Bedeutung für einzelne Wissenschaftler erlangen, die aus politischen Motiven ausgeschaltet werden sollen; zweitens auch, weil nur dadurch die Chance einer inneren Demokratisierung der Hochschule durch die Aktivität verantwortungsbewußter Studentenvertretungen und Hochschullehrer erhalten werden kann.

Wenn Professoren und Studenten die zu Beginn formulierte Aufgabe, sich über den Charakter ihres Tuns und die Ziele von Wissenschaft und Universität neu zu verständigen, ernstnehmen, so müssen sie erkennen, daß die Hochschule nur dann zur Verwirklichung ihres ursprünglichen Anspruchs in der gesellschaftlichen Entwicklung fähig ist, wenn sie damit bei sich selbst beginnt.

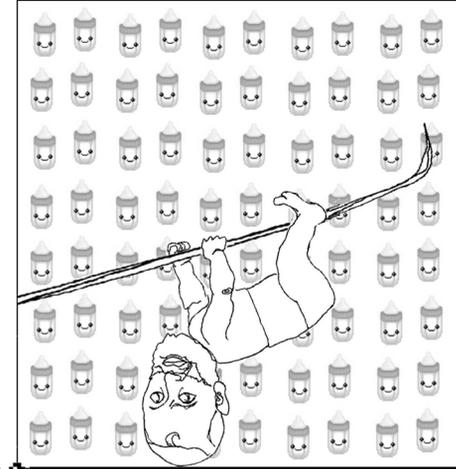




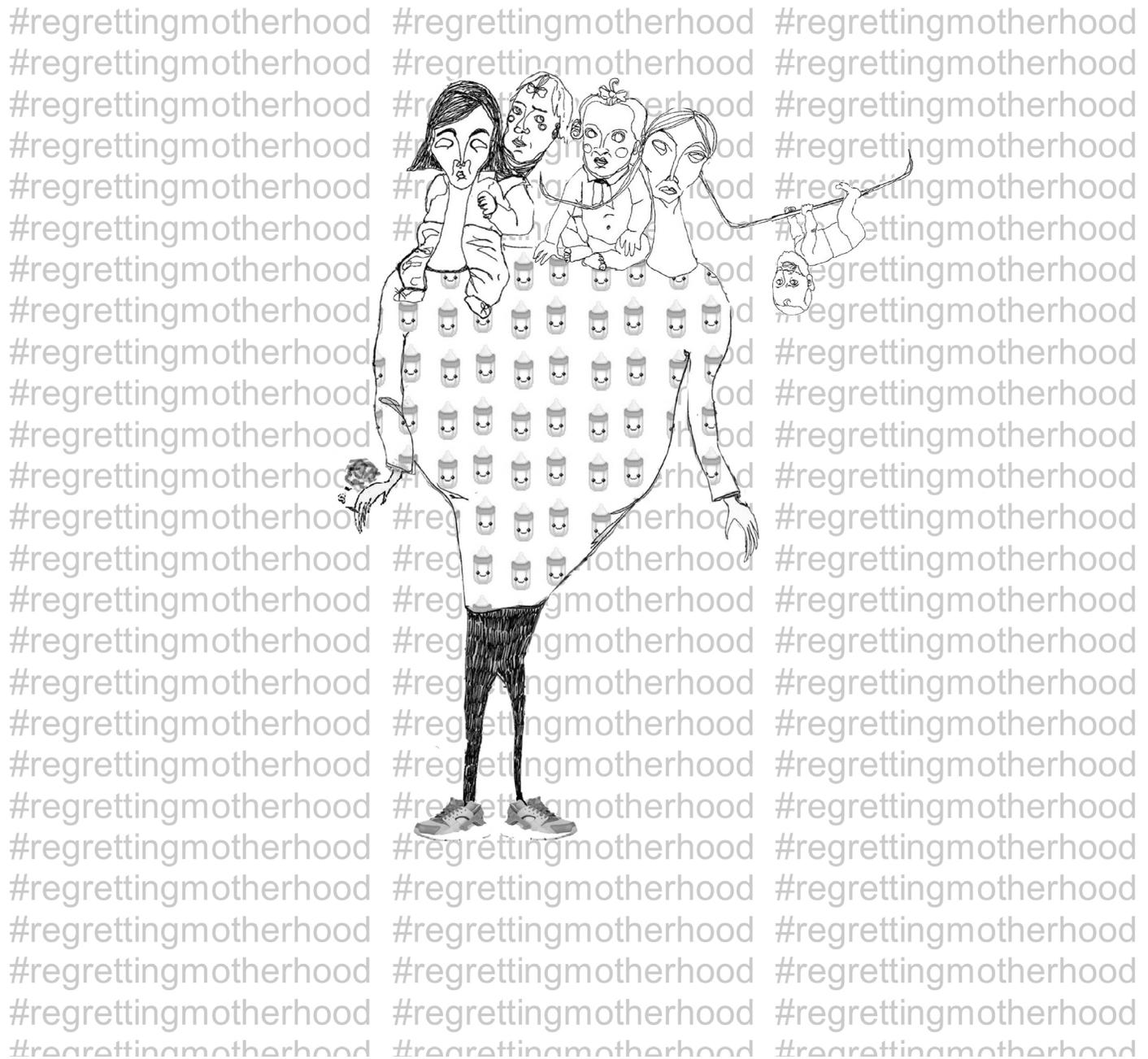
Frauen können wohl gebildet sein, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht.



