

Schriften der
Kooperationsstelle Wissenschaft und Arbeitswelt

„Der Horizont unserer Handlungen: den Zusammenbruch des Kapitalismus denken“ (André Gorz)

Kongress über die Ideen von André Gorz
15. und 16. Februar 2013 in Saarbrücken

Eine Dokumentation herausgegeben von
Hans Leo Krämer

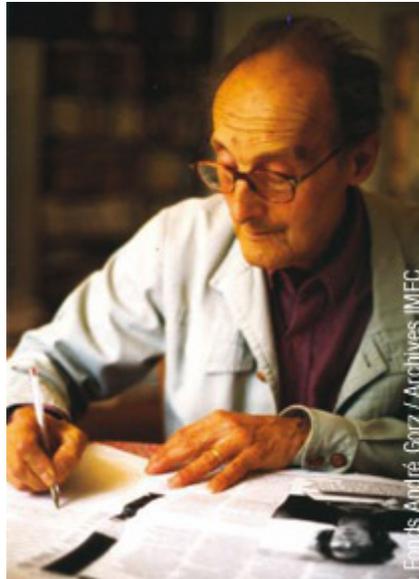


universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

„Der Horizont unserer Handlungen:
den Zusammenbruch des Kapitalismus denken“

– André Gorz



Copyright: Fonds André Gorz / Archives IMEC

Kongress über die Ideen von André Gorz
15. und 16. Februar 2013 in Saarbrücken

Eine Dokumentation herausgegeben von
Hans Leo Krämer



universaar
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

Kooperationsstelle
Wissenschaft und Arbeitswelt

© 2013 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISBN 978-3-86223-119-5 gedruckte Ausgabe
ISBN 978-3-86223-120-1 Online-Ausgabe
URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-1047

Buchprojektbetreuung KoWA: Olga Haubrichs
Projektbetreuung *universaar*: Susanne Alt, Matthias Müller

Satz: Olga Haubrichs, Deborah Simon
Umschlaggestaltung: Julian Wichert

Gedruckt auf säurefreiem Papier von Monsenstein & Vannerdat

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Inhalt

Vorwort..... 9

Hans Leo Krämer

André Gorz. Leben und Werk – eine Skizze..... 13

Oskar Negt

Kämpfen für das notwendige Umdenken.
Weitermachen und nicht verzweifeln..... 23

Dialogforum 1

Welche „andere“ Moral braucht die künftige Gesellschaft? 35

Alfons Matheis

Auf dem Weg zum Subjekt. Anmerkungen zur politischen Ethik
von André Gorz als Entwurf einer zukünftigen politischen Ethik 37

Matthias Bohlender

Zwischen Marx und Sartre.
Motive der Gesellschaftskritik bei André Gorz 63

André Häger

Das Subjekt als Entzugsfigur. Ein Blick hinter die Kulissen
des Denkens von André Gorz 77

Dialogforum 2

Welche „andere“ Arbeit, Beschäftigung, Ökonomie brauchen wir?..... 97

Alexander Neumann

Die Wurzeln der Arbeitskritik bei André Gorz 99

Stefan Meretz

André Gorz und der Wissenskommunismus.....111

Franz Schandl

Antiökonomie.

André Gorz und die Wertkritik 121

Heiko Breit

Auf der Suche nach utopischen Energien und ihrer Aktualität

im Werk von André Gorz – 24 Thesen..... 131

Katharina Bihler

Abendempfang der Landeshauptstadt Saarbrücken

Liquid Penguin Ensemble: Das Herz der schönen Frau Industria 145

Dialogforum 3

Welche „andere“ Politik wird dem linken

Gesellschaftsentwurf gerecht? 153

Luitpold Rampeltshammer

Gorz und sein schwieriges Verhältnis zur Linken:

Fragen an das Werk von André Gorz 155

Reinhard Klimmt

Gorz II. Ein individuelles Schlaglicht..... 163

Heinrich Oetjen

Phantasie und Macht 177

Carolin Lehberger

Politische Alternativen entwickeln.

Gewerkschaftliche Bildungsarbeit und die Idee von André Gorz

für ein neues Arbeitszeitmodell 181

Dialogforum 4

Wie ist die konvivale Gesellschaft zu gestalten? 199

Françoise Gollain

Der Entwurf der konvivialen Gesellschaft bei Gorz

im Spiegel der aktuellen Wachstumskritik 201

Stefan Kerber-Clasen

„the whole bakery?!“

Gorz'sche Einblicke in die Solidarische Ökonomie 217

Abschluss 225

Arno Münster

Zwischen Marx, Sartre und Illich.

André Gorz als Vordenker und Erneuerer der politischen Ökologie 227

Die Autorinnen / die Autoren 241

Vorwort

Die folgende Dokumentation enthält die erweiterten Fassungen der Vorträge, die auf dem Kongress über die Ideen von André Gorz am 15. und 16. Februar 2013 in Saarbrücken, VHS-Zentrum Am Schlossplatz gehalten wurden.

Warum einen Kongress über André Gorz? Dieser Denker, der die tiefgründigen Krisen des gegenwärtigen Kapitalismus scharfsichtig und visionär analysiert und zugleich Wege aufgezeigt hat, einen humanen Ausgang aus ihnen zu finden, „fehlt uns“¹. Es fehlt uns der Vordenker einer anderen, einer unideologisch gefassten, wiewohl auf den Fundamenten eines unorthodoxen Sozialismus beruhenden Gesellschaft. Öffentlich an André Gorz zu erinnern heißt somit auch, sein thematisch vielfältiges Werk in den alternativen Diskurs weiterhin einzubringen und daraufhin zu befragen, was er selber von den Schriften anderer erwartet, „dass sie mir (...) die Wirklichkeit denkbar machen“.²

Der Sozialtheoretiker und Philosoph André Gorz hat mit seinen Publikationen in vielen Ländern nachhaltige Wirkungen ausgelöst. Ihre Themen sind weiterhin unabgeholten. Auf verschiedene Weise haben sie

- die politische Ökologie und die neuen sozialen Bewegungen³ beeinflusst,
- die Gewerkschaftsbewegungen mit der Analyse einer notwendigen Veränderung der Strategie⁴ herausgefordert,
- die Wachstums- und Kapitalismuskritik sowie die Kritik der gesellschaftlichen Arbeitsteilung⁵ zum zentralen Ausgangspunkt der Schaffung einer neuen Gesellschaft gemacht,
- die Frage nach dem Sinn der Arbeit und dem Fortbestand der bestehenden Arbeitsgesellschaft⁶ neu gestellt,
- die Möglichkeiten eines zivilisatorischen Ausstieges aus dem Kapitalismus⁷ ausgelotet.

1 Christophe Fourel 2009.

2 Streitgespräch, in Kurswechsel 3/90.

3 vgl. u.a. Ökologie und Politik, 1977, Ökologie und Freiheit, 1980.

4 vgl. Zur Strategie der Arbeiterbewegungen im Neokapitalismus, 1967, Abschied vom Proletariat, 1980.

5 vgl. u.a. Wege ins Paradies, 1983, Kritik der Arbeitsteilung, 1974.

6 vgl. u.a. Kritik der ökonomischen Vernunft, 1994, Arbeit zwischen Misere und Utopie, 2000.

7 vgl. u.a. Auswege aus dem Kapitalismus, 2009, Wissen, Wert und Kapital, 2003.

Der Kongress hat versucht, ein Bild des Denkers und der Person von André Gorz zu vermitteln. Im Hintergrund der Beiträge, in den Diskussionen der Dialogforen und in den Diskussionen mit dem Publikum standen ausserdem Überlegungen, wie heute ein neuer linker Gesellschaftsentwurf zu denken sei, welche radikalen Veränderungen für eine lebensbejahende Gesellschafts-, Wirtschafts- und Sozialpolitik notwendig sind, wie kann es den Einzelnen, wie kann es der Gesellschaft insgesamt gelingen, sich aus der sie bestimmenden Eigenlogik des Kapitalismus zu befreien und schließlich, ob die Utopie des „Anders“ – des anders Arbeiten und Produzieren, der anderen Lebensweisen, der Befreiung von der Arbeit – eine tragfähige und umsetzbare Leitidee sein könnte.

Als Initiator und Organisator des Kongresses habe ich mich bemüht, mit den ausgewählten Referentinnen und Referenten ein breites Spektrum an unterschiedlichen Zugängen zum Werk von Gorz zu gewährleisten. Ich glaube, dass es gelungen ist. Nicht zuletzt lag es auch daran, dass alle sich kritisch mit Gorz auseinandersetzen. Gegenüber dem ausgedruckten Programm gab es eine Veränderung. Prof. Aldo Haesler von der Université de Caen/Frankreich musste kurzfristig absagen. Dadurch hatte der Kollege Arno Münster mehr Zeit für seinen Abschlussvortrag.

Im Nachhinein muss ich gestehen, dass die Mischung der Älteren (R. Klimmt, A. Münster, O. Negt, H. Oetjen) mit den Mittleren (M. Bohlender, H. Breit, F. Gollain, A. Matheis, St. Meretz, L. Rampeltshammer, F. Schandl) und den Jüngeren (A. Häger, St. Kerber-Clasen, C. Lehberger, A. Neumann) ein belebendes Strukturelement war. Hinzukommt, dass alle sich darauf eingelassen haben, dass es ein offener Kongress war, der allen Interessierten ohne vorherige Anmeldung offenstand. Und die haben es auch angenommen, denn immerhin nahmen an den beiden Kongresstagen jeweils um die zweihundert teil.

Die Vielfalt der Themen von Gorz konnte natürlich nur angeschnitten werden. Wir haben versucht, sie in vier sogenannten Dialogforen unter zu bringen, die etwas plakativ bezeichnet sind als: Moral, Arbeit, Politik und Konviviale Gesellschaft. Moderatoren (H. Horch, L. Rampeltshammer, G. Schneider, E. Steiner) führten jeweils in den Themenbereich ein, stellten die Vortragenden vor und leiteten die Diskussionen.

Ohne die tatkräftige Unterstützung von Sponsoren hätte die Tagung nicht stattfinden können. Als Veranstalter und Hauptsponsor hatte sich die Stiftung Demokratie Saarland bereit erklärt. Sie stellte auch zeitweilig eine logistische Hilfe in der Person von Frau Saskia Recktenwald für den Kongress ab. Die weiteren Sponsoren waren die Arbeitskammer des Saarlandes, der Regionalverband Saarbrücken, die Landeshauptstadt Saarbrücken, die

Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft Saar, die Kooperationsstelle Wissenschaft und Arbeitswelt der Universität des Saarlandes, die Hans Böckler Stiftung, die Heinrich Böll Stiftung Saar, die Rosa Luxemburg Stiftung Berlin.

Bei der Eröffnung des Kongresses am 15. Februar sprachen Vertreter der Stiftung Demokratie Saarland, der Arbeitskammer und des Regionalverbandes Grussworte. Am Abend desselben Tages hat die Landeshauptstadt Saarbrücken die Teilnehmenden im Festsaal des Rathauses empfangen. Die Oberbürgermeisterin Charlotte Britz sprach in ihrer Begrüßungsansprache über die Notwendigkeit von „Entwürfen“ wie sie A. Gorz intendiert hat – gerade auch für die praktische Kommunalpolitik.

Während des Empfangs wurde eine Performance uraufgeführt, die ich bei der Künstlergruppe Liquid Penguin in Auftrag gegeben hatte. Sie sollte auch an Dorine Gorz erinnern, die in ihrer schweizer Zeit Schauspielerin und Tänzerin war. Das große bunte Glasfenster im Festsaal war für Katharina Bihler die Vorlage für ihren Text über „Das Herz der schönen Frau Industria“, den wir hier abdrucken. Leider ohne die begleitende quadrophone Klanginstallation von Stefan Scheib am Kontrabass.

Allen Referentinnen und Referenten, Moderatoren, allen Sponsoren, allen Mithelfenden, den Studierenden der HTW, die unter Leitung von Ralf Steinkamp einen Mitschnitt des Kongresses angefertigt haben, nicht zuletzt Frau Olga Haubrichs von der Kooperationsstelle, die den Tagungsband vorbereitet hat, danke ich hiermit noch einmal sehr herzlich.

Der Kongress sollte ursprünglich um die Jahrtausendwende stattfinden. Dann kamen aber bei mir und André und Dorine, mit denen ich seit Jahrzehnten befreundet war, Probleme auf, die es verhindert haben. Zu seinem 90. Geburtstag trage ich also die Dankesschuld ab.

Brno und Saarbrücken, Juli 2013

Prof. Dr. Hans Leo Krämer

Literatur

Christophe Fourel, Hrsg., André Gorz, un penseur pour le XXIe siècle, Erw. Neuauflage, Paris 2012.

Streitgespräch zwischen André Gorz und Erich Hörll, in: Kurswechsel, Heft 3/1990, S. 6.

Hans Leo Krämer

André Gorz. Leben und Werk – eine Skizze

Meine Damen und Herren, liebe KongressteilnehmerInnen,
wer war eigentlich André Gorz? Die Frage ist nicht ganz unberechtigt, denn wir haben es mindestens mit mehreren Identitäten zu tun, dem wiener Gerhard Hirsch, dem französischen Bürger Gérard Horst, dem Journalisten Michel Bosquet und dem intellektuellen Schreiber André Gorz.

Es wäre verlockend, die Person und das Werk von diesen Identifikationen her in ihren wechselseitigen Entwicklungen ausführlich zu würdigen. Der thematische Rahmen des Kongresses jedoch und die knappe Zeit erlauben dies nicht. Ansatzweise mögen zwei Bemerkungen dazu genügen: Die erste grundsätzliche hat mit der Persönlichkeit von Gorz zu tun. Liest man die Nachrufe und Stellungnahmen nach seinem Freitod zusammen mit seiner Frau Dorine, heben fast alle seine bescheidene, ehrliche, kommunikative und aufrichtige Charaktereigenschaft hervor.

Der junge Gerhard Horst hat 1947 eine kleine Studie über seinen Lehrer Jean-Paul Sartre verfasst. Das Bild, das er von diesem zeichnete, scheint mir, so meine Annahme, nimmt gleichsam sich selbst beschreibend die Grundzüge vorweg, die ich bei meinem väterlichen Freund bewundernd kennen gelernt habe. Er schreibt über Sartre und ich übertrage das auf Gorz also: „Der erste Kontakt weckt Vertrauen, macht Lust, in seine Welt einzutauchen, was gar nicht so schwierig ist. Denn er weicht beflissen keiner Frage aus, er nimmt euch die Befangenheit weg und vermittelt Lust, stundenlang die begonnene Diskussion weiter zu führen. Er überschüttet euch nicht mit Theorien, sondern bemüht sich, eure Position zu verstehen...“¹.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die Wahrnehmung des Werkes von Gorz. Abgesehen von der ersten Schrift „Der Verräter“, der mitleidslosen Selbstanalyse und dem letzten Buch „Brief an D. Geschichte einer Liebe“, in welchem er seine tiefste Intimität und den Beweis der innigsten Liebesfähigkeit offenbart – nimmt sich der Autor Gorz in seinen theoretisch-praktischen Schriften als Person fast ganz zurück. Und trotzdem hat man, hat frau den Eindruck, dass da jemand schreibt, der „wahr“ spricht, „authentisch“ ist, hinter dem steht, was er sagt.

Im Folgenden gebe ich nur einen summarischen Abriss über einige Lebensdaten und die Publikationen von André Gorz. Anschließend erläutere ich sehr kurz die Grundstruktur unseres Kongresses.

1 Qui est Sartre?, in: Fourel 2012, p. 234.

1 Die Lebensdaten

André Gorz wurde am 9. Februar 1923 in Wien als Gerhard Hirsch in einem katholisch-jüdischen Elternhaus geboren, zwei Jahre nach der noch heute in Wien lebenden Schwester Erika. Der sich ausbreitende Antisemitismus veranlasste die Eltern Maria geb. Straka und Robert Hirsch den jüdisch klingenden Namen Hirsch in „*Horst*“ zu verändern. (Als ich nach Mähren umzog, schrieb mir Gerhard Horst, dass sein Großvater väterlicherseits aus Brno/Brünn stammt und dort ein Fuhrgeschäft unterhielt. Der Brief endete mit zwei auf tschechisch geschriebenen Willkommenssätzen.)

Die Eltern schickten Gerhard Horst 1939 in ein katholisches Internat in die Schweiz. Seine traumatische „Heimatlosigkeit“ begann. Daher würde er auch meine oben gemachte Bemerkung über die verschiedenen Identitäten ablehnen, weil er oft betont hat, dass er eigentlich keine identitätsstiftenden Wurzeln habe. (Um in der Schweiz aufgenommen zu werden, durfte er nicht älter sein als 15. So wurde sein Geburtsjahr kurzerhand auf das Jahr 1924 verlegt. Ein Datum, das man noch heute in der Literatur findet. Als Claus Leggewie und ich ihm 1989 eine Festschrift zu seinem 65. widmeten, war er also schon ein Jahr älter. – Verschmitzt lächelnd zeigte er mir später seinen Personalausweis mit dem richtigen Datum).

Nach der Matura studierte Gorz an der Universität Lausanne Chemie. Er schloss das Fach mit einem Diplom 1944 ab. Seine eigentlichen Interessen galten aber der Philosophie und Literatur. Übertrieben könnte man sagen, dass er sie sich im „Selbststudium“ angeeignet hat. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist ein früher Vortrag, den Horst am 23. Juni 1945 vor der „Société des études des lettres“ hielt mit dem Titel „Kafka et le problème de la transcendance“².

Als Jean-Paul Sartre eine Vortragsreise in der Schweiz machte, lernte Gorz ihn 1946 in Genf kennen. Es wird berichtet und er hat es auch bestätigt, dass er damals alles, was Sartre geschrieben hatte, gelesen hatte, den er daher nach den Vorträgen mit Fragen „löcherte“. „Ich hatte seine Schriften schon seit sieben Jahren entdeckt und mich in ihnen sozusagen eigenistet, als ich ihm zum ersten Mal begegnete. Diese Begegnung verhalf mir dazu, seine Philosophie zu relativieren und umzuarbeiten“³.

2 vgl. Fourel a.a.O.

3 Streitgespräch, in: Kurswechsel 3/90, S. 9.

Gorz macht 1947 die Bekanntschaft von Doreen/Dorine Keir, die sich mit Übersetzungen, Tanz und Theater in der Schweiz durchschlug. Sie heirateten 1949. „Er findet bei ihr dieselbe Erfahrung der „Unsicherheit“ wie bei ihm, dieselbe „Prekarität“ und dasselbe Misstrauen den Erwachsenen gegenüber. Sie schließen einen „Pakt für das Leben“, gegründet auf Loyalität, Hingabe und Zärtlichkeit“, schreibt ihr späterer Freund Michel Contat⁴.

1949 ziehen die beiden nach Paris um. Sie leben in eher ärmlichen Verhältnissen. Mit prekären Beschäftigungen verdienen sie ihr Geld. Gorz arbeitet u.a als Mitarbeiter bei der Hilfsorganisation „Les Citoyens du Monde“, später als Militärattaché bei der Botschaft von Indien. Mein Erstaunen darüber konterte er lachend mit der Bemerkung, dass er dort täglich die gesamte Weltpresse sondieren konnte.

Ab 1951 beginnt seine Zeit als Journalist, als „philosophischer Journalist“, wie er selber sagt, zuerst bei Paris Presse, dann, nachdem ihn Jean-Jacques Servan-Schreiber abgeworben hatte, 1955 in dessen neugegründeter Wochenzeitschrift „L' Express“. Gorz ist zuständig für den ökonomischen Bereich.

Als Journalist schreibt er unter dem Pseudonym Michel Bosquet.

1964 kündigt er Servan-Schreiber in einem ausführlichem Brief, in dem er darlegte, dass der „Express“ den Charakter eines „linken“ Blattes verloren habe⁵.

1954 wird Gorz naturalisiert und erhält als französischer Staatsbürger den Namen Gérard Horst.

Ab 1958 Mitarbeiter in Sartres Zeitschrift „Les Temps Modernes“, ab 1961 daselbst im Leitungskomitee. Gorz beschäftigt sich u.a. mit den linken politischen Bewegungen in Italien und Problemen der politischen Ökologie, ein Thema, das Sartre fremd ist.

Nach Sartres Tod verlässt er die Temps Modernes (1980).

1964 gründet er zusammen mit Jean Daniel u.a die linke Zeitschrift „Le Nouvel Observateur“, wo er ebenfalls für den ökonomischen Bereich verantwortlich zeichnet

1983 beendet er mit dem Eintritt in die Rente seine journalistische Karriere.

4 Michel Contat, André Gorz. *Vers la société libérée*, Paris 2009, p. 64.

5 vgl. Fourel a.a.O.

André Gorz lernt 1973 Herbert Marcuse kennen. 1974 begegnet er Ivan Illich, mit dem er Freundschaft schließt und ihn auch in Cuernavaca/Mexiko besucht. Teile von Illichs Buch über die konviviale Gesellschaft hat Gorz für den *Nouvel Observateur* übersetzt. In dieser Zeit beschäftigt sich Gorz auch mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.

1983 lassen sich Dorine und Gérard in Vosnon, einem Dörfchen in der Aube nieder, wo sie ein wunderschönes Landhaus mit riesigem Gartengelände gekauft hatten. Dorine ist schwer krank. Eine Krebstherapie führte bei ihr zu einer außerordentlich schmerzhaften und unheilbaren Erkrankung der Wirbelsäule (Arachnoiditis). Gérard pflegt Dorine über mehr als zwanzig Jahre.

Am 22. oder 23. September 2007 setzen Dorine und Gérard Horst ihrem Leben ein Ende. Die letzten Sätze in „Brief an D.“ lauten: „Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen. Oft haben wir uns gesagt, dass wir, sollten wir wunderbarerweise ein zweites Leben haben, es zusammen verbringen möchten“.

2 Die Schriften von André Gorz

Nach einer mehrjährigen Arbeit an einem großen und schließlich nicht publizierten Werk über die Grundlagen der Moral, weil es von Sartre nicht goutiert wurde, trat Gorz mit einer erschreckend offenen Selbstanalyse an die Öffentlichkeit.

1958 erscheint „Le Traître“/Der Verräter (1980) mit einem fulminanten Vorwort von Jean-Paul Sartre, *Von Ratten und Menschen*, das nach 33 dichten Seiten mit dem Satz schließt: „Die großen Gemetzel des Jahrhunderts haben aus Gorz einen Leichnam gemacht, er ersteht von den Toten auf, indem er eine Aufforderung zum Leben schreibt“. Obwohl ihn der kritische Pessimismus, das hegelianische Erbe bei Gorz, nie ganz verlässt, sind alle seine Schriften eine solche „Aufforderung zum Leben“.

In seinen stärker philosophischen legt er die Ursachen der Entfremdung frei, in den journalistischen beschreibt er den alltäglichen Entfremdungsprozess in eindringlicher Sprache, um dann schließlich die äußeren und inneren Zwänge, unter denen der Einzelne und die Gesellschaft unter den bestimmenden Kapitallogiken stehen, offen zu legen und zu kritisieren. Er entwirft die Grundlagen einer neuen politischen Ökologie, deren Aufgabe es ist, eine menschliche Gesellschaft zu bewahren und wieder herzustellen.

Eine unorthodoxe Lektüre von Karl Marx in Verbindung mit empirischen Belegen für die Umbrüche in der modernen Arbeitswelt führen Gorz dazu, sich vom revolutionärem Subjekt der Geschichte zu verabschieden. „Das Proletariat ist eine Kopie des Kapitals“⁶, eine historische Möglichkeit der kollektiven Aneignung der Produktivkräfte schließt Gorz aus diesem Grunde aus.

Es geht ihm vielmehr um die Suche und Begründung der persönlichen Freiheits- und Autonomieräume. Die Schriften ab Mitte der 60 er Jahre bis zum Schluss kreisen um die Frage der Möglichkeit der Selbstregulierung und Autoproduktion. Der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus der befreiten Gesellschaft hat zur Voraussetzung eine radikale Arbeitszeitreduzierung und zugleich die Einführung eines universellen, begingungslosen Grundeinkommens oder wie Gorz auch gerne sagt, eines „revenu-vital“, eines lebensermöglichenden Einkommens. Bei allen Akzentverschiebung im Laufe der Zeit weicht Gorz nie von dem Prinzip all seiner Überlegungen ab, dass, „um die Gesellschaft zu verändern, die Arbeit verändert werden muss“.

Im Folgenden nenne ich nur die Titel der einzelnen Schriften. Bei den Übersetzungen hat Gorz zuweilen Veränderungen, Hinzufügungen oder Auslassungen vorgenommen. Bis auf zwei sind alle Werke ins Deutsche übertragen.

- Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus (1964, dt. 1967)
- Der schwierige Sozialismus (1967, dt. 1968)
- Reform und Revolution (1969, dt. 1968)
- Zur Aktualität der Revolution (1970)
- Critique du capitalisme quotidien (1973)
- Kritik der Arbeitsteilung (1073, dt. 1974)
- Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise (1975, dt. 1977)
- Ökologie und Freiheit (1977, dt. 1980)
- Abschied vom Proletariat (1980, dt. 1980, 1983)
- Wege ins Paradies. These zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit (1983, dt. 1983)
- Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfrage am Ende der Arbeitsgesellschaft (1988, dt. 1989)
- Capitalisme, socialisme et écologie (1991)
- Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie (2003, dt. 2004)
- Brief an D. Geschichte einer Liebe (2006, dt. 2007)
- Posthum: Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie (2008, dt. 2009)

6 Gorz 1980.

Fast alle Schriften sind neben der Berufsarbeit oder der Pflege häufig nachts geschrieben worden. André Gorz hat praktisch nur durch seine Schriften, durch sein geschriebenes Wort Einfluss ausgeübt. Er stand nicht wie Sartre vor Fabrikatoren, auf den Barrikaden, saß nicht in Talkshows. Aber überall dort, wo es um die Zukunft der Arbeit, die Form und den Inhalt der anderen, der neuen nicht-lohnabhängigen Gesellschaft ging (und geht?) ist er präsent.

Er hat Leisätze formuliert, die wie kategorische Imperative daherkommen, so beispielsweise wenn er gegen die Ideologie des Wachstums die Regel aufstellt: „Allein das ist deiner würdig, was gut für alle ist. Allein das verdient produziert zu werden, was niemanden privilegiert und erniedrigt“⁷.

In der Geschichte der Intellektuellen ist Gorz ein Sonderfall. Seine einzige Legitimation ist das geschriebene Wort. Ein unspektakulärer, aber wirkungsvoller Aufklärer, der mit jeder Schrift den Versuch unternimmt, „die Wirklichkeit denkbar zu machen“. Die Wirklichkeit denkbar zu machen, erfordert eine unermüdliche intellektuelle Wühlarbeit.

Unsere beiden Freunde André Häger und Stefan Meretz nannten Gorz kürzlich liebevoll „eine Art „Trüffelschwein“ für die politische Theorie der europäischen Linke. Er habe unentwegt nach „Auswegen aus dem Kapitalismus“ gesucht⁸.

3 Annäherungen an Gorz

Es gibt verschiedene Zugänge, um sich Gorz zu nähern. Mir fallen fünf ein. Gleich welchen man wählt, stets gelangt man ins Zentrum seines Denkens.

Den ersten Zugang nenne ich – und wähle wie bei den anderen auch Formulierungen von Gorz selber – **die Utopie der befreiten Gesellschaft**. Sie gründet auf der Idee einer Einheit von selbstbestimmter Arbeit, autonomen Leben und Kultur. Das Utopische an ihr ist der Gegensatz zur kapitalistischen Rationalität und Logik, gegen dessen Antihumanismus er die nicht-ökonomischen Werte und Handlungen setzt: Liebe Freundschaft, den Wunsch zu helfen, Solidarität.

Den zweiten Zugang nenne ich die Anerkennung **der Imagination und des Schöpferischen**. Gorz glaubt an den befreienden Traum. In seinen journalistischen Notizen schreibt er, Lenin habe gesagt, „Man muss träumen“, aber Gorz ergänzt, „unter der Bedingung, dass der Traum die schöpferische

7 Leur écologie et la notre, in: Le Sauvage (1974), zit. nach EcoRev 2009, p. 37.

8 Berliner Debatte Initial 23/2012/13, S. 135.

Imagination freisetzt und den Willen zum Handeln (Critique du capitalisme quotidien). Der schöpferische Traum soll die Phantasiefreiung erlauben, dem wahren Leben nahe zu kommen, dem Nicht-Notwendigen, soll die Suche „von neuen Formen der warmen Sozialität, befreit von allen ökonomischen Finalitäten“ ermöglichen.

Den dritten Zugang nenne ich das „*Nein*“ gegenüber den „*unmenschlichen Notwendigkeiten*“. Die Veränderung der Gesellschaft oder der notwendige Bruch beginnt mit einer subjektiven Negation oder subjektiven Verweigerung. „Aus den Aschen des begrabenen und nicht existierenden historischen Subjekts – Partei, Staat, Klasse – erhebt sich das individuelle Subjekt, indem es zuerst einmal zur alten Scheiße „*Nein*“ schreit⁹. Gorz Schriften durchweht ein anarchischer, ein aufrehrerischer Geist.

Den vierten Zugang nenne ich „*das gute Leben oder die Zeit wirklich selbst zu leben*“. Genauso wenig wie Th. W. Adorno hat Gorz eine eindeutige Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben im falschen. Die Idee des guten Lebens in einer guten Gesellschaft taucht bei ihm aber immer wieder auf. Als Kategorie benutzt er die Idee des guten Lebens, um kritisch den gegenwärtigen Gesellschaftszustand als einen zu entlarven, der wahres Leben strukturell verhindert.

Den fünften Zugang nenne ich „*die prophetische Botschaft des Exodus aus dem Kapitalismus*“. Auf dessen Trümmern, so lautet die Annahme von Gorz, soll eine andere, die echte Gesellschaft entstehen. Er scheut nicht vor einem neuen Mythos von der Erschaffung des Menschen und der Gesellschaft zurück. In der Agonie des kapitalistischen Systems würde sich das Individuum plötzlich als „*nackt*“ entdecken, „*sich selbst ausgeliefert*“. Dieser nackte Mensch muss nun „sich erschaffen und eine andere Gesellschaft konstruieren an Stelle derjenigen, die ihn verlässt.“

Der Kongress versucht eine andere Annäherung an Gorz, die wie schon erwähnt, ebenfalls ins Zentrum seines Denkens führt. Das Motto entnahm ich einem Brief von Gorz an unseren Freund Franz Schandl: Den Zusammenbruch des Kapitalismus denken¹⁰. Gorz spricht häufiger statt Zusammenbruch von Auswegen oder gar vom Exodus – dann ganz in der Tradition der alten Propheten. So schreibt er beispielsweise: ...es heißt, die offenstehenden „Wege aus dem Kapitalismus“ auf ein Maximum zu erweitern, verstanden im Sinne eines biblischen Exodus, der sein „gelobtes Land“ auf dem Weg dahin findet¹¹.

9 Abschied vom Proletariat. Eine Diskussion 1983, S. 123.

10 vgl. Aus den nachgelassenen Briefen, in: Streifzüge Nr. 41, S. 9 ff.

11 Arbeit zwischen Misere und Utopie, 2000, S. 111.

Elemente dieser Auswege sollen sichtbar werden in den vier Dialogforen, die den Kongress strukturieren. Sie sollen das Andere der Gorzschen Konzeption verstehbar machen. 1. Welche **andere** Moral braucht die künftige Gesellschaft? 2. Welche **andere** Arbeit, Beschäftigung, Ökonomie brauchen wir? 3. Welche **andere** Politik wird dem linken Gesellschaftsentwurf gerecht? 4. Wie ist die **andere**, die konviviale Gesellschaft zu gestalten?

Voraussichtlich werden jetzt viele sagen, dass das ja ganz schön klingt, aber die harten Fragen stellen, wie Gorz denn das erreichen will. Darauf antwortete er wenige Tage vor seinem Tod – und ich möchte damit meine einleitenden Bemerkungen schließen – „Ich sage nicht, dass diese radikalen Transformationen sich jetzt schon realisieren werden. Ich sage nur, dass wir zum ersten Mal wollen können, dass sie sich realisieren. Die Mittel dazu existieren und die Menschen, die sie methodisch benutzen¹².

12 Le travail dans la sortie du capitalisme, in: EcoRev 28, 2007, p. 15.

Literatur

- Bosquet, Michel, 1964, Lettre à Jean-Jacques Servan-Schreiber, in, Ch.Fourel a.a.O.
- Contat, Michel, 2009, André Gorz. Vers la société libérée, Paris
- Gorz, André, 1980, Abschied vom Proletariat, Frankfurt a.M.
- Gorz, André, 1984, Abschied vom Proletariat? Eine Diskussion mit und über André Gorz, DGBjugend, Düsseldorf
- Häger, André, Stefan Meretz, 2012, Fahnder nach „Auswegen aus dem Kapitalismus“ – eine Erinnerung an André Gorz, in, Berliner Debatte Initial,H.3
- Horst, Gerhart,1945, Kafka et le problème de la transcendance, in: Christophe Fourel(Hrsg.), André Gorz. Un penseur pour le XXIe siècle,Erw. Neuauflage Paris 2012
- Horst, Gérard, 1947, Qui est Sartre?, in: Fourel a.a.O.
- Über den Horizont unserer Handlungen. Aus den nachgelassenen Briefen des André Gorz, in: Streifzüge Nr. 41, November 2007

Oskar Negt

Kämpfen für das notwendige Umdenken. Weitermachen und nicht verzweifeln

Ungefähr ist alles gesagt, was zu dieser philosophisch-kulturellen Persönlichkeit ersten Ranges im europäischen Zusammenhang zu sagen wäre, und jeder von Ihnen hat ja noch einmal eine eigene Beziehung zu dem Denken und der Person. Es bringt mich etwas in Verlegenheit, dass Leo mich da hier so vorne hinkommandiert hat, um über einen Menschen zu reden, den ich persönlich gar nicht richtig kenne. Die einzige persönliche Begegnung, die ich mit Gorz hatte, war ein entsetzliches Fernsehgespräch in der Schweiz 1970/71 mit Herbert Marcuse und Ernest Mandel. Da hat sich bei uns eine persönliche Verbindung hergestellt. Wir beobachteten mit zunehmendem Interesse, dass die beiden sich während der ganzen Fernsehzeit beharkten, Mandel und Marcuse, und wir beide überhaupt keine Chance hatten, etwas zu sagen. Das hat uns verbunden, weil wir hinterher sagten: nie wieder ein solches Fernsehgespräch....Und ich habe schon vorher die Schriften von Gorz gekannt. Seine „Strategie Ouvriere“ hatte eine große Bedeutung für den gewerkschaftlichen Reformismus, der jetzt mit dem Symbolbegriff „revolutionär“versetzt war. Wir wussten alle nicht so genau, was Gorz damit meinte, mit dem revolutionären Reformismus. Aber irgendwie funktionierte das sehr gut in der Überzeugungsarbeit, dass die Menschen das Gefühl hatten mehr zu machen durch Reformen, durch Arbeiterbildung, also durch Kleinarbeit, mehr zu machen auf ein Ziel hin etwas zu machen, was nicht einfach nur Integrationsarbeit des bestehenden Systems war. Und dass persönliche Zugänge hier eine große Bedeutung haben, möchte ich aus Verlegenheit, nicht genau zu wissen, wo man anfängt, einen Brief zitieren, den André Gorz mir geschrieben hat. Wir haben sehr intensiv brieflich verkehrt und zwar handschriftlich, insofern sind einige Briefe, das werde ich nachher noch erwähnen müssen, im Nachlass von André Gorz, die ich nicht mehr habe. Einen wichtigen Brief habe ich bei mir nicht gefunden, wahrscheinlich habe ich mir keine Kopie davon gemacht. Lassen Sie mich aus dem Brief, den ich geschrieben habe für euer Buch, nein das ist zu seinem 65. Geburtstag, eine Stelle von André Gorz vorlesen, um gewissermaßen reinzukommen in die Argumentation. Er schreibt hier: „die Krise der Messbarkeit von Arbeitsleistungen lenkt die Aufmerksamkeit auf die allen Wirtschaften zugrundeliegenden primären Reichtümer, die von keiner Industrie erzeugbar, mit keinem Geld kaufbar, in kein Äquivalent

tauschbar aus den natürlichen und kulturellen Gemeingütern, den natürlichen Formen von Leben, den menschlichen Fähigkeiten und der Lebensfreude bestehen. (Ich hatte das bezeichnet als den Kampfplatz der Ökonomien) Die Unterordnung der ersten Ökonomie unter diese zweite unsichtbare erfordert nicht einfach eine Umgewichtung (das ist ein Zitat von mir), sie erfordert ein anderes gesellschaftliches Ganzes, wie Du es auch nennst, eine reforma intellectuale e morale, eine Wissenschaft und eine Ökonomie, die sich nach gesellschaftspolitischen, ökologischen und kulturellen Zielen richten und nicht nach dem Imperativ der Kapitalverwertung. So denkst Du im Grunde auch, drückst es aber meistens mit größerer Zurückhaltung aus. Was mich stellenweise in Deinem großen Buch irritierte, nämlich „Arbeit und menschliche Würde“, dass Du nicht versuchst, für die notwendigen, grundlegenden Veränderungen ein potenzielles Subjekt, in den sich vollziehenden Veränderungen auszumachen. Das ist ein wichtiger Punkt bei mir, die Frage nach dem Subjekt... Du scheinst Lohnarbeit für unüberwindbar zu halten und Befreiung der Arbeit im Rahmen der Lohnarbeit der Warengesellschaft, des Kapitalismus für möglich zu halten. Das ist seit langem ein streitiger Punkt zwischen uns. Warenförmige Arbeit ist meines Erachtens das Hörigkeitsgehäuse des Kapitalismus und dies, einerseits in Deinem Kant-Zitat und andererseits viel eingehender in den gewichtigen Marxinterpretationen von Mosche Postone bestätigt zu sehen.

Lieber Oscar, diese kleinen Pointen hindern mich nicht, Deinen bisherigen Lebenslauf als vorbildlich zu bewundern. Du bist einer der wenigen, die an vielen Fronten für das notwendige Umdenken kämpfen und wirken. Du hast, so hoffe ich, noch einen langen Weg vor Dir und so lange ich noch da bin, werden Deine Schriften auch mithelfen, weiterzumachen und nicht zu verzweifeln“.

Das hat mich stark berührt. Was heißt das „nicht zu verzweifeln“. Ich habe den Eindruck, dass für André Gorz, ausgehend von den Schriften der frühen 60er Jahre, immer stärker diese Frage „Wo ist eigentlich der Hebel anzusetzen, um aus diesem Kapitalismus herauszukommen?“ immer größere Bedeutung hat. Zunächst ist es in der Tat die kommunistische Partei, er sagt, der Revolutionär muss Mitglied der kommunistischen Partei sein. Er ist enttäuscht, nach dem Ungarnaufstand trennt er sich. Im Unterschied zu Sartre ist er der derjenige, der sieht, dass hier das Subjekt der historischen Veränderung nicht parteiförmig mehr sein kann. Das ist seine Erkenntnis. Gorz lernt aus solchen geschichtlichen Brüchen sehr schnell. Aber das bedeutet auch, dass jetzt die Frage „Was sind eigentlich die Alternativen zu dem System“ bei ihm immer stärker bezogen sind auf Fragestellungen, die mit der Praxis, die er vorschlägt, etwas kollidieren. Das heißt, die praktische Arbeit in den Gewerkschaften, so wie wir das gesehen haben, und wir haben das begierig aufgenommen, die

praktische Arbeit in den Gewerkschaften ist aber gleichzeitig damit verknüpft, dass die Gewerkschaften dieses Subjekt nicht sein können. Das bedeutet, dass hier im Grunde die ewige Suche, also eine ewige Suchbewegung beginnt. Und ich glaube, er begreift gerade in diesen Suchbewegungen sehr genau, was diese beginnende und sich verschärfende Krise des kapitalistischen Systems ausmacht, nämlich die Krise als eine auch die Subjekte erfassende. Seine Auseinandersetzung mit dem Marx besteht eigentlich darin, dass er hier die konstitutiven Elemente einer neuen Subjektivität vermisst. Das bedeutet, dass er das, was das Subjekt an Beteiligung am System ist, sehr genau begreift. Es sieht so aus, wenn er die Frage stellt, „Wir sollten eigentlich aussteigen“, dass er sehr genau weiss, dass wir das gar nicht können, wir sind ja Teil dieses Systems. Die Kritik am Konsum und diesen Bindungen in der Gesellschaft zeigen und signalisieren, dass wir das so einfach nicht können.

Ich will mal versuchen, das Klima zu kennzeichnen, das gesellschaftliche Klima, in dem sich solche Überlegungen zeigen. Ich glaube, wir haben es mit einer Form des Kapitalismus zu tun, in dem die alten Wertordnungen, die alten Werte, alte Einstellungen, Haltungen nicht mehr unbesehen gelten, aber neue noch nicht da sind, jedoch gesucht werden. Wir befinden uns in einer permanenten und sehr intensiven gesellschaftlichen Suchbewegung, kulturellen Suchbewegung. André Gorz ist unterwegs in diesen Suchbewegungen, um festzustellen, wie können wir eigentlich ein System bekämpfen, das jede Einzelaktion vereinnahmt. Das ist in den letzten Schriften noch einmal zu sehen, auch die Wissenschaft. Was Marx den „General Intellekt“ nennt, wird verwertet, geht in den Verwertungszusammenhang ein. Es hat ja auch etwas Eindimensionales in seinem Denken an sich, deshalb versucht er die Dialektik, die ja dieses Doppelte beinhaltet, häufig zu ersetzen durch einen Dualismus, durch eine dualistische Konstruktion der Gesellschaft, was die Sachen einfacher macht, wenn ich ein Gegenüber habe, wenn ich einen klaren Feind habe. Man kann sich heute nicht einmal mehr auf die Feinde verlassen, das gewissermaßen ein Gegenüber hat. Die Unfassbarkeit, und das spricht Gorz immer wieder an, die Unsichtbarkeit dieses Herrschaftssystems hat ihn beunruhigt und bestimmt eigentlich seine letzten Schriften von 1990 an sehr stark, bestimmt sein Denken seine Suchbewegungen.