Sie soll geduldig, er muss dulgend sein. Sie ist empfindlich, er empfindsam. Der Mann ist eifersüchtig wenn er liebt; die Frau auch ohne dass sie liebt... Der Mann hat Geschmack für sich; die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für jedermann.



Man meint, dass die Frauen zu den Entdeckungen der Kulturgeschichte wenig beigetragen haben, aber die des Flechtens und Webens. Die Natur selbst hätte das Vorbild für diese Nachahmung gegeben, indem sie die Genitalbehaarung wachsen liess, die das Genital verhüllt. Der Schritt bestand darin, die Fasern haften zu machen, die am Körper in der Haut staken und nur miteinander verfilzt waren.





**Der Sozialismus
ist die beste
Prophylaxe.**

Tinder: Ausblick auf den Cyberkommunismus

In der vergangenen Woche läutete Mark Zuckerberg auf irgendeinem Kongress in Barcelona eine neue Ära des Tech-Zeitalters an. Smartphones bleiben mittelfristig nicht wegzudenken, aber wie das Tastenfeld vom Display verschluckt wurde, verspricht die Zukunft, deren glaubwürdiger Vertreter Zuckerberg ist, auch die Auflösung des Smartphones in der nächst höheren Einheit. »Die Virtuelle Realität ist die nächste Plattform«, wie er sagt. Die virtuelle Realität, das ist einerseits eine läppische 3D-Brille und damit nur letzte Konsequenz aus der rapiden Entwicklung in der Displaytechnik: der User erfährt, wenige Millimeter vor der Netzhaut, eine programmierbare, interaktive Umgebung. Solche Technologie ist, was die Optik angeht, prinzipiell bereits vorhanden, bekannt aus Vergnügungspark oder Kino, sogar 3D-Smartphones sind auf dem schon Markt erhältlich. Letzteren sieht man ihren Übergangscharakter an. Denn die bloße Fähigkeit zur 3D-Simulation wird in Zukunft nicht reichen, geht es doch um die »Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins«¹. Das eigentliche Versprechen Zuckerbergs ist die Aufhebung der Lücke zwischen Betrachter und Betrachtetem, User und Smartphone und damit verbunden: der Kurzschluss von Virtuellem und Realem. Allerdings mit der Emphase auf dem Realem. Das Prophetische der Prophezeiung ist der Second Life-Aspekt. Immer realistischere Computerspiele und Filme, das realer-werden der Fiktion, haben nicht so viel spekulatives Potenzial wie die Vorstellung einer immer virtuelleren Realität. Der Fluchtpunkt dieser Überlegungen ist die Vision einer vollständigen Virtualisierung der Wirklichkeit wie sie in der Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace von 1996 verkündet worden ist: *We will create a civilization of the Mind in Cyberspace*.²

Dem Ausdruck »Idealisierung des Künstlichen«, den Johannes Neitzke in der vergangenen Ausgabe der Huch gegen mich gemünzt hat, ist seine Redundanz entgegenzuhalten. Das Künstliche ist a priori idealistisch und nicht-materialistisch, da es immer das Unternehmen ist, die Natur hinter sich zu lassen. Das muss sogar der Materialist Engels zugegeben: »Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche „Dinge an sich“, bis die organische Chemie sie einen nach dem andern darzustellen anfang; damit wurde das „Ding an sich“ ein Ding für uns wie zum Beispiel der Farbstoff des Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen«³. Bewusst spricht Engels von der Verwandlung des an sich in ein für uns, denn Technik bedeutet immer die schöpferische Kraft des Geistes, also Hegel, ganz egal ob Alizarin, künstliche Befruchtung, künstliche Staudämme, künstliche Intelligenz oder künstliche Realität.