Das bedeutet natürlich, dass jetzt auf der Seite des Widerstandes, der Praxis immer stärker die Frage aufkeimt, wie geht das eigentlich? Also gewissermaßen sind es die historischen Potenziale, die Utopien, die wieder große Bedeutung bei ihm bekommen. Er hat diese Utopien beschworen als die Keime, als die Potenziale einer neuen Gesellschaft, aber kann sie irgendwie nicht festmachen. Was bedeutet in einem solchen Zusammenhang die Suche nach Sinn. Was

bedeutet es zum Beispiel die Gründung von Alternativschulen. Das sind kleine Projekte, das sind Dinge, von denen man sagen würde, jetzt gemessen an dem großen Überwinden des Kapitalismus, sind es kleine Bestandteile, die sogar integriert werden können. Meine eigene Gründung der Pestalozzi Glockseeschule ist ein solches prekäres Projekt, eine staatliche voll bezahlte Alternativschule ist es. Und das bedeutet, wie kommt man aus der Faszination dieser Integration der Einzelteile in das große Herrschaftsganze raus.

Es sind Versuche bei Gorz darauf zu beharren, dass Utopien, und dem stimme ich völlig zu, Utopien sind konkrete Verneinungen konkreter Tatbestände mit dem entschiedenen Willen sie zu verändern. Utopien haben bei Gorz immer eine diesseitige Dimension, haben nichts Apokalyptisches, aber doch gibt es die apokalyptischen Visionen bei ihm, die im Grunde relativieren, das was aus Maulwurfarbeit geschehen könnte an Veränderungen der Gesellschaft. Es ist ja im Grunde so, dass wir in einer Situation sind, die so aufgerissen ist, dass sich der Kapitalismus noch nie so veröffentlicht hat als ein unfähiges System, die menschlichen Angelegenheiten menschlich zu regeln. Trotzdem ist der Erkenntnisgewinn nicht sehr groß. Also warum entstehen aus solchen Krisenzeiten nicht Erkenntniszeiten. Das ist auch eine Frage von André Gorz. Das liegt natürlich daran, dass die alternative politische Orientierung, dass weder die Gewerkschaften, noch eine Partei noch andere Subjekte gewählt werden können, dass man darauf hinweisen kann, wenn du die wählst, dann kannst Du sicher sein, dass etwas langfristig verändert wird. Gorz hat daran nicht mehr geglaubt am Ende. Das ist ja auch sehr schwierig, gleichwohl glaube ich, dass in bestimmten Schriften bei ihm Andeutungen dafür da sind, die große Krise in Teile zu zerlegen.

Also ich habe das so formuliert: aus verschiedenen Krisenherden müssen Handlungsfelder werden. Die Familie ist ein Krisenherd, die Schule ist ein Krisenherd, Wissenschaft als Krisenherd, das heißt, die Differenzierung der Krise ist ein Mittel, aus diesem Krisenzusammenhang aus der Faszination des Krisenzusammenhangs herauszukommen. Es gibt Andeutungen, die im Grunde dahin gehen, dass er sagt an verschiedenen Stellen: Wenn ich apokalyptisch arbeite und den Glauben habe, es könnte die New Yorker Börse einfach zusammenbrechen oder irgendwas kann zusammenbrechen, dann führt das dazu, da ich direkt keinen Einfluss auf die New Yorker Börse habe, führt das im Grunde zum Nichtstun. Ich habe keinen Ansatzpunkt.

Natürlich die Opposition, der Eigensinn der Subjekte ist eine große Barriere für die universalisierte Verwertungsmentalität des Kapitalismus. Aber reicht das aus, um auszusteigen? Wir haben beide, Gorz und ich, in diesen Korrespondenzen, die wir hatten, die ganze Zeit immer an einem Knochen

genagt, das hat auch etwas Stupides auch an sich. Aber wenn dann dieser Briefwechsel einmal veröffentlicht wird, wird sichtbar, er kritisiert meinen Arbeitsbegriff und zwar permanent auch mit den selben Worten. Arbeit in der traditionellen Form der Industriearbeit, wie sie historisch geprägt ist, ist überholt für ihn. Ich sage, das ist nicht so! Wir leben nicht jenseits der Arbeitsgesellschaft und das Wort von Hanna Arendt „wie ist es, wenn der Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht“ wir aber nur Arbeitskategorien, die entstanden sind in der Geschichte des Protestantismus, verfügbar haben, um das zu begreifen, was ist denn das. Es geht ja nicht die ganze Arbeit der Arbeitsgesellschaft aus, es geht – und da hat Gorz Recht – nur die warenproduzierende Arbeit wird enger, weil sie einem Rationalisierungsprozess unterliegt, den Gorz phantastisch beschreibt. Also gewissermaßen: Lebendige Arbeit wird immer stärker ersetzt durch mechanisierte, automatisierte und digitalisierte Arbeitsform. Das ist richtig, aber Arbeit als eine gegenständliche Abarbeitung ist für mich eine historisch fundamentale Kategorie, die solange gilt, wie wir nicht imstande sind aus der Arbeitsgesellschaft eine Musegesellschaft zu machen, also dass wir gewissermaßen antike modernisierte Verhältnisse haben. Wir wollen ja nicht die Skalverei und den Ausschluss der Frauen von der Agora wieder einführen. Aber was da gewissermaßen auf einem politischen Feld passiert ist in der Antike, ist durchaus die Frage ‚Wohlwollen und Sorgfalt gegenüber dem Gemeinwesen‘ als ein wichtiger Punkt des Menschenbildes. Würde man einen Menschen in der Zeit des Perikles fragen, was ist der eigentliche Mensch für dich, würde er sofort sagen: das ist polis, der Bürger, das ist derjenige, der ein Empfinden für die Sorgfalt im Umgang mit dem Gemeinwesen hat. Deshalb wenn wir heute hier von „Idioten“ reden – der altgriechische Ursprungssinn „Idiotis“ ist nicht der Verrückte, sondern der Privatmann, der schlichte Privatmann, der sich um das Gemeinwesen nicht kümmert. Das ganze Kategoriensystem oder also Nichtarbeit – Pein, penia, ist auf eine Abwertung der Sklavenarbeit gerichtet. Nur derjenige hat gearbeitet, der arbeiten musste, das ist richtig und trotzdem vollzieht sich, und das sieht Gorz nicht, und das halte ich nicht für tragfähig, innerhalb von 500 Jahren so etwas wie eine Verinnerlichung von Arbeitsmoral, die mit Identitätsbildung verknüpft ist. Also die Arbeitslosenuntersuchungen zeigen das sehr genau, wie stark Persönlichkeitsbildung, Identität verknüpft ist auch mit gegenständlicher Tätigkeit. Natürlich muss das nicht immer eine gegenständliche Tätigkeit der industriellen Produktion sein, aber eben doch so, dass das Virtuelle die gegenständliche Tätigkeit zwar überwuchert, aber im Grunde der Arbeitsbegriff also die Arbeitsgesellschaft längst nicht überwunden ist. Und das sieht Gorz nicht oder ich sehe es bei ihm nicht. Dieses „wie konstruiert man eine Gesellschaft, die ganz anders denkt“, das ist ja eine Frage der Alternative. Und ich meine, Marcuses Idee, wenn die Eindimensionalität

der Gesellschaft so strikt ist, so verzahnt ist, dass es überhaupt keinen Sinn hat, dass man da irgendwas verändern will, sondern die große Weigerung ist konzeptionell wahrscheinlich nicht haltbar aber ist gewissermaßen abgeleitet aus der Analyse.

Ich glaube, dass der Satz von Gramsci, den Horkheimer dann übernommen hat, als er gefragt wurde, ob er Pessimist sei oder Optimist, hat Gramsci gesagt, was die Theorie und die Analyse der Verhältnisse betrifft, bin ich Pessimist. Der politische Intellektuelle hat die Aufgabe, die schlechtesten Möglichkeiten der Entwicklung nicht auszuklammern. Irgendwie habe ich den Eindruck, dass sich immer stärker auf diese analytische Ebene das Denken von Gorz verlagert, weil der Pessimismus auf dieser Seite ist und Gramsci sagt „aber als Mensch kann ich mit dieser Analyse nicht leben sondern als praktischer Mensch sehe ich die Risse und fühle, dass die Menschen verpflichtet sein müssen, die Risse und Brechungen des Systems ausfindig zu machen, um da Hebel anzusetzen und zwar kleine Hebel, das heißt als praktischer und politischer Mensch bin ich Optimist“. Ich glaube, diese optimistische Seite schwindet bei Gorz immer mehr, auch in diesem letzten Satz von ihm, wo er sagt „mach mal weiter so, irgendwie ist es falsch was du machst, aber es führt wenigstens dazu, dass man nicht verzweifelt ist und vielleicht ist es ja auch richtig. Ich würde es nicht für ehrenrührig halten, wenn es so wäre, weil ich glaube, diese Vereidigung der Menschen auf den Tatsachen ist eine anthropologische Einschränkung der Phantasietätigkeit auch der praktischen Phantasietätigkeit, die gefährlich ist. Der Tatsachenmensch, so wie ihn Husserl bezeichnet hat, hat es immer damit zu tun, dass jede Alternative im Grunde boykottiert wird, dadurch dass man auf die entgegenstehenden Tatbestände verweist. Man sagt, Tatsachenmenschen sind illusionäre Menschen. Es kommt darauf an, den Möglichkeitssinn der Menschen zu schärfen und zwar auf allen Ebenen, das heißt, die Dinge so zu drehen und zu wenden, bis sie Seiten zeigen, die etwas ganz anderes enthalten als das. Wir müssen sehen, dass die Realpolitiker uns auf allen Ebenen an den Rand der Katastrophe getrieben haben, es sind nicht die Utopisten. Das bedeutet doch, dass wir das Verhältnis Utopie und Realität anders definieren müssen. Was sind etwa die Rettungsschirme? Einfach gefährliche Phantasieprodukte gemessen an der Realität, die in eine ganz andere Richtung geht. Gorz deutet diese Dimension der Verdrehung in fast allen seinen Schriften an. Dieser Möglichkeitssinn, das steht übrigens in dem „Mann ohne Eigenschaften“ bei Musil, der sagt: Natürlich einen Realitätssinn muss man haben, wenn man durch eine n Raum geht, muss man wissen, dass er eine Umrahmung hat, damit man mit dem Kopf nicht dagegen läuft, das ist selbstverständlich. Aber dass die Dinge alternativlos sind, wie es die Bundeskanzlerin in jeder Rede sagt, suggeriert eine Unabwendbarkeit der Verhältnisse, die so unerträglich ist, und

die in eine ganz falsche Richtung geht, weil die Potenziale, von denen Gorz spricht, die objektive Möglichkeit, dieser Begriff von Lucacs und ursprünglich von Max Weber spielt eine Rolle. Die objektive Möglichkeit als die Möglichkeit für deren Verwendung die Mittel vorhanden sind. Also objektive Möglichkeit im Unterschied zu einem anarchistischen Zug, den Du (Hinweis auf Krämer) auch erwähnt hast bei Gorz. Irgendwo ist ein anarchistischer Protest immer im Spiel. Das heißt, diese Möglichkeit, dass aus den Potenzialen etwas wird, setzt natürlich bei vielen Menschen, auch in den Erziehungspraktiken der Menschen, so etwas voraus wie die Erziehung der Kinder dahin, dass man sagt, die Dinge können auch ganz anders sein, die sind nicht so. Also der Realitätssinn bedarf eines Möglichkeitssinns, damit die Dinge nicht verfilzen, also Herrschaftszusammenhänge versteinern. Er hat natürlich Recht, wenn er sagt, also in diesem Brief auch, was die Unabwendbarkeit der Lohnarbeit betrifft. Im Augenblick glaube ich, dass für die großen Gefahren in Europa die Arbeitslosigkeit, die Jugendarbeitslosigkeit steht, ganz abgesehen von vielen anderen Dingen scheitert Europa nicht am Euro, sondern es scheitert an den ungelösten sozialen Problemen, an der Gerechtigkeitslücke, dieses gewaltige Projekt Europa. Das bedeutet gegenwärtig schon, und da würde ich darauf beharren, jedenfalls Arbeitslosenuntersuchungen, an denen ich selber beteiligt war, zeigen welche Bedeutung Arbeit, selbst in entfremdeter Form, für Menschen hat, die arbeitslos werden, die gewissermaßen den ganzen Anerkennungszusammenhang verlieren. Das reflektiert Gorz nicht, er unterstützt Proteste gegen Lohndumping und alle diese Dinge, das sieht er, aber dass er sich so strikt gegen die Konzeption einer Arbeitsgesellschaft wendet, dass er sagt, Kampf gegen die Lohnarbeit. Ich kann mir nicht so recht vorstellen, wie der Kampf gegen die Lohnarbeit gelingen soll, wer dafür zu mobilisieren wäre. Dafür stecken wir zu sehr in den Fängen und den Zusammenhängen der Arbeitsgesellschaft.

Das ist ein Problem, was ich mit Gorz habe. Nun kann ich mich nicht mehr äußern ihm gegenüber, aber das ist ein Punkt, wo er zum Beispiel in der Überschrift „Die (W)wa(h)re Arbeit“ dieses einen Briefes an mich sagt: Du wiederholst unentwegt Deinen eigenen Irrtum. Das sind Grenzen eines intellektuellen Potenzials, von dem ich nicht weiß, ob das Herkunftsbedingungen sind. In gewisser Weise kann man sagen, für mich war eine Radikalisierung der Gedanken immer ausgeschlossen, weil ich Sohn eines Kleinbauern war und wusste, dass das Zupfen an bestimmten Rüben nichts nützt, die wachsen nicht schneller. Ich hatte immer das Gefühl, dass auch der Widerstand gegen eine Gesellschaft ein organisches Element hat, dass das nicht so läuft, dass man erklärt die Aktualität der Revolution, und sagt „die Revolution steht jetzt auf der Tagesordnung“. Die Entwicklung kümmert sich nicht darum, sondern

es läuft einfach weiter, das heißt also bestimmte Dinge sind bei Gorz, das ist jetzt eine etwas gewagte Formulierung, auch Intellektuellenprodukte, also nicht akademische, das gehört ja nicht zum akademischen Zusammenhang, aber doch zum Zusammenhang französischer Intellektueller, die nicht sehr viel übersetzen, jedenfalls aus Deutschland nicht und die sehr selbstzufrieden sind, selbst wenn sie sich fortwährend als Konvertiten betätigen, also immer abschwören. Die Postmodernen fangen wieder an Texte zu lesen, man muss nur lange genug warten, dann kommt das alles wieder. Ein bisschen hat André Gorz davon an sich. In Vosnon, ich bin eben nie da gewesen, ist gewissermaßen die Burg, von der aus gedacht wird und das hat etwas damit zu tun, dass gewissermaßen die Intellektuellen sich in bestimmten Bereichen um ihn gedreht haben und er eben doch so anregend gewesen ist, gerade was die Arbeitsgesellschaft betrifft. Er gehört zu den Großen... Alex Neumann, ich glaube, dass die Arbeitsgesellschaft kein Forschungsgegenstand mehr ist, hat André Gorz aufs Höchste bedauert. Und er gehörte zu den Arbeitssoziologen, weil er sich an den Veränderungsformen der Arbeit abgearbeitet hat.

Lassen Sie mich zum Schluss noch etwas über das Menschenbild sagen: Menschenbild – Adorno würde zusammenzucken, wenn ich sage Menschenbild. Ich habe davon gesprochen, dass für den perikläischen Menschen der Polisbürger der vollwertige Mensch ist. Und für jemand aus der Renaissance würde man heute sagen, das ist Leonardo als ein neugierig tätiger Projektmacher. Ich habe mal eine Holzausstellung über Leonardo-Projekte gesehen, in dem der faktisch alles erfunden hat, auch das Fahrrad ist in der Konstruktion drin. Kaperschiffe hat er konstruiert, die nie funktionierten, aber in gewisser Weise eine ungeheure weite Phantasie des Renaissance-Menschen als Menschbild. Ich glaube, wenn man die Humboldtsche Vorstellung vom Menschen nimmt, dann ist es der durch Wissenschaft gegangene geprägte Mensch, der handelt. Es ist ja so gewesen, dass Humboldt zu seinem König gegangen ist und sagte, alles ist schief gegangen, alles hat eine Niederlage erlitten, Jena und Auerstedt, die Armee Friedrich des Großen ist ein Haufen flüchtender Soldaten geworden, die Verwaltung hat nicht funktioniert. Lassen Sie uns wenigstens eine Institution schaffen, in der die Reflexion darauf stattfindet, warum das so ist und deshalb nicht das akademische Bergwerk der medizinischen oder theologischen Fakultäten in das Zentrum stellen, sondern die Philosophie ins Zentrum nicht die Betriebswirtschaft oder Medizin... Wir haben in dieser Krisensituation, in der wir uns befinden, die die Subjekte erfasst, eine Fragestellung die über die betriebswirtschaftliche Dimension hinausgeh. Warum werden Krisen hauptsächlich durch Anwendung betriebswirtschaftlicher Kriterien gelöst oder man versucht sie zu lösen? Also betriebswirtschaftliche Rationalisierung, die jetzt auch zur Abkopplung ganzer Länder führt in den Ratingagenturen.

Ich glaube, es gibt eine dreifache Schichtung des Menschenbildes. Das eine ist, dass nach der Idee von Josef Schumpeter der eigentliche Mensch ein Unternehmer ist. Bei Schumpeter steht geschrieben: Unternehmer ist nicht, wer Kapital hat, sondern Unternehmer ist, wer was unternimmt, nur deshalb haben diese idiotischen Ichagenturen solch eine Bedeutung gehabt, weil man sagt, auch Kleinunternehmer sind Unternehmer und irgendwann werden die vielleicht sogar auf Augenhöhe von Ackermann sein. Die Täuschung über das Subjekt, das unternehmerische Selbst und es gibt ja auch über die unternehmerische Identität Bücher.

Das zweite ist, dem widerspricht aber völlig die Marktkonformität und die Markterwartung der Menschen. In dieser Dimension ist es eher der allseitig verfügbare Mensch, der das Ideal ist, der flexibilisiert ist, der keinen Ort hat, der im Grunde herumziehen kann nach Gesichtspunkten der Marktchancen, das heißt also der entwurzelt auch ist. Die Rechtsradikalen in Europa fangen an, wieder die Heimatbegriffe zu pflegen. Das ist nicht ganz ungefährlich, weil eben diese rechtsradikalen Positionen inzwischen im Zentrum Europas stehen. Holland ist kein Randgebiet mehr und Ungarn auch nicht.

Das dritte, dass hier im Grunde so etwas entsteht, wenn man Erziehung darauf abstellt und auf den flexiblen angepassten Menschen setzt, dann bekommt man politisch den leistungsbewußten Mitläufer. Das dritte Menschenbild ist im Grunde die humanistische Tradition im Sinne der Vorurteilkritik und der Aufklärungsschrift von Kant. Aufklärung ist der „Ausgang“ aus der „selbst verschuldeten“ Unmündigkeit. Das macht diese Kant'sche Formulierung der Aufklärung sehr gegenwärtig. „Habe mutig deines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen“ sagt Rawls. Sogar Konservative, wie Frank Schirrmacher wird uns alle überholen was die revolutionäre Kraft bedeutet und die Kritik am Kapitalismus. Das heißt diese Linie weiter zu verfolgen, also Ausbildung politischer Urteilskraft ist eigentlich das, was für die europäische Integration notwendig ist, und zwar die Ausweitung Schutzschirme von über 500 Milliarden in Europa für Ausbildung und Kultur. Das wäre eine nachhaltige Investition. Was jetzt passiert, ist der Umgang mit Geld im Sinne eben der Verschwendung. Das heißt, hier sind Potenziale, die wir nutzen müssten, um so etwas wie eine humane und gerechte Gesellschaft zu schaffen.

Ich habe mit einem Brief angefangen, ich schließe mit einem Brief: „Lieber Oskar, du hast mir einen der schönsten Briefe geschrieben, die ich je erhalten habe“.

Nur ich weiß nicht, was da drin steht, Ich kann den Brief nicht finden, sonst hätte ich gerne vorgetragen, was er geschrieben hat. Dass jemand sagt, du hast einen der schönsten Briefe geschrieben, die ich je erhalten habe, das kann ich dokumentieren durch die Handschrift von André Gorz, also das ist nicht erfunden.

„Unsere Differenzen kommen, wie Du sagst, durch eine verschiedene Gewichtung vorherrschender Realitätsdefinitionen zustande. Wir setzen die Akzente in unterschiedlicher Weise. Was ich in Postones großem Werk mit Freude widerfand, war die von Marx'schen Schriften sorgfältig dokumentierte Beweisführung. Jetzt kommt das Mantra, dass die politische Ökonomie allein die warenförmige Arbeit als Arbeit anerkennt, so in dem Sinne. Es gibt einen Spruch von Sartre, der sagt: Im Grunde kann man bei Marx davon sprechen, dass der Mensch erst beginnt, wenn er seinen ersten Lohn empfängt. Wenn man die Unterseite dieser Marx'schen Arbeitsbegriffe weglässt, also die kreative Seite, also der Klavierbauer ist ein produktiver Mensch, so in den Theorien über den Mehrwert, und der Klavierspieler nicht. Es sei denn, der Klavierspieler ist angestellt in einem Theater, dann ist er wieder produktiv. Das heißt also, dass bei Marx in der Tat die Produktivitätsbegriffe zweifelhaft sind. Sie funktionieren nicht, sie sind reduziert auf das Lohnarbeitsverhältnis. Was nicht bezahlt wird und bezahlbar ist, hat keine ökonomische Geltung, und man ist arbeitslos, wenn man nicht verdient, wie tätig man auch sein würde. Vielleicht noch ein wichtigeres Problem ergibt sich aus der Entgegenständlichung der Arbeitstätigkeiten aus deren Entsinnlichung seiner selbstoder aus rechnerischen sprachlichen Tätigkeiten, aus standardisierten Beziehungen, die unter Umständen zum Funktionsprozess funktional sind.

Mit all dem, besonders der Selbstverwertung, der Selbstentfremdung der Selbstunternehmer, der durch die Mathematisierung des Denkens der Ökonomie, der Technowissenschaften erzeugten Umwelt die unter allem aktiven Verstehen, aus anschaulichem Denken unzugänglich wird und die Sinne begleitet und zugleich überfordert und ausschaltet, habe ich mich mit einem kleinen Büchlein befasst. Es ist das über das Wissen (ich weiß nicht mehr genau den Titel).

Um der Heimatlosigkeit und Verrohung der zwischenmenschlichen Beziehungen auf den Grund zu kommen, habe ich mich auch mit der zweiten Ökonomie beschäftigt. Dieser Begriff von mir fasst sie etwas weiter als Du. Hier wird durch unsichtbare Arbeit all das in die Welt gesetzt, was nicht verkaufbar, tauschbar oder betrieblich erzeugbar, also ökonomisch wertlos ist usw.

Ich habe mich dazu nie geäußert. Also das teile ich auch, die Kritik an dem Marx'schen System, dass nun auch Gemeingut, und das spitzt er zu, und Eigenwerte als Waren erzeugt und verwertet sind und ihr Verwerten der Abschaffung als Erwerbsarbeit und Selbstvermarktung betrieben wird, erklärt die Barbarisierung, die wir erleben, eine radikale Kritik der letzten Metamorphose der Arbeit, der Selbstverachtung. „Lieber Oskar, ich will Dir für den schönen Brief danken und sagen, dass ich mich mit Dir verbunden fühle“

Das gilt auch für mich mit Gorz im großen ganzen philosophischen Begreifens dieser Welt. Danke für die Aufmerksamkeit.

(Transkription eines Mitschnitts der frei gesprochenen Rede von Negt)

Dialogforum 1

Welche „andere“ Moral braucht die künftige Gesellschaft?

Alfons Matheis

Auf dem Weg zum Subjekt. Anmerkungen zur politischen Ethik von André Gorz als Entwurf einer zukünftigen politischen Ethik

Am Beginn der Herausbildung eines menschlichen Subjektes steht die Suche nach Orientierung. Diese Behauptung stützt sich auf die anthropologische Grundannahme, dass Handlungen und Verhaltensweisen menschlicher Individuen weder als vollständig genetisch determiniert zu betrachten sind, noch dass sie sich erschöpfend als Folge von angeborenen Reflexen und Instinkten beschreiben lassen. Die Behauptung einer prinzipiellen Offenheit in Bezug zu menschlichen Handlungen und Verhaltensweisen bildet die Grundannahme jeglicher sinnvoller moralisch-ethischer Reflexion. In der moralphilosophischen Tradition wird diese Offenheit bekanntermaßen als „Freiheit“ tituliert.

Der jeweilige gesellschaftlich-kulturelle Kontext, in den ein Mensch hineingeboren wird, liefert den Bezugsrahmen für seine Handlungsorientierungen. Sozialisations- bzw. Enkulturationsinstanzen sind zunächst die erwachsenen, später die gleichaltrigen Mitglieder einer jeweiligen Gesellschaft bzw. die von diesen gesellschaftlichen Akteuren gelebten Praktiken, denen ein Individuum begegnet.

Alle konkreten persönlichen Lebenspraktiken sind von Beginn an eingebettet in abstrakte gesellschaftliche Instanzen bzw. Institutionen, seien es Familien- und Bildungssysteme, aber auch abstrakte Orientierungssysteme wie Sprache. Die konkreten Inhalte solcher Handlungsorientierungssysteme speisen sich aus religiösen, juristischen, politischen und wirtschaftlichen Kontexten.

Die Subjektwerdung eines Individuums vollzieht sich dabei als dialektischer Prozess im Spannungsfeld individueller körperlicher, emotionaler, intellektueller und sozio-kultureller Bedürfnisse und den jeweiligen gesellschaftlichen Handlungsspielräumen.

Es scheint eine Signatur des 20. Jahrhunderts – zumindest im europäischen Kontext – zu sein, dass für Individuen Handlungsorientierungen – der Begriff wird in diesem Beitrag gleichgesetzt mit dem Begriff der Moral – nicht mehr bruchlos und eindeutig als gültig für die Gestaltung einer Lebenspraxis

erfahren werden¹. Es existiert weder eine religiöse noch eine staatliche noch eine wissenschaftliche Instanz, die ihre jeweiligen Orientierungsvorschläge unangefochten als für alle verbindlich aufweisen und umsetzen könnte. Die Gesellschaften in Europa sind geprägt von kulturellen und subkulturellen Diversitäten, so dass auch aus dieser Richtung keine allgemeinverbindlichen Handlungsorientierungen geltend zu machen sind.

In diesem Beitrag wird, aufbauend auf einer aristotelisch orientierten anthropologischen Selbstdeutung des Menschen, die Trennung zwischen individueller und politischer Moral relativiert. Menschliche Subjekte werden als gesellschaftliche Wesen betrachtet. Ihre Subjektwerdung ist deshalb nur denkbar vor dem Hintergrund eines jeweiligen historischen Kontextes. Subjektwerdung ist damit immer auch ein politischer Vorgang. Die Moral eines Individuums kann als Ergebnis der Auseinandersetzung dieses Individuums mit den Handlungsorientierungen seines historisch-gesellschaftlichen Kontextes aus der Perspektive dieses individuellen Subjektes betrachtet werden.

Zunächst erfährt sich jedes Subjekt als eingebettet in einen gesellschaftlich-kulturellen Kontext. Es erfährt sich in einer gelebten Praxis. Das Subjekt steht vor der Aufgabe, sich zu der in dieser Praxis als gültig und gerechtfertigt angesehenen Moral, d.h. dem Bestand an Handlungsorientierungen bzw. Werten und Prinzipien, zu positionieren. Soll das Subjekt diese Regeln als für sich gültig anerkennen? Soll es seine Lebenspraxis an eine der vorgefundenen Lebenspraxen angleichen? An welche? Soll es sich distanzieren und die vorgefundenen Handlungsorientierungen bzw. Moral-Vorschläge ablehnen?

Es kann an dieser Stelle aus nachvollziehbaren Gründen keine Situationsbeschreibung der gesellschaftlichen Zustände, denen sich ein junger Mensch, Jahrgang 1923, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgesetzt sieht, stehen. Dies ist im vorliegenden Fall, der die Absicht verfolgt, Anmerkungen zur politischen Ethik von André Gorz vorzutragen und diese Position als eine Konkretisierung der umfassenderen Frage nach einer zukünftigen politischen Ethik zu betrachten, auch nicht notwendig. Es geht nicht darum, eine „objektive“ Situationsbeschreibung und –deutung vorzulegen. Seine subjektiv erlebte Wirklichkeit, d.h. die Beschreibung und Deutung der für ihn relevanten Einflußgrößen des vorherrschenden gesellschaftlichen Kontextes hat André Gorz mit „Der Verräter“² selbst vorgelegt.

1 Vgl. dazu auch Baumann, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.

2 Gorz 1980 b.

Als Fazit ist festzuhalten, dass sich keine der gesellschaftlich-kulturellen Orientierungsinstanzen für den jungen Gerhard Hirsch als attraktiv und förderlich auf dem Weg zur Subjektwerdung erwies. Im Gegenteil: Die von Gorz geschilderten Einflüsse werden als geradezu bedrohlich und feindlich erlebt.

Weder die Kultur der väterlichen und mütterlichen Herkunftsfamilien noch die im damaligen historischen Kontext in Wien vorherrschenden gesellschaftlichen Kräfte erweisen sich als geeignete Resonanzböden für den Heranwachsenden. Das im Entstehen begriffene Ich mit dem Namen „Gerhard Hirsch“ erlebte die Kräfte und Instanzen, denen es sich ausgesetzt sah, als eine Art Prokrustes-Bett: Entweder Anpassung an die vorgegebenen kulturellen Regelwerke und Muster und damit Selbstaufgabe oder Vermeidung der damit verbundenen moralischen Forderungen und der Konsequenz als Fremdkörper aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden, lautete die erlebte Alternative. Zudem konnte keines der vorherrschenden Orientierungssysteme den subjektiven Maßstäben – weder dem kritisch-reflexiv prüfenden Blick des Heranwachsenden noch der individuellen Bedürfnislage dieses jungen Menschen Genüge leisten. Entweder erwiesen sich die Orientierungssysteme aus seiner Perspektive als in sich höchst widersprüchlich oder sie ließen den subjektiven Bedürfnissen keinen Raum. Der gesellschaftlich-kulturelle Kontext, in dem sich der junge Gorz wiederfand, lief der Entwicklung eines autonomen Subjektes zuwider. Die Herausbildung eines freien, d.i. selbstbewussten und eigenständigen Ich schien nicht möglich.

In dieser biographischen Not lernte André Gorz den Existenzialismus Jean-Paul Sartres kennen. Die Auseinandersetzung mit diesem Theoriegebäude und mit der damit korrespondierenden Lebensart lieferte für André Gorz die Blaupause für die Gestaltung seines individuellen auf Wahrung von Autonomie bedachten Lebensentwurfes.

Eine erstes intellektuelles Ergebnis dieser Gestaltungsbemühungen stellen auf wissenschaftlich-theoretischer Ebene seine erst 1977 veröffentlichten Reflexionen bezüglich der Grundlagen moralischen Handelns: „Fondements pour une morale“³ dar. Eher belletristisch orientiert sind seine Bemühungen um die Herausbildung eines Ichs als autonomes Subjekt, die in „Der Verräter“⁴ dokumentiert sind.

3 Gorz 1977.

4 Gorz 1980 b.

André Gorz wird somit einem größeren Publikum bekannt, nicht indem er Überlegungen zu „Fundamenten einer Moral“ zur Diskussion stellt, sondern indem er seine eigene Geschichte erzählt: „Der Verräter“.

Ich nehme mir die Freiheit und orientiere mich im folgenden am Vorgehen von Gorz. Ich berichte zunächst über eine subjektive Entwicklungsgeschichte. Danach stelle ich die im eigentlichen Sinn moralisch-ethischen Ausführungen zur Diskussion.

Ich möchte mit dieser Vorgehensweise auch verdeutlichen, dass m.E. Fragen einer (politischen) Ethik der Zukunft nicht ausschließlich unter dem Gesichtspunkt fachwissenschaftlicher Begründungsfragen und Argumentationen zu bearbeiten sind. Im Zentrum aller Bemühungen um moralisch-ethisch fundierte Handlungsorientierungen stehen stets die moralischen Akteure. Deren Freiheit und Autonomie kann sich in den jeweiligen konkreten Lebenspraktiken verwirklichen oder verfehlen.

Die Darstellung der Antwort von André Gorz auf die Frage nach einer politischen Ethik wird in Form geraffter Thesen vorgetragen. Die motivierende Intention für die Wahl dieser Darstellungsweise ist in der Hoffnung begründet, dass diese Zuspitzung sowohl einer Auseinandersetzung mit der Position von André Gorz als auch einer Auseinandersetzung um eine zukünftige politische Ethik entgegenkommt.

„On the road“ zum Ich – Kultur als Fundus für Orientierungswissen

Die Geschichte – sie handelt von praktizierter Freiheit – erzählt davon, wie einer sich auf den Weg macht – to be on the road – um zu werden, was man sein soll oder wie einer sein möchte. Die Geschichte berichtet von einer moralischen Entwicklung hin zu einem Subjekt.

Hauptfigur bzw. Subjekt der Geschichte ist ein junger Mann im Alter von damals etwa 17 Jahren. Der junge Mann lebte in einer kleinen Provinz-Kreisstadt. Er hatte als ein Ergebnis der von Georg Picht beschworenen „Bildungskatastrophe“⁵ und der daraufhin erfolgten Öffnung der Bildungsinstitutionen für Angehörige „bildungsferner Schichten“ die Chance zur gesellschaftlichen Veränderung ergriffen und war Schüler des städtischen Knabenrealgymnasiums geworden.

5 Picht 1965.

Vordergründig eine überschaubare Welt. Aus seiner individuellen „Aufsteiger“-Perspektive erschien dies jedoch als eine zunächst fremde Welt mit fremden Verhaltensregeln. Er erlebte diese als alles andere als kongruent mit den Regeln und Praktiken seiner Herkunftswelt. Die Anpassung an die sprachlichen Gepflogenheiten und kulturellen Verhaltenskodices der gymnasialen Welt gelang nach der Überwindung einiger Startschwierigkeiten dennoch. Der junge Mann konnte alle Leistungserwartungen bzw. Selektionsmechanismen der Bildungsinstitution erfolgreich „absolvieren“. Die schulischen Bildungsangebote entfachten sogar etwas wie Begeisterung in dem jungen Mann. Der junge Mann glaubte sich auf einem guten Weg. Was begegnete ihm „on the road“? Welches waren solche begeisternden Bildungsinhalte?

Der junge Mann erfuhr etwas über einen vorbildhaften Helden mit Namen „Odysseus/Niemand“⁶. Er lernt: In Europa beginnt die Geschichte mit Raub und Krieg – zum ersten Mal vernimmt er Begriffe wie „Polis“. Der Begriff „Politik“ wird für ihn veranschaulicht auf den Schlachtfeldern vor Troja und verbindet sich später mit der brennenden Stadt und dem Heer der Flüchtenden. Er hört, dass auch die Sieger sehr lange unterwegs sein müssen, um nach Hause zu kommen.

Später lernt er Parzival⁷, den „tumben Toren“, kennen. Erneut handelt die Geschichte von Rittern, Säbelgerassel und Unterwegssein. Vor allem beschäftigen ihn folgende Fragen: Was ist richtiges Handeln? Hätte Parzival anders handeln sollen? Hätte er die Vorschriften der höfischen Moral brechen und den kranken König Anfortas nach seinem Leiden fragen sollen?

Dann begegnet ihm ein junger Mann mit Namen Wilhelm Meister. Hier lernt er eine andere Seite Europas kennen: Den verlockenden Einfluss der Künste⁸.

Es folgen weitere Geschichten: Don Quichote und dessen Kampf gegen Windmühlen. Auch hier die Frage: Woran orientiert dieser Don Quichote sein Handeln? Was unterscheidet sein Handeln von demjenigen Sancho Pansas⁹.

6 Homer 2001; Vgl das Kapitel „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ in Horkheimer/Adorno 1987, 67 – 103.

7 Eschenbach 2003.

8 Goethe 1982.

9 Cervantes 1987.

Dann Kapitän Ahab und sein Steuermann Starbuck. Was bringt diesen Starbuck dazu, dass er Ahab auf seiner wahnsinnigen Jagd nach Moby Dick folgt? Hätte er eine Meuterei wagen sollen, um den Wahnsinnigen zu stoppen? ¹⁰

Ständig sind alle immer unterwegs. Andauernd sind alle auf der Suche. Selten weiß einer den rechten Weg. Auch der junge Mann stellt fest, dass sich immer mehr Fragen in seinem Kopf ansammeln und dass weder Schule noch Religion, weder Eltern noch Lehrer auch nur die Andeutung einer Antwort zur Verfügung stellen können.

Irgendwann wird ein Klassenausflug durchgeführt – eine Bildungsreise. Wohin reist eine saarländische Schulklasse in Europa? Verdun – der Krieg und der Frieden, die Politik; auch die Kultur – es ist immerhin eine „Bildungsreise“: Zielort Paris.

Parlez-vous français? Mais oui, un peu... la Révolution, la Fraternité, vor allem: la Liberté. Notre Dame, Eiffelturm, ... Sacre Coeur mit seinen Treppen: Treffpunkt für Jugendliche aus aller Welt.

Dann ohne die pädagogische Aufsicht: Père Lachaise, das Grab vom Jim Morrison, Break on through to the other side.

Vielleicht erscheint dies als ein allzu abrupter Ebenenwechsel. Aus der Perspektive des jungen Mannes fühlt es sich nicht so an. Er lebt beides. Zunehmend erwächst ihm eine eigene erlebte Wirklichkeit, in die die Erwachsenen nicht folgen wollen oder können. Hier ist es vor allem die Musik, die aus den Radios tönt. Sie liefert eine neue Orientierung für das Denken und das Handeln.

In Paris scheint das alles zusammen zu kommen. Odysseus und Jim Morrison, Parzival und Jimi Hendrix, Kapitän Ahab und The Who; Don Quichote und Bob Dylan – the times they are a changin’.

Der junge Mann ist fasziniert. Er spürt eine andere Atmosphäre als in der kleinen Provinzstadt. Seine Vorstellung von Paris eröffnet eine attraktive Alternative: „Dort will ich wieder hin.“ Er steht also irgendwann am Grenzübergang Deutschland/Frankreich und hält den Daumen in den Wind: „To be on the road“ und „Freedom is just another word for nothing have to loose“ verkündet der kleine Kassettenrecorder im Reisegepäck. Musik ist zur wichtigsten Orientierungshilfe geworden. Die Songs liefern für den jungen Mann die geistigen Landkarten und kulturellen Muster, die sich für seine Entwicklung zum Subjekt als fruchtbar erweisen. Für ihn gilt damals die Zeile

10 Melville 2009.

aus dem Bruce Springsteen-Song „No retreat. No surrender“: „I’ve learnt more from a three minute record, than I’ve ever learnt in school“.

Inzwischen ist ihm auch bewusst geworden, dass in der Schule sehr oft Lügen erzählt werden oder zumindest nicht die ganze Wahrheit. Die Welt um ihn herum kann keinesfalls die Auszeichnung als die „beste aller Welten“ bekommen. Dabei hatte diese Einsicht schon Voltaire seinem *Candide* als Lektion mitgegeben¹¹. Wir leben in der Zeit des Vietnam-Krieges und später des „Deutschen Herbstes“ und die Lehrer und Politiker erzählen immer noch von den „überlegenen Werten der westlichen Demokratie“.

Für den jungen Mann gilt der Mythos „Paris“. Dort findet er viele, die ähnlich denken. Viele, die anders denken als in der Kreisstadt. In ihm setzt sich der Gedanke fest: Eine andere Welt mit anderen Regeln ist möglich. Diese neue Wirklichkeit liefert fortan die Maßstäbe. Sie liefert die moralische Berechtigung für sein subjektives Gefühl, dass die Wirklichkeit, nicht so ist, wie sie sein sollte: „We have to change the world“ (Graham Nash).

Die erfahrene Wirklichkeit „Paris“ liefert die subjektive Einsicht, dass in anderen Kontexten vieles, was als alternativlos dargestellt wird, sich letztendlich doch als veränderbar erweist.

Neben der Musik sind es für den jungen Mann immer wieder die Bücher. Das kontinuierliche reale und virtuelle Gespräch mit anderen. „Using ideas as my maps“ (Bob Dylan). Der junge Mann ist buchstäblich neugierig und lesehungrig. Er liest alles, was erhältlich ist: Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guattari, auch Henry Miller, Anais Nin, Jean Genet, Arthur Rimbaud und viele andere. Auch der Blick über den Atlantik kam nicht zu kurz: Jack Kerouac, Allen Ginsberg, Gregory Corso, Gary Snyder, William S. Burroughs, Arthur Miller, Norman Mailer ... um nur einige zu erwähnen.

11 Voltaire 1971.

Kultur und politisches Handeln

Musik ist wichtig für den jungen Mann – aber Disco und Tanzkurs? Dann schon lieber aus der Reihe tanzen. Ministrant, Sportverein mit Skatspielen und Koma-Saufen – ist nicht sein Weg. Was bleibt ihm und Gleichaltrigen anderes übrig als „selber machen“¹²? Gemeinsam mit anderen Jugendlichen wird das „Autonome Jugendzentrum Open Haus“ und der „Verein saarländischer Jugendzentren in Selbstverwaltung e.V. (VSJS) als Institution für die Gestaltung der Zeit außerhalb der Schule organisiert¹³.

„Selbermachen“ lautet das Motto; zumindest jedoch nicht mitmachen bei dem, wie es viele machen. Für ihn als jungen Mann am Ende der Schulzeit heißt das: „Wehrdienstverweigerung“ – gegen Willen und Ratschlag der Eltern.

Es ist dies die biografisch erste, (selbst)bewusste Wahl. Es ist die erste eigene politische Entscheidung. Dafür geben Bertrand Russell und Jean-Paul Sartre mit dem „Vietnam-Tribunal“ die Orientierung¹⁴. Während dieser Zeit treten dann Persönlichkeiten wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King in den Vordergrund. „Gewaltfreier Widerstand“ und „Ziviler Ungehorsam“ im Rahmen der Friedensbewegung gegen die Stationierung der Pershing- und SS 20-Raketen liefern die konkreten Erfahrungen zu einem solchen politischen Engagement.

Vor dem Hintergrund seiner Herkunft kann er an die familiäre Tradition mit Wurzeln in der Sozialdemokratie und der gewerkschaftlichen Arbeiterbewegung anknüpfen. Auch von dieser Seite ergeben sich für den jungen Mann fruchtbare Orientierungen an kollektive Organisationsformen eines politischen Engagements.

Im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf die Kriegsdienstverweigerer-Verhandlung tauchen die Begriffe Hiroshima und Nagasaki auf. Der junge Mann bemerkt, dass die im Geschichts- und im Physikunterricht behauptete Trennung zwischen ziviler und militärischer Nutzung der Atomenergie von einem deutschen Politiker als Lüge entlarvt wird.

12 Als ein Beispiel unter vielen: Maas/Maas/Schwarz 1977.

13 Die Erfahrung „selbstverwaltetes Jugendzentrum“ eröffnet ganz reizvolle Perspektiven für das Alter. Warum sollte „Selbstverwaltung“ in der Jugend funktionieren, aber nicht im Alter? Statt „Autonomes Jugendzentrum“ kann es dann vielleicht „Autonomes Mehrgenerationenzentrum“ benannt werden.

14 Vgl. Russell/Sartre 1968.

Derjenige, der diese Lüge sichtbar verkörpert, ist in der Wahrnehmung des jungen Mannes der Atomminister und Verteidigungsminister Franz-Josef Strauss¹⁵.

Inzwischen ist aus dem Schüler ein Student geworden. Die offenen Fragen und die Liebe zu den Büchern lassen ihn – trotz der Hinweise auf deren ökonomische Fruchtlosigkeit – die Studienfächer Germanistik und Philosophie wählen. Lehrer möchte er werden, um im Gespräch mit Heranwachsenden Ideen bearbeiten und weiterentwickeln zu können. Das große Ziel, die Schaffung besserer Zustände, lieferte nach wie vor die Orientierung für sein Handeln.

Auch während der Studienzeit gilt das politische Leitprinzip „Selber machen“. Die Stationen heißen „Fachschaftsvertretung“ und „Allgemeiner Studierendenausschuss (AStA)“. Die Themen, die hier im Vordergrund stehen, sind „Einrichtung eines Ökoreferates beim AStA“, die Durchführung „Autonomer Lehrveranstaltungen“ bzw. „Kritische Uni“ und „HiWi-Tarifverträge“. Im Rahmen des Studiums – nicht im Zusammenhang mit den regulären, sondern mit den selbstorganisierten Lernprozessen – taucht immer häufiger der Name André Gorz in seinen Lektüre-Listen auf: „Abschied vom Proletariat“, „Der Verräter“ und vor allem „Ökologie und Freiheit“¹⁶

Ökologie und Freiheit, beides werden Kernbegriffe für die Orientierung seines zukünftigen Denkens und Handelns.

Politische Ökologie

„Ökologie“ ist aus der Perspektive des jungen Mannes immer schon mit Politik (und nicht etwa mit Natur- und Artenschutz) verbunden. Sein Weg zur politischen Ökologie führt über die erwähnte Auseinandersetzung mit den Themen „militärisch-industrieller Komplex“ und „Atom-Wirtschaft“.

Argumentativ lieferte zudem der Club of Rome-Bericht über die „Grenzen des Wachstums“¹⁷ die notwendigen Informationen und den daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen.

15 Vgl. dazu Radkau 1983; auch: Strohm 1986.

16 So etwa Gorz 1980a, Gorz 1980b, Gorz 1981.

17 Vgl. Meadows/Meadows/Zahn 1972.

Konkrete politische Erfahrungen im Bereich Ökologie sind zunächst in der Anti-AKW-Bewegung angesiedelt und mit den Namen „Cattenom“, „Biblis“, „Brokdorf“, „Kalkar“, sowie „Wackersdorf“ und „Gorleben“ verknüpft.

Zusammenfassend lässt sich der Weg des jungen Mannes in Richtung eines autonomen Subjektes an den Wegmarkierungen einer europäischen Kultur vermittelt durch Schule, Musik und Literatur/Philosophie sowie in politischer Hinsicht an Erfahrungen der Jugendzentrumsbewegung, der Anti-Atomkraft- und Friedensbewegung und Wurzeln in der Gewerkschaftsbewegung verorten.

Diese Stationen liefern dem jungen Mann Antworten auf seine Fragen nach Orientierung für sein Denken und Handeln als individuelles Subjekt. Einem Subjekt, das sich allerdings eingebettet weiß in einen bestimmten kulturellen, gesellschaftspolitischen Kontext. Für den jungen Mann kristallisiert sich im Laufe der Jahre eine Position heraus, die ein Weggefährte in dem Motto zusammenfasst „Dabei sein, aber nicht dazugehören“. Wir sind damit wiederum bei André Gorz und der von ihm in die Diskussion gebrachten moralischen Figur des „Verräters“¹⁸ angelangt. Soweit die „subjektive Geschichte“.

Es geht diesem Ich-Subjekt immer um die Realisierung und Bewahrung seiner Freiheit. Die Frage nach der Freiheit „wovon“ war relativ leicht zu beantworten: Von allem, was die Freiheit des Ich einschränkte und in Frage stellte.

Eine Antwort auf die Frage, wie Freiheit zu erreichen sei, konnte sich dieses Ich im Laufe der Zeit in Auseinandersetzung mit den kulturellen Einflüssen, denen es „on the road“ begegnete, erarbeiten: „Selbst denken“ und „Selbst machen“. Die Anleihe bei Immanuel Kant geschah nicht zufällig. Das Motto Kants „Der kritische Weg allein ist offen“ ist für sein Denken Programm geworden.

Schwieriger waren folgende Fragen zu beantworten:

- a) Ist individuelle Freiheit ein berechtigtes bzw. rechtfertigungsfähiges Ziel bzw. ist Freiheit ein moralischer Wert?

18 Die moralisch-ethischen Implikationen der Figur des Verräters können an dieser Stelle nicht ausgelotet werden. Deren Wurzeln reichen einerseits tief hinab in das kulturelle Repertoire der abendländisch jüdisch-christlichen Tradition, so z.B. in der theologisch hochinteressanten Figur des Judas Ischariot. Andererseits finden sich auch Strukturähnlichkeiten z.B. in der Figur des „Tricksters“, die in der schamanistisch-indianisch geprägten nordamerikanischen Kultur beheimatet ist; vgl. dazu u.a. Radin 1956; Hynes/Doty 1993.

- b) Woran sollte man sich auf dem Weg in Richtung Freiheit orientieren, die Frage nach den handlungsleitenden Prinzipien?

Wir sind damit bei der moralisch-ethischen Kernfrage dieses Beitrages. Welche Antworten hat André Gorz auf diese Fragen gegeben?

Anmerkungen zur politischen Ethik von André Gorz

A Verortung in der Tradition: Europäische Aufklärung

1 Kritische Selbst-Reflexion

Unter theoriegeschichtlichen Gesichtspunkten ist das Denken von André Gorz in der Tradition der europäischen Aufklärung zu verorten. Hierbei sind vor allem zwei Aspekte, die aufeinander verweisen und sich wechselseitig bedingen, hervorzuheben:

- a) Selbst-Denken („Sapere aude“/Kant), die Loslösung von allen Autoritäten und jeglichen Dogmen, und
- b) Kritisches Denken („Der kritische Weg allein ist offen.“/Kant).

2 Konkrete Praxis

Der kritisch-reflexive Ansatz des Deutschen Idealismus wurde von Karl Marx historisch-materialistisch gewendet: „Die Philosophen haben die Welt immer nur interpretiert. Es kömmt aber darauf an, sie zu verändern.“ (Marx 1983 b, 7). Statt abstrakter Theorie steht die Auseinandersetzung mit der jeweiligen konkreten Praxis im Vordergrund.

3 Praktische Vernunft

Konkrete Praxis wird seit Beginn der europäischen systematischen Philosophie (Aristoteles) als Zuständigkeitsbereich der praktischen Vernunft betrachtet. Dieses Vernunftvermögen befasst sich mit der Praxis/dem Handeln

- a) in Bezug auf das Individuum,
- b) in Bezug auf den oikos/Haushalt/Unternehmen,
- c) in Bezug auf die polis/Allgemeinheit.

Allerdings gerät – in der Tradition dieses aristotelischen Erbes – die Frage einer möglichen Begründung bzw. der Rechtfertigung handlungsorientierender Sollensaussagen aus dem Blickfeld. Marx steht in dieser aristotelischen Tradition und beschäftigt sich historisch-materialistisch konsequent vor allem mit dem Versuch einer Rekonstruktion konkreter ökonomisch-politischer Handlungszusammenhänge. Sein Interesse liegt dabei weniger bei der Betrachtung der individuellen Praxis (Gutes Leben; Glück) als vielmehr bei

Betrachtung der gesellschaftlicher Praxis (Ökonomie; Warenproduktion und –tausch und Technologie) und staatlicher Praxis (Politik; Herrschaft/Macht).

4 Marxscher Kategorischer Imperativ

Die generelle Handlungsorientierung, die Marx als Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie (des Deutschen Idealismus/Hegel) und hier mit direktem Verweis auf die traditionellen Quelle handlungsorientierender bzw. normativer Aussagen, nämlich Religion, formuliert, lautet: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ (Marx 1983 a, 385).

5 Begründungsdefizit des Marxschen Kategorischen Imperativs

Die marxsche zentrale moralisch-ethische Forderung stützt dabei ihre Plausibilität auf eine implizite Anthropologie und eine kritische Rekonstruktion (Deskription und Analyse) bestehender ökonomischer und politischer Verhältnisse.

Damit jedoch mangelt ihr nicht nur eine moralphilosophische (ethische) Begründung. Die moralische Forderung läuft zudem Gefahr, sich in einer naturalistic fallacy zu verheddern¹⁹.

6 Individuelle Praxis-Dimension

Die eigentümliche Unterbelichtung der o.g. individuellen Praxis-Dimension bei Marx wird unter Beibehaltung des kritischen Reflexions- und des Emanzipationsanspruches der europäischen Aufklärung theoriegeschichtlich fünfzig Jahre nach Marx (wiederum ohne explizite Begründung) kompensiert durch die Psychoanalyse Sigmund Freuds: „Wo Es war, soll Ich werden“, (Freud 2000, Bd. I, 516). Diese Aufforderung wird allerdings pessimistisch relativiert durch die Aussage „Man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich‘ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung‘ nicht vorgesehen“ (Freud 2000, Bd. IX, 208).

19 Als naturalistischer Fehlschluss wird eine seit David Hume als unzulässig erwiesene Schlussfolgerung von einer Deskription auf eine Präskription, von einer Seins-Aussage auf eine Sollens-Aussage bezeichnet (z.B. Menschen haben keine Flügel (Seins-Aussage), folglich sollen sie nicht fliegen (Sollens-Aussage); vgl. zur „naturalistic fallacy“ u.a. Frankena 1939; Williams 1985; kritisch dazu: Fritz 2009).

7 Erben I

In Deutschland hat vor allem die Kritische Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos und ihre Nachfolger die Tradition der europäischen Aufklärung und auch explizit des Marxschen Kategorischen Imperativs und der Freud'schen Psychoanalyse aufgegriffen.

8 Erben II

Diese Tradition wurde in Frankreich u.a. durch den Existentialismus, wie er vor allem von Jean-Paul Sartre ausbuchstabiert worden ist, in Anspruch genommen.

B Existentialistische Ethik der Freiheit (Jean-Paul Sartre / André Gorz)

1 „Französischer Intellektueller“

Als Folge seiner familiären Herkunft und vor dem Hintergrund der gesellschaftspolitischen Katastrophen in Europa im 20. Jhd., wählt sich Gerhard Hirsch/Horst eine Identität als „André Gorz, französischer Intellektueller“ (vgl. Münster 2011).

Den konkreten historischen Verhältnissen entsprechend bedeutet dies für ihn die (kritische) Auseinandersetzung mit bzw. Aneignung eines Standpunktes wie er von Jean-Paul Sartre vertreten wurde:

- a) Philosophische Ebene: Ausgangspunkte sind Descartes und Deutscher Idealismus, (hier vor allem: Fichte und Hegel) über Kierkegaard zu Husserl und Heidegger;
- b) Politische Ebene: Ausgangspunkt Deutscher Idealismus über Hegel zu Marx, Faschismus und Kolonialismus;
- c) Individuelle Subjekt-Ebene: Ausgangspunkt Deutscher Idealismus und Romantik über Schopenhauer und Nietzsche zur Psychoanalyse Freuds;

Bemerkenswert sind bei Andre Gorz einerseits die Nicht-Rezeption angelsächsischer Philosophiepositionen (Utilitarismus, Pragmatismus, Sprachphilosophie) und andererseits die intensive Rezeption soziologischer und ökonomischer Theorie-Ansätze.

2 „Ontologische Anthropologie“

Sartre und in seiner Aneignung der Philosophie Sartres auch Gorz stützen sich in ihrem philosophischen Ansatz vor allem auf die Phänomenologie (Husserl, Heidegger).

Als Ergebnis seiner phänomenologischen Analyse konstatiert Sartre eine Differenz zwischen Bewusstsein (= Für-sich-sein) und Existenz (= An-sich-

sein). Diese Differenz bezeichnet er als das Nichts. Das Bewusstsein kann auf dem Weg der kritischen Selbst-Reflexion (= Nichtung) dieser Differenz gewahr werden.

Die Differenzierung/Distanzierung des Bewusstseins von der Existenz besitzt höchste Relevanz für die moralisch-ethische Position des Existenzialismus. Sie ist als Ausgangspunkt der individuellen Autonomie/Freiheit zu betrachten (Schönherr-Mann 2005): „... (so, AM) soll für Sartre die Freiheit dem Zusammenspiel von An-sich und Für-sich, bzw. der Fähigkeit entspringen, die aus dem Menschen macht, was er nicht ist, und ihn hindert zu sein, was er ist, also die Kompetenz, die Existenz zu nichten. Darin umreißt sich ein strukturelles Wesen des Menschen, ...“ (Schönherr-Mann 2005, 49).

„Es gibt aber einen anderen Sinn von Humanismus, der im Grundes folgendes meint: der Mensch ist ständig außerhalb seiner selbst; indem er sich entwirft und verliert außerhalb seiner selbst, bringt er den Menschen zur Existenz, und andererseits kann er existieren, indem er transzendente Ziele verfolgt; (...). Es gibt kein anderes Universum als ein menschliches, das Universum der menschlichen Subjektivität.“

(Sartre zit. nach Schönherr-Mann 2005, 51).

3 **Subjekt und individuelle Autonomie/„Freiheit“**

„Die Frage des Subjektes ist für mich, wie für Sartre, unter folgendem Gesichtspunkt zentral geblieben: Wir werden für uns selbst als Subjekte geboren, das heißt als Wesen, die irreduzibel sind auf das, was die anderen und die Gesellschaft von uns fordern und uns zu sein erlauben“

(Gorz 2009, 8).

„Nur in ihren (der sozialen Megamaschine, AM) Lücken, ihren Ausfällen, an ihren Rändern tauchen autonome Subjekte auf, durch die die moralische Frage gestellt werden kann. An ihrem Ursprung steht immer jener Gründungsakt des Subjektes, der die Rebellion gegen alles ist, was die Gesellschaft mich tun oder erleiden lässt“

(Gorz 2009, 9).

Zentraler Begriff der moralisch-ethischen Position von Jean-Paul Sartre und auch von André Gorz ist die individuell verstandene Freiheit des Subjektes (Vgl. Gorz 2009, 8f). Allerdings erkennt dieses Subjekt, dass seine individuelle Autonomie von Herrschaftsansprüchen, -strukturen und -verhältnissen bedroht wird und es sich dagegen wehren muss, will es sich nicht selbst aufgeben.

„Die Frage des Subjektes ist also dasselbe wie die moralische Frage. Sie ist Grundlage sowohl der Ethik wie der Politik. Denn sie betrifft notwendigerweise alle Formen und alle Mittel der Herrschaft, das heißt

alles, was die Menschen daran hindert, sich als Subjekte zu verhalten und die freie Entfaltung ihrer Individualität als das ihnen gemeinsame Ziel zu verfolgen“
(Gorz 2009, 9).

Genauso wenig wie das Bewusstsein die ontologische Differenz zur Existenz aufzuheben vermag, genauso wenig kann ein Subjekt die Differenz zum Objekt überwinden. Das Bewusstsein der Differenz wiederum ist der Garant einer – wenn zuweilen auch minimalen (ein „Nichts“) – Autonomie eben dieses individuellen Subjekt-Bewußtseins.

Das Subjekt bzw. ein Selbstbewusstsein hat nicht die Wahl, nicht bewusst sein zu wollen. Das Subjekt kann nicht nicht wählen: „Frei sein heißt, zum Freisein verurteilt sein.“ (Sartre zit. nach Schönherr-Mann 2005, 52). Auch die Entscheidung, die Freiheit zu negieren, muss daher in moralisch-ethischer Hinsicht als eine freie Entscheidung betrachtet und beurteilt werden.

Bewusstsein, Freiheit, Handeln und Existenz verweisen aufeinander: „Die Freiheit erfordert das Handeln und verleiht der Existenz ihren Sinn, wie diese sich ihrerseits nur im Handeln realisiert. Sartre stellt fest: ‚Frei sein ist frei-sein-um-zu-verändern. (...) Frei sein ist frei-sein-um-zu-handeln und frei-in-der-Welt-sein‘ (SN 874)“ (Schönherr-Mann 2005, 54).

Freiheit im Sinne individueller Autonomie fungiert als damit unausweichlich als ein normativ gehaltvoller Wert-Begriff.

Die Realisierung und Wahrung individueller Autonomie ist als Aufgabe und damit als eine Sollensforderung bzw. moralisch-ethische Aussage zu verstehen. Die Aufgabe der Selbst-Bewahrung und -Erweiterung ist niemals abgeschlossen.

Die moralisch-ethische Sollensaufforderung muss im Prozess einer fortwährenden (Wieder-)Wahl als Subjekt wieder und wieder beantwortet werden. Ein zunächst fremdbestimmtes Wesen, ein „Du“ aus der Blickperspektive des bzw. der Anderen, kann und sollte sich in einem Prozess zunehmender Selbstbestimmung zum Ich gestalten bzw. „befreien“. Eine existentialistische Ethik ist damit als eine Ethik der Befreiung zu betrachten.

4 Inter-Subjektivität: (Der Blick des/ der jeweiligen Anderen.)

Das Subjekt-Bewußtsein/Für-sich-sein entsteht durch die Differenz zwischen Bewusstsein und Existenz. Unter biographischem Blickwinkel betrachtet, wird ein Ich seiner jedoch erst gewahr im Blick des Anderen. Ich nehme mich selbst („für mich“) wahr und ich nehme mich wahr so wie ich im Blick des Anderen („an sich“) erscheine. Damit jedoch werde ich als Subjekt unter dem Blick

des Anderen zum Objekt und werde dadurch meiner Subjekthaftigkeit/Für-sich-sein/individuellen Autonomie beraubt, zumindest wird der Subjektstatus bedroht.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass weder Sartre noch Gorz die Reziprozität eines solchen Blick-Verhältnisses thematisieren. Sie scheinen nicht davon auszugehen, dass als Folge dieser reziproken Blick-Verschränkung die Struktur des erwähnten Selbst-Verhältnisses, das ja Freiheit erst ermöglicht, auch für das wechselseitige Verhältnis zwischen Subjekten gelten kann, d.h. dass Subjekte zu einem Perspektivenwechsel in der Lage sind²⁰. Damit jedoch entgehen Sartre und Gorz die potenziellen moralisch-ethischen Implikationen einer solchen Wechselseitigkeit. Nicht nur nehme ich mich als erblickt wahr, d.h. in der Weise wie mich ein anderer erblickt. Ich nehme zudem wahr, dass wir als Subjekte uns wechselseitig wahrnehmen. Jedes der beiden Subjekte kann damit den anderen auch in seiner Subjekthaftigkeit wahrnehmen. In moralisch-ethischer Hinsicht können die beiden Subjekte sich dafür entscheiden, sich wechselseitig und aus freien Stücken ihren Subjektstatus zu respektieren und anzuerkennen.

5 Kritische Selbst-Reflexion I

Der Weg, die Methode der o.g. Subjekt- bzw. Ich-Werdung und damit der Entwicklung und Wahrung von Freiheit ist die Anwendung der kritischen Selbst-Reflexion: Das Subjekt-Ich wird dabei als ein Individuum verstanden, das sich zunächst als fremdbestimmt und eingekapselt in die jeweiligen historisch-biographischen, ökonomischen und politischen (Herrschafts- und Macht-)Verhältnisse erfährt. Die kritische Selbst-Reflexion erschließt Möglichkeiten, die Wirkmechanismen dieser Verhältnisse zu durchschauen und sich von ihnen zu distanzieren. Im Prozess dieser Distanzierung wird die Heteronomie durch eine zunehmende Autonomie überwunden.

6 Kritische Selbst-Reflexion II

Die kritisch-selbstreflexive Haltung („Ethos“) eröffnet für André Gorz in einer konkreten Situation die Möglichkeit, nach allen Seiten und unabhängig von Partei- und Lager-Dogmen die Folgen der vorherrschenden Wirtschaft und Politik (= Herrschafts-/Machtverhältnisse) zu beobachten und zu analysieren.

Diese kritisch-selbstreflexive Distanzierung erlaubt sich Gorz konsequenterweise auch gegenüber allen Schattierungen „linker“ und/oder „sozialistischer“ Politik und Wirtschaftsweisen.

20 Vgl. dazu auch ausführlich Honneth 2003, der auf die Lösung Hegels aufmerksam macht. Dieser rekonstruiert das Verhältnis zwischen zwei Subjekten im Sinne eines wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses.

Selbst eigene, zu einen bestimmten Zeitpunkt formulierte Analyseergebnisse bzw. Standpunkte können und müssen ins Visier einer solchen radikalen Kritik-Haltung geraten und unter Umständen korrigiert werden.

7 Gorz'scher Kategorischer Imperativ

Neben der kritisch-reflexiven Analyseaufgabe steht die im Sinne einer existenzialistischen Ethik unabweisbare Gestaltungs- bzw. Emanzipationsaufgabe wie sie auch vom Marxschen Kategorischen Imperativ eingefordert wird: Um sich dem Ziel „individuelle Autonomie“ annähern zu können, sind die jeweils konkreten ökonomischen und politischen Verhältnisse im Hinblick auf dieses Ziel („Telos“) nicht nur zu interpretieren, sondern auch konkret zu verändern.

Der Gorz'sche Kategorische Imperativ könnte m.E. wie folgt formuliert werden: *„Handle stets so, dass deine individuelle Autonomie zumindest gewahrt bleibt und wenn möglich erweitert wird“* oder im Sinne eines Rechtes/ einer Pflicht formuliert *„Du hast das Recht/die Pflicht, alles zu vermeiden und dich gegen alles zu wehren, was deine individuelle Freiheit bedroht oder einschränkt.“*

Will man die erwähnte Engführung der Sartre/Gorz'schen-Perspektive im Hinblick auf eine zukünftige politische Ethik vermeiden, dann wäre der Imperativ etwa wie folgt zu formulieren: *„Handle stets so, dass die Autonomie eines jeden zumindest gewahrt bleibt und wenn möglich erweitert wird.“* Entsprechend im Sinne der Pflicht-/Recht-Formulierung: *„Jeder hat das Recht/die Pflicht, alles zu vermeiden und sich gegen alles zu wehren, was die Freiheit von Beteiligten und Betroffenen bedroht oder einschränkt.“*

8 Konkrete Utopie und Politische Ökologie

Da Gorz den handlungsorientierenden Wert-Begriff „individuelle Autonomie“ als (Ziel-)Maßstab zur Verfügung hat, kann er im Sinne einer an Kantianische Denkfiguren (= Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeit) erinnernden Überlegung eine konkrete Utopie ausbuchstabieren: Welches sind die Bedingungen der Möglichkeit individueller Autonomie? Welche konkreten ökonomischen und politischen Bedingungen müssen erfüllt sein, um individuelle Autonomie zu gewährleisten? Welche konkreten ökonomischen und politischen Bedingungen schränken die individuelle Autonomie ein und/oder bedrohen sie und sind deshalb zu verändern?

Die Methode ist die erwähnte kritische (Selbst-)Reflexion. Gorz beobachtet und beschreibt sich selbst als das kritisch reflektierende Subjekt im „Verräter“ zunächst in der dritten Person (Gorz 1980).

Sehr schnell erkennt das Beobachter-Subjekt, dass weite Bereiche seiner Bewußtseins- und Handlungswelt heteronom geprägt sind. Es versucht, diese Bereiche zu identifizieren und die Fremdbestimmung in eine Selbstbestimmung umzuwandeln (Psychoanalyse).

Als besonders prägende Kräfte werden diejenigen identifiziert, die die Stellung des Subjektes im Produktions- und Tauschprozess bzw. auf dem „Markt“ bestimmen. Dies sind ökonomisch-politische Wirkkräfte (Marxismus).

Das Zusammenspiel dieser Wirkkräfte wird wiederum kritisch-reflexiv analysiert, Herrschafts- und Machtstrukturen (vor allem beruhend auf dem Verhältnis Ökonomie, Technologie und Politik) werden identifiziert und in Bezug zu ihren Auswirkungen auf die Existenz eines Subjektes und dessen individueller Autonomie beurteilt²¹.

Gorz betrachtet es im Sinne der „Ethik der Befreiung“ – die in dieselbe Richtung zielt wie der Marxsche Kategorische Imperativ – als moralische Pflicht, sich für die individuelle Autonomie und gegen alle Formen von Heteronomie zu engagieren.

Die konsequente kritische (Selbst-)Reflexion ermöglicht es Gorz neben den ökonomischen und politischen auch die ökologischen Folgen der aktuellen gesellschaftlichen bzw. ökonomisch-politischen Verhältnisse zu erfassen.

Er ist deshalb in der Lage, sowohl die aktuelle ökonomischen Diskussion (Ende der Arbeits- und Konsumgesellschaft) wie auch die in den 60iger Jahren einsetzende ökologische Diskussion (Grenzen des Wachstums; Technologiekritik – vgl. aber in den letzten Jahren die m.E. unkritische Haltung gegenüber Informatik (Digitalisierung/Internet) und der damit zusammenhängenden Wissensökonomie (Gorz 2004) sehr schnell aufzugreifen und sich konstruktiv in die entsprechenden Diskurszusammenhänge einzuschalten.

Die Gorzsche kritische Analyse führt zu dem Ergebnis, dass die gegenwärtige Produktions- und Tauschweise als Zusammenspiel zwischen Ökonomie, Technologie und Politik sich in vielfältiger Weise in eine krisenhafte ökologische, ökonomische und sozio-kulturelle Situation manövriert hat (Gorz 2009, 17ff).

Angesichts der ökologischen Dimension der Krise stellt Gorz fest: „Es ist unmöglich, eine Klimakatastrophe zu verhindern, ohne radikal mit den Methoden und der ökonomischen Logik zu brechen, die seit hundertfünfzig

21 Vgl. dazu neuerdings Graeber 2012; Leggewie/Welzer 2011; Sandel 2012; Schirrmacher 2013; Sedlacek 2012; Skidelsky/Skidelsky 2013; Vogl 2010; Welzer 2013.

Jahren zu dieser Katastrophe führen (...). Der Wachstumsrückgang ist also ein Überlebensgebot. Es setzt jedoch eine andere Ökonomie, einen anderen Lebensstil, eine andere Zivilisation, andere gesellschaftliche Verhältnisse voraus“ (Gorz 2009, 20).

Dieses Ergebnis beinhaltet – zumindest für alle diejenigen, die sich das Ziel gesetzt haben, der Katastrophe zu entgehen – sich an der Forderung der praktischen Vernunft zu orientieren und sich schon auf der rein strategisch-zweckrationalen Stufe im Sinne einer bloßen Überlebenssicherung/Selbsterhaltung zu engagieren für die Entwicklung einer anderen Ökonomie, eines anderen Lebensstils, einer anderen Zivilisation, anderer gesellschaftlicher Verhältnisse.

Dass eine grundlegende Transformation eintreten wird, ist nach Gorz unausweichlich: „Der Weg aus dem Kapitalismus wird also auf jeden Fall stattfinden, ob auf zivilisierte oder auf barbarische Weise“ (Gorz 2009, 20)²².

Für beide Varianten eines Ausweges aus dem Kapitalismus – die barbarische und die zivilisierte – glaubt Gorz Indizien erkennen zu können.

Die Chancen für einen zivilisierten Ausweg aus dem Kapitalismus wird von „unserer Fähigkeit abhängen, die Tendenzen und Praktiken zu erkennen, die die Möglichkeit dazu ankündigen“ (Gorz 2009, 21).

Gorz sieht – m.E. reichlich optimistisch – im gesellschaftlichen Umgang mit Wissen einen Bereich, der sich aufgrund seiner immateriellen Verfasstheit einer kapitalistischen Produktions- und Tauschweise entzieht (Gorz 2009, 25 ff)

Für den Bereich der Informatik glaubt Gorz, dass sich das Modell einer „Hacker-Ethik“, das ähnliche Strukturen aufweist wie das Konzept der Konvivialen Werkzeuge (Illich), erkennen lässt (Gorz 2009, 28): „Die High-Tech-Werkzeuge, die schon bestehen oder gerade entwickelt werden ... weisen alle in eine Zukunft, in der praktisch alles Notwendige und Wünschenswerte in kooperativen oder kommunalen Werkstätten hergestellt werden kann. (...). Die Arbeit wird zum Produzenten von Kultur und die Selbstproduktion eine Art der Entfaltung“ (Gorz 2009, 28f).

22 Gorz hat allerdings in früheren Veröffentlichungen darauf aufmerksam gemacht, dass es gerade der Kapitalismus immer wieder verstanden habe, aus seinen eigenen Krisen Profit zu schlagen und sich zu erneuern, so z.B. im Vorwort von „Abschied vom Proletariat“: „Niemand zuvor hat der Kapitalismus sich sowenig fähig gezeigt, die von ihm hervorgerufenen Probleme zu lösen. Aber diese Unfähigkeit ist ihm nicht tödlich. Er hat die kaum analysierte und nur unzulänglich begriffene Kraft erworben, die Nichtlösung seiner Probleme zu beherrschen; er versteht es durchaus, sein mangelhaftes Funktionieren zu überleben, ja, er schöpft daraus sogar neue Impulse.“ (Gorz 1981, 9).

Immerhin relativiert Gorz selbst seinen Optimismus, wenn er abschließend anmerkt: „Ich behaupte nicht, dass diese radikalen Veränderungen Wirklichkeit werden. Ich sage nur, dass wir zum ersten Mal hoffen dürfen, dass sie Wirklichkeit werden“ (Gorz 2009, 29).

Auf dem Weg seiner Ausbuchstabierung einer konkreten Utopie geht Gorz davon aus, dass die kapitalistische Wirtschaftsweise mit dem Ziel „Konsumenten“ zu erziehen mit Hilfe von Bewußtseinsmaschinerien (dazu zählt auch das Schul-/Bildungssystem, AM; vgl. Gorz 1980) wie z.B. Marketing die Bedürfniswahrnehmung potenzieller Käufer/Konsumenten beeinflusst.

Die Konsumenten sind, eingebettet in eine solche Bewußtseinsmaschinerie, zunächst nicht in der Lage, ihre Bedürfnisse wahrzunehmen und stillen zu können. Pseudo-Bedürfnisse werden mit markt- bzw. konsumgerechten Strategien und Angeboten bedient.

Folgerichtig im Sinne der „Ethik der Befreiung“ d.i. der moralischen Pflicht zur (Selbst-) Befreiung, fordert Gorz, dass die Subjekte sich kritisch-reflexiv ihres eigenen (Konsum-) Verhaltens vergewissern und die zunächst wahrgenommen (Konsum-)Bedürfnisse hinterfragen. Diese werden dann in der Regel als heteronome Konsum-Wünsche nicht jedoch als Bedürfnisse eines autonomen Subjektes mit einem legitimen Interesse am Überleben, an einem Guten Lebens und an einem Gerechten Lebens entlarvt²³.

9 Kritik I: Gerechtigkeitsdefizit

Die moralisch-ethische Position von Gorz gibt m.E. allerdings keine Antwort auf das moralische Problem, das nach den Grenzen der individuellen Freiheit fragt („Rosa-Luxemburg-Problem“): Welche Handlungen wären erlaubt/welche nicht, um das Ziel „individuelle Autonomie“ zu erreichen, für den Fall, dass andere davon betroffen und beteiligt sind? Wie ist das Verhältnis zwischen autonomen Subjekten zu denken? Wo findet ein individuelles Autonomiebestreben seine Grenze?

Der Gorzsche Kategorische Imperativ kann als Ergebnis der Forderungen der praktischen Vernunft (Habermas 1991, 100 ff) betrachtet werden. Er liefert eine Handlungsorientierung für diejenigen, die für sich Handlungsweisen/einen Lebensstil beanspruchen, der nicht selbstdestruktiv ist.

Notwendigerweise zu ergänzen wäre freilich die Perspektive der Anderen. Ein individueller Lebensstil, der beansprucht, moralisch gerechtfertigt werden

23 Zur aktuellen Konsum-Kritik vgl. u.a. Paech 2012; Sidkelsky/Sidkelsky 2013.

zu können, muß so gewählt sein, dass er nicht nur individuelles Überleben und Gutes Leben gewährleisten kann, sondern dass dieser Lebensstil und die Folgen, die er nach sich zieht, auch die Ansprüche anderer Beteiligter und Betroffener zu berücksichtigen hat.

Eine Antwort auf die o.g. Frage ist damit, soweit ich es sehe, nur unter Zuhilfenahme eines weiteren Bewertungsmaßstabes zu formulieren. Dieser Maßstab müsste die Perspektive der Betroffenen und Beteiligten einer Handlung in die eigenen individuellen Bewertungsüberlegungen integrieren.

„Gerechtigkeit“ im Sinne der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns kann m.E. als Begriff für einen solchen Maßstab dienen. Die ergänzende moralisch-ethische Frage könnte dann lauten: Was wäre eine gegenüber allen Betroffenen und Beteiligten zu rechtfertigende bzw. gerechte Handlung, die darauf abzielt, individuelle Autonomie zu bewahren und/oder zu erreichen und/oder zu erweitern?

10 Kritik II: „Beobachter“-Defizit

Das Gerechtigkeits- Defizit ist m.E. der Tatsache geschuldet, dass Gorz selbst bei seiner kritischen Analyse in der Position eines unbeteiligten Beobachters verbleibt. Sein „autonomes Subjekt-Ich“ bleibt bei sich selbst. Dieses Subjekt-Ich beobachtet („der Blick“) die Anderen und degradiert diese damit zu Beobachtungsobjekten anstatt mit ihnen in ein wechselseitiges „Anerkennungs“-Verhältnis einzutreten (Honneth 1994).

Das Beobachter-Defizit könnte Gorz nur überwinden, wenn sich seine theoretische Position zumindest durch die lebensweltliche Erfahrung belehren ließe, dass Subjekte sehr wohl miteinander interagieren können, ohne dass dabei wechselseitig der Subjektstatus bedroht oder gar beschädigt werden müsste, ja dass es sogar möglich ist, dass Subjekte sich verständigen können und dabei wechselseitig sinnstiftend in der Lage sind, ihre jeweilige individuelle Autonomie „anzuerkennen“.

In seiner eigenen konkreten Lebenspraxis hat André Gorz den Status einen unbeteiligten Beobachters sehr wohl in politischer Hinsicht gegen den Status des engagiert sich einmischenden und teilnehmenden Beobachters eingetauscht. Allerdings hat er sich niemals – trotz seines Engagements – den Status des kritischen Beobachters nehmen lassen. Eines kritischen teilnehmenden Beobachters, der sich durchaus die Freiheit nahm, Positionen gegebenenfalls in Namen der Freiheit zu verraten. Er war zwar dabei, aber seine Freiheit hat er niemals für ein wie auch immer geartetes Dazugehören preisgegeben.

Mit seiner letzten Veröffentlichung „Brief an D.“ deutet sich an, dass André Gorz auch in privater Hinsicht diese Intersubjektivitäts-Erfahrung, die die wechselseitige Anerkennung der Autonomie zweier Subjekte bedeutet, sehr wohl kannte und praktiziert hat (Gorz 2007).

11 Ethik der Befreiung und künftige Gesellschaft

Die beiden Defizite der Konzeption einer existentialistisch geprägten Ethik der Befreiung wie sie von André Gorz zur Diskussion gestellt wird, lassen sich nicht nur in konkreten Lebenspraktiken, sondern m.E. auch theoretisch überwinden: Auf der Basis einer in einer hegelianschen Tradition zu verortenden „Theorie der Anerkennung“ (Honneth 1994, 2000, 2004) und einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Habermas 1985, 1991) sind die Grundhaltungen und emanzipatorischen Sollensforderungen der europäischen Aufklärung (individuelle Autonomie; kritische Selbst-Reflexion; Schaffung konkreter gesellschafts-politischer Verhältnisse, die individuelle Autonomie gewährleisten und fördern) zu rekonstruieren. Unter dem Titel des „Prinzips der nachhaltigen Entwicklung“ – und dies ist mit das Verdienst von André Gorz – sind gleichermaßen die Berücksichtigung ökologischer, ökonomischer und sozio-kultureller Erfordernisse orientiert an den regulativen Prinzipien „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ zu gewährleisten²⁴.

24 Vgl. dazu auch umfassend Ekardt 2005; Ekardt 2007; Ekardt 2011.

Literatur

- Baumann, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1987): *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha*. Übersetzt von Ludwig Tieck. Nachwort von Heinrich Heine, Zürich.
- Ekardt, Felix (2005): *Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit*, München.
- Ekardt, Felix (2007): *Wird die Demokratie ungerecht? Politik im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Ekardt, Felix (2011): *Theorie der Nachhaltigkeit. Rechtliche, ethische und politische Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel*, Baden-Baden.
- Eschenbach, Wolfram von (2003): *Parzival*. Studienausgabe. Mittelhochdeutscher Text nach der sechsten Ausgabe von Karl Lachmann, Übersetzung von Peter Knecht, mit Einführungen zum Text der Lachmannschen Ausgabe und in Probleme der ‚Parzival‘-Interpretation von Bernd Schirok, 2.Aufl. Berlin, New York.
- Frankena, William K. (1939): *The Naturalistic Fallacy*, in: *Mind* 48, 1939, S. 464–477.
- Freud, Sigmund (2000): Studienausgabe, 11 Bde., hier die Bde. I und IX, Frankfurt/M.
- Fritz, Alexis (2009): *Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments*, Fribourg.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1982): *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: *Ders., Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 7, *Romane und Novellen II*, textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz, München.
- Gorz, Andre (1977): *Fondements pour une morale*, Paris.
- Gorz, Andre (1980 a): *Ökologie und Freiheit. Beiträge zur Wachstumskrise 2*, Reinbek b. Hamburg; zitiert als Gorz 1980a.
- Gorz, Andre (1980 b): *Der Verräter*. Frankfurt/M.
- Gorz, Andre (1981): *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus*, 2.Aufl., Frankfurt/M.
- Gorz, Andre (1986): *Wege ins Paradies*, 23. – 25.Tsd., Berlin.
- Gorz, Andre (1994): *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Hamburg.

- Gorz, André (2004) : Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich.
- Gorz, André (2007): Brief an D. Geschichte einer Liebe, Hamburg.
- Gorz, André (2009): Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie, Zürich.
- Graeber, David (2012): Schulden. Die ersten 5.000 Jahre, Stuttgart.
- Habermas, Jürgen (1985): Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., 20,5 – 24,5 Tsd., Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M.
- Homer (2001): Die Odyssee. Übersetzt von Wolfgang Schadewaldt. Bibliothek der alten Welt. Griechische Reihe. Zürich, Stuttgart.
- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Gefühle. Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (2000): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt/M.
- Honneth, Axel (2003): Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität, in: Ders. (2003): Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/M., 71 – 105.
- Honneth, Axel (2010): Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt/M.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1987): Dialektik der Aufklärung, in: Horkheimer, Max (1987): Gesammelte Schriften, Band 5, Frankfurt/M.
- Hynes, William J./Doty, William G. (1993) (Hrsg.): Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts and Criticisms, Tuscaloosa, u. a.,
- Leggewie, Claus/Welzer, Harald (2011): Das Ende der Welt, wie wir sie kannten, Frankfurt/M.
- Maas, Anneliese; Maas, Udo; Schwarz, Ingrid (1977): Politik heißt „Selber machen“, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1983 a): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983): Werke, Band 1, Berlin, 387 – 391.
- Marx, Karl (1983 b): Thesen über Feuerbach, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983): Werke, Band 3, Berlin, 5 – 7.
- Meadows, Denis/Meadows, Donatella/Zahn, Erich (1972): Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Frankfurt/M.
- Melville, Herrmann (2009): Moby-Dick oder: Der Wal, Übersetzung von Friedhelm Rathjen, Frankfurt/M.

- Münster, Arno (2011): André Gorz oder der schwierige Sozialismus. Eine Einführung in Leben und Werk, Zürich.
- Paech, Niko (2012): Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, 2.Aufl., München.
- Picht, Georg (1965): Die deutsche Bildungskatastrophe. Analyse und Dokumentation, 2. Aufl., München 1965
- Radkau, Joachim (1983): Aufstieg und Krise der deutschen Atomwirtschaft 1945 – 1975. Verdrängte Alternativen in der Kerntechnik und der Ursprung der nuklearen Kontroverse, Reinbek b. Hamburg.
- Radin, Paul (1956) : The Trickster. A Study in American Indian Mythology. Kommentare von Karl Kerényi und C. G. Jung, New York.
- Russell, Bertrand/Sartre, Jean-Paul (1968): Das Vietnam-Tribunal oder Amerika vor Gericht, Reinbek b. Hamburg.
- Sandel, Micheal J. (2012): Was man für Geld nicht kaufen kann, Berlin;
- Sartre, Jean-Paul (1952): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg.
- Schirmacher, Frank (2013): Ego. Das Spiel des Lebens, München.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin (2005): Sartre. Philosophie als Lebensform. München.
- Sedlacek, Thomas (2012): Die Ökonomie von Gut und Böse, München.
- Skidelsky, Robert/Skidelsky, Edward (2013): Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens, München.
- Strohm, Holger (1986): Friedlich in die Katastrophe. Eine Dokumentation über Atomkraftwerke, 11. Auflage, Frankfurt/M.
- Vogl, Joseph (2010): Das Gespenst des Kapitals, 4. Aufl., Zürich.
- Voltaire (1971): Candide oder Die Beste der Welten. Dt. Übertragung und Nachwort von Ernst Sander, Stuttgart.
- Welzer, Harald (2013): Selbst denken. Eine Anleitung zum Widerstand, Frankfurt/M.
- Williams, Bernard (1985): Ethics and the Limits of Philosophy, Boston.

Kontakt

Prof. Dr. Alfons Matheis
Kastanienweg 13
66625 Nohfelden-Bosen

a.matheis@umwelt-campus.de
0179 100 7235

Matthias Bohlender

Zwischen Marx und Sartre.