Zugegeben: Neitzke geht es um die *Glorifizierung* des Künstlichen. Er meint, in meinem Tinder-Artikel stünde »die Künstlichkeit gegen das verächtliche Natürliche«, da ich »den reaktionären Kritikern Tinders, welche ein echtes, gutes, wahres Leben gegen die Moderne verteidigen« einen Alternativvorschlag entgegenhielt. So reduziert er meine Kritik auf eine pubertäre Negation: wie ein 13-jähriger gegenüber seinen Eltern würde ich B sagen, weil der politische Feind A sagt. Und er impliziert, ich hielte dem wahren Leben der Rechten ein wahres Leben der Linken entgegen, so als gäbe es zwei Seiten der Barrikade, als handle es sich bei der Frage um eine der Gesinnung: die Rechten wählen die Natur der Volksgemeinschaft

während sich die Linken für den artifiziellen Kommunismus entscheiden.

Auch wenn er die Wahl ablehnt, entblößt er sie doch nicht als eine falsche, letztlich sagt er nur, beide Optionen seien nicht revolutionär. So steht die Möglichkeit einer reinen Virtualität im Raum und damit auch der Wahn der Faschisten. Indem er die Frage wie eine moralische, existenzielle, jedenfalls eine mögliche Frage behandelt, lässt er die theoretische Dimension der Optionen – erkenntnistheoretisch würde man vielleicht von Wahrheitsfähigkeit sprechen – unbeleuchtet. Ein immaterieller Cyberkommunismus erscheint als real-existierende Möglichkeit, nicht als Hirngespinnst. Problematischer noch, was das in Bezug auf das Volk bedeutet, das so nicht als die Selbstbezüglichkeit einer Projektion gilt, sondern als Gedanke mit Gegenstandsbezug; ethisch vielleicht verwerflich aber nicht gänzlich missglückt.

»Beide Positionen beharren wie Kant auf der Grenze, statt danach zu trachten, sie aufzuheben.«, schreibt Neitzke und formuliert damit den richtigen Imperativ die antagonistische Gesellschaft durch eine gescheitere abzulösen. Aber er wird zum Revolutionsromantiker, der de facto nichts anderes macht, als die gerade gescholtene Grenze politisch anzumalen und – nicht einmal heimlich - in die Zeit zu versetzen. Für ihn verläuft sie explizit zwischen dem Diesseits vor und dem Jenseits nach dem kommenden Aufstand. Das aber widerspricht der Hegelschen Lösung des kantischen Problems zutiefst, wollte jener doch gerade auf die Nichtexistenz der Grenze wie des Jenseits hinaus. Als Marxisten sollten wir Walter Benjamin hier ausbooten und an Hegels Idee anknüpfen, dass das Jenseits kein Noch-nicht ist, sondern ein Immer-schon-gewesenes. Sonst verkünden wir Sätze wie »Keine Revolution, die diesen Namen verdient, kann auf die Algorithmen des World Wide Web einfach zurückgreifen« und verbieten nach der Revolution Tiefkühlpizzen auf Grund ihrer kapitalistischen Vergangenheit. Argumentiert man wie Neitzke, wird man letztlich zum Träumer. Er bleibt uns eine Antwort schuldig, wie wir ohne Jabber revoltieren wollen und wie unsere glorreiche Planwirtschaft ohne »Algorithmen«, »Turing-Maschine« und »binäre Codes« funktionieren soll. All das ist nebulös und will es sein.

Für Neitzke sind die Mittel zur Versöhnung von Mensch und Mensch sowie Mensch und Natur *noch nicht* entwickelt. »Das heißt, dass sich für die Aufhebung des Kapitalismus auch nicht einfach auf die kapitalistischen Produktions- und Distributionsmittel zurückgreifen lässt« (Neitzke). Die Produktivkräfte zur Befreiung der Gesellschaft fehlen, für den Adorniten Neitzke ist es also - konsequent gedacht - ein *Mehr* an Technik, das uns erlösen wird, irgendwo im naturwissenschaftlichen Jenseits liegt der Schlüssel für die Utopie, aber vorerst müssen wir noch warten. Dieser unhaltbare Schluss ergibt sich, weil er zu sauber trennen möchte: zwischen dem Vorher und dem Nachher, zwischen den revolutionären und den reaktionären Produktivkräften und zwischen der Wirklichkeit und dem Virtuellen.