Motive der Gesellschaftskritik bei André Gorz¹

„Damit bricht die auf dem Tauschwert ruhnde Produktion zusammen, und der unmittelbare materielle Produktionsprozeß erhält selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift.“

Karl Marx

„Wenn ein Arbeiter zur reinigenden Reflexion vordringt, wird er seinen Arbeitsplatz und seine Familie aufgeben und sein Leben ändern.“

Jean-Paul Sartre

„Was verleiht Gesellschaftskritik ihre Wahrheit und Legitimität? Wer übt Kritik und in wessen Namen. Was unterscheidet wahre kritische Theorie von irgendeiner denunziatorischen Ideologie?“ (Gorz 2000, 181) Diese Fragen sind der Auftakt eines kleinen englischsprachigen Aufsatzes von André Gorz aus den späten 1990er Jahren, in dem er sich intensiv mit Habermas und Touraine beschäftigt. Interessant an diesen Fragen ist nicht allein, dass sich der Sartre-Schüler Gorz hier explizit in die Tradition der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule stellt, interessant ist vor allem, wie er dies tut – und zwar, indem er, so heißt es, eines ihrer großen ungelösten Probleme aufgreift. Was ist nun dieses ungelöste Problem der Kritischen Theorie? Nun, es ist die Frage nach der Legitimität von Gesellschaftskritik, nach den Quellen, auf die sich eine Kritik der Gesellschaft berufen kann und dem Subjekt, das diese Kritik ausübt. Wie ist Kritik überhaupt noch möglich und wer kann sie vollziehen?

Beim Versuch, diese grundlegende Frage zu beantworten, nimmt Gorz Motive jener Gesellschaftskritik auf, die ihn maßgeblich beeinflusst und bestimmt hat: das ist zum einen die von Marx ausgehende *radikale Kritik einer kapitalistischen Vergesellschaftung* als Herrschaftskritik, und das ist zum anderen die nicht minder *radikale Kritik einer verfehlten, gesellschaftlichen Subjektivierung* des Individuums von Sartre. Ich glaube nun, dass beide Motive, genauer gesagt, beide Kritiktypen von Gorz zwar immer wieder

1 Für Hinweise und Anregungen danke ich besonders André Häger, Alfons Matheis und Gerhard Schneider.

bewusst oder unbewusst in Anschlag gebracht wurden, dass sie aber von ihm nie wirklich systematisch aufeinander bezogen wurden. Daher haben wir es in vielen seiner Schriften oder in spezifischen Phasen seines Denkens und Wirkens immer mit einem doppelten oder janusköpfigen Gorz zu tun: Demjenigen der mit Marx auf das Ende einer zutiefst widersprüchlichen und irrationalen Vergesellschaftungsform hinschreibt und immer schon das Ende des Kapitalismus voraussieht und eben demjenigen, der mit Sartre auf eine ethisch-kulturelle oder ethisch-politische Befreiung des Individuums aus einer verfehlten, weil nicht frei gewählten Lebensweise hinarbeitet.

Im Folgenden will ich versuchen, diesen Gedankengang etwas genauer auszufalten, in dem ich zunächst kurz auf die Marxsche Gesellschaftskritik (1) und danach auf zentrale Elemente der ethisch-politischen Kritik bei Sartre (2) eingehe; am Ende komme ich schließlich wieder auf Gorz und seine janusköpfige Kritik (3) zurück, um auf der einen Seite die Vorteile, aber dann auch auf der anderen Seite die Probleme und offenen Flanken derselben zu beleuchten.

1 Marx oder die Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung

Wollte man eine Geschichte oder Archäologie der Kritik der Moderne schreiben², so wäre Marx – neben Kant und Nietzsche – ein zentraler Knoten- oder Wendepunkt darin. Mit Marx verwandelt sich nämlich die Kritik – die zuvor im Wesentlichen Kritik des Wissens, der Erkenntnis, der Ideologien war – zur Gesellschaftskritik oder genauer zu einer rücksichtslosen Infragestellung des Bestehenden. So heißt es schon früh in einem Brief an Ruge von 1843: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unserer Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die *rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos, sowohl in dem Sinne, dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.“ (Marx 1981a, 344) Die Rücksichtslosigkeit, ja die Radikalität mit der Marx die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse analytisch durchdringt und dann attackiert, hat sicher vielerlei Gründe, aber drei Elemente oder Charakteristika dieser Marxschen Gesellschaftskritik sind bedeutsam, wenn nicht entscheidend zumindest im Hinblick auf André Gorz:

2 Vgl. hierzu meine Überlegungen in Bohlender 2011.

- (1) Marx begreift seine Kritik – wie kaum ein anderer dieser Zeit – als Teil und Element einer umfassenden Bewegung, einer sozialen Bewegung, die unweigerlich in Kämpfe, Konflikte und handfeste Auseinandersetzungen mit den herrschenden Kräften verwickelt ist. Die Kritik – so Marx – muss als *Herrschaftskritik* an diese Kämpfe anknüpfen, sich mit den Bewegungen identifizieren und vor allem, die vielfältigen Erfahrungen von Unrecht, Demütigungen, Leid und Ausbeutung zu ihrem unmittelbaren Gegenstand machen. Im reflexiven Gewahr werden und Offenlegen dieser Unrechtserfahrungen muss Kritik rücksichtslos sein, vor allem aber auch undogmatisch. „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug, wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft.“ (Marx 1981a, 345f.)
- (2) Die Kritik, deren sich nun die Bewegungen bedienen, zielt darauf ab, alles Bestehende umzuwälzen. Es geht nicht mehr darum, wie es in der 11. Feuerbachthese heißt, die Welt auf verschiedene Weise zu *interpretieren*, sondern darum sie zu *verändern*. Kritik als Herrschaftskritik zielt darauf ab, bekanntermaßen „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1981b, 385). Die Kritik – und das ist ebenfalls ein neuer Grundzug – beinhaltet einen zutiefst praxeologischen Kern, sie ist für Marx daher unmittelbar Teil und Element einer *revolutionären Praxis*.
- (3) Die Marxsche Kritik ist aber auch und wesentlich ein gesellschaftstheoretisches Unterfangen. Ohne die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, ohne das Wissen um die ökonomischen Bewegungsgesetze dieser Gesellschaft bleibt die Kritik zahnlos – die Kämpfe der Bewegungen können nicht gedeutet, entschlüsselt und richtig geführt werden; die Revolution wird zur bloßen Emeute oder versickert in Reformen. Entscheidend an dieser gesellschaftstheoretischen Fundierung der Kritik ist nun, dass Marx der *kapitalistischen Vergesellschaftung einen ihr immanenten Widerspruch attestiert, der zu seiner Auflösung drängt*. Ob dieser nun von ihm in analytischer Schwerstarbeit am Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit

dargestellt wird³ oder sich in den unterschiedlichsten Handelskrisen und historischen Klassenkämpfen zeigt; wichtig ist, das fortan die Praxis der Kritik von einer *Theorie der Gesellschaft und Geschichte* (vulgo: historischer Materialismus) – man könnte sagen – unterbaut, abgedeckt und abgesichert ist. Diese Theorie besagt in groben Zügen: Die kapitalistische Gesellschaftsformation birgt einen Sprengsatz in sich, einen prozessierenden Widerspruch, der ein neues kollektives Subjekt erzeugt (das Proletariat), das diesen Sprengsatz zünden und die gewalt- und herrschaftsförmige kapitalistische Vergesellschaftung abstreifen wird. Marx ist da bisweilen nicht zimperlich in der geschichtsphilosophischen Zuschreibung dessen, was das sogenannte „Proletariat“ zu tun hat: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderrufflich vorgezeichnet.“ (Marx/Engels 1972, 38)

Nehmen wir an diesem Punkt die Ausgangsfrage von Gorz wieder auf: „Was verleiht Gesellschaftskritik ihre Wahrheit und Legitimität?“ Die Antwort aus Marxscher Sicht ist offensichtlich: Es sind natürlich die Kämpfe gegen Unrecht und das Leiden der Menschen, das der Kritik ihre Wahrheit verleiht, *aber*: Diese Kämpfe und Konflikte sind sinnlos, wenn sie nicht entsprechend der Theorie gedeutet werden können. Es ist die Sprache der Theorie, die nun die Kritik führt, die den Kämpfen ihre Bedeutung zuweist und so kann es sein, dass nicht jeder Kampf, nicht jedes Leid und Unrecht von Bedeutung ist – jedenfalls nicht im Hinblick auf den gewaltförmigen Vollzug des „prozessierenden Widerspruchs“ und den Kampf des von Marx imaginierten Proletariats als Totengräber des Kapitalismus. Ein Beispiel: das Leid und der Kampf der Inder gegen die britische Kolonialherrschaft sind für Marx bedeutungslos, ja geradezu reaktionär, angesichts der welthistorischen Aufgabe der Engländer den kapitalistischen Vergesellschaftungsmodus weltweit durchzusetzen, um damit die ökonomischen Grundlagen von Sozialismus und Kommunismus bereitzustellen. „Gewiß war schnödester Eigennutz die einzige Triebfeder Englands, als es eine soziale Revolution in Indien auslöste, und die Art, wie es seine Interessen durchsetzte, war stupid. Aber nicht das ist hier die Frage. Die Frage ist, ob die Menschheit ihre Bestimmung erfüllen kann ohne

3 Wie Marx in einem Brief an Engels schreibt, liegt darin das „ganze Geheimnis der kritischen Auffassung“ begründet. Vgl. Marx 1973, 11.

radikale Revolutionierung der sozialen Verhältnisse in Asien. Wenn nicht, so war England, welche Verbrechen es auch begangen haben mag, doch das unbewußte Werkzeug der Geschichte, indem es diese Revolution zuwege brachte.“ (Marx 1975, 133)

2 Sartre oder die Kritik einer verfehlten Subjektivierung des Individuums

Bekanntermaßen hat der von Marx prognostizierte immanente und prozessierende Widerspruch nicht in die Zerstörung der kapitalistischen Produktionsweise sondern in die Zerstörung der europäischen Zivilisation geführt; statt der befreiten Gesellschaft kamen die Massaker der beiden Weltkriege, kam der Faschismus und der Stalinismus, kamen die Konzentrationslager und die Todesfabriken. Die ältere Kritische Theorie hat daraufhin von positiver Geschichtsphilosophie und vom revolutionären Subjekt Abschied genommen – übrigens lange bevor Gorz dem Proletariat Adieu sagte. Adorno hat das Verhältnis von Kritik und Gesellschaftstheorie noch enger geknüpft aber dafür das Verhältnis von Kritik und revolutionärer Praxis suspendiert.⁴ Was ihm vorschwebte, war eine Praxis des Denkens, die den diskursiven Raum für die Möglichkeit des Überschreitens offenhält, eine Praxis des Denkens, das angesichts der überwältigenden Kraft des Bestehenden ein Bewusstsein dafür aufrechterhält, das „etwas fehlt“.⁵

Jean-Paul Sartre hingegen hat ganz anders auf die Erfahrung der gesellschaftlichen Niederlage und der Barbarei reagiert. 1944 schreibt er in einer fulminanten, existenzialistischen Hommage an die Resistance: „Niemand waren wir freier als unter der deutschen Besatzung. Wir hatten all unsere Rechte verloren und in erster Linie das Recht zu sprechen; jeden Tag warf man uns Schmähungen ins Gesicht, und wir mußten schweigen; massenweise verschleppten man uns als Arbeiter, als Juden, als politische Gefangene; überall an den Mauern, in den Zeitungen, auf der Leinwand begegneten wir dem

4 Adorno gebraucht in diesem Zusammenhang interessanter Weise den Begriff der „theoretischen Rücksichtslosigkeit“: „Ich würde sogar sagen, daß diese Rücksichtslosigkeit, die Kraft des Widerstands, die im Gedanken selbst steckt, der nicht sofort im Sinne seiner Verwendbarkeit für wie immer geartete Zwecke sich manipulieren läßt [...], daß diese theoretische Rücksichtslosigkeit selber eigentlich bereits ein praktisches Moment in sich hat; daß heute die Praxis [...] in einem weiten Maß in die Theorie, also in die Sphäre des neuen Durchdenkens der Möglichkeit eines richtigen Verhaltens, hineingeschlüpft ist.“ (Adorno 2010, 13).

5 Vgl. hierzu das Radiogespräch über den Begriff der „Utopie“ zwischen Ernst Bloch und Theodor W. Adorno aus dem Jahr 1964, abgedruckt in Traub/Wieser 1980.

abscheulichen und faden Gesicht, das unsere Unterdrücker uns von uns geben wollten: auf Grund dessen waren wir frei.“ (Sartre 1985, 37) Die Besetzung, der äußerste Punkte der Niederlage, der Ausnahmestand klärt die Dinge für das Bewusstsein der Individuen. Das Individuum wird vor die Wahl gestellt und es kann in Freiheit entscheiden, welche Subjektform es annehmen will: genauer gesagt, ob es überhaupt ein wahrhaftiges, authentisches und verantwortliches Subjekt werden will. Oder wie Hannah Arendt dies einmal im Kontext ihres Eichmann-Buches formuliert hat: Ob man es ertragen kann, mit sich selbst in Übereinstimmung, mit sich selbst zusammen zu leben.⁶

Hier nun scheint mir eine entscheidende Differenz zu Marx zu liegen, eine ethisch-existenzialistische Wendung der Kritik. Wenn Marx der Kritik an Herrschaft die Bürde einer Gesellschaftstheorie auferlegt, weil Gesellschaft und Geschichte gerade für die Subjekte ihre Durchsichtigkeit und Transparenz verloren haben,⁷ so bürdet Sartre dem Subjekt der Kritik die *volle Verantwortung, Transparenz, Durchsichtigkeit und freie Entscheidungsgewalt* auf; das Individuum ist immer schon souveränes, autonomes Subjekt. Die Kritik braucht weniger eine Gesellschaftstheorie oder Geschichtsphilosophie, sondern vielmehr ein *ethisch-existenzialistisches Pflichtprogramm*. Darin sind zwei Dinge im Hinblick auf eine Praxis der Kritik hervorzuheben:

- (1) Um ein Subjekt werden zu können, sich also zu dem zu machen, was man ist – ein freies menschliches Wesen – muss man in Differenz, in Negation zu sich selbst und den gesellschaftlichen Verhältnissen treten. Für Sartre kann *das Subjekt der Kritik* nur aus einer wahrhaftigen Geste des *Widerstands*, der Verweigerung, des Dissens und des „Verrats“ an einer heteronomen Lebensweise entstehen. Die Kritik entsteht aus einem Ethos der Verneinung!

6 „Nun gibt es einen anderen Satz von Sokrates [...] und der ist: ‚Es ist besser, mit der ganzen Welt uneins zu sein als mit sich selbst, da ich ja einer bin.‘ Denn wenn ich mit mir selbst nicht einig bin, entsteht ein Konflikt, der unerträglich ist. Das heißt, es ist der Satz vom Widerspruch im Moralischen, und er ist noch maßgebend für den kategorischen Imperativ [bei Kant]. Dieser Satz setzt voraus, dass ich in der Tat mit mir selbst zusammenlebe, also sozusagen Zwei-in-Eins bin; und dass ich dann also sage: ‚Dies und dies will ich nicht tun.‘ Denn mit jemandem, der dies getan hat, will ich nicht zusammenleben.“ (Arendt 2007).

7 Mit Begriffen wie „Entfremdung“, „Ideologie“ oder „Fetischcharakter“ hat Marx genau diese Intransparenz der gesellschaftlichen Verhältnisse für die einzelnen Individuen deutlich zu machen versucht.

- (2) Die Kraft der Kritik, also die Wucht, die von ihr ausgeht, liegt nicht etwa im Leiden, im erfahrenen Unrecht oder der Unterdrückung, sondern im Moment der freien Entscheidung, sich davon loszusagen, *im Moment der Befreiung*, der zugleich einer der autonomen Subjektwerdung ist.⁸ Diese Ethik der Befreiung verlangt daher immer auch eine existenzielle, eine ethische Konversion des Individuums, eine Verwandlung seiner selbst.

Die Kehrseite dieses Programms liegt auf der Hand – es ist das falsch gewählte oder besser: das *verfehlte* Leben. Der frühe Sartre hat dafür in „Das Sein und das Nichts“ den Begriff der „Unwahrhaftigkeit“⁹ (*mauvaise foi*) geprägt. „In der Unwahrhaftigkeit gibt es weder zynische Lüge noch kunstvolle Vorbereitung betrügerischer Begriffe. Sondern die Unwahrhaftigkeit ist darauf aus, zu fliehen, was man nicht fliehen kann, zu fliehen, was man ist.“ (Sartre 1962, 120) Es ist scheinbar die leichtere Wahl für das Individuum, die Verantwortung zu fliehen und Autonomie nur vorzutäuschen. Um aber ein Subjekt der Kritik zu werden, bedarf es einer Anstrengung, bedarf es einer Arbeit der „reinigenden Reflexion“, die Sartre am Ende von „Das Sein und das Nichts“ in Form einer existenzialistischen Psychoanalyse zu entwerfen versucht.¹⁰ Später, in der „Kritik der dialektischen Vernunft“, im Versuch den Marxismus mit dem Existenzialismus zu versöhnen und gewissermaßen zu erneuern, hat Sartre sich des Marxschen Begriffs der „Entfremdung“ (*aliénation*) bedient. Dabei wird Entfremdung aber nicht als Machteffekt einer kapitalistischen Arbeitsteilung verstanden, sondern als ein anthropologisches Geschick oder eine grundlegende Beziehungsstruktur zwischen dem Handelnden, dem Handlungsobjekt und anderen Handelnden unter Bedingungen des gesellschaftlichen Mangels (*rareté*).¹¹ Tatsächlich begreift Sartre „Entfremdung“ als ein Gefüge, ein

8 Hierin liegt die große Attraktivität Sartres für die antikoloniale Kritik beispielsweise eines Frantz Fanon. Die Gewalt des Kolonisierten gegen den Kolonialherrn ist ein „befreiendes“, konstitutives Element der Subjektbildung. Sartre hat das im berühmten Vorwort zu Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ so formuliert: „[E]inen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrigbleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch.“ (Sartre 1981.

9 Zuweilen wird der Begriff auch als „Unaufrichtigkeit“ oder als „Selbstlüge“ wiedergegeben.

10 „Der Verräter“ von Gorz ist in diesem Sinne nichts anderes als eine solche „reinigende Reflexion“. Verraten wird ein Leben in der „Unaufrichtigkeit“ oder genauer: ein Leben, das ihn dazu drängt, unwahrhaftig zu sein und zu fliehen, was man ist.

11 Den Übergang des frühen „existenzialistischen“ Sartre zum „marxistischen“ hat gerade im Hinblick auf den Entfremdungsbegriff keiner besser dargestellt als Andre Gorz selbst in seinem Aufsatz „Sartre and Marx“. Vgl. Gorz 1966, insb. S. 41ff.

Imperativ oder eine Anordnung von Forderungen, die auf das handelnde Individuum einwirken „Die Forderung [...] konstituiert sich in jedem als anders als er (er kann sie nicht modifizieren, sondern ihr nur nachkommen; sie ist außerhalb seiner Reichweite, und er kann sich gänzlich ändern, ohne daß sie sich ändert; kurz sie ist nicht in der dialektischen Bewegung des Verhaltens enthalten). Gleichzeitig konstituiert sie ihn als anderer als er selbst. [...] Der Charakter des Imperativs ist das Beharrungsvermögen durch die Trägheit oder, kurz, die Materialität, und die Anordnung ist eine Anordnung, weil sie nicht mehr geändert werden kann; der sie gegeben hat, ist verschwunden, es bleibt nur noch sie auszuführen.“ (Sartre 1967, 199ff.)

An dieser Stelle möchte ich die Ausgangsfrage von Gorz wieder aufnehmen: „Was verleiht Gesellschaftskritik ihre Wahrheit und Legitimität?“ Für Sartre ist es die Bewegung des Individuums, sich zum Subjekt zu machen, sich vom Konformismus, der Heteronomie der Verhältnisse gerade nicht unterwerfen, subjektivieren zu lassen,¹² sondern sich davon zu „befreien“. Die Kritik der Gesellschaft setzt damit ein Subjekt der Kritik voraus, das sich immer schon von der Gesellschaft distanziert und sich weigert den ihm in der Gesellschaft zugewiesenen Platz einzunehmen. Das Subjekt ist immer eines, das nicht in der Gesellschaft aufgeht und von ihr absorbiert wird – es ist das vorgesellschaftliche, cartesianisch-husserlsche *cogito* oder Bewusstsein.¹³ Der Typus dieser Kritik ist daher im Grunde keine genuine Gesellschaftskritik, sondern eher eine *ethisch-kulturelle* oder *ethisch-politische* Kritik an all den materiellen und mentalen Bedingungen, die es dem Individuum verunmöglichen ein autonomes, authentisches Leben zu führen.¹⁴ Umgekehrt impliziert dieser Typ der Kritik aber auch eine moralische Norm der Authentizität und Identität („Du musst authentisch sein!“; „Du musst der werden, der du bist!“), die das Individuum rechenschaftspflichtig macht gegenüber sich selbst und der Frage: warum es ein *verfehltes* Leben führt. Und in dieser Pflicht, Rechenschaft von sich selbst abzugeben, steckt ohne Zweifel auch die Gefahr einer „ethischen Gewalt“,¹⁵

12 Aus einer genau entgegengesetzten Perspektive hat Louis Althusser dann den Begriff „assujétissement“ gebildet, um auf das enggeknüpfte Verhältnis von Subjektkonstitution und Unterwerfung hinzuweisen. Vgl. zu dieser Tradition des Denkens von Nietzsche über Althusser zu Foucault die Arbeit von Judith Butler 2001.

13 André Häger hat in seinem Vortrag dafür den schönen Begriff der „Entzugsfigur“ gebraucht. Man könnte demnach von zwei „Fluchtbewegungen“ sprechen, die das Individuum wählen kann: die „Flucht“ vor sich selbst und die „Flucht“ vor der und gegen die Welt.

14 In ähnlicher Weise unterscheiden Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003) zwischen einer „Sozialkritik“ und einer „Künstlerkritik“. Insbesondere letztere wird von den AutorInnen als eine Kritik an Normalisierung und Einschränkung von Kreativität, Authentizität, Pluralität und Autonomie verstanden.

15 Zu diesem ganzen Komplex einer „ethischen Gewalt“ und der Schwierigkeit, „Rechenschaft von sich zu geben“ siehe Butler 2003.

soweit sie nämlich – zunächst einmal nur an sich selbst, aber dann auch an anderen – eine ganze Lebensweise verurteilt und Umkehr bzw. eine Konversion erwartet.

3 André Gorz oder die janusköpfige Kritik

André Gorz hat das Erbe der beide Kritiktypen – der Marxschen Gesellschaftskritik und der ethisch-politischen Kritik Sartres – in seinem Werk nie verleugnet.¹⁶ Ja, man könnte sogar sagen, dass die Attraktivität des Werkes von Gorz für eine undogmatische Linke in Europa daraus resultierte, dass er in der Lage war auf beiden Registern der Kritik – je nach historisch-politischer Lage und je nach politischem Lager – zu spielen. Die Kritik der Lohnform und der Lohnarbeitsgesellschaft wie sie von Gorz in „Arbeit zwischen Misere und Utopie“ in Anschlag gebracht wird, seine Dauersuche nach einem neuen historischen Subjekt (von der Nicht-Klasse der Nichtarbeiter bis zu den Hackern), das das „Proletariat“ beerben, die immanenten Widersprüche des Kapitalismus endlich vollziehen und den revolutionären Weg ins Reich der Freiheit beschreiten wird, gehört ganz ins Register einer Kritik der kapitalistischen Vergesellschaftung. Immer wieder hat Gorz in seinen Büchern das berühmte „Maschinenkapitel“¹⁷ aus Marxens *Grundrissen* herangezogen, um die „Richtung der aktuellen Entwicklung“ anzugeben und herbeizuschreiben: das Ende des „Wertgesetzes“ oder einer auf dem „Wertgesetz“ beruhenden Produktionsweise. Gorz sieht wie Marx den Kapitalismus als einen „prozessierenden Widerspruch“ zwischen den ungeheuren Möglichkeiten, die er entfaltet und den Grenzen, die er sich bei Strafe des Untergangs auferlegen muss: *Misères du présent – Richesse du possible*. Man hört den Hegelschen Marx und die Beschwörung seiner dialektischen Figur der „Negation der Negation“, wenn es bei Gorz heißt: „Der Wissenskapitalismus erzeugt in sich und aus sich heraus die Perspektive seiner möglichen Aufhebung. In seinem Innersten keimt ein kommunistischer Kern, eine ‚real existierende anarcho-kommunistische Ökonomie des Gebens‘ [...] die dem Kapital die strategisch sensiblen Bereiche der Ausrichtung und Zugänglichkeiten von Wissen streitig macht.“ (Gorz 2004, 76f.) Oder an anderer Stelle: „Die Negation des Systems breiten sich im Innern über alternative

16 Für eine gute Gesamtdarstellung des Werkes von Gorz im Hinblick auf das Sartresche Erbe, siehe Bowring 2000.

17 Es handelt sich dabei bekanntermaßen um das Kapitel „Fixes Kapitel und Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft“ aus den *Grundrissen*. Marx entwickelt darin eine eigentümliche „Zusammenbruchstheorie“, die auf der gesellschaftlichen Fortentwicklung des Wissens und seiner Verkörperung als general intellect in den Maschinensystemen (capital fixe) der kapitalistischen Produktionsweise beruht. Zentrale Bezugnahmen von Gorz auf dieses Kapitel finden sich insbesondere in Gorz 2000, S. 129ff. und Gorz 2004, S. 31ff. und 65ff.

Praktiken aus, die es selbst hervorruft und von denen diejenigen am heftigsten und gefährlichsten werden, auf die es nicht verzichten kann“ (Gorz 2004, 77f.).

Umgekehrt nun speist sich die seit den 1970er Jahren von Gorz maßgeblich mitbestimmte Kritik unserer westlichen, fordistisch-industriellen Lebensweise – vor allem seine Technik- und Technologiekritik, seine Kritik des Produktivismus¹⁸ und seine Sensibilität für die ökologische Problematik – aus dem Sartreschen Register, das schließlich auf die individuelle Erfahrung und die verfehlte Lebensweise abzielt. Die Verwüstung der Erde, die systematische Zerstörung der natürlichen Lebengrundlagen, die Entsinnlichungspraktiken und der „Körperhass“ einer bloßen Techno- und Maschinen-Wissenschaft¹⁹ verlangen nach einer „Ethik der Befreiung“ (Gorz 2009, 11) In einem Gespräch aus dem Jahr 2005 macht Gorz den Zusammenhang von Existenzialismus und Ökologie deutlich, in dem er auf jenes irreduzible, von Erziehung, Sozialisation und Bildung gleichsam unberührte, ursprüngliche (Leib-)Subjekt verweist, das einzig die moralische Frage gegen die Macht, die Regeln und die gesellschaftliche Megamaschine stellen kann: „Die Frage des Subjekts ist für mich, wie für Sartre, unter folgendem Gesichtspunkt zentral geblieben: Wir werden für uns selbst als Subjekte geboren, das heißt als Wesen, die irreduzibel sind auf das, was die anderen und die Gesellschaft von uns fordern und uns zu sein erlauben. Die Erziehung, die Sozialisation, die Bildung, die Integration lehren uns, Andere unter Anderen zu sein. Diesen nicht sozialisierbaren Teil – das heißt die Erfahrung, Subjekt zu sein – zu verleugnen, unsere Leben und Wünsche in vorgezeichnete Bahnen zu lenken, mit den Rollen und Funktionen zu verschmelzen, die zu erfüllen die gesellschaftliche Megamaschine uns auferlegt“ (Gorz 2009, 9)

Aber wie nun – und damit möchte ich meine Überlegungen beenden – lassen sich die beiden Register der Kritik konfliktlos aufeinander beziehen? Hatte

18 Ohne Zweifel gehört seine vieldiskutierte Schrift „Abschied vom Proletariat“ in das Register der Sartreschen Kritik. Die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter wird als „befreite Subjektivität“ gefeiert, die sich der „gesellschaftlichen Logik“ entzöge und größere „Autonomieräume“ erobere. Hier findet sich denn auch die größte Distanz zur Marxschen Kritik: „Es macht also keinen Sinn, darüber nachzugrübeln, wohin wir gehen, oder uns an die immanenten Gesetzmäßigkeiten der historischen Entwicklung zu klammern. Wir gehen nirgendwo hin, die Geschichte erzeugt keinen Sinn. Von ihr ist nichts zu erhoffen, auch ist ihr nichts zu opfern.“ (Gorz 1980a, 68)

19 Gorz ist hier – auch nach eigenen Worten (Gorz 2009, 11) – zum einen maßgeblich geprägt von den Arbeiten Ivan Illichs aus den 1970er Jahren. Gleichwohl spielt in seiner Kritik vor allem der modernen Gentechnologie, der Neurowissenschaften und der KI-Forschung die philosophische Begründungslogik von Husserl über Merleau-Ponty bis Sartre eine fundamentale Rolle. Vgl. hierzu Gorz 2004, 87ff.

Marx der Kritik nicht eine Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie auferlegt, die dem Subjekt der Kritik – dem Proletariat – seine gesellschaftliche Stellung, seine Aufgabe und seinen historischen Sinn in den (Klassen-) Kämpfen zugewiesen hatte? Hatte Marx den Sprengsatz der kapitalistischen Vergesellschaftung nicht gerade dort ausfindig gemacht, wo das Subjekt der Befreiung selbst das äußerste Produkt dieser Vergesellschaftung darstellt? Demgegenüber hatte Sartre dem Subjekt der Kritik gerade die äußerste Distanz zur Gesellschaft verordnet, und Gorz hat diese Distanz in dem Maße radikalisiert, wie er den gesellschaftlichen Zugriff auf die Lebensweise der Subjekte als totalitärer denn je wahrnahm. „Die Herrschafts- und Machtstrategien greifen heute die intimsten Triebkräfte der Autonomiefähigkeit an und versuchen die Individuen radikaler noch sich selbst zu enteignen, als es die Entfremdung ihrer Arbeitskraft je zu tun vermochte.“ (Gorz 2000, 191). Wie also geht das eine mit dem anderen zusammen? Eine immanente Geschichtsphilosophie, die den Horizont des kapitalistischen Zusammenbruchs und eine sozialen Revolution offeriert und eine *Ontologie des gesellschaftslosen Subjekts*, die uns leidenschaftlich versichert, dass wir uns befreien und das richtige vom verfehlten Leben unterscheiden können. Meines Wissens hat Gorz diese beiden Ebenen nebeneinander stehen lassen; er hat bisweilen die eine, bisweilen die andere Seite in den Vordergrund gestellt, aber nie eine systematische Reflexion ihrer grundlegenden, widerstrebenden Prinzipien unternommen. Gorz Denken bleibt damit innerhalb des Horizonts von Marx und Sartre, was insbesondere in den Rudimenten seiner Intellektuellentheorie²⁰ sichtbar wird. Gorz reproduziert hier die geradezu klassische und traditionelle Spaltung des (kollektiven, kritischen) Subjekts in jene sich selbst und der Geschichte bewussten führenden *universalen* „Intellektuellen“ und in jene, die lediglich als *partikulare*, rebellierenden „Protagonisten“ fungieren, und deren Aktionen er deutet, erklärt und verallgemeinert. „Es setzt ‚Techniker des praktischen Wissens‘ [...] (wie Sartre die ‚organischen Intellektuellen‘ einer entstehenden Bewegung nannte) voraus, die in der Lage sind, den Sinn eines kulturellen Wechsels zu entziffern und die Themen derart einzukreisen, daß die Subjekte ihre gemeinsamen Bestrebungen erkennen können.“ (Gorz 2000, 85, Herv.

20 In dieser Hinsicht wäre es notwendig den „Verräter“ von Gorz auch als eine Theorie des Intellektuellen zu lesen. Sie offenbart die Geburt eines Intellektuellen als kritisches Subjekt, und sie spielt mit dem Begriff des „Verrats“, der doch bekanntermaßen durch Julien Bendas *La trahison des clercs* (1927) besetzt war. Bendas Intellektuelle verraten ihr „geistiges Amt“ und begeben sich in die Niederungen der politischen Leidenschaften; Gorz' Intellektueller dagegen braucht genau dies, die „revolutionäre Berufung“, ohne die er zum Schweigen verurteilt wäre; „denn dann ist der Intellektuelle auf jeden Fall erledigt; was er sagen wird, ist nur noch frivole Kurzweil einer verfaulenden Gesellschaft, deren Mitglieder sich mit ihrer realen Ohnmacht trösten und unumschränkt über Ideenspiele herrschen.“ (Gorz 1980b, 301).

MB) Der klassische Intellektuelle, der im Namen der anderen spricht und seine hegemoniale Wissens- und Deutungspolitik betreibt, besetzt hier eine eklatante Leerstelle im Gorzschen politischen Denken: die offene Frage nämlich nach der politischen Herstellung eines gemeinsamen Bezugspunkt der ungeheuer vielfältigen, pluralen Kämpfe, Konflikte und Bedürfnisse der Subjekte. Dass Gorz auf diese elitäre und exzeptionelle Figur²¹ zurückgreifen muss, ist der Tatsache geschuldet, dass bei ihm völlig unklar bleiben muss, wie sich die „historischen Subjekte“ des Exodus aus dem Kapitalismus – die MigrantInnen, die Arbeitslosen, die HackerInnen und WissenskommunistInnen, die RadikalökologInnen und oppositionellen GewerkschafterInnen, die postindustriellen NeoproletarierInnen und die landlosen Bauern, die Homosexuellen, Transgender-People und die „Überflüssigen“ in den Favelas etc. – untereinander verständigen und eine gemeinsame Sprache, ein gemeinsames Projekt finden sollen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2010): Probleme der Moralphilosophie (1963). Frankfurt/M.
- Arendt, Hannah (2007): Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964, hrsg. von U. Ludz und T. Wild, in: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken 3 (2007), URL: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/114/194>. (zuletzt: 06.07.2013)
- Bohlender, Matthias (2011): Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie, in: Bluhm, Harald; Fischer, Karsten; Llanque, Marcus (Hrsg.): Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Berlin, S. 3-19.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz.
- Bowring, Finn (2000): André Gorz and the Sartean Legacy. Arguments for a Person-Centred Social Theory. Houndsmill, Basingstoke.
- Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt/M.

21 Elitär und exzeptionell nenne ich diese Figur, weil sie mit den Worten von Gorz „sich ihrer eigenen Entfremdung und der Entfremdung der anderen am meisten bewusst“ ist (Gorz 2004, 77ff.) Die Position und Funktion Intellektueller zu sein, hängt demnach vom „Bewusstseinsgrad“ ab und seiner Fähigkeit die Erfahrungen der anderen Subjekte ineinander zu „übersetzen“.

- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno Vorlesungen 2002*, Frankfurt/M.
- Gorz, André (1966): *Sartre and Marx*, in: *New Left Review* 37 (1966), S. 33 – 52.
- Gorz, André (1980a): *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus*. Frankfurt/M.
- Gorz, André (1980b): *Der Verräter*. Frankfurt/M.
- Gorz, André (2000): *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt/M.
- Gorz, André (2004): *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Zürich.
- Gorz, André (2009): *Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie*. Zürich.
- Marx, Karl (1981a): *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ (1843/44)*. In: MEW Bd. 1, Berlin, S. 343 – 346.
- Marx, Karl (1981b): *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844)*. In: MEW Bd. 1, Berlin, S. 378 – 391.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1844/45)*, in: MEW Bd. 2, Berlin, S. 3 – 223.
- Marx, Karl (1973): *Brief an Engels in Manchester 8. Jan 1868*, in: MEW Bd. 32, Berlin, S. 11 – 14.
- Sartre, Jean-Paul (1962): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek b. Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek b. Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1981): *Vorwort*, in: Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M, S. 7 – 27.
- Sartre, Jean-Paul (1985): *Die Republik des Schweigens (1944)*, in: Derselbe, *Paris unter der Besatzung. Artikel und Reportagen 1944 – 1945*, Reinbek b. Hamburg, S. 37 – 38.
- Traub, Rainer/Wieser, Harald (1980): *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/M, S.58 – 77.

André Häger

Das Subjekt als Entzugsfigur. Ein Blick hinter die Kulissen des Denkens von André Gorz¹

„selbst ist eigentlich nur die Distanz,
die er zum Anderen, zu dem er
sozialisiert wurde, behält.“

André Gorz

Als kämpferischer Philosoph besaß André Gorz eine Art inneren Detektor, der ihm augenblicklich signalisierte, wenn ein Denken zu einem subjektlosen Denken mutierte und die Auflösung des Menschen betrieb. Schlug der Detektor aus, nahm Gorz das philosophische Gewehr in Anschlag und fällte apodiktische Urteile wie: „blindes Denken“, „Denken ohne Denken“, „unpersönliche Vernunft“, Denken, „das wie eine symbolische Maschine funktioniert“ (Gorz 2004: 114). Regelrecht zornig machten ihn jene, die mit ihrem (natur)wissenschaftlichen Blick das Konkrete verachten und die affektive Berührung mit dem Leben verstümmeln, indem sie es intellektualisieren, die sich als Subjekte verleugnen und selbst keine Menschen mehr sein wollen. Exemplarisch sei hier eine Begegnung mit dem berühmten Strukturalisten Claude Lévi-Strauss erwähnt, dessen positivistischen und antihumanistischen Äußerungen die Nadel des Gorzschen Detektors in den roten Bereich ausschlagen ließ.² Ohne die Kategorie des Subjekts, sprich mit seiner Auflösung – um die sich, unter anderem, vehement Lévi-Strauss bemühte – ist für Gorz alles verloren. Die Welt offenbart sich als sinnfrei, gefühllos, als in völliger Bedeutungsarmut lediglich technisch funktionierend. Das vielschichtige Werk von Gorz kann als Dokument eines für die menschliche Freiheit äußerst sensiblen Denkens gelesen werden. Ein Denken, das sich stets positionierte

-
- 1 Für Anregungen und kritischen Austausch danke ich besonders Françoise Gollain, Matthias Bohlender, Alfons Matheis und Gerhard Schneider.
 - 2 „Ich habe“, berichtet Gorz, „diese Verweigerung in Gesprächen mit Claude Lévi-Strauss - wahrscheinlich dem perfektesten Virtuosen des subjektlosen formalisierenden Denkens - selbst konstatiert. Er wollte nicht als Mensch da sein. Meine Einwände, dass er doch gerade mit mir redete, wies er mit amüsiertes Gelassenheit ab: Seine Äußerungen seien doch nur Neuronenschaltungen in seinem Gehirn, meinte er“. Und Gorz fügt noch an: „»mein« Gehirn hätte er eigentlich nicht sagen dürfen“ (Gorz 2004: 118).

als eine Verteidigung des Lebendig-Menschlichen sowie der Erfahrung und des Sinns gegen die Invasion einer warenförmigen und technischen Welt und wider der wachsenden Entfremdung, die deren Regiment mit sich bringt.

Nachstehend möchte ich das für die menschliche Freiheit sensible Denken von Gorz anhand des Subjektbegriffes stückweit erhellen. Dabei ist mir der Hinweis wichtig, dass Gorz' facettenreich formulierte radikale Kritik am Bestehenden sowie seine langjährige Fahndung nach Auswegen aus dem Kapitalismus von ontologischen Annahmen ihren Ausgang nehmen, die in seinen Schriften zumeist nicht systematisch ausbuchstabiert sind.³ An dieser Stelle muss eingeräumt werden, dass es ihm auch nicht um ein Ausbuchstabieren von Begriffen ging. Statt seine Leser einem zähen philosophischen Diskurs auszusetzen, setzte er vielmehr darauf, sie mit seinen Thesen zum Denken und Handeln anzuregen. Gleichwohl mag hieraus ein Problem bei der Lektüre seiner Texte entstehen: Vielen Gorzschen Begrifflichkeiten – wie dem Subjektbegriff – ist eine philosophische Begründung untergeschoben, die jedoch in den Ausführungen von Gorz meist nicht auf ihr philosophisches Fundament zurückgeführt werden. Dadurch wirken sie mitunter unscharf und produzieren Verständnisschwierigkeiten oder Fehlinterpretationen. Der Beitrag versteht sich als Versuch, einen Einblick in den philosophischen Begründungszusammenhang zu geben, aus dem Gorz seine Evidenzen gewinnt. Zugleich ist damit die Hoffnung verbunden, zumindest im Hinblick auf die Rede des Subjekts, zum Verständnis dieses spannenden Denkers etwas beitragen zu können.

Dazu sollen folgende Leitfragen dienen: Was bezeichnet Gorz eigentlich als Subjekt? Was meint er, wenn er ein solches beschwört? Wie lässt sich seine Rede vom Subjekt herleiten und wer steht hierbei Pate? Mich interessiert darüber hinaus, inwieweit seine Kritik am Kapitalismus mit seinem Subjektdenken zusammenfällt.

Bei der Erörterung dieser Problemstellung gehe ich in drei Schritten vor: In einem ersten Schritt gebe ich Antwort auf die Frage, was Gorz mit dem Begriff Subjekt bezeichnet, um zweitens darlegen zu können, wie sich diese Antwort

3 Einen systematischen Zugang zur philosophischen „Schwere“, die das Denken von Gorz begleitet, bietet Gorz 1977. Dieses im Deutschen nicht zugängliche Erstlingswerk von Gorz, *Fondements pour une morale*, ist erst einundzwanzig Jahre nach Fertigstellung im Verlag Galilée erschienen. Verstreute Hinweise auf den philosophischen Begründungszusammenhang seines Denkens finden sich in *Sartre oder vom Bewusstsein zur Praxis* in: Gorz 1969: 206-214 sowie *Sartre und der Marxismus*, ebd.: 215-245. Vgl. auch Gorz' Selbstauskünfte in: DGB (Hg.) 1983: insb. 163-199. Als instruktiv erachte ich ebenfalls seinen frühen Text *Qui est Sartre?* in: Fourel 2012: 233-237.

im Rückgriff auf Sartre philosophisch fundieren lässt. Der dritte Schritt zeigt resümierend an, wie die Rede vom Subjekt in Gorz' Kapitalismuskritik eingelassen ist.

Meine allgemeine Überlegung lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass ich vorschlage, Gorz' Rede vom Subjekt als eine *Entzugsfigur* zu denken. Mit diesem nahe liegenden Ausdruck lässt sich ein zentrales Moment der Gorzschen Subjektvorstellung betonen. *Entzugsfigur* deshalb, weil Gorz mit dem Begriff Subjekt etwas bezeichnet, was sich gegenüber den gesellschaftlichen Zugriffen als immun erweist, sich diesen gleichsam *entzieht* und so die Möglichkeit der Kritik eröffnet. Das Subjekt, so denke ich Gorz zu verstehen, ist das im menschlichen Individuum nicht zu Ende Sozialisierbare, ein nicht vergesellschaftbarer Rest und allein dadurch fähig, ein anderes Zusammenleben möglich werden zu lassen.

1 Was ist ein Subjekt?

André Gorz bezeichnet als Subjekt einen Widerstand, der das Individuum daran hindert, völlig in einer Identität aufzugehen, die ihm seine soziale Zugehörigkeit einverleibt. Dieser Widerstand rührt von einem fundamentalen Nicht-Zusammenfallen eines Teils des Individuums mit seinem sozialen Sein her. „Die Frage des Subjekts“, äußert Gorz, und er sei hier länger zitiert, „ist für mich, wie für Sartre, unter folgendem Gesichtspunkt zentral geblieben: Wir werden für uns selbst als Subjekte geboren, das heißt als Wesen, die irreduzibel sind auf das, was die anderen und die Gesellschaft von uns fordern und uns zu sein erlauben. Die Erziehung, die Sozialisation, die Bildung, die Integration lehren uns, Andere unter Anderen zu sein, diesen nicht sozialisierbaren Teil - das heißt die Erfahrung, Subjekt zu sein - zu verleugnen, unsere Leben und unsere Wünsche in vorgezeichnete Bahnen zu lenken, mit den Rollen und Funktionen zu verschmelzen, die zu erfüllen die gesellschaftliche Megamaschine uns auferlegt. Ebendiese Rollen und Funktionen definieren unsere Identität als Anderer. Sie gehen über das hinaus, was jeder von uns durch sich selbst sein kann. Sie entbinden uns davon - oder verbieten es uns sogar -, durch uns selbst zu existieren, uns nach dem Sinn unserer Handlungen zu fragen und sie auf uns zu nehmen. Nicht »ich« handele, sondern die automatisierte Logik der gesellschaftlichen Einrichtungen handelt durch mich als Anderer, lässt mich mitwirken an der Produktion und Reproduktion der sozialen Megamaschine. Sie ist das wahre Subjekt. Sie übt ihre Herrschaft auf die Mitglieder der herrschenden Schichten ebenso aus wie auf die Beherrschten. Die Herrschenden herrschen nur insofern, als sie ihr als loyale Funktionäre dienen. Nur in ihren

Lücken, ihren Ausfällen, an ihren Rändern tauchen autonome Subjekte auf, durch die die moralische Frage gestellt werden kann. An ihrem Ursprung steht immer jener Gründungsakt des Subjekts, der die Rebellion gegen alles ist, was die Gesellschaft mich tun oder erleiden lässt.“ (Gorz 2009: 8-9).

Was sagt Gorz? Seine Rede vom Subjekt ist eine Eloge auf den Ungehorsam, die Revolte, auf den Verrat. Er beschwört, wenn er Subjekt sagt, einen Widerstand, einen Ausruf des „Nein“, der am gesellschaftlichen Joch rüttelt. Das Subjekt wird behauptet als widerspenstig, aufsässig und rebellisch, als etwas, das wohl am ehesten im Bild des Dissidenten anschaulich und greifbar wird. Eine Gestalt, wenn man so will, die vor den von der Gesellschaft vorgegebenen und aufgezwungenen sozialen Rollen sowie Identitäten desertiert und dadurch die Logik des Systems anfiht. Ein partieller Ausfall des Funktionierens der „sozialen Megamaschine“ (Gorz). Ein Virus im System.

Ich erwähnte eingangs, dass ich vorschlage, ein solches Subjekt als eine *Entzugsfigur* zu denken. Nochmals: *Entzugsfigur* deshalb, weil Gorz mit Subjekt etwas bezeichnet, was sich gegenüber den gesellschaftlichen Zugriffen – der Erziehung, der Sozialisation, der Bildung, der Integration – als immun erweist und sich diesen gleichsam *entzieht*. Dem Subjekt als *Entzugsfigur* lassen sich zur weiteren Gestaltgewinnung drei ineinander verwobene Denkschritte einschreiben:

- (1) Gorz fasst Erziehung und Sozialisation als einen Akt der Gewalt auf. Die erzieherische Gewalt rührt aus dem Zwang, sich einem festgelegten Gefüge, einem sozialen Normengeflecht anzupassen, welches niemals in Gänze mit den intimsten Erfahrungen des Individuums zusammenfällt.
- (2) Zweitens wird dieses Nicht-Zusammenfallen von keiner Natur des Menschen hervorgebracht. Erziehung und Sozialisation werden also nicht als Gewaltakte gegen ein, wie auch immer geartetes, natürliches Sein des Menschen gedacht. Im Gegenteil. Auffassungen einer menschlichen Natur, eines ursprünglichen Wesens des Menschen lehnt Gorz ab.
- (3) Fragt man sich nun, was dann den Grund für das Nicht-Zusammenfallen der intimsten Erfahrungen des Individuums mit seinem sozialen Sein zeitigt, so lässt sich drittens antworten, dass dieser gerade im Fehlen eines natürlichen Seins liegt. Der menschlichen Realität, so Gorz' Annahme, mangelt es an einer bindenden Identität, sie ist Nichtidentität im fundamentalen Sinne.

Vor dem Hintergrund dieser drei Schritte mag nun verständlicher werden, was Gorz intendiert, wenn er in paradoxer Formulierung äußert:

„Die Sozialisierung hindert uns daran, gänzlich uns selbst zu gehören, aber wir würden uns auch dann nicht gehören, wenn sie anders ausgefallen oder –mangels Möglichkeit – unterblieben wäre. Sie ist die kontingente Form unserer Unmöglichkeit, mit uns selbst übereinzustimmen“. (Gorz 1989: 249).

Der Gedankengang fußt auf einer existential-philosophischen Einsicht, die Gorz aus dem philosophischen Konzept seines Lehrers Jean-Paul Sartre gewinnt, welches – zumindest im Hinblick auf das Subjekt – im Folgenden skizziert werden soll.

2 Sartre oder zur philosophischen Fundierung des Subjekts

Man kann André Gorz schwerlich verstehen, ohne seine Beziehung zu Sartre und dessen Werk mit einzubeziehen. Vor allem in den 1940er und 1950er Jahren hatte Gorz' Verhältnis zum berühmten Existentialisten etwas Eindringliches, man ist sogar gewillt zu sagen, etwas Intimes, an sich. Man erinnere sich etwa an die schöne, ja, fast anrührende Passage über Sartre, wo Gorz in *Der Verräter* das Pseudonym „Morel“ erklärt. „Er sagt Morel“, heißt es hier,

„weil *man* ihm den Namen J.-P.S. verleidet hat, weil das allgemeine Gerücht und die allgemeine Dummheit sich des Namens dieses *Menschen*, den er eifersüchtig verehrt, bemächtigt haben, gleich einem Bataillon, das sich über den Bauch einer Frau wälzt, die, eine Hure für sie, deine Liebste ist“. (Gorz 2008: 216).

Obleich sich das Verhältnis in der jahrzehntelangen Zusammenarbeit transformiert, so bleibt Sartre Bezugszentrum, Ursprungsautor und Hauptquelle für das Arrangement des Gorzschen Denkens.⁴

4 Neben Sartre lässt sich vor allem Karl Marx als weiterer bedeutender Referenzautor benennen. Siehe dazu den Beitrag von Matthias Bohlender *Zwischen Marx und Sartre* in diesem Band. Gegen die genaue Verortung zwischen Sartre und Marx lässt sich polemisieren, dass Gorz in seinen Interventionen bemüht ist, dem Marxismus den existentialistischen Virus einzupflanzen, insofern ihm eine existentialistische Marx-Interpretation eigen ist. Für Andeutungen in diese Richtung vgl. Häger/Meretz 2012: 140-143. Zum Stichwort „existentialistische Marx-Interpretation“ vgl. Marcuse/Schmidt 1973. Neben Sartre und Marx hat Gorz von Ivan Illich und Hannah Arendt grundlegende Anstöße erhalten. Jean-Marie Vincent und Alain Touraine gaben ebenfalls wichtige Stichworte für Gedankenentwicklungen von Gorz. Die Aufzählung ließe sich fortführen.

Sartres Philosophie kann gemeinhin als eine Philosophie der Freiheit verstanden werden. Im Mittelpunkt stehen das Subjekt und der Sinn, den die Menschen ihren Handlungen verleihen. Sartres Konzept obliegt dem Einfluss der so genannten drei großen H's - Husserl, Heidegger und Hegel. In Bezug auf Hegel sind die von 1933-1939 an der *École pratique des hautes Etudes* gehaltenen Vorlesungen des Russen Alexandre Kojève von entscheidender Bedeutung.⁵ Die spezifische Vermittlung ist dergestalt, „daß Hegels Geistphilosophie sich ins Anthropologische wendet“ (Waldenfels 1983: 29) und Motiven der Existentialphilosophie Platz einräumt. Zentral ist dabei Kojèves Rede vom Mangel, die in Sartres Werk auf vielschichtige Weise anzutreffen ist, so auch im Hinblick auf das Subjekt. Mit Heidegger teilt Sartre die Überzeugung der Geworfenheit des Menschen in die Welt, was jede Frage des Woher und des Warum verbietet. Der Mensch ist demnach eine „nutzlose Leidenschaft“ (Sartre), der ohne objektiven Zweck auf Erden weilt. Das menschliche Sein ist für Heidegger In-der-Welt-sein und wird als Dasein gefasst, was sich auch bei Sartre findet, jedoch mit einem gewichtigen Unterschied: Heidegger verzichtet auf den Begriff des Bewusstseins, um entschieden die Frage nach dem Sein zu stellen, wohingegen Sartre mit Husserl am Bewusstsein festhält.

Das doppelte Moment des Bewusstseins

Immer wieder äußert Sartre mit Husserl, und wird nie müde, es zu wiederholen, „»alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas«“ (Sartre 1964: 13).⁶ Dieses phänomenologische Grundprinzip ist der Ausgangspunkt für Gorz' Subjektvorstellung und kann in zweierlei Hinsicht verstanden werden:

- (1) Das Bewusstsein besitzt keinen unabhängigen, selbstständigen Inhalt. Es existiert nur in der Bezogenheit auf etwas, oder, wie Sartre sagt, es ist stets „gerichtet“ auf etwas. Das Bewusstsein ist also substanzlos. Die Formel lässt sich so als rigorose Verneinung auf die Frage verstehen, ob Bewusstsein in einem Reinzustand existiert. Es bedarf stets eines außerhalb des Bewusstseins befindlichen Gegenstandes, letztlich eines Objektes, damit sich Bewusstsein repräsentiert.
- (2) Die Formel „»alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas«“ heißt auch, dass das Bewusstsein nicht mit dem zusammenfällt, auf das es gerichtet ist. Dies lässt sich anhand zweier unterschiedlicher Seinsstrukturen erhellen, die in Sartres Terminologie mit Für-sich und An-sich

5 Teile der berühmten Vorlesungen sind festgehalten in Kojève 1975.

6 Vgl. auch Sartre 2009: 19.

gekennzeichnet werden. Identisch mit sich sind nur Dinge, sie sind An-sich. Sie sind, was sie sind und weisen keine Differenz auf. Den Seinstyp des An-sich zeichnet eine volle und pralle Existenz, oder anders, eine Substanz aus (2) Die Formel „alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas“ heißt auch, dass das Bewusstsein nicht mit dem zusammenfällt, auf das es gerichtet ist. Dies lässt sich anhand zweier unterschiedlicher Seinsstrukturen erhellen, die in Sartres Terminologie mit Für-sich und An-sich gekennzeichnet werden. Identisch mit sich sind nur Dinge, sie sind An-sich. Sie sind, was sie sind und weisen keine Differenz auf. Den Seinstyp des An-sich zeichnet eine volle und pralle Existenz, oder anders, eine Substanz aus.

„Das An-sich hat kein Geheimnis: es ist *massiv*. [...] Es ist volle Positivität. [...] Es ist unbestimmt es selbst, und es erschöpft sich darin, es zu sein.“ (Sartre 2009: 43).

Versteht man das An-sich als massive Substanz, als Seinfülle, oder wie Sartre sagt, als „volle Positivität“, so ist das Für-sich, welches im Zusammenhang mit dem Bewusstsein steht, als volle Negativität dieser Positivität zu fassen. Das Für-sich negiert die Qualität des An-sich. Diese Negation ist für das Bewusstsein konstitutiv, es macht sozusagen das Sein des Bewusstseins aus. Sartre formuliert das im Schlusskapitel von *Das Sein und das Nichts* wie folgt:

„Das Für-sich hat keine andere Realität, als die Nichtung des Seins zu sein. Seine einzige Qualität geschieht ihm dadurch, daß es Nichtung des individuellen und einzelnen An-sich ist und nicht eines Seins im allgemeinen. Das Für-sich ist nicht das Nichts im allgemeinen, sondern eine einzelne Privation; es konstituiert sich als Privation *dieses Seins*. Wir haben also keinen Anlaß, uns zu fragen, auf welche Art sich das Für-sich mit dem An-sich vereinigen kann, da ja das Für-sich keineswegs eine autonome Substanz ist. Als Nichtung wird es durch das An-sich *geseint*“. (Sartre 2009: 1056).

Der Satz, „alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas“, kann also auch verstanden werden, als dass alles Bewusstsein Nichtung von etwas ist. Mit dieser Aufspaltung der Formel lässt sich ein doppeltes und verzahntes Moment des Bewusstseins anzeigen: Erstens ist Bewusstsein, wie angeführt, eine Gerichtetheit auf etwas und niemals als Reinzustand existent. Bewusstsein ist ein mit den Dingen Verwobensein. Zweitens tritt das Bewusstsein als ein Nichts auf, welches sich dem Sein hervorbringt. Das Bewusstsein ist nicht identisch mit dem, von dem es Bewusstsein ist. Es nichtet das Sein, das ihm voraus geht.

Ein Beispiel: *Bewusstsein von etwas*, exemplarisch von einem roten Auto, ist ganz und gar durch das Objekt rotes Auto bestimmt. Was das Bewusstsein einzig vom Objekt rotem Auto unterscheidet und es geradezu ausmacht, ist, das rote Auto, auf das es gerichtet ist und mit dem es sich verkettet, nicht zu sein. Das Bewusstsein vom Objekt rotes Auto ist die Negation des Zustandes des An-sich-Seins des roten Autos.

Vom reflexiven zum präreflexiven Cogito

Bei diesem Bewusstsein handelt es sich nicht um Descartes' Cogito des auf sich selbst reflektierenden Zweifels. Die Rede ist hier vom präreflexiven Cogito der phänomenologischen Ontologie. Als Existenzbewusstsein ist dieses laut Sartre erst die Voraussetzung für jedwede Reflexion und damit für das kartesianische Cogito.⁷ Dieses Bewusstsein, welches unmittelbares Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist und keine auf sich zurückgewandte Erkenntnis, ist Erleben im Sinne von Heideggers In-der-Welt-sein. Das Gesagte sei in drei Schritten entfaltet:

- (1) Descartes: „cogito, ergo sum“ - „ich denke, also bin ich“, verstanden als Selbstgewissheit der eigenen Existenz, ist die einzige Tatsache, so der berühmte Philosoph, von der man auszugehen habe. Sartre, der sich als ein Erbe, oder besser, in der Tradition Descartes stehend sieht, hinterfragt diese Gewissheit. Er dekonstruiert das Ich, das denkt.
- (2) Was war Descartes Irrtum? Der Irrtum war, so Sartre, „daß *Ich* und *denke* auf derselben Ebene liegen.“ (Sartre 1964: 15). In der bisher vorgestellten Anordnung des Bewusstseins, das als Gerichtetheit und Nichtung, also als Aktivität gefasst wurde, ist kein Platz für ein Ich, das denkt. „Das »Ego« als Bewohner des Bewußtseins ist etwas Unbewußtes im Bewußtsein“ (Sartre 2010: 288) und wird von Sartre, wie alles Unbewusste, abgelehnt. Das Ich ist also weder ein warmer Ort im Bewusstsein, noch jener Herr, der im Bewusstsein seiner Herrschaft frönt. Streng genommen existiert das Ich nur als Bewusstsein von Ich, verstanden als *Bewusstsein von etwas*, was dem Ich den Status eines außerhalb des Bewusstseins befindlichen Dinges verleiht. Kurz und mit einer berühmten Formel, der sich auch Sartre und Gorz bedienen, ausgedrückt: „»Ich ist *ein anderer*.«“⁸

7 „es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.“ (Sartre 2009: 22).

8 Vgl. Sartre 1964: 39 sowie Gorz 2008: 323. Siehe auch Gorz 2000: 96.

Wenn man denkt, dann gibt es zunächst kein Ich, sondern nur Bewusstsein von Gedachtem. Erst, wenn dieses Bewusstsein von Gedachtem als Objekt gesetzt und von einem erneuten Bewusstsein als Ich erkannt wird, kommt das Ich im „Ich denke“ ins Spiel. Das Bewusstsein von Gedachtem wird hier aber selbst zum Gegenstand des Denkens. Folglich ist das auftretende Ich kein Ich, das denkt, sondern Produkt eines reflexiven Aktes. In der Reflexion ergreift ein Bewusstsein nur ein - als Objekt gesetztes - Bewusstsein. Von unmittelbarer Wahrheit, von existentieller Gewissheit kann dabei keine Rede sein, sondern lediglich von Erkenntnis. Das kartesische Cogito, was von Sartre folglich als reflexives Cogito, oder auch als thetisches – verstanden als setzendes – Bewusstsein bezeichnet wird, ist letztlich eine Subjekt-Objekt-Struktur, die, nach dem phänomenologischen Grundprinzip „alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas“, nicht im Bewusstsein anzusiedeln ist.

- (3) Sartre fragt nun, wie es überhaupt möglich ist, sich in der Reflexion als denkend zu erkennen, um so eine Perspektive auf das Unmittelbare zu erlangen und die Zirkelbewegung der Erkenntnis, wo stets ein Bewusstsein durch ein thetisches Bewusstsein erfasst wird, zu durchbrechen. Seine bohrende Frage lautet: Was erlaubt es, mich selbst in eine Subjekt-Objekt-Struktur zu zerlegen, wie kann also ein Selbst Objekt für ein Ich sein, das erkennt? Kurz: Was ist die Möglichkeitsbedingung des „Ich denke“, der Reflexion? Sartres Antwort offenbart: Es gibt ein präreflexives, nicht-thetisches Bewusstsein, das keine Erkenntnis ist, aber dennoch nicht völlig unpersönlich daherkommt. *Bewusstsein von etwas*, sprich, das Wahrnehmen äußerer Gegenstände, impliziert zugleich ein sich selbst nah sein, insofern es beim Bewusstwerden eine präpersonale Anwesenheit gibt. Letztgenanntes nennt Sartre „Selbstbewusstsein“ oder auch „Bewusstsein (von) sich“.⁹ (3) Sartre fragt nun, wie es überhaupt möglich ist, sich in der Reflexion als denkend zu erkennen, um so eine Perspektive auf das Unmittelbare zu erlangen und die Zirkelbewegung der Erkenntnis, wo stets ein Bewusstsein durch ein thetisches Bewusstsein erfasst wird, zu durchbrechen. Seine bohrende Frage lautet: Was erlaubt es, mich selbst in eine Subjekt-Objekt-Struktur zu zerlegen, wie kann also ein Selbst Objekt für ein Ich sein, das erkennt? Kurz: Was ist die Möglichkeitsbedingung des „Ich denke“, der Reflexion? Sartres Antwort offenbart: Es gibt ein präreflexives, nicht-thetisches Bewusstsein, das keine Erkenntnis ist, aber dennoch nicht völlig unpersönlich daherkommt. *Bewusstsein*

9 Die Einklammerung des „von“ verweist darauf, dass es sich beim Selbstbewusstsein zwar um *Bewusstsein von etwas* handelt, zugleich sich davon aber auch abheben lässt.

von etwas, sprich, das Wahrnehmen äußerer Gegenstände, impliziert zugleich ein sich selbst nah sein, insofern es beim Bewusstwerden eine präpersonale Anwesenheit gibt. Letztgenanntes nennt Sartre „Selbstbewusstsein“ oder auch „Bewusstsein (von) sich“.¹⁰ Beim „Bewusstsein (von) sich“ handelt es sich nicht um ein neues Bewusstsein:

„Dieses Bewußtsein (von) sich dürfen wir nicht als ein neues Bewußtsein betrachten, sondern als *den einzig möglichen Existenzmodus für ein Bewußtsein von etwas.*“ (Sartre 2009: 23).

Sartre überblendet im präreflexiven, unmittelbaren Modus *Bewusstsein (von) sich* mit *Bewusstsein von etwas*, wodurch es als gespaltene Einheit auftritt. In der Unmittelbarkeit ist jedes *Bewusstsein von etwas* zugleich Bewusstsein (von) diesem Bewusstsein. Man könnte sagen, es ist sowohl Erkennendes, als auch Erkanntes und das in ein und demselben Moment. Da es sich auf dieser Ebene aber um Unmittelbarkeit, und nicht um Erkenntnis, handelt, bedarf es eines anderen Vokabulars, warum er die Struktur des präreflexiven Cogitos als „Spiegelung-Spiegelnde“ kennzeichnet. Obgleich hier die Zirkelbewegung – salopp gesprochen – regelrecht ins Auge springt, ist es insofern kein Zirkel, als dass es im Modus des Unmittelbaren keine Setzung eines Objekts, also keinen thetischen Bezug zu einem außerhalb des Bewusstseins liegenden Attributes gibt.¹¹ Mit anderen Worten: Die Zirkelbewegung ist die Innenstruktur des Bewusstseins.

Sartre benötigt die Ergänzung des *Bewusstseins von etwas* durch das *Bewusstsein (von) sich*, um anzuzeigen, dass es in der Unmittelbarkeit bereits eine Andeutung, eine Art Spur gibt, die sich in der Ich-bildenden Reflexion wiederfinden lässt. Beim unmittelbaren Wahrnehmen von Dingen muss es also ein Element geben, was diese Wahrnehmung vernimmt, ein Element, was diese Wahrnehmung bezeugt, sonst kann es keine Überführung in Erkenntnis geben. Ein bloßes, reines *Bewusstsein von etwas* ließe sich beim Verlassen der Unmittelbarkeit, sprich der Reflexion, nicht wiederfinden, man könnte sich dessen nicht erinnern. Daraus folgt: Das präreflexive Bewusstsein nimmt zugleich Dinge wahr und vernimmt sich dabei selbst. Es sieht sich, wenn man so will, selbst beim Wahrnehmen von etwas zu - ist Spiegelung und Spiegelndes.

10 Die Einklammerung des „von“ verweist darauf, dass es sich beim Selbstbewusstsein zwar um *Bewusstsein von etwas* handelt, zugleich sich davon aber auch abheben lässt.

11 Das bedeutet nicht, dass es kein Bewusstsein von Äußerlichkeiten mehr ist. Gerade der Ausdruck „Spiegelung“ verweist darauf, dass es immer ein Etwas ist, das gespiegelt wird.

Obgleich man das hier skizzierte, durch Ich-Losigkeit ausgezeichnete, präreflexive Cogito explizit gar nicht denken kann, da es keine Erkenntnis ist, so ist es dennoch für Sartre erst die Voraussetzung für jegliche Reflexion. Als Unmittelbarkeit ist es Existenz- bzw. Weltbewusstsein und Heideggers In-der-Welt-sein verwandt. Mit der Unterscheidung von reflexivem und präreflexivem Bewusstsein betont Sartre den Unterschied zwischen Erkenntnis und Erleben. Erkenntnis ist reflexives Nachdenken über sich, ein Befragen seiner selbst. Erleben ist Voraussetzung der Erkenntnis und wird systematisch als präreflexives Cogito gefasst. Das präreflexive Cogito ist Bewusstsein von Dingen, verstanden als *Bewusstsein von etwas* sowie nichtreflexives Selbstbewusstsein, bezeichnet als *Bewusstsein (von) sich*.

Das präreflexive Cogito als Seinsweise des Subjekts

Das präreflexive Bewusstsein als Erleben, von Sartre und Gorz auch Existenz genannt, ist die Seinsweise des Subjekts.

„Die Existenz ist Abstand zu sich selbst. Der Existierende ist das, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist. Er »nichtet« sich. Er ist nicht Koinzidenz mit sich, sondern er ist Fürsich. Das Fürsich hat zu sein, was es ist. Es ist also Mangel.“ (Sartre 2010: 269).

Um das existentialistische Vokabular Sartres zu übersetzen, erinnere ich an die Ausgangsfeststellung dieses Punktes, dem doppelten und verzahnten Moment des Bewusstseins. *Bewusstsein von etwas* ließ sich als Gerichtetheit sowie Nichtung verstehen. Bewusstsein als Gerichtetheit bedeutete ein mit dem Gegenstand Verwobensein. Nichtung hieß, dass trotz seiner Verwobenheit mit dem Gegenstand, trotz seiner Verlorenheit an diesen, das Bewusstsein nicht identisch ist mit dem, von dem es Bewusstsein hat. Um das existentialistische Vokabular Sartres zu übersetzen, erinnere ich an die Ausgangsfeststellung dieses Punktes, dem doppelten und verzahnten Moment des Bewusstseins. *Bewusstsein von etwas* ließ sich als Gerichtetheit sowie Nichtung verstehen. Bewusstsein als Gerichtetheit bedeutete ein mit dem Gegenstand Verwobensein. Nichtung hieß, dass trotz seiner Verwobenheit mit dem Gegenstand, trotz seiner Verlorenheit an diesen, das Bewusstsein nicht identisch ist mit dem, von dem es Bewusstsein hat.

Anhand dieses Prinzips lassen sich Sartres Worte aufdröseln, die das Subjekt verkünden als „Der Existierende ist das, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist.“ Zunächst der erste Teil des Satzes: „Der Existierende ist das, was er nicht ist“. Das ist das Prinzip. Hier kann man also auch sagen,

der Existierende ist *Bewusstsein von etwas*. Er ist Gerichtetheit auf etwas, eine Verwobenheit mit einem Gegenstand, dem er sein Sein verdankt, mit dem er jedoch nicht zusammenfällt, weil er ihn nichtet. Er ist somit „das, was er nicht ist“.

Zum zweiten Teil: Der Existierende „ist nicht das, was er ist“. Die letzten drei Worte, das „was er ist“, lässt sich nach eben Gesagtem verstehen als *Bewusstsein von etwas*. Es wurde herausgestellt, dass in der Unmittelbarkeit jedes *Bewusstsein von etwas* zugleich Bewusstsein (von) diesem Bewusstsein ist. Folglich ist das Bewusstsein - und das ist der Knalleffekt - nicht identisch mit sich selbst, insofern es sich als *Bewusstsein (von) Bewusstsein von etwas* selbst nichtet. Der Existierende ist daher „nicht das, was er ist“.

So endet Sartres Herunterdeklinieren des Bewusstseins auf seine Unmittelbarkeit, auf seine Existenz hin, mit dem Befund einer Seinsweise des Subjekts als gespaltener Einheit. Einerseits ist es als *Bewusstsein von etwas* Anwesenheit bei der Welt, im selben Wimpernschlag ist es sich dieser Anwesenheit selbst bewusst. Es ist also niemals, wie Sartre sagt, „Koinzidenz“ mit sich. Bricht man den gesamten Gedankengang auf eine einzige Feststellung herunter, so besitzt der Satz der Identität, wonach $A=A$ ist, nur für Gegenstände Geltung, jedoch nicht für das Subjekt, und somit für den Menschen, der aufgrund seiner Nichtkoinzidenz frei ist. Und das ist die Wurzel für Gorz' Aussage, dass wir irreduzibel sind auf das, was die anderen und die Gesellschaft von uns fordern und uns zu sein erlauben. Die menschliche Realität ist Mangel an Sein, Nichtidentität in einem fundamentalen Sinne und so geradezu verdammt, nicht mit den Rollen, Funktionen und Identitäten zu verschmelzen, die zu erfüllen die gesellschaftliche Megamaschine uns auferlegt.

3 Subjekt und Kapitalismuskritik

Der hier grob vorgeführte Denkstil und die damit einhergehende Annahme einer menschlichen Realität, die durch Nichtidentität bestimmt und somit Unfestgelegtheit ist, hat sich André Gorz zu eigen gemacht. Sein als *Entzugsfigur* gefasstes Subjektdenken, die Fähigkeit des Subjekts, der Identität zu entgehen, schöpft vollends aus Sartres Überlegung zum präreflexiven Cogito. Doch hat es Gorz ganz bewusst verstanden, das philosophische Korsett des Subjekts aufzuschnüren. Seine Texte geben der Rede vom Subjekt eine andere, keine streng ontologische Nuancierung. Er spart sich weitestgehend die systematische Erzählung vom präreflexiven Cogito, jener Verwicklung eines Bewusstseins mit sich selbst und den Dingen, woraus ein Mangel an Sein resultiert, der die Struktur des Subjekts als etwas Zerrissenes und Nichtkoinzidentes konstituiert. Das ist Sartres Part. Gorz hingegen formt aus dieser Rohmasse eine Position der Kritik am monokulturellen Monster der Allgegenwart von Waren, gegen das Widerstand zu leisten das Subjekt berufen ist.

Die gedankliche Verbindung zu Sartres Überlegungen zum präreflexiven Cogito beibehaltend, analysiert er, wie die kapitalistische Produktion den Menschen an die Kette der Identität legt und ihn so zum Ding werden lässt, weshalb er stets daran erinnert, dass es Dinge gibt, die in Massivität und Identität ruhen, und

„Menschen die keine Dinge sind, und die nicht eins sind mit ihrer Funktion im kapitalistischen Produktionsprozeß, mit dem Preis, für ihre Arbeitskraft oder mit dem Gebrauch, den die Kapitalisten von ihr machen, und den Bedürfnissen, auf die sie von diesen reduziert werden.“ (Gorz 1974: 247).

Der Kapitalismus strebe dahin, das Lebendig-Menschliche als einförmiges, ja, als eindimensionales Sein zu behandeln, als ein Sein, das weder Differenz noch Transzendenz kennt und bei dem alle menschlichen Regungen auf derselben Ebene wie Waren angesiedelt sind, einer Ebene, auf der nur eine Fülle von Äquivalenten existiert. Die Eindimensionalität resultiere aus der Verstümmelung von alldem, was sich nicht durch Ware oder Geld befriedigen, was sich nicht unter die Rentabilitätslogik subsumieren lässt und weder ordinär normalisiert, quantifiziert noch synchronisiert werden kann.¹² Vor allem die

12 Gorz hat hier vor Augen: Liebe, Freundschaft, „Kommunikation, Geschenk, ästhetische Kreativität und Vergnügen, Produktion und Reproduktion des Lebens, Zärtlichkeit, Entfaltung körperlicher, sinnlicher und geistiger Fähigkeiten, Schöpfung von Gebrauchswerten (Objekten oder gegenseitigen Dienstleistungen) ohne Handelswert, deren kommerzielle Produktion unmöglich, weil unrentabel wäre - kurz, ein Ensemble von Tätigkeiten, die die Substanz des Lebens bilden und daher wohlbegründet keinen nachgeordneten Platz, sondern Vorrang beanspruchen.“ (Gorz 1980: 74).

Arbeit – verstanden als Lohnarbeit und als die primäre Quelle von Identität und Anerkennung, letztlich gar von Sinn, die die kapitalistische Gesellschaft anzubieten weiß – erkennt Gorz als jenes eindimensionale Sein, das den Menschen gleich einem Ding in Massivität und Identität ruhen lässt.

Zwei miteinander verbundene Argumente haben die Gorzschen Interventionen, in Anlehnung an Karl Marx, in dieser Hinsicht stets betont.

- (1) Lohnarbeit ist Ware und lässt den Menschen dinghaft werden. Der Lohnabhängige produziert nichts von dem, was er bedarf, weshalb er seinen Bedarf vom Lohn kaufen muss. Um Lohn zu erhalten und seine Bedürfnisse befriedigen zu können, ist er jedoch zuvor gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen, wodurch er selbst zur Ware wird. Ware zu sein heißt für den Menschen nicht nur einen ökonomischen Wert, eine Identität als Preis zu haben, sondern auch, und vor allem, jegliche Verfügungsgewalt über Zweck und Produkt seiner Arbeit preiszugeben. Die aus seiner Nichtidentität entspringenden reichhaltigen Perspektiven, wie der Möglichkeit, Rhythmus, Dauer sowie Art und Weise seiner Tätigkeit frei zu wählen, werden dem Menschen genommen.
- (2) Da alles, was der Lohnabhängige konsumiert, gekauft werden muss, und alles, was er produziert, verkauft werden muss, ist Arbeit als Ware Sozialisierungs-, Normalisierungs- und Disziplinierungsinstrument und so ein gesellschaftliches Herrschaftsinstrument. Per Lohnausschüttung, mit der die Arbeit bezahlt wird, gliedert sie sich, und mit ihr der Mensch, in das Beziehungsnetz des gesellschaftlichen Warenaustauschs ein. Der Warenaustausch, der die kapitalistische Gesellschaft strukturiert, hat Profit zum ersten Ziel. Nicht das Produkt, sein Gebrauchswert ist von Bedeutung, sondern seine ökonomische Rentabilität, sein Geldertrag. Durch die Organisation der Arbeit als Lohnerwerb wird der Mensch auf das gesellschaftliche Ziel des Profits hin geeicht. Genau wie aus Perspektive des Kapitals die Rentabilität des Produktes diesem selbst übergeordnet ist, so geht es dem Lohnabhängigen ebenfalls, und zwangsweise, primär ums Geldverdienen. Das Produkt, welches er herstellt, ist Nebensache. Der auf eine Ware reduzierte Lohnabhängige, der mit seinem Lohn wiederum nur Waren kaufen kann, hat die kapitalistische Logik verinnerlicht. Er ist angepasst und feste Größe bei der Reproduktion der auf Warenaustausch beruhenden Gesellschaft; alles, was er tun und wonach er streben kann, ist in den Horizont von Waren eingelassen, warum er so funktioniert, wie ihn die gesellschaftliche Ordnungsmacht haben will.

Das sich in der Lohnarbeit manifestierende einförmige, eindimensionale Sein ist Gorz' Antwort auf die Frage, was die kapitalistische Gesellschaft den Menschen zu bieten hat. Und in *Der Verräter* hat er diese Antwort besonders eindringlich formuliert:

„Was wird uns geboten? Ein dürftiges, eng spezialisiertes Leben innerhalb eines Unternehmens, das uns übersteigt und sich selbst nicht kennt; das Leben einer Ameise, die für immer unfähig ist, sich in der Gestalt der Welt wiederzuerkennen, die zu erschaffen sie beiträgt. Wir sind beraubte Menschen: des menschlichen Sinns unserer spezialisierten Arbeit beraubt, als real arbeitende Individuen der Universalität beraubt; Rädchen in einem unmenschlichen sozialen Getriebe [...]. Unser Bedürfnis nach Menschlichkeit sucht, um Befriedigung zu finden, Zuflucht im Privatleben, in nächtlichen Begegnungen und Plaudereien, in den kleinen Orgien eitler Diskussionen und Träume, durch die wir diese Gesellschaft sowie die unannehmbare Realität zerstören, die sie uns verleiht. Und so bemisst diese Gesellschaft den Erfolg eines Individuums nach der Zahl und der Kraft der Mittel, die es erwirbt, um die Gemeinschaft fernzuhalten, dem gemeinsamen Schicksal zu entrinnen, sich zu isolieren und sich von allen abzusondern, um sich ein Gehäuse gegen die Welt zu bauen: Auto, Haus, Komfort, Privatgrundstück, die seine Abhängigkeit von den anderen und seine Kontakte mit ihnen verringern. Sie hält die prächtigste Isolierung des reichen und genießerischen Besitzers für die Krönung eines Lebens. Denen aber, die nicht auf Kosten aller besitzen, sich nicht absondern und nicht konsumieren wollen, sondern mit allen und für alle geben, kommunizieren und konstruieren wollen, hat sie nichts anzubieten.“ (Gorz 2008: 346-347).

Es ist wichtig, in dem von Gorz Gesagten, trotz Eindimensionalität, trotz Situation der Entfremdung, das Subjekt zu erkennen.¹³ Der Rückzug ins Private, die nächtlichen Episoden, die erwähnten Orgien und die Flucht ins Imaginäre, sind allesamt Anzeigen des Subjekts, Versuche, sich der inakzeptablen Realität zu entziehen.¹⁴ Auch anhand dieser banal anmutenden - zum Teil systemstützenden - Entzugsversuche besteht das Subjekt darauf, reichhaltiger zu sein als das, was es ist, opulenter an Möglichkeiten als das, was man ihm zu sein erlaubt. Und es windet sich auch in diesen trivialen Gestalten fortwährend, um dem monokulturellen Monster zu entgehen, dessen hervorstechendes Merkmal es ist, alles und jedes identisch als Ware funktionieren zu lassen. Kurz gesagt: Das Subjekt gibt sich auch hier entidentifizierend. Es missbilligt die Identität, die die Gesellschaft dem Für-Sich zuweist, und sei es lediglich durch eine nächtliche Orgie. Nur ist das hier aufflackernde Subjekt in Gestalt und Intention borniert, insofern keine wirkungsmächtige Einschreibung in die Praxis erfolgt.¹⁵

Dass Gorz als Intellektueller in den Lücken und Ausfällen des Systems Entzugsmöglichkeiten aufzeigt und Strategien entwickelt, die langfristig tatsächliche Emanzipation vom kapitalistischen System in Aussicht stellen, und so die Subjekte anruft, ihre Borniertheit abzulegen und emanzipatorische Subjekte zu werden, ist an dieser Stelle nicht unwichtig. Doch genau hier kommt es zur Kollision mit dem eigenen Subjektdenken. Das Subjekt als *Entzugsfigur* lässt sich nicht einfach als Spielstein in die Plan- und Ideendarbietung eines Intellektuellen einschließen. Es folgt diesem schlicht nicht, entzieht sich und leistet auch gegen dieses Vorhaben Widerstand.

13 Es ist ein existential-philosophischer Grundgedanke, dass die aus der Nichtidentität entspringende menschliche Freiheit niemals verschwinden, niemals verloren gehen kann. Entfremdung darf also nicht als ein Ausmerzen von Freiheit verstanden werden. Vielmehr ist Freiheit die Bedingung für die Rede von Entfremdung. Als entfremdet kann sich nur erfahren, wer gleichzeitig frei ist, oder besser, wer sich als frei empfindet. Entfremdung fungiert so, lediglich in negativer Form, als Anzeige von Freiheit. Von diesem Standpunkt hat Gorz gegen den von ihm geschätzten Herbert Marcuse polemisiert, der glaubte, im Neokapitalismus sei die Eindimensionalität, und die damit einhergehende Entfremdung, so tief, dass sie Totalität ist. Vgl. Marcuse 1967.

14 Gorz scheint der Überzeugung zu sein, vor allem im Hinblick auf stumpfe und monotone Tätigkeiten im Kontext der Lohnarbeit, dass eine Jede und ein Jeder, im „nächtlichen Teil seiner selbst, seine Tageswirklichkeit“ verrät (Gorz 2008: 346).

15 Das Problem der bornierten Subjektivität ist ihre Systemimmanenz. Sie besitzt keine praktische Stoßrichtung, die über das System hinausweist, warum der Kapitalismus diese Entzugsversuche stets zu integrieren und nach seiner Logik funktionieren zu lassen versteht.

Doch ist sich Gorz dieses Umstands vollends bewusst. Seine Fahndung nach Auswegen aus dem Kapitalismus sucht unaufhörlich die Rückkopplung an Kristallisationskerne und Wegmarken für ein anderes Zusammenleben, die Resultate nicht-bornierter Subjekte sind. Resultate also von jenen, die „nicht konsumieren wollen, sondern mit allen und für alle geben, kommunizieren und konstruieren wollen“ (Gorz), um ihre mannigfachen Fähigkeiten zu entwickeln und ihren Möglichkeitshorizont zu erweitern. Er fahndet nach jenen, „die, anstatt von der Gesellschaft vergeblich die »soziale Rolle« zu verlangen, in die sie ihre identitäre Nostalgie einfließen lassen könnten, die Hervorbringung von Gesellschaftlichkeit selbst auf sich nehmen, ihre Alltagssolidaritäten selbst erfinden, sich in der beständigen Suche nach Gemein Sinn und Gemeinsamkeit sozialisieren.“ (Gorz 2000: 86), und definiert sich an deren Seite.¹⁶ Als Intellektueller sieht er seine Aufgabe darin, die reflexive Selbsterkenntnis emanzipatorisch wirkender Subjekte zu unterstützen. Er versucht, ihre Bestrebungen zu erkennen, zu verstehen, zu übersetzen und verfasst leidenschaftliche Depeschen in der Hoffnung, dass sie als dringende Nachrichten die Subjekte erreichen und ihre gemeinsamen Bestrebungen erkennen lassen. Aber nicht nur dies. Für Gorz gilt es ebenso, auf intellektueller Ebene Stellung zu beziehen, das Subjekt und die Subjekte zu verteidigen. Mittels des inneren Detektors sondiert er Diskurse und identifiziert Denkweisen und Autoren, die den Subjekten ihre Subjektivität absprechen.¹⁷ Als kämpferischer Philosoph tritt er in Pose des Verteidigers jenen entgegen, die, wie Lévi-Strauss, das Subjekt zu negieren versuchen.

16 Gorz' Selbstverständnis erinnert stark an den „neuen Intellektuellen“, den Sartre definiert als Bestandteil einer „Gemeinschaft von Leuten, die etwas wollen. Und diese Leute sind in gewisser Hinsicht gleich, weil das, was der Intellektuelle hier und da will, dasselbe ist, was auch die Masse will.“ (Sartre 1974: 82).

17 Dieser Vorwurf bildet auch die Tiefenstruktur seiner Kritik an Habermas und dessen Begriff der Lebenswelt. Vgl. Gorz 1989 sowie Gorz 2000.

Literatur

- DGB-Bundesvorstand, Abteilung Jugend (Hg.) (1983): Abschied von Proletariat? Eine Diskussion mit und über André Gorz. Protokoll einer Arbeitstagung vom 30. Mai bis 3. Juni 1983, Düsseldorf.
- Fourrel, Christophe (2012) [2009]: André Gorz. Un penseur pour le XXI^e siècle, Paris: Découverte.
- Gorz, André (1969) [1967]: Der schwierige Sozialismus, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Gorz, André (1974) [1970]: Die Aktualität der Revolution, in: ders.: Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus. Anhang: Die Aktualität der Revolution, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, S. 235-288.
- Gorz, André (1977): Fondements pour une morale, Paris: Galilée.
- Gorz, André (1980): Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Gorz, André (1989) [1988]: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, Berlin: Rotbuch.
- Gorz, André (2000) [1997]: Arbeit zwischen Misere und Utopie, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gorz, André (2004) [2003]: Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich: Rotpunkt.
- Gorz, André (2008) [1958]: Der Verräter. Mit dem Essay „Über das Altern“, Zürich: Rotpunkt.
- Gorz, André (2009) [2008]: Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie, Zürich: Rotpunkt.
- Häger, André/Meretz, Stefan (2012): Fahnder nach „Auswegen aus dem Kapitalismus“ - eine Erinnerung an André Gorz, in: Berliner Debatte Initial 23, Heft 3, S. 135-147.
- Kojève, Alexandre (1975) [1947]: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von Iring Fetscher, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1967): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied-Berlin: Luchterhand.