Weil die These in meinem Artikel lautete, dass der letztere Gegensatz keiner sei, hat Neitzke sogar Recht mit dem Vorwurf der Idealisierung. Aber es geht nicht um das Künstliche, sondern um das Reale. Folgt man der *Dialektik der Aufklärung*, die er selbst ins Spiel gebracht hat, ist es die Kraft des Geistes, welche die Objektwelt als solche entstehen lässt. Vor dem Sieg des Subjekts war kein Objekt, die ursprüngliche Einheit der

Naturbeherrschung verhinderte es. »Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben.«⁴ Aber ohne die Entfremdung wäre kein Fremdes, die auf beiden Seiten Identität stiftende Vermittlung bringt das andere hervor. »Diese Identität konstuiert die Einheit der Natur«⁵, weshalb es für den Materialisten niemals etwas wie eine nicht-virtuelle Wirklichkeit gegeben hat. Die negative Kraft des Subjekts erzeugt die Entfremdung und die Natur (und wird erst Recht die Versöhnung mit ihr erzeugen) oder um mit Adorno und Horkheimer den Bogen wieder zu Engels zu spannen: »Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn.«⁶

Revolutionärer als Neitzke ist deswegen Mark Zuckerberg, da er sich nicht vor dem Virtuellen fürchtet. Warum sollte er auch, ist ihm doch am Ende der Reise die ganz reale Mehrarbeit des Proletariats sicher. Als Dialektiker weiß Zuckerberg um die vollständige Realität seines virtuellen Raums, so wie Engels und Adorno um die Künstlichkeit des Natürlichen. Und Zuckerberg weiß sich in Opposition zu Neitzke. Denn dieser kennt Virtuelles nur im Gegensatz zur Sache selbst.

Radim Kucera

Fußnoten:

¹ Marx, Pariser Manuskripte, MEW Ergänzungsband 1, S.

² Vorreiter, was diese Fragen angeht, ist auch der ansonsten übliche Actionfilm *Gamer* von Brian Taylor und Mark Neveldine aus dem Jahr 2009 an. In der Dystopie wird dem *Second Life* eine dritte Etage aufgesetzt, die ganz dialektisch nicht ein einfaches Mehr an Virtualität bedeutet, sondern ein weniger. Die dritte Etage ist quasi wieder im Erdgeschoss: Anstatt Avatare durch Cyberwelten zu steuern, kontrollieren die User bei *Gamer* in verschiedenen Bereichen des Internets von ihren Computern aus echte Menschen, in Killerspielen und beim Cybersex.

³ Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW 21, S.276.

⁴ Dialektik der Aufklärung, Fischer, S. 15.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

Tinder: Neues aus den Industriegebieten der Liebe

Tinder ist der größte Glücksspielautomat der Welt: 1,4 Milliarden *swipes* (Wischbewegungen), 26 Millionen *matches* pro Tag. Gebannt starren die Suchenden auf die sich drehenden Rollen; versuchen sie anzuhalten, eine Übereinstimmung herzustellen und zu gewinnen. Bei Tinder heißt das Match und zu gewinnen gibt es Dates. Und wie bei echten einarmigen Banditen ist es auch ganz besinnlich, einfach nur den Rotationen zuzusehen, wie ein Flaneur all die schönen Menschen an sich vorbei ziehen zu sehen, den einen oder die andere im Vorbeiziehen zärtlich berührend – mit dem Daumen¹. Und der Strom hat auch etwas Entspannendes, wie Fernsehen, kann aber auch melancholisch machen und vielleicht sogar einsam, denn die *likes* sind ungleich verteilt. Wenige kriegen alle Aufmerksamkeit und man selbst wieder mal: keine. Tinder ist eine Maschine, ein Produktionsmittel der Liebe neben vielen anderen. Das Internet revolutioniert die Welt in einem Tempo und Umfang, die dem Ausmaß der Revolution der Dampfmaschine ihrerzeit in nichts nachstehen. Die Digitalisierung hat ganz andere Wunderwerke vollbracht als ägyptische Pyramiden, römische Wasserleitungen und gotische Kathedralen. Eines dieser Wunderwerke ist Tinder; nicht umsonst schwärmt Radim Kucera in der HUch #83 von den ungeahnten Möglichkeiten.