- Marcuse, Herbert/Schmidt, Alfred (1973): Existentialistische Marx-Interpretation, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Sartre, Jean-Paul (1964) [1936/37]: Die Transzendenz des Ego. Versuch einer phänomenologischen Beschreibung, in: ders.: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 5-50.
- Sartre, Jean-Paul (1974) [1969]: Die geprellte Jugend, in: ders.: Mai 68 und die Folgen. Reden, Interviews, Aufsätze, Band 1, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 76-90.
- Sartre, Jean-Paul (2009) [1943]: Das Sein und das Nichts. Versuch einer Phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul (2010) [1948]: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, in: ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Und andere philosophische Essays 1943-1948, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 267-326.
- Waldenfels, Bernhard (1983): Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dialogforum 2

Welche „andere“ Arbeit, Beschäftigung, Ökonomie brauchen wir?

Alexander Neumann

Die Wurzeln der Arbeitskritik bei André Gorz

André Gorzens *Abschied vom Proletariat* aus dem Jahr 1980 wird von der neoliberalen Revolution überspült, deren Blütezeit zwischen 1978 und 2008 liegt¹. Seine heftige Arbeitskritik, die eine tiefgründige Infragestellung des globalen Kapitalismus enthält, scheint auf den ersten Blick getragen zu werden vom Zusammenbruch des Parteimarxismus und der damaligen Inszenierung des postindustriellen Diskurses, sie liegt aber *in fine* quer zur Zeit. Heute ist seine Fragestellung aktueller denn je, im Zeichen der allgemeinen Rezession in Europa, historischer Rekorde der Massenarbeitslosigkeit und Prekarität. Diese Phänomene laufen auf das Ende der Wachstumsideologie hinaus, welche die kapitalistische Akkumulation bis dato getragen hat. Was aber in aller Welt erlaubt Gorz die Abschaffung der Lohnarbeit in einer Zeit zu denken, in der das Realitätsprinzip eindeutig auf die Dauerhaftigkeit und Elastizität des globalen Kapitalismus verweist? Der utopische Bezugspunkt welcher eine derartige Haltung möglich macht liegt notwendigerweise außerhalb des bestehenden Rahmens der Verwertung. Die Quelle dieser unverrückbaren Kritik, so meine Vermutung, liegt im Glauben des Intellektuellen an die kritische Kraft grundlegender Schriften, zu denen das *Alte Testament*, die *Grundrisse* von Marx und Arendts *Vita activa* gehören. Alle drei Werke greifen auf historische Erfahrungen zurück, die vor der Durchsetzung des globalen Kapitalismus liegen: der Exodus; die französische Revolution; die städtische Demokratie der griechischen Antike.

Hier beabsichtige ich die intellektuellen, kulturellen und moralischen Bezugspunkte zu benennen, die es Gorz möglich machen, eine Abschaffung der Lohnarbeit zu denken, die weit über die realistisch machbaren Ansätze der marxistischen Ökonomie, der Managementdiskurse, der politischen Parteiroutine oder der Gewerkschaftsarbeit hinaus weisen. Meine These ist, dass die historische Erfahrung der Abschaffung der Sklaverei dabei den Hintergrund und den Begleitsound abgibt, in einer rotfädigen Genealogie, die Moses, Lincoln, Marx, Arendt und die kritische Theorie von Jean-Marie Vincent, Marcuse und Adorno durchzieht.

1 André Gorz (1980) *L'Adieu au prolétariat*, Seuil, Paris.

Zu den drei genannten Klassikern *Altes Testament*, *Grundrisse* und *Vita Activa* gesellt sich in diesem Sinne ein Buch, welches Gorz bis zu seinem Tode geprägt hat. Die Rede ist von dem im deutschen Sprachraum kaum rezipierten Buch *Critique du travail. Le faire et l'agir* (Arbeitskritik. Tun und Handeln) von Jean-Marie Vincent, welches André Gorz in mehreren Interviews als zentralen Bezugspunkt angeführt hat. Bereits im Jahr 2000 unterstreicht Gorz die Bedeutung dieses Werks für seine intellektuelle Entwicklung.² 2006 eröffnet er ein Gespräch mit der ökologischen Zeitschrift *Ecorev*, indem er die drei französischen Denker anführt, die ihn am stärksten geprägt haben.³ Er nennt Sartre, Illich und Vincent, in dieser Reihenfolge. Letzter habe ihn ihm ab 1959 den Marx der *Grundrisse* vermittelt, die italienischen Theoretiker vorgestellt und durch die Debatten seiner Zeitschrift *Futur antérieur* dazu bewegt, einige seiner Ideen grundsätzlich zu überdenken. In der Originalfassung von Gorzens *Misères du présent, richesses du possible* steht das Buch *Critique du travail* auf der kurzen Liste der zehn wichtigsten Literaturhinweise, in einer Reihe mit Adornos *Negativer Dialektik* und Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*.⁴ Derselbe Impuls ist auch im Dialog von Gorz und Vincent in der Zeitschrift *Variations – revue internationale de théorie critique* präsent, der inklusive der darauf folgenden Korrespondenz 2012 neu veröffentlicht wurde.⁵

Exodus

Ein erster Fund auf dem Pfad der Freilegung dieser Hintergründe ist der biblische Background bei Gorz. Genauer gesagt bewegt ihn die alttestamentarische, jüdisch-christliche Erinnerung an den *Exodus*. Dieser Begriff taucht ständig und ausdrücklich in seinem Werk auf, insbesondere in Kapitelüberschriften seiner Bücher *Les chemins du paradis. Agonie du Capital* (Wege ins Paradies) und in *Misère du présent*. Diese Titel spielen ihrerseits auf die biblische Genesis an, beziehungsweise auf das irdische Jammertal im katholischen Trauergesang des *Miserere*, das an die Vertreibung aus dem Paradies erinnert. Im Spiel sind also die Bücher Moses. Im Exodus geht es um die Befreiung der Sklaven und den Auszug aus Ägypten, dem Reich der Unterdrückung. In Gorzens Schriften dreht sich alles um den Auszug aus der Arbeitsgesellschaft, das Verlassen

2 „Entretien avec André Gorz“ in: Françoise Gollain, *Une critique du travail*, La Découverte, Paris, 2000, pp.219 – 242.

3 André Gorz (1/2006), „L'écologie, une éthique de la libération“, *Ecorev*, <http://ecorev.org/spip.php?article449>

4 André Gorz (1997) *Misères du présent, richesses du possible*, Gallilée, Paris.

5 Gorz/Vincent (2012) „Dialogue et correspondance André Gorz/Jean-Marie Vincent“ in *Critique du travail / Variations* n.17, Paris,: <http://variations.revues.org/356>

des Reiches der Notwendigkeit und das Ende der Lohnsklaverei. Einer seiner letzten Artikel trägt denn auch die Überschrift: „Den Exodus aus der Arbeitsgesellschaft und der Warenwelt denken“⁶. Meiner Meinung nach ist die Bezugnahme auf den Exodus keine beiläufige, literarische Anspielung, sondern ein handlungsweisender, moralischer Fixpunkt bei Gorz. Interessanterweise ist der Exodus Bestandteil des alten Testaments, auf das sich sowohl die jüdische als auch die christliche Kultur beziehen, die Gorz lebensweltlich beidermassen beeinflusst haben. In dieser Form neu betrachtet liest sich der biblische Exodus wie ein Vorbild seiner Arbeitskritik.

Zunächst will der König von Ägypten das versklavte Volk vom Befreiungsversprechen Moses abhalten. Er verkündet: „Die Arbeit soll schwer auf den Leuten lasten, dass sie damit zu schaffen haben und sich nicht an trügerische Worte kehren“⁷. Der Machthaber verordnet ständig neue Leistungssteigerungen (in der Produktion von Ziegeln), im unhaltbaren Akkord, und beschimpft das Volk am Ende noch: „Faulenzer seid ihr, Faulenzer!“⁸. Das Postulat mag Assoziationen zur Fabrikarbeit oder dem Leistungsprinzip des Projektmanagements erwecken, das heute auch unter dem Schlagwort „Arbeiten ohne Ende“ zusammen gefasst wird.⁸ Zurück zum Exodus: bekanntlich will der ägyptische Herrscher die Sklaven nicht ziehen lassen, obwohl Moses im Namen Gottes spricht, der laut der biblischen Erzählung seine Existenz mit sieben Plagen beweist. Nachdem die Ägypter den ausgezogenen Sklaven dennoch nachjagen, will sich der biblische Gott „am Pharao und seiner ganzen Macht verherrlichen; die Ägypter sollen erkennen dass ich der Herr bin.“⁹ Die Befreiung von der Sklaverei, die Abwendung von der weltlichen Herrschaft und die Anerkennung des wahren göttlichen Prinzips fallen im Exodus zusammen. Wenn bei Gorz die Abschaffung der Lohnarbeit den Exodus bezeichnet, wo können dann die anderen Aspekte der Umwälzung verortet werden? Eine plausible Analogie zwischen ägyptischer Herrschaft und weltlicher Herrschaft im modernen Sinne findet sich in *Misères du présent*. Gorz stellt hier fest, dass das Kapital in ontologischer Hinsicht die Stelle Gottes einnimmt.¹⁰ Angesichts Gorzens konstanter Kapitalismuskritik nimmt das Kapital also genauer betrachtet die Funktion eines falschen Gottes

6 Gorz (2007) „Penser l'exode de la société du travail et de la marchandise“, *Mouvements* n.50, *La Découverte*, pp.96 – 106.

7 *Altes Testament*, 2. Buch Moses, Exodus (5).

8 Pickshaus, Hg. (2010) *Arbeiten ohne Ende*, VSA, Hamburg.

9 op.cit., (14).

10 Gorz, op.cit., p.181.

ein, ganz ähnlich dem biblischen Pharaon, der sich als Herr aufspielt. Das versklavte Volk wäre demnach das Proletariat bzw. Prekariat, das Kapital hingegen der illegitime Herrscher, während die Rolle des Propheten Moses auf den politischen Intellektuellen entfallen würde, also auf Gorz selber oder auf allgemein auf die kritische Intelligenz. Diese Lesart könnte auch Gorzens prophetische Ader erhellen, obwohl es ihm nie eingefallen wäre sich diese Rolle selber zuzuschreiben, aus Gründen die wohl mit Demut, Schüchternheit und Hemmung zusammenhängen, die er in seinem autobiographischen Werk *Le traître* (der Verräter) auf den Punkt gebracht hat.¹¹ Hier bekundet er aber bereits eine tiefe christliche Prägung während seiner Jugendzeit, obwohl er weder den „Gott der Juden“ noch den Katechismus mochte.¹² Persönlich betrachtet sieht er seine Befreiung wortwörtlich als ein Akt des Ausgangs aus der Sklaverei, die er mit einem revolutionären Gesetzesakt gleichsetzt, die an Moses und die zehn Gebote erinnert.¹³ Eine weitere Facette seiner biblischen Vorstellungswelt taucht in seinem *Abschied vom Proletariat* auf. Im französischen Original ist die Rede vom *Adieu au prolétariat*; das Proletariat soll sich wörtlich „an Gott“ wenden, weil es von der kommunistischen Partei kein Heil erwarten kann.¹⁴ Rein rational betrachtet lehnt Gorz die Teleologie der hegelianischen und marxistischen Geschichtsphilosophie ab, auf die nur Propheten oder Gott Einfluss nehmen können, nicht aber einfache Menschen. Jedoch liefert diese klare Ablehnung des historischen Materialismus kein Mobil für die stetige Anlehnung an alttestamentarische Muster und die von Moses begründete Moral, die bei Gorz in versetzten Textmustern auftritt. Weder theologisches noch teleologisches Motiv, erlaubt dieser moralische Hintergrund doch eine Lebensorientierung, die Gorz auch „Befreiungsethik“ genannt hat, eine Anspielung auf die christliche Befreiungstheologie der lateinamerikanischen Bewegungen.¹⁵

11 Gorz (2000) *Le traître*, Gallimard, Paris.

12 op.cit., p.143.

13 op.cit., p.224.

14 Siehe Alexander Neumann, *Kritische Arbeitssoziologie*, Schmetterling, 2010, S.104.

15 André Gorz (1/2006), „L'écologie, une éthique de la libération“, *Ecorev*.

Der marxianische Drehpunkt

Trotz seiner Verabschiedung des Industrieproletariats und des Partei-kommunismus zeigt sich Gorz bis an sein Lebensende subtil beeinflusst durch die Leit motive von Karl Marx. Hierzu gehört die Absicht der „Abschaffung der Lohnsklaverei“, im Sinne einer allgemeinen Emanzipation. „Die politische Herrschaft des Produzenten kann nicht bestehen neben der Verewigung seiner gesellschaftlichen Knechtschaft“, sagt Marx in seinem Kommentar zur Pariser Kommune, deren Unterwerfung der Autor als „Sklavenhalterverschwörung“ bezeichnet.¹⁶ Dieselbe Assoziation von Befreiung von Sklaverei und Abschaffung der Lohnarbeit verfolgt er, als er Abraham Lincoln in einem Brief zur Abschaffung der Sklaverei gratuliert.¹⁷ In ähnlicher Weise heisst es in den Statuten der Internationalen Arbeiterassoziation, dass die ökonomische Unterwerfung der Arbeiter der „Knechtschaft in allen ihren Formen“ zugrunde liegt, und die Emanzipation der Arbeiter durch die Arbeiter selber erobert werden muss,¹⁸ was mit der Kritik an den (sowjet-) kommunistischen Parteien bei Gorz und seinem Prinzip der Selbstverwaltung durchaus harmonisiert. Anspielungen auf Herbert Marcuses Kritik am Parteimarxismus passen in dieses Bild.¹⁹ Bis 1968 sieht sich Gorz als undogmatischen Marxisten, in Frontstellung zu den kommunistischen Parteiintellektuellen und Strukturalisten vom Schlage Althusser. Der endgültige Bruch mit dieser Tradition provoziert aber keinesfalls eine Abkehr von den Originalschriften Marxens, sondern im Gegenteil zu einer eine freie und direkten Lesart. Diese Fährte führt zu den marxischen *Grundrissen* von 1857.²⁰ Hier richtet Marx seine ganze Wortgewalt gegen das Reich der Notwendigkeit, indem er das Maß des gesellschaftlichen Reichtums über die frei verfügbare Zeit definiert, als Horzont des Reiches der Freiheit. Im *Adieu au prolétariat* spricht Gorz von einer Sphäre der Autonomie, die der Sphäre der Notwendigkeit direkt gegenübersteht. Nachdem Gorz die unveröffentlichten Teile des *Kapitals* von Marx entdeckt hat, die eine Verquickung von Unterwerfung und Notwendigkeit im Rahmen der kapitalistischen Globalisierung beschreibt, welche auch die kollektive Intelligenz einbezieht, relativiert Gorz seine starre Trennung von Freiheit und Notwendigkeit, in den 90er Jahren.

16 Brief vom 30.12.1864 im Namen der Internationale Arbeiterassoziation in: Marx/Engels (1990) Studienausgabe, Band IV, S.212.

17 op.cit., S.188.

18 op.cit., S.137.

19 Herbert Marcuse (1959/1969) *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Luchterhand; Marcuse (1963/1970) *Der eindimensionale Mensch*, Luchterhand.

20 Karl Marx (1979), *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin.

Vita activa

Ein dritter Strang der Arbeitskritik geht von Hannah Arendt aus, seit ihrer Kritik an der „Arbeitsgesellschaft“ in *Vita activa*.²¹ Gorz verwendet diesen Begriff und diese Quelle mehrmals, u.a. in *Misères du présent, richesses du possible*. Arendt wendet das Modell der athenischen Demokratie der Antike, die frei von unmittelbaren materiellen Zwängen geregelt war, gegen die kollektivistische und produktivistische Routine der modernen Massengesellschaften. Insbesondere wendet sie diesen kritischen Stachel gegen die in der europäischen Arbeiterklasse der Nachkriegszeit vorherrschende Arbeitsideologie, also die positive Besetzung der Arbeitswerte und Arbeitsmoral. Arendt bemüht Marx in diesem Zusammenhang als Philosoph der Freiheit, ganz im Gegenteil zum Mainstream dieser Zeit des kalten Krieges. Zu Beginn der demokratischen Arbeiterbewegung, zu der Marx gehört, sei dies eine „Bewegung freier Menschen“ gewesen, so Arendt. Der „freie Mensch“ fungiert als symbolischer Gegenpol zum in der Produktion gefangenen und befangenen Produzenten, also dem unpolitischen Idioten, Hiloten, Fachidioten oder Stubenhocker. Im antiken Athen wurde diese beschränkte Figur wörtlich *idion* genannt, weil sie nicht über den häuslichen Rahmen hinaus denkt.

Historisch betrachtet gibt es in Athen freie Menschen seit der Bauernbefreiung durch Solon und der Abschaffung der Grundstückspfosten, also nach einem Augenblick der dem Exodus ähnelt. Allerdings vergisst Arendt völlig, dass im demokratischen Athen zu seiner Blütezeit ca. 400.000 Sklaven leben, worauf Finley hingewiesen hat.²²

Zu Beginn der französischen Revolution steht der freie Mensch im Zentrum der Ausrufung der Menschenrechte („les hommes naissent libres et égaux“), welche Sklavenaufstände in den Überseegebieten und die Abschaffung der Sklaverei nach sich zieht, bevor Napoleon sie später wieder legalisiert. Der frankophile André Gorz lebt im historischen Bezugsrahmen dieser französischen Revolution, was er in Essays über den Mai 68 und in seinem Buch über revolutionäre Reformen bekundet.²³

Die Verbindung des Leitmotives des „freien Menschens“ mit der existenzialistischen Philosophie ist naheliegend, insbesondere bei Gorzens Vorbild Sartre. In seiner Novelle *Le mur* (Die Mauer) hat er die freie Willensentscheidung und die mögliche Revolte bereits entworfen und in seinem Essay *L'existentialisme*

21 Hannah Arendt (1958/2012) *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper.

22 Moses Finley (2003) *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, Paris.

23 Gorz/Mandel/Vincent (1969) Frankreich 68, EVA.

est un humanisme (Der Existentialismus als Humanismus) begrifflich festgehalten, bevor er sein berühmtes Vorwort zu Gorzens Schrift *Le traitre* verfasst hat.

Critique du travail

Die philosophische Strahlkraft und die gemeinsame Grenze der Autoren, die in unserem Überblick benannt wurden, liegt in einem überspitzten, kategorischen Gegensatz zwischen Unterwerfung (Sklaverei) und Freiheit. Unterhalb der Abschaffung der Lohnsklaverei sieht Marx keine Freiheit, weder im *Manifest* noch in den *Grundrissen*, während bei Arendt der freie Mensch erst außerhalb der Arbeitswelt denkbar wird. Im Exodus ist dieser Gegensatz total: zwischen Sklaverei und Befreiung liegt ein Meer. Diese begriffliche Imagination begründet eine radikale Kritik am Bestehenden, welche es Gorz und anderen politischen Intellektuellen ermöglicht oder erleichtert an der Idee der Emanzipation und einer anderen Gesellschaft festzuhalten, anstatt sich in unendlichen Kompromissen aufzugeben oder zu kompromittieren. Die Kehrseite dieser schroffen, begrifflichen Gegenüberstellung ist allerdings die Unvereinbarkeit, die Unvermittelbarkeit der Gegenpole in der Bewegung der Kritik. Bei Arendt und Gorz ist diese Dichotomie besonders ausgeprägt und ein dialektisches Wechselverhältnis zunächst kaum erkennbar. Der gemeinsame, ursprüngliche Bezug Beider auf Heidegger mag diese Sicht beeinflusst haben, da die Ontologie des Autors von *Sein und Zeit* anti-dialektisch angelegt ist, wie dies Emmanuel Lévinas bereits früh erkannt hat.²⁴ Selbstverständlich ist eine kritische, empirisch angelegte Arbeitssoziologie auf dieser Grundlage undenkbar und die praktischen Beispiele die Gorz zuweilen ins Feld führt um seine Philosophie der Freiheit im betrieblichen Bereich zu illustrieren erwiesen sich mitunter als ungeeignet (z.B. die vermeintlich autonome Flexibilisierung der Arbeitsorganisation bei VW seit den 90er Jahren).²⁵ Harald Wolf hat etwas später ausgeführt, wie Arbeit und Autonomie als Spannungsfeld begriffen werden können.²⁶ Bereits vor 1968 lotst die kategorische Spaltung von Freiheit und Arbeitswelt Gorz in die Irre, als er kurz vor dem Mai 1968, dem größten Generalstreik der europäischen Geschichte an dem sich neun Millionen Arbeiterinnen und Arbeiter aktiv beteiligt haben, in der Zeitschrift *Les Temps modernes* eine solche Aktion aus soziologischen Gründen völlig ausschließt.²⁷

24 Emmanuel Lévinas, „Martin Heidegger et l'ontologie“ (1932/2010) in *En découvrant l'existence*, Vrin; Heidegger (1927) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag.

25 Gorz, *Misères du présent*.

26 Harald Wolf (1999) *Arbeit und Autonomie. Ein Versuch über Widersprüche und Metamorphosen kapitalistischer Produktion*, Westfälisches Dampfboot, Münster.

27 André Gorz (2/1968) *Les Temps Modernes*, Paris.

Die kritische Vermittlung von Arbeit und Freiheit ist somit der Knackpunkt, an dem sich Debatten zwischen Gorz und seinen befreundeten Kritikern entfachten, allen voran Oskar Negt und Jean-Marie Vincent. Negt hat Gorz seit 1984 beharrlich gefragt, wie er sich den Sprung vom Reich der Notwendigkeit ins Reich der Freiheit praktisch vorstellt; Gorz hat ihm in einer Würdigung seines Freundes und Konkurrenten geantwortet, der unter dem Titel „Wa(h)re Arbeit“ vorliegt.²⁸

Jean-Marie Vincent warf Gorz, mit dem er die Erfahrung des Pariser Mai 68 geteilt hat, zum gleichen Zeitraum vor, sich auf selbstbestimmte Aktivitäten in Kollektiven und Genossenschaften zu fokussieren, die den Begriff der Autonomie konkretisieren sollen, die allgemeine Fremdbestimmung (Heteronomie) durch den weiterbestehenden Verwertungsmechanismus durch Kapital, Weltmarkt und staatliche Mechanismen aber auszublenden. In seinem Buch *Critique du travail* hat er einen Entwurf vorgelegt, der mit Gerhardt Brand an der „realen Subsumption“ der Arbeitsverhältnisse unter die globale Kapitallogik auch die Wissensproduktion, Frauenarbeit und die Rolle der Arbeitslosigkeit in die gesellschaftliche Kritik einbezieht.²⁹ Gorz diese postmarxistische Interpretation einer marxischen Argumentation, die im *Kapital* keinen Platz gefunden hat, sehr Ernst genommen. Seine Entdeckung dieser Argumente schildert er mit folgenden Worten: „Ich habe das Buch *Critique du travail* erst gegen Ende meiner *Métamorphoses*... wahrgenommen und es mit einer Art Freudenschrei aufgenommen, weil es wegen seiner theoretischen Tragweite bewundernswert ist, wegen seines Schreibstils und den Umfang seines perfekten Umgangs mit Begrifflichkeiten und Kenntnissen“. In den *Métamorphoses du travail* zitiert Gorz bereits sehr häufig Adorno und Negt, hält aber noch an seiner dualen Sichtweise fest, in der schematischen Trennung von entfremdeter Arbeit und selbstorganisierter Freiheit. Ein weiterer Aspekt dieser Auseinandersetzung ist die Frage der kollektiven Intelligenz in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung unter Bedingungen der kapitalistischen Verwertung, die Vincent am Beispiel eines Begriffs entwickelt, den Marx einmal in den Grundrissen gebraucht: *general intellect*. Marx stellt fest: „Die Akkumulation des Wissens und des Geschicks, der allgemeinen Produktivkräfte des gesellschaftlichen Hirns, ist der Arbeit gegenüber absorbiert im Kapital und erscheint daher als Eigenschaft des Kapitals“³⁰. Eine gelungene Definition des globalen Digitalkapitalismus, die Vincent und Negri in der Zeitschrift

28 Gorz, „Wa(h)re Arbeit“ in Freytag Hg. (2004) *Arbeit und Utopie*, Humanities online, Köln.

29 Alexander Neumann, op.cit., S.30.

30 Karl Marx (1979) *Grundrisse*, Dietz Verlag, Berlin, S.594.

Futur antérieur vorantreiben. Vincent unterstreicht die Übereinstimmung dieses Ansatzes mit der oben angesprochenen Theorie der realen Subsumption. André Gorz nutzt den Denkanstoß, um seine Idee der digitalen Dissidenz zu entwickeln, während Toni Negri die Debatte in eine ganz andere Richtung lenkt, nämlich die des kognitiven Kapitalismus (Gorz wendet sich gegen die damit verbundene Idealisierung der Technik). Nach der Veröffentlichung der *Critique du travail* führte der lebhafte Austausch zu einer erneuten praktischen Annäherung zwischen Gorz und Vincent, auch vermittelt durch die Bewegung der Erwerbslosen und Prekären in Frankreich, die zwischen 1994 und 2001 sehr aktiv war und sowohl politische Intellektuelle als auch Arbeitsloseninitiativen und linke Gewerkschaftsströmungen mobilisiert hat. Gemeinsame Forderungen und Leitmotive waren und sind noch heute die massive, kollektive Arbeitszeitverkürzung und die Idee eines bedingungslosen Grundeinkommens, die sowohl Gorz als auch Vincent vertraten (sowie aktuell Negt). Die theoretische Nähe ist aber wesentlich tiefer als es diese gemeinsame politische Thematik ausdrückt.

Adorno was here

Wenn Lévinas und Adorno mit ihrer Einschätzung des antidialektischen Charakters des heideggerianischen Impetus richtig liegen, was der Eindruck des Autors dieser Zeilen ist, muss die interaktive Auseinandersetzung Gorzens mit kritischen Positionen aus dem Umfeld der Frankfurter Schule Spuren hinterlassen haben, die eine Distanzierung von der antidialektischen Tradition begünstigen. Die kritische Bewegung die er in seinem Leben durchläuft, führt ihn weit weg von den ersten nationalsozialistischen Faszinationen seiner Wiener Jugend, die er offengelegt hat. Gorz über sich selbst in jungen Jahren: „*Heil Hitler* hat er gesagt. Ich möchte ein Hakenkreuz. (...) Zwei Jahre zuvor hatte er beschlossen Nazi zu sein“³¹. Seine kritische und psychoanalytische Abwendung öffnet ihm später einen Weg der in Richtung der demokratischen, kosmopolitischen und kritischen Kultur der Frankfurter Schule weist. Sein philosophischer Impuls führt ihn im Laufe der Jahre eindeutig weg vom aktiven Nationalsozialisten Heidegger, zur Entdeckung von Marx und Sartre, bis hin zu den Themen welche Adorno gegen Heidegger in seiner *Negativen Dialektik* entfaltet. Sowohl Habermas als auch Marcuse, die Gorz zeitweise inspirieren, haben eine ähnliche Entwicklung durchlaufen, die sie mit stärkerer

31 André Gorz, *Le traître*, op.cit., S.134 (wir übersetzen).

theoretische Stringenz vorgetragen haben, als das Gorzens Art entsprach.³² Nachdem sich der ehemalige Heidegger-Schüler Herbert Marcuse bereits in der Nachkriegszeit scharf von der antisemitischen Beharrlichkeit des ehemaligen Nazis abgesetzt hatte,³³ und Heidegger auch Sartre die Feindschaft erklärt hatte wegen dessen Verteidigung eines existentialistischen Humanismus³⁴ gelang es Adorno den autoritären Kern des Heidegger-Diskurses auf den Punkt zu bringen.³⁵ André Gorz hat in der Folge auf die ihm eigene, intuitive Art nach begrifflichen Alternativen zur „Todesphilosophie“³⁶ Heideggers gesucht. Im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führt ihn seine ständige Suchbewegung also zum absoluten Antipoden Heideggers, nämlich zu Adorno und zur kritischen Theorie. In seiner Korrespondenz mit Jean-Marie Vincent aus dem Jahr 2003 zeigt er einen neuen Begriffshorizont auf, indem er die existentielle Situation der freien Menschen nunmehr mit Erfahrungen verbindet, die wenigstens ansatzweise die routinisierte Erwerbsarbeit, den marktförmigen Konsums und bürokratischen Verwaltungsprozeduren überschreiten, welche erfasst werden im adornitischen Begriff der „unreglementierten Erfahrung“ oder auch der sinnhaften Erfahrung. Bei Adorno gehört dieser Begriff übrigens zur Nichtarbeit, also zur Kritik der Arbeit, und zum Begriff des Widerstands als Gegengift zur Unterwerfung unter den Verwertungszusammenhang des Spätkapitalismus.³⁷ Interessanterweise knüpft ausgerechnet einer der Theoretiker des flexiblen Kapitalismus, Wolfgang Streeck, heute auf diese Position Adornos zurück, um seine selbstkritische Betrachtung der verheerenden Krisenwirkungen eben dieses überholten Kapitalismus

-
- 32 Zu Habermas' Positionierung gegen Heidegger, der ihn in seinem Studium beeindruckt hatte, siehe sein Vorwort zu: Victor Farias (1989) *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer.
- 33 Brief von Marcuse an Heidegger, 28. August 1947: „Aber wir können die Trennung zwischen dem Philosophen und dem Menschen Heidegger nicht machen – sie widerspricht Ihrer eigenen Philosophie. Ein Philosoph kann sich im Politischen täuschen – dann wird er seinen Irrtum offen darlegen. Aber er kann sich nicht täuschen über ein Regime, das Millionen von Juden umgebracht hat – bloß weil sie Juden waren, das den Terror zum Normalzustand gemacht hat und alles, was je wirklich mit dem Begriff Geist und Freiheit und Wahrheit verbunden war in sein blutiges Gegenteil verkehrt hat.“
- 34 Heidegger (2000) *Über den Humanismus*, Klostermann; JP Sartre (1944) *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel
- 35 Theodor W. Adorno, „Sein und Existenz“ in ders. (1997) *Negative Dialektik*, Suhrkamp, p.133; Adorno (1964/1997) *Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, p.416.
- 36 Die begriffliche Kennzeichnung stammt von Günther Anders (2001) *Über Heidegger*, Beck.
- 37 Adorno (1968/1971) „Industriegesellschaft oder Spätkapitalismus?“ in *Soziologische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

einzuweisen.³⁸ André Gorz hat die adornitischen Begriffe eher spontan aufgetan, ohne die radikale begriffliche Kritik am heideggerianischen *Jargon der Eigentlichkeit* einzuholen, welche die Sehnsucht nach einer unmöglichen Authentizität philosophisch auflöst mit Hilfe eines Erfahrungsbegriffs der sich nicht von endgültigen Identifikationen einfangen lässt. Negt und Kluge haben diese Art der Erfahrung in ihrem Buch *Geschichte und Eigensinn* entwickelt.³⁹ In der lebendigen Erfahrung verarbeiten Menschen die Konfrontation von angestrebter Selbstbestimmung und ständiger Fremdbestimmung, ein Prozess der zu autoritären Ausweichversuchen führen kann oder bisweilen Formen der Gegenöffentlichkeit provoziert.

Fazit

André Gorzens Kritik an der Erwerbsarbeit und der marktförmigen Existenz der heutigen Arbeitnehmer und Konsumenten ist weitaus radikaler und tiefgründiger als es die antimarxistische Rezeption seiner Leitmotive (oder die politische Forderung nach einem Grundeinkommen) erkennen lässt. Gorz geht auf die fundamentale Kritik der amerikanischen und europäischen Revolution und ihre radikale Philosophie zurück, welche die Ausrufung der Menschenrechte eng verschränkt mit der Abschaffung sozialer Abhängigkeitsverhältnisse in Form der Sklaverei. Mit dem libertären Impuls von Marx verbindet Gorz den Horizont der Abschaffung der Erwerbsabhängigkeit als Lohnsklaverei. Im Sinne der radikalen Kritik Adornos entwickelt er seine existentialistische Weltsicht weiter zu einem differenzierten, dialektischen Verständnis von Freiheit, Unterwerfung und Notwendigkeit, gegen den identitätsfixierten und autoritären Diskurs Heideggers. Gorzens Perspektive ist die Kritik der Arbeit, also die Nichtarbeit und die unreglementierte, lebendige Erfahrung als Quelle der Befreiung. Insofern ist und bleibt der konsequente Gegenpunkt, den Gorz gegenüber den bestehenden Verhältnissen und Organisationsformen einnimmt, ein schmerzhafter, historischer Stachel der nach seinem Tod fortwirkt.

Paris, 14. Juli 2013

38 Wolfgang Streeck (2013) *Gekaufte Zeit*, Suhrkamp, Berlin.

39 Negt/Kluge (1981) *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Göttingen.

Stefan Meretz

André Gorz und der Wissenskommunismus

In seiner letzten Lebensetappe setzte sich André Gorz intensiv mit der Wissensökonomie als Kern des „kognitiven Kapitalismus“ auseinander. Wissen sei einerseits zur wichtigsten Produktivkraft geworden, andererseits stelle die Entfaltung der Wissensgesellschaft zentrale Kategorien des Kapitalismus infrage. Er forschte den Ursachen dieses Widerspruchs nach und konnte dabei an frühere Überlegungen einer kategorialen Kritik des Kapitalismus anschließen. Die Begegnung mit der theoretischen Strömung der „Wertkritik“ ermöglichte ihm eine Zuspitzung seiner Untersuchungen. Dies zeigt sich zum Beispiel deutlich in den Unterschieden zwischen der französischen Ausgabe von „L'Immatériel“ (2003) und der ein Jahr später unter dem Titel „Wissen, Wert und Kapital“ (2004) publizierten deutschen Ausgabe.¹ In diese Zeit fällt eine von 2003 bis zu seinem Tod 2007 andauernde briefliche Konversation mit dem Autor dieses Essays. In seiner emphatischen Art bekannte Gorz: „Das Vorwort schrieb ich 2 Jahre nach der ursprünglichen franz. Fassung. Im Laufe dieser 2 Jahre kam ich mit dir in Verbindung, las ich Postone, die Streifzüge u. ein paar Bücher von R. Kurz u. ‚bekehrte‘ mich zum wertkritischen Denken“ (Briefe 2005). Die wertkritische Analyse wurde für Gorz (wie für mich) immer wichtiger, er bedauerte, sie erst so spät entdeckt zu haben.

Franz Schandl hat in seinem Beitrag die Verbindungslinien von der Gorzschen frühen Kritik, die „Notwendigkeit“ und „Paradies“ noch „dual“ dachte, hin zu einer kategorialen Kritik, die sich nunmehr „Auswege aus dem Kapitalismus“ (2009) nur noch durch Aufhebung von Warenproduktion und warenförmiger Arbeit vorstellen konnte, nachgezeichnet. Ich möchte in diesem Beitrag ausführlicher auf den Begriff des *Wissenskommunismus* bei André Gorz eingehen.

Wissenskommunismus ist in der bürgerlich-aufgeklärten Welt durchaus kein Schreckwort. Es wurde von Robert K. Merton (1942) eingeführt und auf die Wissenschaft bezogen, die sich nicht Partialinteressen unterordnen dürfe

1 „Ein gutes Drittel habe ich auf deutsch neu geschrieben u. mit deiner Hilfe das Kapitel, in dem es um Wissenskommunismus u. Freie Softwarebewegung geht, ergänzt“ (Briefe 2004). Zitierweise im folgenden: „Briefe“ plus Jahresangabe beziehen sich auf meinen Briefwechsel mit André Gorz 2003 bis 2007, Jahresangaben ohne „Briefe“-Zusatz auf die Werke von André Gorz. Andere Autoren werden mit Namen genannt.

und ihre Funktion nur als allgemeine erfüllen könne. Gorz jedoch denkt weiter, ihm geht es um eine *Wissensgesellschaft*. Er ist der Auffassung, dass der „Wissenskapitalismus ... zu keiner Wissensgesellschaft“ (2001) führt,² sondern eine „authentische Wissensökonomie wäre ein Wissenskommunismus“ (2004, 11), und dieser ist der Einstieg in einen Kommunismus sui generis.

Schon lange setzte sich André Gorz mit der Wissensökonomie auseinander, der Artikel „The Hi-Tech Gift Economy“ von Richard Barbrook (1998) gab den Anlass. Seither taucht das Barbrook-Zitat der „realexistierenden anarchokommunistischen Ökonomie des Gebens“ bei Gorz immer wieder auf. Doch erst langsam füllt er das Zitat für sich mit Inhalt. 2001 formuliert er für eine Tagung der Heinrich-Böll-Stiftung drei Thesen (Titel von mir):

1. Selbstwiderspruch-These: Der Kapitalismus kann den Widerspruch zwischen der Tatsache, dass Wissen die entscheidende Produktivkraft geworden ist, er diese aber nicht in eigener Logik entwickeln kann, nicht lösen.
2. Eigentums-These: Wissen kann daher nicht Privateigentum, sondern muss Gemeingut sein.
3. Selbstentwicklungs-These: Wissen als Gemeingut kann nur von freien Menschen in einer Kulturgesellschaft entwickelt werden.

Die drei Thesen arbeitet Gorz in der Folge in immer wieder neuer Weise aus, wobei er zunehmend „wertkritisches Denken“ nutzt. In das Buch „Wissen, Wert und Kapital“ in der deutschen Fassung von 2004 bringt Gorz viele der neuen Gedanken ein und spitzt frühere Aussagen zu. Gleichwohl betrachtet Gorz das Buch selbstkritisch als „analytisch wage, begrifflich unklar, untheoretisch, ... , journalistisch“ (Briefe 2005).

In der *Selbstwiderspruch-These* geht es um den unauflösbaren Gegensatz der Notwendigkeit der Verwertung lebendiger Arbeit bei gleichzeitiger Minimierung eben jener Arbeit in der kapitalistischen Warenproduktion. Gorz fragt sich und uns: „Wie kann eine Warengesellschaft weiterbestehen, wenn die Produktion von Waren immer weniger Arbeit verwertet...?“ (2004, 48). Wissen sei die „entscheidende Produktivkraft“ (2001, 2) geworden, doch gerade der „Wert der diversen Formen von Wissen ist mit den üblichen Maßstäben nicht messbar“ (ebd., 3). Damit gerieten die Grundkategorien kapitalistischer Verwertung in die Krise. Eine kapitalistisch zugerichtete Wissensökonomie sei der Versuch des Kapitals „das Markt- und Wertgesetz zu umgehen..., um

2 Später schreibt er: „Der Wissenskapitalismus ist nicht nur ein krisenanfälliger Kapitalismus, er ist die Krise des Kapitalismus selbst“ (2004, 66).

immaterielles, nach keinem Maßstab messbares Wissen als Kapital und Quelle des ‚Wertes‘ funktionieren zu lassen“ (2004, 49). Mit der Nichtmessbarkeit scheint hier ein Motiv in der Gorzschen Argumentation auf, das immer wieder Gegenstand unseres Briefwechsels war, dazu später mehr. Drei Strategien des Kapitals macht André Gorz aus, um den Selbstwiderspruch zu umgehen und dabei gleichzeitig zu verschärfen:

1. Extra-Mehrwert: Gelingt es einem Produzenten durch technische oder andere Innovationen die gesellschaftlich maßgebliche Produktivität zu übertreffen, so kann sich dieser einen relativ größeren Teil des gesellschaftlich produzierten Werts aneignen. In der Konkurrenz müssen die anderen Produzenten folgen, so dass die frühere Spitzenproduktivität zum neuen Normalmaß wird. Gesellschaftlich hat sich die vernutzte Arbeitskraft und damit das Wertvolumen reduziert und der Selbstwiderspruch verschärft: „Wir haben also das offenkundige Paradox, dass die Produktivität, je stärker sie zunimmt, noch weiter zunehmen muss, damit vermieden wird, dass das Profitvolumen abnimmt“ (2009, 18).
2. Renteneinkommen: Durch Reklamation des „geistigen Eigentums“ (Copyright, Patente, Markennamen, Geschmacksmuster etc.) an Produkten bilden sich Wissensmonopole heraus. Das „immaterielle Kapital“ (2004, 42ff) kann sich einen überproportionalen Anteil des gesellschaftlichen Wertvolumens als Monopolrente aneignen. Investitionen solcher „symbolischen Monopole“ (ebd., 49ff) fließen vorwiegend in die Schaffung und Sicherung ihrer Wissensmonopole sowie in Werbung und Marketing, die aus der Perspektive des Gesamtkapitals jedoch unproduktive Ausgaben darstellen und keinen zusätzlichen Wert schaffen: „Der Anteil der Rente am Preis einer Ware kann zehn-, zwanzig- oder fünfzigmal höher sein als ihre Herstellungskosten“ (2009, 23). Nur innerhalb des gesellschaftlich produzierten Wertvolumens findet eine sektorale und geografische Umverteilung statt.
3. Zukunftsverwertung: Der Boom der Finanzsphäre „spiegelt in erster Linie die erhofften künftigen Gewinne. Die Immaterialität des intellektuellen Kapitals eignet sich am besten dazu, als Versprechen unbegrenzter künftiger Märkte für nicht schätzbare Waren zu funktionieren“ (2004, 47). Die „Masse der fiktiven Kapitale“ ist „von der Realökonomie losgelöst“ (ebd.) und „hält sich mit substanzloser Geldvermehrung über Wasser“ (ebd., 48). Die fortwährende Schöpfung fiktiven immateriellen Kapitals durch Schaffung neuer Finanzprodukte bedeutet faktisch einen

Zugriff auf zukünftige (erhoffte) Wertproduktion.³ Die Umverteilung des gesellschaftlichen Wertvolumens besitzt also nicht nur eine sektorale und geografische, sondern auch eine zeitliche Dimension. Der vorzeitige Zugriff auf zukünftige Verwertung bedeutet tatsächlich Akkumulation von Krisenpotenzial: „Gigantische Finanzblasen können sich auf dieser Grundlage schnell aufblähen und ebenso schnell zerbersten“ (2001, 4).