Partnersuche, das bedeutete früher oft: arrangierte Ehen, die Freiheit für die Individuen: Null. Seitdem sich soziale Grenzen lockerten und zumindest in den Städten in Bars und Diskotheken es möglich wurde, Fremde kennenzulernen, wurde die Auswahl größer. Dennoch war sie oft nicht groß genug, wovon der Ausdruck »Resteficken« zeugt. Das Internet verspricht heute eine unendliche Auswahl, zumindest in den großen Städten reißt der Strom der Paarungswilligen nie ab, es entsteht tatsächlich der Eindruck, dass die Unendlichkeit einem zu Füßen liegt. In der Provinz, gleichwohl, versiegt der Strom recht schnell. Doch das wäre nur ein quantitativer Unterschied:

Mehr, Mehr, Mehr. Die eigentliche Revolution ist eine soziale: Zum ersten Mal in der Geschichte können sich Fremde privat treffen, ohne zuvor in der Öffentlichkeit gewesen sein zu müssen. Tinder ist gewissermaßen ein Darkroom, in dem das Licht angelassen wurde. In der Disko (ganz zu schweigen von der provinziellen Tanzveranstaltung) ist immer eine Öffentlichkeit präsent, die Freundinnen fragen am nächsten Morgen, wie es war. Man hat einen Ruf zu verlieren. Tinder und ähnliche Instrumente ermöglichen es, die anderen außen vor zu lassen. Was haben die Liebenden der Liebesromane mit den Barrieren der ständischen Gesellschaft gekämpft – bis in den Tod! Heute erleben wir den späten Sieg: Keine Gesellschaft, keine Freunde, keine Familie und keine Kirche hindert Liebeswillige daran, einander zu lieben. Die völlige Freiheit! Unendliche Möglichkeiten! Freie Liebe?

Diese Liebesfreiheit ist eine doppelte: Die Menschen in den Metropolen sind frei, alle und alles zu lieben, doch sie sind auch frei von Liebe. So viele kommen ohne Familie und ohne Freunde in die Städte, einsam und allein. All diese liebeshungrigen Menschen sind gezwungen, ihre Ware Liebeswürdigkeit auf den Markt zu tragen. Partnersuche übers Internet ist nicht nur ein riesiger Markt geworden (manche Apps lassen sich das Kontaktieren überdurchschnittlich attraktiver Mitglieder gesondert bezahlen), sondern auch marktförmig organisiert: »Den Marktwert austesten« war noch nie eine Metapher. Die Liebessuchenden verwenden viel Zeit mit der Reproduktion ihrer Ware Liebeswürdigkeit, in *vintage stores* werden die passenden Accessoires gekauft, *selfie* gemacht, Instagram gepostet, Tinder verlinkt. Wie viel Zeit wir heute mit der Pflege unserer Identität verbringen! Solchermaßen drapiert machen wir uns dann auf in die Industriegebiete der Liebe. Das Phänomen Tinder ist Teil gesellschaftlicher Freisetzungprozesse, die eher als doppelte Freiheit der Arbeiterinnen im

Marxschen Sinne zu begreifen sind, als dass sie die Vorwegnahme des Kommunismus wären.

Die Freiheit, die uns der Kapitalismus gewährt, ist die Freiheit, einander zu konsumieren wie Pornographie, sich gegenseitig aneinander selbstzubefriedigen. Der Sexualwissenschaftler Volkmar Sigusch nennt dieses qualitativ neue Phänomen, das auch *casual sex* genannt wird, Portalsex. Auf weniger verspielten Portalen als Tinder geben die Menschen ihre sexuellen Vorlieben und bevorzugten Praktiken preis, die dann katalogisiert werden von AV wie Analverkehr bis ZK wie Zungenkuss, als gäbe es eine DIN für all das. Doch auch der Rest katalogisiert sich selbst auf Instagram und anderswo: »#me #girl #dyed-hair #mermaidhair #pastelhair #pinkhair #pink #pastel #emo #scene #rawr #alternative #indie #pastelgoth #goth #punk #cute #kawaii #pale #princess #makeup #fashion.« Im Jenseits reibt sich Adorno die Hände: »Das ist der Triumph der Reklame in der Kulturindustrie, die zwanghafte Mimesis der Konsumenten an die zugleich durchschauten Kulturwaren.«² Hätte ja keiner ahnen können, dass die Mimesis so weit geht, dass sich die Menschen selbst zu Kulturwaren machen und als solche vermarkten.

»Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bare Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerie, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl-erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.«³ Diese Sätze aus dem *Kommunistischen Manifest* sind heute vermutlich wahrer als sie es zu Marx' und Engels Lebzeiten je gewesen sind. Tinder (das hier übrigens stellvertretend für die vielen anderen Dating-Apps steht) ermöglicht es den Menschen in den Städten, sich jenseits aller sozialen Begrenzungen zu begegnen. Tinder verdient dafür in der Tat Bewunderung für die künstlich geschaffene Eleganz, ähnlich, wie Marx und Engels den entstehenden Kapitalismus bewundern: »ganz andere Wunder als ägyptische Pyramiden...« Doch diese Eleganz ist nicht, wie Radim Kucera schreibt, eine planwirtschaftliche, sondern eine durch und durch kapitalistische. Menschen treffen als Tauschwerte aufeinander, nicht etwa vermittelt durch Tauschwerte, sondern: Menschen machen sich selbst zu Tauschwerten. Wie Menschen heute Tauschwerte kaufen, in der Kunst Tauschwerte hören und sehen, daten sie Tauschwerte über Tinder. Die Gleichheit, die mit Tinder einher geht, ist die Gleichsetzung von Menschen mittels der Ware Attraktivität. Die Freiheit ist die Freiheit, sich selbst zu Markte zu tragen.

Eindrucke beim Tinder-Glücksspiel: Ein Bild von einem getunten Polo. Tauchurlaub. Corsage und Collier. Nur in ein bunt bedrucktes Tuch gehüllt in der Natur. Haarband und Glitzer im Gesicht. Perfekt nachgezogene Augenbrauen und *smokey eyes*. Das Profilbild zeigt nur gelbe adidas-Turnschuhe, Leggings und

einen Rock mit Blumenmuster. Adrette Frisur, Lippenstift, Blazer, im Hintergrund Graffiti. Wo sieht Radim Kucera hier Gebrauchswerte? Zu analysieren wären die feinen Subtilitäten, mit denen nur durch ein Bild Gleich und Gleich als Tauschwert zueinander finden, vermittelt Tauschwerten. »Wenn der gesellschaftliche Vorteil, sublimiert, noch die sexuelle Triebregung vorformt, durch tausend Schattierungen des von der Ordnung Bestätigten bald diesen bald jenen spontan als attraktiv erscheinen läßt [...]«⁴ Flirten aufgrund von allgemein intelligiblen Merkmalen gibt's auch in jeder Bar, Disko, Universität. Oder im Grimm-Zentrum. Der qualitative Unterschied zur Dating-App ist, dass jede natürliche Person zur gleichen Zeit nur an einem Ort sein kann. Tinder verspricht Unendlichkeit. Mein Profilbild wird zugleich einer schier endlosen Menge an Menschen gezeigt. Sexuelle Allmachtsphantasien für die einen, totale Ohnmacht für die anderen. Ohne Ohnmacht jedoch auch keine Allmachtsphantasien. Trifft man sich, konsumiert man einander wie einen Porno. Ist der Porno langweilig, zappt man zum nächsten (hat jemals jemand einen Porno von Anfang bis Ende gesehen?). Ist das Date langweilig oder fängt an, kompliziert zu werden, ist man sich so nahe gekommen, dass Konflikte entstehen – gibt es noch genügend andere Matches. Dieses Moment von Freiheit ist zugleich ein Moment von Unfreiheit: Wer nicht ständig bemüht ist, seine Ware Attraktivität zu reproduzieren, ist raus. Tinder ist die Entsprechung der neoliberalen Daumenschrauben (*work hard, play hard*) des fortgeschrittenen Kapitalismus im Bereich der Erotik.

Im Sinne Hegels haben wie es hier mit einer schlechten Unendlichkeit zu tun, sie ist die bloße Negation von Endlichkeit, einen Progress ins Unendliche, der doch immer wieder nur ein anderes Etwas ist. »Tindern«, wie man das exzessive Daten heute nennt, bleibt eine serielle Abfolge von Begegnungen. Man trifft sich, unterhält sich in einer Bar über belanglose Dinge, beendet das Gespräch bald, weil die Inhalte ohnehin beliebig sind, um dann entweder seiner Wege zu gehen oder Sex zu haben. Serielle Monogamie war gestern, heute herrscht serielle Daten, serieller Portalsex. In nicht wenigen Fällen fragt sich, ob dies überhaupt noch Partnersuche ist, also die Suche nach einem Menschen, mit dem man seriell monogam sein kann, oder ob nicht die Libido vielmehr sich auf die unendliche Abfolge von Einzelbegegnungen richtet; der narzisstische Wunsch, alle haben zu können.