Mit der *Eigentums-These* verfolgt Gorz die Frage, ob Wissen nicht qua Natur Gemeingut sein müsse und sich daher der Verwertung und dem Privateigentum entziehe. So einfach ist es jedoch nicht, stellt Gorz fest. Er unterscheidet „instrumentelles Wissen“, das die Produktivkraft der Arbeit steigert und insofern zur Wertproduktion beiträgt (auch wenn der Wert dadurch absolut sinkt, vgl. erste These), von „Wahrheitswissen, Schönheitswissen und Weisheitswissen“ (2004, 62), das keinen Wert schaffe, aber einen „Eigenwert“⁴ besitze. So sei das wertschöpfende instrumentelle Wissen *Quelle* von Reichtum und *Mittel* zur Profitproduktion, während das eigenwertige Wissen als solches *Reichtum* und somit *Selbstzweck* darstelle. Nur ersteres habe seine Funktion im Rahmen des Privateigentums, während letzteres dazu tendiere, Gemeingut sein zu wollen. Gleichzeitig müsse das Kapital danach streben, das selbstzweckhafte Wissen seinem eigenen Zwecken unterzuordnen. So entstehe ein weiterer Widerspruch: „Wissen ... gehört genauso wie die anderen menschlichen Fähigkeiten und wie Gesundheit, Leben und Natur ... zu den nicht messbaren Reichtümern, die für das Warenproduktionssystem unabdingbar sind, aber nicht gemäß seiner Logik und seinen Methoden produziert werden können“ (ebd., 63). Das Kapital eignet sich das eigenwertige Wissen an, das es nicht selbst schöpfen kann: „Die Ware verkleidet sich in einen Eigenwert, um sich dem Wettbewerb zu entziehen und dem Verfall ihres Tauschwertes, ihrer Wertsubstanz. Sie bemächtigt sich eines gratis zur Verfügung stehenden wertlosen Reichtums. Und indem sie ihn geldlich verwertet entwertet sie seinen Eigenwert.“ (Briefe 2004). Gorz schließt nun umgekehrt: „Eine authentische Wissensökonomie wäre ein Wissenskommunismus, in dem sich Tausch- und Geldbeziehungen erübrigen“ (2004, 11).

3 „...der (fiktive Börsen-) Wert des immateriellen Kapitals ist bestimmt durch die erhoffte zukünftige Rendite, die selbst keinen berechenbaren monetären Wert hat: sie ist spekulativ.“ – „Zukünftiges Wachstum u. zukünftige Gewinne werden als fiktives Kapital notiert, der Kapitalismus ‚gedeiht‘ momentan dadurch, dass er zukünftige Arbeit u. Mehrwertschöpfung in Zirkulation setzt“ (Briefe 2005).

4 Den Begriff des subjektiven Eigenwerts übernimmt Gorz von Gabriel Tarde („valeur intrinsèque“) und setzt ihn bewusst gegen den objektiv-ökonomischen Wert: „Sinn, Erkenntnis, Wahrheit, literarische Qualitäten (eines Buches, z.B.) dürfen keinen Tauschwert haben, Tauschbarkeit ist die Negation des Eigenwertes“ (Briefe 2004).

Mit der *Selbstentwicklungs-These* versucht Gorz die subjektiven Momente des Wissenskommunismus zu begreifen. Er unterscheidet zwei Ökonomien, die der „Produktion von [abstraktem] Reichtum“ (ebd., 69), und eine zweite unsichtbare Ökonomie, „die untauschbaren, unbesitzbaren, unteilbaren, unverbrauchbaren Lebensreichtum“ (ebd., 64) schöpft und proklamiert: „Allein in dieser *anderen Ökonomie*, die auch das Andere der Ökonomie ist, lernen wir uns gegenseitig selbst zu humanisieren und eine Kultur des Gemeinsinns und Gemeinwesens hervorzubringen“ (ebd.). Während in der ersten Ökonomie das Verhältnis von Arbeit und abstraktem Reichtum instrumentell ist, weil es in der Tätigkeit nicht um die jeweils eigene Selbstentfaltung, sondern um einen fremden Zweck geht, existiert der Unterschied zwischen Tätigkeit und seinem intendierten Ziel in der zweiten Ökonomie nicht: „Die Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten ist zugleich das Ziel der Handlungen und die Handlung selbst“ (ebd., 69). Folglich: „Der Unterschied zwischen produzieren und sich selbst produzieren bzw. an sich arbeiten verschwindet letztlich“ (ebd.). Diese Art der uninstrumentellen, selbstzweckhaften Tätigkeit könne dann auch nicht mehr als „Arbeit“ gelten. So definiere „Marx den Kommunismus als ›Beseitigung der Arbeit, die ›allen Schein der Selbstbetätigung verloren‹ hat und bei der die ›alles wirklichen Lebensinhalts beraubten‹ Individuen zu ›abstrakten Individuen‹ geworden sind“ (ebd., 22). Schließlich problematisiert Gorz auch den Ökonomiebegriff selbst und erkennt: „Die unsichtbare zweite Ökonomie, die eine Nicht-Ökonomie ist, greift über ... in die sich mit Eigenwerten verkleidende erste Ökonomie.“ (Briefe 2005).

Alle drei Thesen sind aufeinander bezogen, und die zentrale verbindende Argumentationsfigur ist die der „Unmessbarkeit des Werts“ in der Wissensökonomie. Er argumentiert, dass „Wissen ... nicht in einfache, abstrakte Einheiten übersetzt und nach solchen bemessen werden“ könne, was folglich zur „Krise des Wertbegriffs“ führe. Wissen umfasse verschiedenartige Fähigkeiten „ohne gemeinsamen Maßstab“ (2004, 31). Und weiter: „Die Unmessbarkeit der Arbeit führt unvermeidlich zur Unmessbarkeit des Wertes. (...) Und die Krise der Bemessung des Wertes stellt das Wesen des Wertes in Frage und folglich das System von Äquivalenzen, das den Warentausch regelt“ (ebd., 32).⁵ Gorz verweist auf den Marx der *Grundrisse*, demzufolge „die Arbeitszeit ... einziges Maß und Quelle des Reichtums“ (1858, 601) bleibt und interpretiert dabei „Maß“ in einem engen quantitativen Sinne. Empirisch fallen ganz offensichtlich die aufgewendete Arbeitszeit und der erzielte Gewinn für viele Waren

5 „Die Krise der Messbarkeit untergräbt das epistemische Fundament des Kapitalismus. Der Wert der Waren ist nicht mehr berechenbar, wenn die für ihre Produktion verausgabte Arbeitskraft nicht mehr messbar ist“ (Briefe 2004).

beim Verkauf auseinander – Gorz denkt hier etwa an Softwareproduzenten wie Microsoft oder an Firmen wie Nike, die selbst gar nichts mehr produzieren, sondern nur noch eine Marke lizenzieren. Gorz schließt, dass es sich bei den Erträgen um eine Monopolrente handeln müsse. Diese jedoch „entspricht nicht der Schöpfung eines Mehrwerts. Sie verteilt die Gesamtmasse des Werts um, zugunsten der rentenorientierten Unternehmen und auf Kosten der anderen, sie erhöht diese Masse nicht“ (2009, 23). Doch hat dieser Umverteilungseffekt mit der durch das Wissen aufgetretenen „Unmessbarkeit des Wertes“ zu tun? In gewisser Weise, jedoch anders als Gorz es interpretiert, denn Wert ist immer unmessbar.

Die Schwierigkeiten werden erklärbar, wenn man den Wert konsequent als „gesellschaftliches Verhältnis“ (Marx 1890, 71) begreift. Nicht das einzelne Unternehmen produziert „seinen Wert“, den es dann am Markt realisiert, sondern das einzelne Unternehmen produziert stets in Relation zu allen anderen Unternehmen und kann nur in Bezug auf das gesellschaftlich und somit objektiv gültige Produktivitätsniveau einen Anteil an der insgesamt verausgabten abstrakten Arbeit als Wert realisieren. Wäre es anders, müsste das Unternehmen einfach nur mehr Arbeit je Ware aufwenden, um mehr Wert zu realisieren. Genau das ist aber nicht der Fall, Maßstab ist nicht die Arbeitszeit der einzelbetrieblich produzierten Ware, sondern der gesellschaftliche Durchschnitt. Gelingt es hingegen die Produktivität über das gesellschaftliche Maß hinaus zu steigern und weniger Zeit je Ware aufzuwenden, dann kann bei gesunkenen Kosten und sonst gleich bleibenden Bedingungen trotzdem der Durchschnittswert realisiert werden, was sich als Extraprofit in der Bilanz niederschlägt – wie bereits in der ersten These erläutert. Kann Wissen nun genutzt werden, um eben jene Produktivitätssteigerung zu erreichen, so ist es gar nicht nötig, jenes eingebrachte Wissen zu messen, und es ist tatsächlich – da hat Gorz recht – auch gar nicht möglich. Doch Gorz besteht darauf: „Die kapitalistische Ökonomie ist als ‚Kalkülierung‘ der gesellschaftlichen (Waren-)Verhältnisse auf die Welt gekommen. Alles muss berechenbar, mathematisierbar, quantifizierbar, in abstrakten Formeln, Gleichungen denkbar gemacht werden. Warenaustausch, Kommerz brauchen einen einheitlichen Maßstab für die Messung der Äquivalenzverhältnisse, zur Bestimmung der Gleichwertigkeit (Äquivalenzverhältnisse) verschiedener Mengen verschiedenwertiger Waren“ (Briefe 2004). Hier konnten wir uns nicht einig werden.

Sehr einig waren wir uns hingegen bei der Frage des überschießenden Moments und der Keimformen eines Neuen: „Der Wissenskapitalismus erzeugt in sich und aus sich heraus die Perspektive seiner möglichen

Aufhebung. In seinem Innersten keimt ein kommunistischer Kern, eine ‚real existierende anarcho-kommunistische Ökonomie des Gebens‘, wie sie Richard Barbrook nannte“ (2004, 76). Als „Dissidenten des digitalen Kapitalismus“ (ebd., 70) erkennt Gorz die Freie Softwarebewegung und beschreibt ihre doppelte Funktionalität: „Es handelt sich um eine Praxis, die auf höchstem Niveau von Menschen entwickelt wird, ohne deren kreativen Kommunismus der Kapitalismus nicht mehr auskommen könnte.“ (ebd., 76). Nebeneinander und ineinander existieren sowohl das Moment des Teilens, Gebens und freien Kooperierens wie auch das Moment der kapitalistischen Instrumentalisierung, Aneignung und Verwertung der Resultate des Teilens, Gebens und Kooperierens. Jahre später hat David Graeber die These vom „elementaren Kommunismus als Rohstoff des Zusammenlebens“ (Graeber 2012, 105) und darauf aufbauendem Kapitalismus formuliert. Hier drückt sich ein anderes Verständnis historischer Transformationen aus als in der traditionellen Arbeiterbewegung, denn Kommunismus wird nicht als politische Form begriffen, die durch Eroberung der Macht erreicht werden könne, sondern als neue Produktionsweise, die in der kapitalistischen entsteht, sich dieser aber schließlich als überlegen erweist. Der Kapitalismus erzeugt die Voraussetzungen, die er in den eigenen Formen nicht mehr einlösen kann: „Der Kapitalismus ist ... in der Entwicklung seiner Produktivkräfte an eine Grenze gestoßen, jenseits welcher er sich selbst überwinden müsste, um sein Potenzial auszunützen. *Der potenzielle Akteur dieser Überwindung ist das ‚Humankapital‘ selbst, insofern es sich vom Kapital zu emanzipieren sucht*“ (2004, 68).

Heute würde André Gorz über die commonsbasierte Peer-Produktion (Benkler 2006) sprechen, die die Prinzipien der Freien Softwarebewegung verallgemeinert hat und sich weltweit entfaltet. Christian Siefkes (2008) hat anschließend an Benkler drei Merkmale herausgearbeitet, die die Peer-Produktion von der Warenproduktion unterscheidet:

1. Beitragen statt Tauschen: Warenproduktion erfolgt in getrennter Form auf Grundlage des Privateigentums, was notwendig den Warentausch (*ex post*) nach sich zieht. Commons-Produktion hingegen beruht auf Beiträgen der Menschen, denen der Erfolg des Projekts wichtig ist. Die Vermittlung unterschiedlicher Bedürfnisse findet vor (*ex ante*) der Produktion statt. Während Benkler das Potenzial auf den Bereich nicht-rivaler Informationsgüter beschränkt sieht, verallgemeinert Siefkes das Prinzip auch auf die Produktion stofflicher Güter. Die Entwicklung von *Open Hardware* bis hin zu *Open Everything* gibt Siefkes recht.

2. Freie Kooperation statt Kommando: Der Gegensatz zur Konkurrenz ist nicht bloß die Kooperation, sondern die freie Kooperation, denn auch in der kapitalistischen Produktion wird kooperiert. Nur wird hier die Kooperation erzwungen – entweder personal durch den Chefbefehl oder durch das fremde Kommando des Marktes. In der freien Kooperation kann niemand zu einer Tätigkeit gezwungen und die Kooperation kann auch jederzeit verlassen werden. Dennoch gibt es sehr wohl Strukturen, die jedoch von den Beteiligten selbst festgelegten Regeln und Prinzipien der Selbstorganisation folgen.
3. Besitz statt Eigentum: Die Exklusionslogik kapitalistischer Produktion – sich in der Konkurrenz auf Kosten anderer durchzusetzen – beruht auf dem Privateigentum. Die Inklusionslogik in der commonsbasierten Produktion – die anderen sind die Voraussetzung für die eigene Entfaltung und die Erreichung der Ziele – basiert auf der konkreten Verfügung über die relevanten Produktionsmittel. Diesen Unterschied von abstraktem Eigentum und konkretem Besitz kennt auch das bürgerliche Recht. Er ist die Grundlage dafür, dass nicht „erst enteignet und dann sozial produziert“ wird, wie es sich die traditionelle Arbeiterbewegung vorstellte, sondern umgekehrt soziale Peer-Produktion auch unter den Bedingungen des Privateigentums möglich ist – vorausgesetzt, die konkrete praktische Verfügung über die Mittel ist allen erlaubt. Diese Funktion haben etwa freie Lizenzen⁶ oder andere Nutzungsverabredungen.

Die commonsbasierte Peer-Produktion konnte hier nur kurz angerissen werden. André Gorz hat nur die Anfänge erlebt und hätte sich mit großem Enthusiasmus auf die neuen Entwicklungen gestürzt, denn er hätte das Kapitalismus überschreitende Potenzial erkannt. Bereits 2001 schrieb Gorz: „Gegen den Wissenskapitalismus sind nicht blauäugige Utopisten ins Feld gezogen, sondern Angehörige der ‚Wissenselite‘, d.h. Leute, die über die wichtigsten Kenntnisse und Fähigkeiten verfügen. Ein radikal-libertärer Antikapitalismus kommt ‚von oben‘ her, ohne jeglichen Machtanspruch, von Inhabern des ‚Wissenskapitals‘, das sie im Namen der Freiheit dem Zugriff des Geldkapitals entziehen wollen. Sie verfolgen dasselbe Ziel, das früher im Klassenkampf erreicht werden sollte: nämlich ‚die kollektive Aneignung der Produktionsmittel‘, die Sozialisierung der Produktivkräfte. Sie säen die Samen eines neuen Links-Radikalismus, der selbstverständlich nur Grund

6 Freie Lizenzen basieren auf dem Urheberrecht, der rechtsförmigen Implementation des Konzepts des geistigen Eigentums. Die Exklusivverfügung des Urhebers wird hierbei jedoch nicht genutzt, um andere von der Verfügung über das Immaterialgut auszuschließen (wie eigentlich rechtlich intendiert), sondern um eine offene Verfügbarkeit für alle festzuschreiben.

gewinnen kann, wenn er – wie in Seattle⁷ – alle diejenigen verbinden und verbünden kann, die gegen die vom globalen Finanzkapital betriebene Globalisierung einen globalen Kampf für eine alternative Globalisierung führen“ (2001, 24).

Literatur

- Barbrook, Richard (1998), *The Hi-Tech Gift Economy*, in: *New Times*, London. Erneut veröffentlicht 2005 in *First Monday*.
- Benkler, Yochai (2006), *The Wealth of Networks*, New Haven/London: Yale University Press.
- Gorz, André (2001), *Welches Wissen? Welche Gesellschaft?* Textbeitrag zum Kongress „Gut zu Wissen“, in: Heinrich-Böll-Stiftung (2002, Hg.), *Gut zu Wissen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Gorz, André (2003 – 2007), *Briefe an Stefan Meretz*, Veröffentlichung in Vorbereitung.
- Gorz, André (2004), *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*, Zürich: Rotpunkt.
- Gorz, André (2009), *Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie*, Zürich: Rotpunkt.
- Graeber, David (2012), *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Marx, Karl (1858), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 42 (1983), Berlin: Dietz, S. 15-770.
- Marx, Karl (1890), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, von F. Engels in Hamburg herausgegebene Ausgabe, in: MEW, Bd. 23 (1983), Berlin: Dietz.
- Merton, Robert K. (1942), *Die normative Struktur der Wissenschaft. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, in: Ders. (1985), *Entwicklung und Wandel von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 86 – 99.

Antiökonomie

André Gorz und die Wertkritik

7 Proteste der globalisierungskritischen Bewegung 1999 in Seattle führten zum Abbruch der 3. WTO-Konferenz.

Franz Schandl

Antiökonomie.

André Gorz und die Wertkritik

Mein Beitrag konzentriert sich auf die letzten Schriften von André Gorz und möchte erstens zeigen, wie sich seine Position entwickelt und radikalisiert hat und zweitens welche Affinitäten zur sogenannte Wertkritik festmachbar sind. Insbesondere geht es um den Band

Wissen, Wert und Kapital (2004);

die Aufsatzsammlung

Auswege aus dem Kapitalismus (2009);

den Artikel

Seid realistisch, verlangt das Unmögliche (*Streifzüge* 40, **Juli 2007**)

und die Briefe an mich bzw. Andreas Exner, die nach seinem Tod im November 2007 unter dem Titel

„Über den Horizont unserer Handlungen“ ebenfalls in den *Streifzügen* (Nummer 41) veröffentlicht worden sind. Alle diese Schriften präsentieren einen wachen, sehr interessierten und bis zuletzt widerständigen Geist. Natürlich geht es nicht darum, Gorz jetzt für eine bestimmte Strömung zu veranschlagen oder gar zu etikettieren, wohl aber doch zu zeigen, was ihn in den letzten Jahren beschäftigt hat. Ich werde daher André Gorz so oft als möglich selbst zu Wort kommen lassen, werde also mehr zitieren als paraphrasieren.

Insbesondere die Briefe zeigen einen sehr selbstkritischen Denker, der sich in seiner Bescheidenheit gelegentlich weit mehr relativiert als es nötig ist. Selbstkritik war ihm ja nie fern, insofern erscheint er mir als kein eitler Autor. War da etwas zu verwerfen (z.B. das Konzept der „dualen Wirtschaft“), dann hat er es verworfen. „In Deinem letzten Brief ging es unter anderem über die Möglichkeit einer Neuausgabe einiger vergriffener Bücher von mir. Ich hab sie mir kurz angeschaut und bin der Meinung, dass sie neben noch Gültigem viel (zu viel) Obsoletes enthalten. Lieber sollte ich versuchen, eine Auswahl von Texten zusammenzustellen, und zwar thematisch geordnet auf höchstens 300 Seiten. (...) Aber es werden Monate vergehen, bevor ich diese Zusammenstellung fertig habe. Solltest Du diesbezügliche Anregungen oder Wünsche haben, wäre ich Dir dankbar dafür. Einige meiner Schriften kennst Du ja besser als ich!“ (H:13)

Gorzens inhaltlicher Anspruch mag ein unbescheidener gewesen sein – und das ist gut so, aber seine persönliche Arroganz, die tendierte gegen Null – auch das tut gut.

Das Ich

Wichtig für Gorz ist, wenn auch nicht stets so zentral wie in „Der Verräter“ (1958) die Frage nach dem Ich, denn: „Nicht ‚ich‘ handele, sondern die automatisierte Logik der gesellschaftlichen Einrichtungen handelt durch mich als Anderer, lässt mich mitwirken an der Produktion und Reproduktion der sozialen Megamaschine. Sie ist das wahre Subjekt. Sie übt ihre Herrschaft auf die Mitglieder der herrschenden Schichten ebenso aus wie auf die Beherrschten.“ (A:9) So kommt es etwa, dass „der auf eine Ware reduzierte Arbeiter nur von Waren träumt“ (A:100). Der Traum der Ware Arbeitskraft ist die Kaufkraft. In traumwandlerischer Sicherheit sind gewerkschaftliche Forderungen darauf, und auf nichts anderes, zentriert.

Das Ich war ihm also nicht Voraussetzung, sondern Entgegensetzung. „Selbst ist eigentlich nur die Distanz, die er zum Anderen, zu dem er sozialisiert wurde, behält.“ (H:9) Das Ich, für das er stritt, war eine zu und für sich zu erobernde Möglichkeit, keine Tatsache. Das Ich ist nicht einfach vorhanden, es muss sich selbst schaffen, indem es sich absetzt von dem, was es zu sein hat.

„Die große Frage ist: Was wollen wir in und aus unserem Leben machen?“ (A:88) Und man lache jetzt nicht, denn gerade diese Frage, obwohl naheliegend wie keine andere, wird völlig verdrängt von der, was eins werden möchte, von Karriere oder auch bloß Durchkommen. Inhalte haben sich der Form beliebiger Laufbahnen und deren Erfordernissen unterzuordnen. Das Ich verschwindet in den Rollen, in den Masken oder noch besser in den Charaktermasken.

Es ist die Frage zu stellen, was wir zu wollen haben, sondern *was wir wollen* könnten, was wir also wirklich wollen. Dieses Wollen ist etwas anderes als ein transformiertes oder formatiertes Müssen wahrnehmen. Schon in seinem Aufsatz „Über das Altern“ (1961) heißt es, dass das Leben eines nicht sein darf, „dass man nie tut, was man will, und dass man nie gewollt hat, was man getan hat.“ (Der Verräter, Zürich 2008, S. 381) Zweifellos wird diese normative Aussage durch die faktische Kraft der Realität allzu oft in den Bereich der Ohnmacht verwiesen. Und doch: sie ist nicht ausmerzbar, bricht sich immer wieder Bahn.

Arbeit und Kapital

„*Brauchen wir diesen Konsum? Wollen wir ihn?*“ (A:68). „Unsere Wünsche und Bedürfnisse sind verstümmelt, formatiert, verarmt, infolge der Allgegenwart der kommerziellen Propaganda und der Überfülle der Waren. Und da wir selbst Waren sind, insofern wir uns nunmehr ‚selbst verkaufen‘ müssen, um unsere Arbeit verkaufen zu können, haben wir die dem Kapitalismus innewohnende Logik verinnerlicht: für diesen ist das, was produziert wird, nur insofern wichtig, als es einen Ertrag abwirft; für uns, als Verkäufer unserer Arbeit, ist das, was produziert wird, nur insofern wichtig, als es Arbeitsplätze schafft und Lohn ausschüttet. Eine strukturelle Komplizenschaft verbindet den Arbeiter mit dem Kapital: für den einen wie das andere besteht das entscheidende Ziel darin, Geld zu verdienen‘, soviel Geld als möglich. Der eine wie das andere halten das ‚Wachstum‘ für ein unabdingbares Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Der eine wie das andere sind dem immanenten Zwang des ‚immer mehr‘, ‚immer schneller‘ unterworfen.“ (A:84 – 85) Ganz primitiv: Der Porsche-Arbeiter will Porsche-Arbeiter bleiben, nicht Porsche abschaffen geschweige denn die Autos oder die Arbeit. Von einem „Produktstreik“ wie ihn etwa Günther Anders einforderte, ist er, der Arbeiter als Arbeiter weit entfernt.

Hinter sich gelassen hat André Gorz jedenfalls die Verehrung der Arbeit und den Glauben an die revolutionäre Potenz der Arbeiterklasse. Es gelte also nicht den Arbeiterstatus zu verwirklichen, sondern mit dem Arbeiterstatus zu brechen. Das ist freilich ein paradigmatischer Bruch mit den Prämissen der alten Arbeiterbewegung. Das hat nicht wenige Linke verärgert, die in ihm fortan einen Renegaten sehen wollten. Das 1980 erschienene Buch „’Abschied vom Proletariat‘ war in keiner Weise eine Kritik des Kommunismus, im Gegenteil“, (A:13) resümiert er. Es war viel mehr seine Abrechnung mit dem Vulgärmarxismus, von der Sozialdemokratie bis zu den Maoisten.

Bestimmend ist für ihn die Identität von Arbeit und Kapital: „*Arbeit und Kapital sind aufgrund ihres Antagonismus grundlegend Komplizen, insofern ihr entscheidendes Ziel das ‚Geldverdienen‘ ist.*“ (A:99) Die Differenz zwischen Arbeit und Kapital ist eine auf der Ebene der Verwertung. Das Verhältnis c:v stellen beide nicht in Frage, wohl aber die Proportionen, beide kämpfen um den Anteil, um dessen Höhe. Klassenkampf ist immer systemimmanent. Er hat in sich keine Potenz, die über ihn hinausweist. Würde sich das Kapital nicht verwerten, könnte sie die Lohnarbeit gar nicht entlohnen von dem was die Lohnarbeit für das Kapital verdient. Als Arbeiter hat der Arbeiter ein Interesse an der Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses, nicht an seiner Abschaffung.

Wissen und Wert

Eine seiner grundlegenden Überlegungen ist die, dass Wissen zur Hauptproduktivkraft der Gesellschaft geworden ist. Dieses aber, kann im Unterschied zur allgemeinen gesellschaftlichen Arbeit nicht in einfache, abstrakte Einheiten übersetzt und nach solchen bemessen werden. Es ist nicht auf eine Quantität abstrakter Arbeit reduzierbar, deren Ergebnis, Produkt oder Äquivalent es wäre. Es umfasst und bezeichnet eine große Vielfalt von *verschiedenartigen* Fähigkeiten, also von Fähigkeiten ohne *gemeinsamen Maßstab*.“ (W:31)

Wissen sperrt sich gegen die Verwertung, es muss zwangsweise in das Korsett von Wert und Preis gepresst werden: „Wissen eignet sich grundsätzlich nicht dazu, als Ware behandelt zu werden. Seine Gestehungskosten sind oft unbestimmbar, sein Warenwert lässt sich nicht mit der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit messen, die für seine Schöpfung verausgabt wurde. Niemand kann bestimmen, wo die erfinderische Wissensarbeit im gesellschaftlichen Zusammenhang anfängt und wo sie aufhört.“ (W:11) „Da die Grenzkosten der Software äußerst gering sind, kann sie sehr viel mehr Arbeit einsparen, als sie kostet und das in gigantischen, noch vor kurzem unvorstellbaren Ausmaßen. Das bedeutet, dass das formale Wissen unermesslich viel mehr ‚Wert‘ zerstört als es zu schöpfen erlaubt. Anders gesagt, es erspart Unmengen von bezahlter gesellschaftlicher Arbeit und verkleinert folglich den (monetären) Tauschwert einer wachsenden Anzahl von Produkten und Dienstleistungen.“ (W:41) Kapital, das Lohnarbeit abschaffen will, entzieht sich letztlich die eigene Basis.

Solche Positionen sind vom wertkritischen Gedankengut nicht weit entfernt, etwa wenn der Autor schreibt: „Tendenziell geht der (Tausch)Wert der Produkte zurück. Früher oder später muss es zu einer Senkung des (Geld) Wertes des insgesamt produzierten Reichtums sowie zu einer Schrumpfung des Profitvolumens kommen – unter Umständen zu einem Zusammenbruch der auf dem Tauschwert basierenden Produktion.“ (W:41) Die zentrale Frage ist laut Gorz nämlich unbeantwortet: „*Wie kann die Warengesellschaft weiterbestehen, wenn die Produktion von Waren immer weniger Arbeit verwertet und immer weniger Zahlungsmittel in Umlauf setzt?*“ (W:48)

Seine Perspektive ist klar: „Alles formalisierbare Wissen kann von seinen stofflichen und menschlichen Trägern abgetrennt, als Software praktisch kostenlos vervielfältigt werden und in Universalmaschinen unbeschränkt genützt werden. Je weiter es sich verbreitet, umso größer sein gesellschaftlicher Nutzen. Sein Warenwert hingegen schwindet mit seiner Verbreitung und

tendiert gegen Null: Er wird zu allgemein zugänglichem Gemeingut. Eine authentische Wissensökonomie wäre ein Wissenskommunismus, in dem sich Tausch- und Geldbeziehungen erübrigen.“ (W: 10 – 11) So das Ziel.

„Damit besteht die Grundlage der Wissensökonomie in einem Reichtum, der dazu bestimmt ist, Gemeingut zu sein, woran auch alle Patente und Copyrights nichts ändern, durch die er privatisiert werden soll: Das Zeitalter der Unentgeltlichkeit breitet sich unaufhaltsam aus. Die Informatik und das Internet untergraben die Herrschaft der Ware an ihrer Basis. Alles, was sich in eine digitale Sprache übersetzen und ohne Kosten reproduzieren, kommunizieren lässt, neigt unweigerlich dazu, ein Gemeingut, ja ein universelles Gemeingut zu werden, sobald es allen zugänglich und für alle nutzbar ist.“ (A:26) „Kenntnisse sind keine Waren wie andere.“ (A:118) Gorz spricht hier in Analogie zu Wertkritikern wie Ernst Lohoff oder Stefan Meretz von Universalgütern, kurzum: „Die Schaffung von Reichtümern lässt sich nicht mehr in monetären Begriffen messen.“ (A:119)

Grundeinkommen

Die Radikalisierung verdeutlicht sich auch in der Forderung nach einem garantierten Grundeinkommen. Gorz vertrat – und er war einer der Väter dieser Idee gewesen – in den Achtzigerjahren noch ein Konzept der *dualen Wirtschaft*, wo ein heteronomer Sektor weiter bestehen sollte neben einem autonomen Sektor, wahren sich die Gesellschaft zu leisten habe, kurzum wo die Lohnarbeit via Staat ein Grundeinkommen für alle alimentieren sollte.

Ganz deutlich manifestiert sich diese Änderung in seinem letzten Aufsatz „Seid realistisch, verlangt das Unmögliche“ (Streifzüge 40, Juli 2007) eine Verschiebung des garantierten Grundeinkommens dahingehend, dass er es bloß noch als Vehikel für Weitergehendes betrachtet. Es ist also nicht ökonomische Lösung aktueller Probleme, sondern Bestandteil der antiökonomische Perspektive. Es ist keine realistische Forderung, sondern eine transistorische oder transformatorische, das sagt auch der Titel des Artikels: „Die Funktion des Geldes würde nicht mehr den heutigen Kriterien entsprechen. Ein in ordinärem Geld ausgezahltes ausreichendes Grundeinkommen ist im Rahmen der existierenden kapitalistischen Warengesellschaft nicht realisierbar. Davon muss immer ausgegangen werden. Gänzlich aufgeben muss man die Forderung eines Grundeinkommens dennoch nicht. In schweren sozialen Krisensituationen kann sie zeitweilige Teilerfolge erzielen und vorübergehend die allgemeine Misere lindern. Zu einer gesellschaftlichen Transformation wird sie nicht

führen. Das Grundeinkommen darf folglich nicht als Zweck an sich gefordert werden. Seine Forderung ist nur sinnhaft, wenn sie die Einsicht verbreitet, dass das Existenzrecht der Einzelnen nicht von der Leistung warenförmiger Arbeit abhängen darf und die allgemeine Verarmung allein durch die Unfähigkeit des Kapitalismus verursacht ist, die Reichtumsschöpfungspotenziale in einer vom Diktat der Wertverwertung entkoppelten Weise einzusetzen. Das geforderte Grundeinkommen muss als Mittel, als Gelegenheit verstanden werden, sowohl Arbeit wie Konsum der Fremdbestimmung durch die Logik der Warengesellschaft durch Praxen zu entziehen.“ (S:6)

Das Grundeinkommen ist so einerseits systemimmanent, aber solange der Kapitalismus besteht, der Geld zum Kaufen fordert, ist es andererseits notwendig dieses Geld den Menschen zur Verfügung zu stellen, unabhängig davon, ob sie solches am Markt verdienen können oder nicht. „Der Artikel hier [gemeint ist sein Buchbeitrag „Seid realistisch – verlangt das Unmögliche“ in „Grundeinkommen. Soziale Sicherheit ohne Arbeit“, hg von A. Exner, W. Rätz, B. Zenker, Deuticke-Verlag, 2007, Vorabdruck in *Streifzüge* 40, den er zugleich mit einem Begleitschreiben, aus dem Obiges zitiert ist, übermittelte] ist eher eine Diskussion mit einigen Gegnern und mit mir selbst. Er entspricht nicht mehr dem, was Sie von mir erwarteten. Gegenüber der (auch hier zitierten) Stellungnahme im 2000 bei Suhrkamp erschienenen Band [Arbeit zwischen Misere und Utopie, Suhrkamp Edition Zweite Moderne (Hg. Ulrich Beck)] habe ich meine Meinung geändert. Das kam schon am Ende von „Wissen, Wert u. Kapital“ zum Ausdruck. Die wenigsten bemerkten es.“ (H:13)

„Mit dem bedingungslosen Grundeinkommen besteht die Bevölkerung weiter aus individuellen Warenkonsumenten, die sich in einer totalen Abhängigkeit befinden. Selbstorganisation, kooperative Selbstversorgung, gemeinschaftliche Aneignung und Nutzung von Produktionsmitteln, kurz, emanzipative Überwindung der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse werden verhindert. Der „halb tote Kapitalismus“ entlohnt den individuellen Konsum wie eine produktive Tätigkeit: Die Individuen werden dafür bezahlt, dass sie sich durch den Konsum fremdbestimmter Waren selbst so produzieren, wie die gesellschaftlichen Ordnungsmächte sie haben wollen. Die Waren kaufen und bestimmen ihre Konsumenten.“ (S:5)

Antiökonomie und Kommunismus

Mit Kommunismus hat das noch nichts zu tun. „Aber der Kommunismus bedeutet weder Vollbeschäftigung noch Lohn für alle, sondern Abschaffung der Arbeit in der gesellschaftlich spezifischen Form, die sie im Kapitalismus hat, das heißt der Arbeit als Beschäftigung, der Arbeit als Ware.“ (A:13) Geld, Arbeit und Ware haben zu verschwinden, so lautet eine Botschaft, die radikaler nicht sein könnte. (A:83) „Nur eine vom Wertgesetz befreite Wirtschaft kann eine Produktion ermöglichen, die im Dienst der menschlichen Entwicklung steht, statt die Menschen in den Dienst der Warenlogik zu stellen.“ (A:83)

Schon 1983 schrieb André Gorz: „Mein Ausgangspunkt war, dass die mikroelektronische Revolution es ermöglicht, wachsende Warenmengen mit immer weniger kapitalproduktiver Lohnarbeit zu produzieren, sodass der Kapitalismus früher oder später auf seine inneren Schranken stoßen muss.“ (Gorz, Wege ins Paradies. Thesen zu Krise, Automation und Zukunft der Arbeit, Berlin(West) 1983, S. 51 – 52)

Nun sagt er: „Der Kapitalismus arbeite selbst, ohne es zu wollen, an seinem Untergang.“ (A:86) Der Großteil der Gewinne stamme aus Finanzoperationen, ergäbe sich also dezidiert nicht aus den Produktionsleistungen der Firmen. (A:82) Die Schöpfung „substanzlosen Geldes“ (A:82) bilde die Grundlage diverser Spekulationen und ihrer Blasen. Recht gemeinverständlich wird der Begriff des *fiktiven Kapitals* herausgearbeitet: „Die Realwirtschaft wird zu eine Anhängsel der von der Finanzindustrie unterhaltenen Spekulationsblasen. Bis zu dem unausweichlichen Moment, in dem die Blasen platzen, die Banken reihenweise Bankrott gehen, dem Weltkreditsystem der Zusammenbruch und der Realwirtschaft eine ernste und anhaltende Depression droht.“ (A:19) Wohlgemerkt, diese Zeilen wurden 2007 veröffentlicht, zu einer Zeit also, wo eine kräftige und gesunde Wirtschaft boomte. Angeblich.

Immer wieder bezieht er sich in seinen letzten Schriften positiv auf Autoren (konkret: Robert Kurz, Moishe Postone, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle, Andreas Exner, Anselm Jappe, Stefan Meretz u.a.), die man mehr oder weniger der sogenannten wertkritischen Richtung zuordnen kann. Robert Kurz wird etwa zustimmend so zitiert: „Der Kampf um systemimmanente Gratifikationen, um Geld, um staatliche Transferleistungen und eine Abwehr aller Zumutungen der Krisenverwaltung ... ist weiter unverzichtbar für eine Befreiungsbewegung“. Aber „der Inhalt dieser Bewegung kann nur die kategoriale Kritik am gesellschaftlichen Formzusammenhang des modernen warenproduzierenden Systems sein. ... Nicht mehr der nationale Arbeiter- und Regulationsstaat ist ein historisches Ziel, sondern die Weltgesellschaft jenseits

von Markt und Staat. ... Angesagt ist der kategoriale Bruch, d. h. der Übergang vom Kampf um die allgemeinen Lebensinteressen innerhalb der Kategorien zu deren Abschaffung. Die Spannung zwischen diesen beiden Momenten muss ausgehalten werden" (Robert Kurz, *Das Weltkapital*, Berlin 2005, S. 471 – 472.)

Auch André Gorz spricht dezidiert von „kategorialem Bruch“. (S:7) Während er in den Achtzigerjahren noch die autonome aus der heteronomen Arbeit, das Grundeinkommen aus der Lohnarbeit speisen wollte, er davon ausging, dass Staat und Ökonomie unhintergebar seien, so hat er diesen Standpunkt inzwischen aufgegeben. In seinem letzten Buch und seinen letzten Briefen spricht er das auch einige Male selbstkritisch an. Des Öfteren ist in den Briefen von „wir“ die Rede. „Viel zu spät habe ich die Wertkritischen entdeckt“ (H:13), schreibt er resümierend im Juli 2007, d.h. zwei Monate vor seinem Tod.

Zuversicht und Optimismus prägen Gorzens Werk. Perspektive war ihm ein Gebot, unentwegt, auch wenn er dadurch manchmal zu vorschnellen Urteilen und Utopien neigte. Anders als etwa Theodor W. Adorno, der an einem Bilderverbot festhielt, wollte sich Gorz an ein solches nie halten. Stets neigte er dazu Konzepte anzugeben und Perspektiven auszumalen. Nicht, dass Skepsis ihm völlig fremd gewesen ist, aber in seinen Schriften war André Gorz ein Autor mit einem euphorischen Überhang. Das hat den Vorteil, dass man sich der stets gegenwärtigen Forderung des „Was tun?“ oder „Wie geht's“ stellt, andererseits aber den Nachteil, gelegentlich auch kräftig daneben zu greifen. Gorz ist dieses Risiko immer eingegangen. Nur so wird etwa ein Titel wie „Wege ins Paradies“ überhaupt verständlich. Aber da ist er wohl ganz bei seinem frühen Mentor Jean Paul Sartre, der ebenfalls meinte: Nicht die „Härte einer Situation und die von ihr auferlegten Leiden“ sind Motive „dafür, dass man sich einen anderen Zustand der Dinge denkt, bei dem es aller Welt besser ginge; im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen anderen Zustand denken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und so entscheiden wir, dass sie unerträglich sind.“ (Sartre laut Wikipedia-Existenzialismus)

Der Wunsch nach der großen Transformation, der hat sich in den Altersschriften des André Gorz noch verstärkt. Wenn man die hier gesammelten Veröffentlichungen in der zeitlichen Abfolge liest, dann ist das ganz offensichtlich. In seinen letzten Aufsätzen hat Gorz den Schritt hin zu einer „Antiökonomie“ (A:89) genannten „Ökonomie der Unentgeltlichkeit“ (A:88) getan. „Das Zeitalter der Unentgeltlichkeit bereitet sich unaufhaltsam aus.“ (A:26), behauptet er. „Die gegenwärtige Gesellschaft ist nicht die einzig mögliche und ihre Funktionsweise hat nichts von einer objektiven Notwendigkeit an sich.“ (A:70) „Denn alles wird sich verändert haben: die Welt, das Leben, die Leute.“ (A:64) Sagt Gorz. Und Sartre sagt: „Ein Ausweg, der wird erfunden.“

Literatur

Zitierte *Literatur* von André Gorz (sofern nicht im Text direkt angegeben):

W: Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Aus dem Französischen von Jadja Wolf, Rotpunktverlag, Zürich 2004.

A: Auswege aus dem Kapitalismus. Beiträge zur politischen Ökologie. Aus dem Französischen von Eva Moldenhauer. Rotpunktverlag, Zürich 2009.

S: Seid realistisch, verlangt das Unmögliche, Streifzüge 40, Juli 2007, S. 5 – 7.

H: Über den Horizont unserer Handlungen“, Streifzüge 41, November 2007, S. 9 – 14.