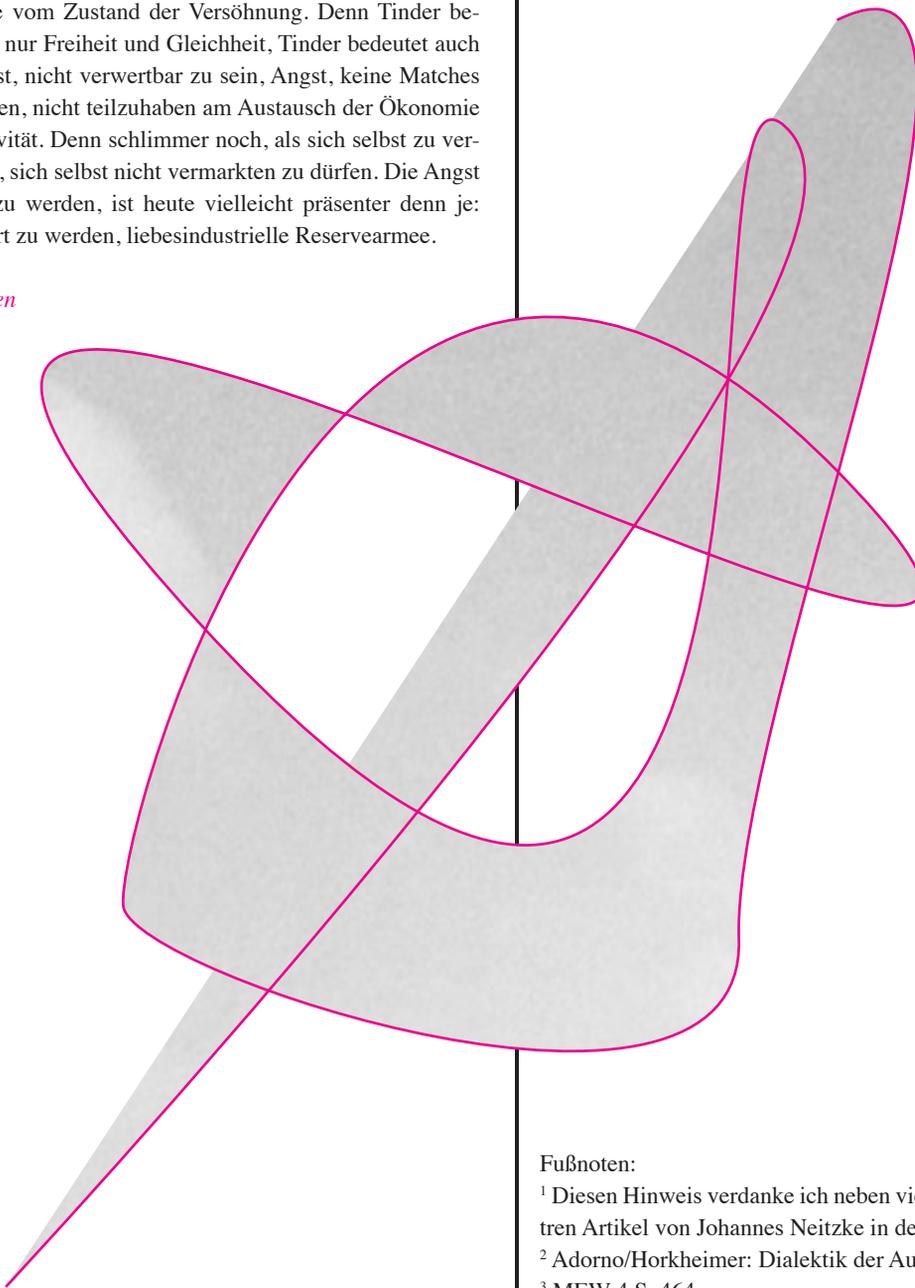
Tinder erweist sich als der gegenwärtige Stand der Produktivkräfte im Industriegebiet der Liebe. Ständig dabei, sich selbst zu optimieren, stets flexibel, nirgends verwurzelt, nirgends zuhause, ermöglicht es den zeitgemäßen Kosmopoliten Begegnungen, die maßgeschneidert sind auf ihre Bedürfnisse als neoliberale Subjekte. Alles wird zum Projekt, alles fließt, auch das eigene Selbst. Dieses wird als Projekt mit größter Ernsthaftigkeit betrieben – nicht mehr als abgeschlossene Vision, die verwirklicht werden soll. Die reine Selbstbezüglichkeit ist die einzige Wirklichkeit der neoliberalen Subjekte. Sie ermöglicht so Begegnungen, Dates, aber keine Bindung. Wie anstrengend es ist, ständig man selbst sein zu müssen! Terror der Authentizität.

Tinder schafft es, die Transaktionskosten einer Begegnung auf nahezu null zu reduzieren und folgt damit dem allgemeinen ökonomischen Trend, die Realität endlich nach der Zeit des Kapitals, der Nullzeit, zu organisieren. »Passiv, ohne es zu wissen, registriert sie die Zahlen, die in der Roulette der Interes-

sen je herauskommen.«⁵ Via Tinder setzten sich die Menschen gleich mittels des allgemeinen Äquivalents Attraktivität. Das Besondere der Menschen, worin sie dem Allgemeinen nicht identisch sind, wird zum Hindernis, wird zur Schrulle. Wo sollte in maximal sechs Bildern und ein paar Zeilen, die ohnehin niemand liest, dieses auch darzustellen sein: die Warenbeschreibungen auf Amazon, Zalando & Co. bieten mehr Raum für das Besondere. Dem vermeintlich naturwüchsige Wege des Kennenlernens entgegen zu stellen, wäre in der Tat reaktionär. Es gibt kein Zurück. Alles Stehende und Ständische verdampft. Bei Tinder machen sich die Menschen selbst zu Agenten des Wertgesetztes und versuchen, sich bestmöglich zu verwerten. Es scheint ihr eigenstes Bedürfnis zu sein. Die Effizienz zu bewundern erscheint genauso verfehlt wie der erhobene Zeigefinger.

Von einem emphatischen Begriff der Liebe, etwa im Sinne von Adornos »ohne Angst verschieden sein«⁶, ist Tinder ebenso entfernt wie vom Zustand der Versöhnung. Denn Tinder bedeutet nicht nur Freiheit und Gleichheit, Tinder bedeutet auch Angst. Angst, nicht verwertbar zu sein, Angst, keine Matches zu bekommen, nicht teilzuhaben am Austausch der Ökonomie der Attraktivität. Denn schlimmer noch, als sich selbst zu vermarkten, ist, sich selbst nicht vermarkten zu dürfen. Die Angst abgehängt zu werden, ist heute vielleicht präsenter denn je: ausgesondert zu werden, liebesindustrielle Reservearmee.

Thies Hansen



Fußnoten:

¹ Diesen Hinweis verdanke ich neben vielen anderen dem illustren Artikel von Johannes Neitzke in der HUCH #84.

² Adorno/Horkheimer: Dialektik der Aufklärung S. 176

³ MEW 4 S. 464

⁴ Adorno: Minima Moralia S. 195

⁵ Adorno: Minima Moralia S. 196

⁶ Adorno: Minima Moralia S. 116



impresum

„A dynamic university in a modern population centre simply can't be isolated from the realities, human or otherwise, that surround it.“
Hunter S. Thompson

Anschrift: HUCH! Zeitung der Studentischen Selbstverwaltung
Unter den Linden 6, 10099 Berlin // huch@refrat.hu-berlin.de // www.refrat.de/huch
HerausgeberIn: ReferentInnenrat der Humboldt-Universität zu Berlin (ges. AStA).

Redaktion: Jakob Hayner (V.i.s.d.P.), Janina Reichmann, Helga Haut, Hannah Haar und László Lebherz, Layout und Illustrationen: Lukas Mertens,
Fotos: redaktionelle Auswahl, Druck Union Druck, Auflage 3.000

Alle Beiträge stehen, soweit nicht anders angegeben, unter Creative Commons License. Verwendung und Bearbeitung unter folgenden Bedingungen:
/// Angabe der Autorin oder des Autors /// Nichtkommerzielle Verwendung /// Weiterverwendung unter den gleichen Bedingungen

Die einzelnen Artikel geben im Zweifelsfall nicht die Meinung der Redaktion und/oder des gesamten RefRats wieder. Für die Selbstdarstellungen studentischer Initiativen zeichnen weder die Redaktion noch der RefRat verantwortlich. Redaktionsschluss für die 86 ist der 1. Juni 2016.