Auf der Suche nach utopischen Energien und ihrer Aktualität im Werk von André Gorz – 24 Thesen

Heiko Breit

Auf der Suche nach utopischen Energien und ihrer Aktualität im Werk von André Gorz – 24 Thesen

1. Gorz „Abschied vom Proletariat“¹ hat eine neue Dimension in der Diskussion um eine konkrete sozialistische Gesellschaft eröffnet. Gorz kritisiert darin traditionelle sozialistische Vorstellungen, die nicht über die Forderung nach einem höheren Anteil an einem weiter nicht hinterfragten industriellen Output hinausgehen. Damit zielt er auf den sich damals immer stärker abzeichnenden Wachstumspakt zwischen Kapital und Arbeit in führenden Industrienationen. Seine Kritik enthielt hierbei frühzeitig Sensibilität für die ökologischen Folgen industriellen Wachstums. Konsequenterweise stellt er die historische Mission einer Arbeiterklasse in Frage, die von Marx deshalb zum revolutionären Subjekt der Geschichte erklärt worden war, weil ihre partikularen Klasseninteressen im Namen verallgemeinerbarer Interessen der gesamten Menschheit das Ende des Kapitalismus einleiten sollten.
2. Die von Gorz ausgedrückte Skepsis an der historischen Mission der Arbeiterklasse entsprach damals dem Lebensgefühl einer ganzen Generation, die – in Deutschland – „dem Wohlstandschauvinismus der Bild-Zeitungs Leser“ politische Themen wie die Aufarbeitung der Vergangenheit, den Kampf gegen autoritäre Strukturen, Widerstand gegen den Vietnamkrieg, Solidarität mit der Dritten Welt und Sorge über ökologische Katastrophen entgegenstellte. Hieraus entstand eine neue emanzipative Qualität für die Suche nach einer gerechten Gesellschaft, demgegenüber selbst die „fortschrittlichen“ Kräfte der Arbeiterbewegung bestenfalls mit einer – in den Worten Walter Benjamins – „Verbesserung von Gefängnisbetten“ aufwarteten.
3. Die radikale Kritik an einer historisch sich vollziehenden Entschärfung des Klassenkampfes ohne befreiende Elemente – das Ausbleiben der erwarteten Revolution – war alles andere als neu. Sie war als Theorie der systemimmanenten Massenkultur, als Bild des „eindimensionalen“ Menschen und als These von den „falschen Bedürfnissen“, die unter „dem Schleier der Verblendung“ die Ausbeutung durch besinnungslosen Konsum verewigten, zuvor schon von den Autoren der Frankfurter Schule

1 Gorz, André (1980). Abschied vom Proletariat. Frankfurt am Main: EVA.

geäußert worden.² Neu indes war, dass Gorz nicht per se eine instrumentelle Rationalität als Ursache für das Ausbleiben einer Revolution gegen die kapitalistische Herrschaft deklarieren wollte. Er hielt, hierbei Marx folgend, an der befreienden Kraft technologischen Fortschritts fest. Zu überwinden war lediglich die historische Form einer instrumentellen Rationalität, die durchaus zu bändigen war, ja gebändigt werden musste, wenn es eine konkrete sozialistischen Utopie zu verwirklichen galt, die den Anspruch hatte, unter dem Diktat der Selbsterhaltung gesellschaftlichen Reichtum für alle gerecht zu produzieren und zu verteilen. Würden hierzu die historisch in den Produktionsverhältnissen des Kapitalismus verankerten Fesseln der Produktivkräfte gesprengt, wäre der dem Menschen als Naturwesen auferlegte Zwang zwar nicht abgeschafft, könnte aber auf ein für alle erträgliches und vor allem gerechtes Minimum reduziert werden. Gesprengt werden könnten die Fesseln, so Gorz, wenn die steigende Produktivität statt in immer mehr Produktion und Konsum in arbeitsfreie Zeit investiert werden würde, wobei er „arbeitsfrei“ als „lohnarbeitsfrei“ interpretierte, also nicht etwa als Abschaffung von Arbeit per se. „Die Verkürzung der Arbeitszeit ist nur dann ein emanzipatorisches Ziel, wenn sie begleitet wird von der Reduzierung der Sphäre der ökonomischen und kommerziellen Beziehungen zugunsten der Erweiterung derjenigen Sphäre, in der die Tätigkeiten um ihrer selbst willen, aus Neigung, Freude, Berufung, Leidenschaft, Liebe usw. ausgeübt werden.“³ Arbeit als sinnerfüllte autonome, kreative und kooperative Tätigkeit würde hingegen geradezu als Strukturcharakteristikum eines Reichs der Freiheit gesellschaftlichen Reichtum vielseitig mehren.

4. Die Verbindung von radikaler Gesellschaftskritik und konkreter Utopie, die sich in einer politisch realisierbaren Reduktion von Arbeitszeit manifestierte, bewirkte, dass Gorz nicht nur im Elfenbeinturm und bei der außerparlamentarischen Opposition wahrgenommen wurde, sondern auch die Gewerkschaften elektrisierte und aktivierte. Leider führte deren Kampf um Umsetzung der Arbeitszeitverkürzung jedoch dazu, dass diese in den 80er Jahren zu einem Rationalisierungsinstrument erster Güte mutierte, der Arbeitstag weiter verdichtet wurde, freigesetzte Arbeitskräfte als Reservearmee Druck auf den Arbeitsmarkt ausübten und die gewonnene arbeitsfreie Zeit mehr denn je zu einem Hort wenig reflektierter

2 Exemplarisch: Marcuse, Herbert (1967). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin: Luchterhand.

3 Gorz, André (1983). *Wege ins Paradies. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit*. Berlin: Rotbuch Verlag, S. 85.

Konsumorientierung wurde. Mit anderen Worten: die politische Umsetzung der Reduzierung der Arbeitszeit lieferte durch die Verdichtung der Poren des Arbeitstages (Marx) und die Vergrößerung des Absatzmarktes Freizeit einen weiteren Energieschub für die fortgesetzte Verewigung des nunmehr noch produktiver arbeitenden Reichs der Notwendigkeit. In der Zange zwischen beschleunigter Arbeitswelt und mediendominierter Konsumwelt hat durch reale Arbeitszeitverkürzung, die dann später aber immer wieder zurückgeschraubt wurde, ironischerweise fremdbestimmte Zeit zu- statt abgenommen.

5. Haben durch diese Entwicklung die Ideen von André Gorz ihre utopische Substanz verloren und wurden sogar widerlegt? Dies ist keineswegs der Fall. Der Ansatz, die Produktivität für richtig verstandene freie Zeit zu nutzen, ist ebenso so aktuell wie die Situationsbeschreibung der Gorzschen Analyse: Die ökologische Krise ist nach wie vor virulent, die Steuerungskrise der bestehenden Modelle zwischen Neoliberalismus und Keynesianismus ist evident und der Trend einer Spaltung der Gesellschaften – national wie international – schreitet fort, so wie es Gorz voraussagte, falls die Chance nicht dazu verwendet würde, *fremdbestimmte* Zeit abzubauen. Dann nämlich, so prophezeite Gorz, würde ein Zentrum mit hoch qualifizierten und bezahlten Spezialisten entstehen, das von marginalisierten „Rationalisierungsverlierern“ umringt werde. „Der Wunsch nach Autonomie und Freizeit wird somit ausgebeutet und gegen das Subjekt gewendet“, zu „einsamen Eigenkonsum“.⁴ Sehr scharfsinnig erkannte er zudem, dass die Verwertungsperspektive des Kapitals immer mehr auf Finanzoperationen abzielen würde.
6. Es könnte daher vor diesem Hintergrund in der Gorzschen Perspektive nach wie vor utopische Energie stecken, die sich mobilisieren lässt. Dazu müssen allerdings, angepasst an die aktuelle historische Situation, einige neue Überlegungen vorgenommen werden. Kein Zweifel, dass der Gorzsche Ansatz in seiner originären Form Schwächen enthält. Dies betrifft insbesondere das fehlende Ziel sozialer Akteure – dem Subjekt von Veränderung – arbeitsfreie Zeit im Sinne eines Reichs der Freiheit zu verwirklichen und zu nutzen. Dies richtet den Blick auf die Frage, wie trennscharf die analytisch sicher wertvolle und zutreffende Trennung zwischen einem Reich der Notwendigkeit und einem Reich der Freiheit, die Unterscheidung zwischen Heteronomie und Autonomie, sich empirisch in der Alltagswelt niederschlägt. Immer schon nebulös, scheint sie gerade

4 Gorz, André (1983), a.a.O., S. 46f.

heute in den Zentren höchster industrieller Produktivität und qualitativ anspruchsvoller Arbeit bis zur Unkenntlichkeit zu verschwimmen: Erwerbsarbeit bleibt dort nämlich Dreh- und Angelpunkt für die große Mehrzahl individueller Biografien. Arbeit – Lohnarbeit – als Quelle einer gelungenen, am guten Leben orientierten Identität hat nicht an Funktion verloren und es wäre vermessen, dies lediglich als „falsches Bedürfnis“ zu etikettieren. Hohe Qualifikationen, Innovationsgeist, Kreativität und Selbstverantwortung, Partizipation und „Empowerment“ sind gefragt und werden motiviert und durchaus in einem Geist von Freiwilligkeit angeboten. Die sich vollziehende Subjektivierung der Arbeit⁵ mit ihren erweiterten Freiräumen und neuartigen Handlungsmöglichkeiten ist – auf den ersten Blick zumindest – mit Lust- und Freiheitsgewinn verbunden. Auch wenn dies nur für eine „Elite“ der Arbeitsgesellschaft gilt, will ich im Folgenden den Blick auf diese „Elite“ richten, zumal sie zahlenmäßig so klein nicht ist und auch im Sinne einer kapitalistischen Produktivitätssteigerung allen Prognosen nach weiter wachsen wird.

7. Grund für dieses Interesse ist, dass gerade diese Elite das Subjekt von emanzipativer Veränderung werden kann. Schon Marx hatte mit der von ihm als „Proletariat“ bezeichneten Klasse keineswegs die Ärmsten und Elendsten, das Lumpenproletariat und die damals zahlreicheren und armen Bauern vor Augen, sondern per definitionem diejenigen, die den gesellschaftlichen Reichtum schaffen und folglich auch Macht zur Veränderung besitzen. Es waren deren verletzte subjektive Interessen an Existenzhaltung, die beim Zusammenbruch der Verwertungsstrategie des Kapitalismus genügend Kraft entfalten sollten, den entscheidenden Umsturz und den Übergang in eine historisch neue Gesellschaftsform zu bewirken.
8. Bewusstsein und Solidarität, also ethisch-moralische Normen, spielten in den Augen von Marx für diesen Prozess keine maßgebliche Rolle, sondern die krisenbedingte Verelendung der genannten Akteure sollte quasi selbstevident das Motiv für politische Aktivität bilden, hatten die Proletarier doch nichts anderes zu verlieren als ihre Ketten. Dieser Mangel an einem subjektiven emanzipativen Faktor stellte jedoch, vor allem nachdem es dem Kapitalismus trotz Faschismus, Auschwitz und Krieg gelungen ist, in den Metropolen Wohlstand für die breite Massen herzustellen, ein Problem der Marxschen Theorie dar. Wir sollten uns auch nach wie vor

5 Moldaschl, Manfred/Voß, G. Günther (Hrsg.)(2003). Subjektivierung von Arbeit. München und Mehring: Rainer Hampp Verlag.

hüten, angesichts der derzeitigen Krise und einer Agenda 2010 wieder auf eine Verelendungstheorie zu setzen, zumal der wiedermals gepredigte Zusammenbruch des Kapitalismus durchaus fraglich ist, angesichts seines Siegeszugs außerhalb Europas. Und sollte es dennoch zu einer Verelendung kommen, dafür gibt es in Europa derzeit zugegebenermaßen einige Anzeichen, dann leitet diese wohl kaum zum Reich der Freiheit, sondern wohl eher zum erneuten Rückfall in die Barbarei. Auch der Rekurs auf die subjektiven Bedürfnisse vereinzelter leidender Subjekte bildet keinen Ausweg aus diesem Dilemma. Die existentialistische Verankerung der Gorzschen Utopie stellt einen theoretischen Schwachpunkt dar. Gorz's Blick fällt auf einzelne oder in emotionaler Verbindung stehende Individuen, die sich einem entfremdeten gesellschaftlichen Apparat gegenübersehen und aufgrund ihrer individuellen Reflexion Widerstand ausüben. Aus ihr lässt sich keine politische Theorie der Veränderung ableiten. Es fehlt Gorz wie schon Sartre an einer Theorie, die das Entstehen gemeinsamer Interessen nicht nur auf der Basis von Mangel und Leid, sondern auf der Grundlage sozio-kultureller normativer Orientierungen erklären könnte.

9. Gemeinsame politisch wirksame Interessen entstehen vor dem Hintergrund intersubjektiv geteilter Erfahrungen, die zu verallgemeinerbaren normativen Orientierungen und fortschrittlichen Institutionen in unterschiedlichen Formen führen. Gesellschaft ist als symbolisch vermittelter Bedeutungszusammenhang mit einer kreativ-schöpferischer Dimension sozialen Handelns zu begreifen, die in der Lage ist, neue Institutionen für größere Autonomiemöglichkeiten zu schaffen.⁶ Und hierfür sind aktuelle Möglichkeiten entstanden, denn die Subjektivierung der Arbeit ist weitgehend eine Intersubjektivierung der Arbeit, weil Subjekte zwangsläufig in Beziehungsnetze verstrickt sind und Identitätsarbeit verrichten müssen. Subjektivierung ist daher untrennbar von Kommunikation und Kooperation, die auf dem Boden intersubjektiv geteilter normativer Handlungsorientierungen ablaufen. Erst durch veränderte normative Handlungsorientierungen können auch Information und Wissen, auf die Gorz setzt, und die sich durch das Internet nicht mehr in erster Linie vertikal, sondern horizontal ausbreiten, statt in eine systemstabilisierende in eine emanzipative Kraft verwandeln. Eine abstrakte Kategorie „Wissen“, die Gorz Auffassung nach nicht ohne weiteres kapitalistischen Imperativen unterworfen werden kann, gibt es nicht. Ohne lebens-weltliche Verankerung, normative Standards und moderne autonome

6 Castoriadis, Cornelius (1984). *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Institutionen, die Diskurs und Reflexion ermöglichen, bleiben sowohl „Wissen“ als auch „instrumentelle Rationalität“ verdinglichte Kategorien. Sie sind ohne öffentliche und intersubjektiv geteilte Interpretations- und Anwendungskontexte für Zwecke der Emanzipation von unnötiger Herrschaft wertlos. Der moderne Glitzerkapitalismus zeigt sehr deutlich, womit man alles Wert schaffen kann, nämlich gerade durch Wissen, durch innovativen Geist, durch Kreativität, durch erhöhte Produktivität. Diese geraten besonders leicht in den Sog des beschleunigten und entfesselten Kapitalismus.⁷

10. Trotz dieser Schwächen bleibt der Stachel Gorzschen Denkens aktuell. Die Auseinandersetzung um die Zeit, ob diese mehr oder weniger selbst- oder fremdbestimmt ist, erweist sich als zentraler Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzung und drängt aufs Neue in die aktuelle Debatte. Allerdings sind – wie gesagt – die Grenzen zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem der Freiheit verschwommener denn je. Einerseits sind wir alle Opfer einer verdichteten und beschleunigten Zeit, andererseits sind wir alle gleichzeitig nicht Nutznießer objektiver Ergebnisse materiellen Wohlstands, sondern auch dem subjektiven Lebensgefühl nach Gewinner dessen, dass alles schneller und effizienter geht. Dadurch wird es zunehmend schwerer, in der Wunderwelt eines ästhetisierenden Kapitalismus „falsche und wahre Bedürfnisse“ auszumachen. Wahrnehmbar sind bestenfalls noch klassen- und schichtenspezifische „feine Unterschiede“.⁸
11. Dennoch sind objektive Krisenphänomene nicht von der Hand zu weisen. Der überall konstatierte Anstieg psychischer Erkrankungen mit negativen Folgen für den Produktivitätserhalt in der Arbeitswelt macht die Kosten einer mit den steigenden Qualifikationsanforderungen verbundenen Subjektivierung und Intersubjektivierung der Arbeit bei gleichzeitiger Leistungsverdichtung evident. Er resultiert nicht zuletzt aus einem überbordenden Maß an Selbstverantwortung und Selbststeuerung sowie aus einem verselbständigten Drang nach Anerkennung, die – dem Anschein nach zumindest – weitgehend „frei“ gestaltet werden. Das Stichwort lautet „Vertrauensarbeitszeit“. Der/die Arbeitnehmer/-in kann arbeiten, wann es ihm/ihr beliebt. Dabei ist natürlich der Verdacht begründet, dass im Wesentlichen äußerer Zwang, nicht zuletzt der in Teams erfolgreich zu sein, verinnerlicht wird. Leistungsverdichtung schon allein durch die dank

7 Rosa, Hartmut (2012). *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung: Umrisse einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

8 Bourdieu, Pierre (1982). *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

IT höhere Konzentration an ständiger Informationsverarbeitung und der in die Freizeit reichende Zwang zur Sicherung der „employability“ durch „lebenslanges Lernen“ kommen hinzu. Die nicht-intendierten und auch für Arbeitgeber dysfunktionalen Folgen bewirken ineffizientes und ineffektives Arbeiten, mit der Konsequenz, dass Großunternehmen mittlerweile ihren Mitarbeitern verbieten, unendliche Überstunden absolvieren und ständig nach 20 Uhr, samstags, sonntags, im Urlaub etc. Mails zu lesen und zur Verfügung zu stehen. Durch das Gefühl, permanent in der Verantwortung stehen und dauernd erreichbar sein zu sein müssen, wird Präsentismus das Problem, nicht Absentismus.

12. Verstärkt wird der Prozess dadurch, dass psychische Belastungen auch außerhalb des Arbeitslebens steigen. Es ist Zeichen der von traditionellen Kanalisierungen befreiten Risikogesellschaft, permanent Entscheidungen treffen und auf den verschiedensten Ebenen Beziehungsprobleme bewältigen und Identitätsarbeit leisten zu müssen.⁹ Auch der kaum zu bremsende und zu stillende Hunger nach mehr oder weniger sinnlosen „Events“ lindern Orientierungsunsicherheiten kaum. Längst geht es nicht mehr um Konsum, sondern nur noch ums kaufen, denn die Zeit ist zu knapp, um die erworbenen Güter auch zu konsumieren.
13. An dieser Stelle bleibt die Perspektive der Autoren der Frankfurter Schule aktuell: Die gewonnene – besser herausgepresste – arbeitsfreie Zeit gestaltet sich zum Zwang, noch mehr Ereignisse zu erleben und noch mehr Dinge gleichzeitig tun zu müssen, gleich ob in der Arbeit oder in der Freizeit. Es ist analytisch also etwas dran an der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Bedürfnissen, so schwer sie sich empirisch treffen lässt. Der Schlüssel zwischen totaler Entfremdung und einem gewissen Grad an Selbstbestimmung liegt genau auf diesem Grat. Was die diesbezügliche Balance betrifft, so ist der gegenwärtige Trend durchaus ambivalent. Hinter sich vollziehenden sozio-kulturellen Veränderungen steckt kein zu beklagender „Verfall der Sitten“, kein melancholisch zu bedauernder Abschied von der guten alten Zeit, sondern aus der historischen Überwindung überkommener Rollen- und Identitätsverständnisse erwachsen neue Ansprüche und Standards für einen auf wechselseitiger Anerkennung beruhendem intersubjektiven Umgang zwischen den Geschlechtern und Generationen, zwischen Ethnien, aber auch hinsichtlich eines kooperativen Führungsstils von Vorgesetzten und legitimer Interessen individueller und kollektiver Freizeitgestaltung.

9 Giddens, Anthony (2001). Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

14. Die auftretenden systematischen Widersprüche entfalten gesellschaftsverändernde Kraft, wenn sie dazu führen, Interessen „leidender“ und unzufriedener Subjekte zu bündeln und sie öffentlich und politisch wirksam zu machen. Individuelle Biographien und Identitäten bilden sich vor dem Hintergrund formeller und informeller Institutionen und können einen Input für die Entwicklung und Durchsetzung weiterer verbesserter gesellschaftlicher Standards und normativer Maßstäbe liefern. Dies bedeutet, dass entscheidende Veränderungsimpulse einer „kulturellen“ Revolution bedürfen, die bei durchlässiger werdenden Grenzen von Organisationen und Unternehmen sowohl außerhalb, als auch innerhalb der Arbeitswelt stattfindet. Hierbei müssen die dahinter stehenden Interessen und Bedürfnisse keineswegs auf den ersten Blick „revolutionär“ sein, ebenso wenig gibt es ein Zentrum des Widerstands, dafür aber viele Herde alltäglicher Auseinandersetzung, die einiges an Sprengkraft entfalten und dabei auch Grundlage von kollektiven und durch Gewerkschaften gesützten Aktionen werden können
15. Aus den Beschleunigungserfahrungen und einer in psychische Belastung mündende zunehmende Desorientierung entsteht der Wunsch nach Veränderung gerade bei denjenigen, die als produktive Kernmannschaft den Hauptanteil des auf dem Weltmarkt vermarktbareren gesellschaftlichen Reichtums produzieren. Der unablässige Druck lässt einen Drang nach mehr Zeitsoveränität entstehen, der wechselseitig aus der Abwehr von Arbeitsbelastung sowie aus veränderten Ansprüchen und Standards stammt. Der Abschied traditioneller Rollenverständnisse, Identitätsmuster und Arbeitsethiken manifestiert sich in vielen Momenten und wirkt sich auf die Ware Arbeitskraft aus, z. B. wenn moderne Männer sich in der einstigen Männerdomäne Montage im internationalen Außendienst nicht mehr wohl fühlen, weil sie die Entwicklung ihrer Kinder nicht nur an Weihnachten und Ostern zu erleben wünschen. So stehen Unternehmen heute vor Rekrutierungsproblemen, weil junge hochqualifizierte Arbeitnehmer davor zurückschrecken, durch ihren ständigen Auslandseinsatz soziale Beziehungen zu opfern. Überhaupt scheinen auf allen Ebenen soziale Beziehungen in einer „entzauberten Welt“ an Bedeutung zu gewinnen, wahrscheinlich gerade weil selbstverständliche und unhinterfragte Gemeinschaften im Zerfallen begriffen sind. Die modernen sozialen Beziehungen, basieren weniger auf nicht zu hinterfragenden „mechanischer Solidarität“ (Durkheim), also auf selbstverständlicher Ähnlichkeit und Zugehörigkeit, sondern auf bisweilen mühselig zu verwirklichen intersubjektiven Standards der Achtung und Anerkennung

und die sich auch auf den Umgang mit Fremden generalisieren lassen.¹⁰ Aber auch hieraus entstehen Risiken, denn die Qualität solcher Beziehungen wird leicht durch bestimmte Entwicklungen wie die „Tyrannei der Intimität“ gefährdet, durch die der Zwang entsteht, permanent (scheinbare) Authentizität und Einzigartigkeit belegen zu müssen.¹¹

16. Bei aller Ambivalenz dieser Prozesse setzt sich ein kultureller Wertwandel hin zu gleichberechtigten Achtungs- und Anerkennungsverhältnissen weg von traditionellen Autoritätsverständnissen auf verschiedensten sozialen und gesellschaftlichen Ebenen durch, die sich bis in die produktiven Bereiche moderner Gesellschaften ausbreiten. Es ist hochqualifizierten Fachkräften nicht mehr gleichgültig, wie und womit ihr Unternehmen Geld verdient. Sie sind nicht mehr im Sinne einer mechanischen Solidarität blind loyal; das ist ein Vorteil der immer wieder beklagten weniger starken Betriebsbindung. Unternehmen sollten heute mehr als nur materielle Angebote bieten, um hoch qualifizierte Fach- und Führungskräfte anzuwerben und zu behalten. Neben attraktiven Arbeitsbedingungen gehört hierzu ein einwandfreier Leumund. Unternehmen haben hierzu eigens Compliance Management eingeführt oder sind durch Corporated Social Responsibility (CSR) aktiv, leisten also einen freiwilligen Beitrag zu einer nachhaltigen Entwicklung, den sie publik machen. Dies ist kein unternehmerischer Altruismus, sondern stellt eine Reaktion darauf dar, dass Unternehmen in der Öffentlichkeit und auf ihren globalen Märkten zunehmend an ihrem gesellschaftlich verantwortlichen Handeln gemessen werden. Natürlich übernehmen solche Aktionen auch Feigenblattfunktionen, wie das so genannte „green washing“. Sie müssen daher ständig kritisch begleitet und überwacht und Normverstöße publik gemacht werden. Ohne Zweifel aber sind Maßnahmen wie CSR Folgen eines Drucks der Zivilgesellschaft und der dort veränderten Standards zwischenmenschlichen Umgangs bezüglich Anerkennung und Würde, Beteiligung und Kommunikation mit universalisierbaren Ansprüchen über konkrete Gemeinschaften hinaus, die von den weltweit agierenden Unternehmen nicht einfach missachtet werden können, was nicht bedeutet, dass nach wie vor die Ausbeutung in der dritten Welt skandalöse Züge trägt.

10 Breit, Heiko (2005). Skandal zwischen Politischer Öffentlichkeit und Massenbetrug. In: R. Reichenbach & H. Breit, Skandal und politische Bildung. Aspekte zu einer Theorie des politischen Gefühls. Berlin: Logos Verlag, S. 79 – 104.

11 Sennett, Richard (1996). Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

17. Unternehmen, die heute stark am subjektiven, also auch freiwilligen, nicht nur durch die Rahmenbedingungen des Arbeitsvertrags beschriebenen Input ihrer Mitarbeiter interessiert sein müssen, werden zudem auch innerorganisatorisch alles tun, um nicht durch burn-out oder innere Kündigung ihre Mitarbeiter zu verlieren. Hierzu gehört es, den veränderten Standards an Anerkennung und Beteiligung gerecht zu werden. Der Trend ergreift auch die Gewerkschaften. Sie schließen mit ihrer Initiative „Gute Arbeit“ wieder an das Projekt „Humanisierung der Arbeit“ der 70er Jahre an, was die bisherige Orientierung an Einkommenssicherung entscheidend erweitert. Stärker als in den 70er Jahren muss sich diese Initiative u. a. mit Gesundheit und mit psychischer Belastung auseinandersetzen. Ihre Thematisierung sprengt die Grenzen des Betriebes und erfordert aktive Mitarbeit der Betroffenen, aber auch von Führungskräften und den Beschäftigten generell. Nicht nur Expertentum, sondern Laien und Funktionsträger wie Führungskräfte, die immer mehr auch mit sozialen und nicht allein technischen und organisatorischen Aufgaben zu tun haben, werden in relevante Fragen der „Humanisierung der Arbeit“ einbezogen und dabei auch kulturell veränderte normative Standards in die Betriebe tragen und dort umsetzen müssen. Auch die Gewerkschaften müssen sich daher mit neuen Methoden eines partizipativem statt repräsentativem Vertretungsmodells vertraut machen.
18. Zentrales Ziel in diesem Kontext bleibt die Reduzierung fremdbestimmter Arbeitszeit oder – modern ausgedrückt – das Herstellen einer „worklife-balance“. Neben den genannten Faktoren, Interesse an einem guten Leumund und der Abwehr psychischer Risiken, bildet die Angst vor Fachkräftemangel und betrieblichen Alterungsprozessen aufgrund des sich vollziehenden demografischen Wandels einen weiteren nennenswerten Hebel für grundsätzlich bessere Arbeitsbedingungen. Daran werden auch widersprüchliche Trends nichts ändern, nach denen Nacht- und Wochenendarbeit im Steigen begriffen sind. Gründe hierfür sind verlängerte Ladensöffnungszeiten bis hin zu teuren Anlagen, die rund um die Uhr laufen müssen, um die Investition lohnend zu gestalten. Umfragen zeigen zudem, dass viele Teilzeitbeschäftigte lieber länger arbeiten möchten. Dennoch muss Zeit aufgrund der deutlich feststellbaren Risiken entschleunigt werden, paradoxerweise gerade dann, wenn weiterhin Produktivität und Effizienz hochgehalten werden sollen.

19. Eine Integration bestehender widersprüchlicher Trends kann durch Individualisierung von Berufsbiografien erfolgen. Überlegungen in Richtung der Veränderungen der Berufsbiografie, die auf Lebensabschnitte Rücksicht nimmt und die Wahl zwischen mehreren Lebensweisen zulässt, nähern sich Gorzschen Vorstellungen an. Der Wechsel von Phasen, in denen der Bedarf an Geld oder – im Gegenzug – an Zeit überwiegt, wird ernsthaft diskutiert und lässt in der Biografie einen Wechsel in der Bedeutung von Lohnarbeit oder von Freizeittätigkeiten zu. Diese können nämlich bei ein und derselben Person je nach ihrem Lebensalter, der Zahl und dem Alter ihrer Kinder, dem Pflegebedarf von Eltern, ihren späten oder frühen Begegnungen und Entdeckungen usw. stark variieren.
20. Das Problem, inwieweit „arbeitsfreie“ Zeit letztlich aber „autonome“ Zeit wird, also im Gorzschen Sinne dem Reich der Freiheit zugehörig zu rechnen ist, ist dadurch immer noch nicht geklärt. Mit skeptischem Blick kann man hinter den genannten Veränderungsbemühungen ein verträglicheres Einrichten der Arbeitereliten im Reich der Notwendigkeit vermuten. Motiv der Firmen, Arbeitszeit zu reduzieren, ist es schließlich, die eigensinnige Subjektivität der Mitarbeiter verwerten zu können. Dies geschieht auf zweifache Weise: auf einer abstrakten Ebene durch „Ablenkung und Ruhigstellung“ in der arbeitsfreien Zeit folgens Konsum und gemeinschaftlicher Beziehungsarbeit und auf einer konkreteren Ebene durch die Erhöhung der „employability“, der Beschäftigungsfähigkeit, und zwar qualifiziert durch Freisetzung kreativer Kräfte für innovative und hoch produktive Tätigkeiten in der Arbeitszeit. Die Subjektivierung der Arbeit an sich ist ebenso wenig wie die Abkehr von der protestantischen Arbeitsethik und vom Produktivismus hin zu postmaterialistischen Werten und gemeinschaftlicher Idylle systemsprengend. Auch postmaterialistische Werte drehen sich um Kompetenz und Leistung, „falsche“ Bedürfnisse verschwinden nicht, sondern werden anders verpackt und gerade von denen kritiklos genossen, die glauben, ihnen nicht zu unterliegen. An die Stelle des Kühlschranks und des Autos als Statussymbole der 50er Jahre sind bei den „Arbeitereliten“ Lebensqualität, gutes Essen, Gesundheit und Tourismus, aber auch Bildung und Kultur getreten, postmaterielle Werte eben, die sich in Dienstleistungsgesellschaften als nach wie vor entfremdete Bedürfnisse beliebig verwerten lassen.

21. Dennoch werden durch die Entwicklungen systemfremde Elemente ins funktionale Räderwerk eingesprenkelt. Die beschriebenen kulturellen Veränderungen der zwischenmenschlichen Beziehungen hin zu mehr wechselseitiger Anerkennung sowie die Veränderung der Grammatik von Lebensformen setzen verändernde Kräfte frei, die menschliches Handeln prinzipiell diskursiver und reflexiver machen. Fragen des Konsums haben immer auch etwas mit Status, Identität und Gemeinschaft sowie mit feinen Unterschieden bei der Abgrenzung zu tun, die durch veränderte Anerkennungsverhältnisse weniger rigide und demonstrativ geraten. Und in Zeiten, in denen hohe Produktivität zum „Standortfaktor“ wird, sind nicht allein technische Qualifikationen, sondern vor allem auch soziale und kommunikative Kompetenzen allseitig notwendig und die auch zivilgesellschaftliches Handeln und Denken verändern. Der demografische Wandel mit dem prognostizierten Fachkräftemangel – ob er nun kommt oder nicht – zwingt – auch aus der Logik des Kapitals heraus – mehr in Bildung und in gute Beziehungen zu investieren, die nicht ausschließlich instrumentell-strategisch zu verwerten sind. Gerade deshalb fördern Unternehmen notwendigerweise mehr beteiligungsorientierte Unternehmenskultur mit neuen Formen von Berufsbiografien und Arbeitszeitregelungen.¹²
22. Es versteht sich von selbst, dass innerhalb dieses Panoramas die „alten Kämpfe“ um materielle Gerechtigkeit nicht ad acta zu legen sind, schon gar nicht außerhalb der industriellen Metropolen. Das verbietet allein schon der Blick auf die Finanzmärkte und die Managergehälter. Sie treten vor allem dann deutlich zutage, wenn man sich denjenigen zuwendet, die marginalisiert werden, diejenigen außerhalb des Arbeitsmarkts, diejenigen mit prekären Verträgen, Niedriglohn und unzumutbaren Arbeitsbedingungen. Tendenziell bleibt dem „elitären“ Zentrum aber gar nichts anderes übrig, als die Marginalisierten zu integrieren. Der erste Grund ist funktionalistisch. Moderne Gesellschaften sind anfällig für Anomie. Eine leistungsfähige reiche Metropole ist durch eine verarmte (und gewaltbereite) Peripherie bedroht. Reflexives Wissen führt zum Bewusstsein, dass die Kosten einer solchen Gesellschaft immens sind, also Investitionen in gute Sozialsysteme bestandserhaltend sind und allen nützen, auch denjenigen, die sie nicht benötigen. Sie lindern darüber hinaus nicht nur Nebenfolgen wirtschaftlichen Handelns, sondern stillen auch den Bedarf an leistungsbereiten und qualifizierten Fachkräften, die allein die hohen Produktivitätsstandards für die Zukunft sichern.

12 Reindl, Josef (2012). *Paradoxe Freiheit, gestörter Sinn: Verstehende Prävention in der modernen Arbeitswelt*. Berlin: edition sigma.

23. Die zweite Antwort zielt auf die Gerechtigkeitsvorstellungen der neuen Eliten, die auch Nebenfolge veränderter Anerkennungsverhältnisse sind. Der moralische Anspruch, in einem gerechten gesellschaftlichen Milieu leben zu wollen, gehört unweigerlich zu sozialen und kommunikativen Kompetenzen und damit zu den Grundpfeilern eines angestrebten guten Lebens, das sich an verallgemeinerbare Standards für alle Menschen orientiert und das Interesse an einem unparteilichen und selbstkritischen Urteil enthält. Dahinter steht kein asketisches Ideal, sondern ein moralisch bewussteres Leben, das selbstreflexiv und kommunikativ angelegt ist und dadurch ein *besseres Leben* ist.¹³ Abgeschottete, von schwarzen Sheriffs bewachte Wohngettos sind wenig attraktiv, Kreativität und Qualifikation gehen einher mit Offenheit und Toleranz.¹⁴ Ein attraktiver Arbeitgeber, eine attraktive Gesellschaft sind in diesen Kontexten solche, die sich an Werten der Fairness orientieren. Das bessere Leben ist ein mit anderen im Gleichgewicht befindliches Leben auf der Basis der wechselseitigen Zuschreibung von Mündigkeit und Verantwortlichkeit, von gegenseitiger Anerkennung und Achtung, wozu auch eine gerechte Absicherung materieller Grundlagen gehört. Dies nutzt auch der Effizienz und Effektivität von Gesellschaften, denn nur so werden Handlungskompetenzen und Institutionen gefördert, die erfolgreiche Problemlösungen wahrscheinlicher machen. Hierbei entsteht Raum für kooperative Entscheidungen und Handlungen und Entscheidungsprozesse werden mit dem Ziel, einen gerechten Ausgleich zu schaffen, als Angelegenheit aller involvierten und betroffenen Individuen angesehen. Ohne Ressourcen wie Verantwortungsbewusstsein und Vertrauen, aber auch Risiko- und Enttäuschungsbereitschaft, funktioniert dies nicht. Daraus lässt sich nur eine Schussfolgerung ziehen: hohe Innovativität, Produktivität und demokratische Grundstrukturen sowie universalisierbare Gerechtigkeitsvorstellungen gehören zusammen.

13 Breit, Heiko, a.a.O.

14 Florida, Richard (2003). *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.

24. Letzteres trifft genau die Vorstellungen von A. Gorz, der trotz mancher allzu optimistischen Anlehnung an technologische Lösungen niemals daran glaubte, dass die Befreiung von Arbeit lediglich ein Ergebnis des technologischen oder organisatorischen Wandels sein würde, z. B. allein durch ein vom Arbeitsplatz unabhängiges Einkommen.¹⁵ Die Wege ins Paradies lassen sich weder technokratisch noch bürokratisch gewinnen, sondern erfordern einen moralischen Impetus, nämlich die gleichberechtigte Kooperation mit anderen bei der Verfolgung eigener Ziele. Die oben genannte Einsicht in den Nutzen von Gerechtigkeit benötigt einen Stimulus, der über die Funktionalität des Zieles hinausreicht. Die Kombination aus dem klugem Kalkül nicht-intendierter Folgekosten gesellschaftlicher Entscheidungen mit einem Gerechtigkeitsverständnis, dass mit ich-näheren, an gegenseitiger Achtung orientierten Identitäten verknüpft ist, auf die eine hoch produktive Gesellschaft aufbauen muss und die die Basis veränderter Anerkennungsverhältnisse bildet sowie das Bedürfnis nach mehr Zeitautonomie liefern eine Grundlage für mögliche Veränderungen, die A. Gorz stets vor Augen hatte.

Saarbrücken 28.03.13

15 Gorz, André (2000). Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Katharina Bihler

**Abendempfang der Landeshauptstadt Saarbrücken
Liquid Penguin Ensemble:
Das Herz der schönen Frau Industria**

**Katharina Bihler (Text) und
Stefan Scheib (quadrophone Klanginstallation und Kontrabass)**

Performance zum André Gorz Kongress Saarbrücken
am 15. Februar 2013 im Rathausfestsaal

„Dank des – fast – bedingungslosen Grundeinkommens, dessen uns der Organisator dieses Kongresses freundlicherweise versichert hat, haben wir uns in den vergangenen Wochen weitgehend autonomen Tätigkeiten hingeben können:

Herr Scheib konnte zum Beispiel mal wieder in aller Ruhe seine Geräusche-Schubladen durchstöbern und nach den schönsten Exemplaren von Klangpartikeln kramen, sodass er sie heute vor Ihnen ausbreiten kann.

Ich habe wieder einmal die Nähmaschine hervorgezogen und habe mir ein neues Kleid genäht.

Zugegeben, es wird nicht besonders viele Gelegenheiten geben, an denen ich es tragen können werde, aber das kommt eben dabei heraus, wenn man der Lust am Selbstzweck so hemmungslos nachgeben darf.

Ihnen gefällt das Kleid ja vielleicht gar nicht – aber ich wollte es Ihnen heute Abend trotzdem nicht vorenthalten, denn jetzt wo Sie wissen, dass ich es selbst genäht habe, halten Sie’s vielleicht ganz unwillkürlich auch für das Produkt eines gewissen Fleißes – und das würde ganz gut passen, weil ich nämlich kurz auf das Fenster hinter mir zu sprechen kommen möchte:

Dort ist eine allegorische Figur dargestellt: die Tugend des Fleißes, die schöne Frau Industria in ihrem leuchtend roten Gewand. Wegen der abendlichen Stunde können Sie sie nur dunkel erkennen – sie hat sich zurückgezogen, sie ruht, und das ist vielleicht ganz gut so, sie hat sich nämlich ein bisschen verausgabt in den letzten zwei Jahrhunderten.

Wir haben Ihnen eben diese Bilder ausgeteilt, das sind Fotoabzüge von diesem Fenster, vielleicht nehmen Sie sie zur Hand, wir wollen uns ein bisschen in dieses Andachtsbild versenken:

Eine überwältigende Glasmalerei von Professor Alexander Linnemann aus Frankfurt, der aber über den Mühen ihrer Anfertigung verstarb. Seine beiden Söhne Otto und Rudolf haben das Werk vollendet und konnten das Fenster mit einer kleinen Verspätung im Jahr 1903 an die Stadt Saarbrücken liefern.

Die Industria wird normalerweise mit Spindel, Faden oder Weberschiffchen in der Hand dargestellt.

Dieses Fenster entstand zwar zur Zeit der Hochblüte der nach der ihr benannten „Industrialisierung“, doch in dieser prophetischen Darstellung als „Industria Dolorosa“, hier im Ostfenster des Rathausfestsaales, trägt sie bereits die Züge einer Pietà. Sie hält keinen einzigen Faden mehr in der Hand, Weberschiffchen und Spindel sind ihr entglitten, ihr wummerndes, heißlaufendes Herz wird von einer eisernen Brosche zusammengehalten, um es vor dem Kollabieren zu bewahren, erschöpft – oder erlöst? – neigt sie das Haupt zur Seite und blickt mit letzter Kraft, wie eine Mahnerin aus der Zukunft vielleicht, in Richtung West-Nord-West, 335 Kilometer weit, hinüber nach der wallonisch-französischen Doppelgemeinde Comines, zu beiden Seiten des Grenz-Flüsschens Lys gelegen, ein Stück hinter Tournay und etwas oberhalb von Lille.

Dort wächst, seit die Geschichte denken kann, der Flachs, und sie, die Industria, wird dort seit Jahrhunderten als Patronin der allgegenwärtigen Webstühle verehrt.

Am Spinnrad werden Geschichten ersponnen, und auch das Weberhandwerk hat den ursprünglichen Sinn und wurde dazu erfunden, das Weben von Gedanken zu unterstützen und Bewegungen des Herzens zu begleiten. Natürlich entstanden dabei auch Leinentücher und gewebte Bänder von gewisser Länge, sie wurden aber eher als eine – wenn auch nützliche – Nebenwirkung angesehen; als mehr oder weniger unvermeidlicher materieller und ästhetischer Ausfluss dieser Gedanken.

Im Laufe der Zeit ist dieser Sinnzusammenhang in den Hintergrund getreten, Zweck und Mittel wurden vertauscht, und das Denken wurde nun seinerseits als unterstützende Tätigkeit für den Prozess des Webens und insbesondere zu dessen Rationalisierung herangezogen. Auch die Bewegung des Herzens war nicht länger rhythmusgebende Herrin im Hause der Produktion.

Hatten die Nachrichten aus Comines einst in einfachen aber philosophischen Betrachtungen bestanden, so waren es später aufsehenerregende Meldungen über die Gesamtlänge der produzierten Bänder pro Jahr – denn auf die Bandweberei hatte sich Comines spezialisiert: auf die Herstellung von Gurtware, Packriemen, Haarschleifen, Geschenkbandern, Pferdegeschirr, Bandagen, Bundware für Unterwäsche etcetera.

Aus den frühen Zeiten der eher betrachtenden Nachrichten stammt dieser „Comineser Ratgeber: wie ainer seiner fixen gedanken und gewohnheiten haus verlassen kan – gefunden rat zwischen kette und schuss“. Darin findet sich zum Beispiel die Geschichte von einem Herrn H.:

*Herr H. verließ sein Haus am Montag.
Er hat seinen Leib durchlüftet.
er hat ihn dünn gemacht, wie Papier*

Er konnte sich nicht dazu entschließen, auf seinen eigenen Beinen sein Haus zu verlassen, daher hat er sich dünn gemacht, wie Papier; und als es so weit war, hat ihn der Wind einfach mitgenommen, als er die gegenüberliegenden Fenster seines kleinen Hauses öffnete. Am Montag.

Herr H. war ein Asket.

*Herr H. wollte seinen Leib durchlüften.
Er ließ ihn trocknen, trank nichts mehr, bis sein Leib trocken, dünn und leicht war wie Papier. Dann hoffte er auf den Wind.*

Herr H. hätte sein Haus gerne mitgenommen, weswegen er sein Dach zu zwei großen, geschwungenen Flügeln ausbaute. Aber die Flügel machten das Haus nur noch schwerer; alle Bemühung machte das Haus noch schwerer; sodass er es aufgab und dann auch sich selbst aufgab und schließlich so leicht wurde, dass ihn die Zugluft, als er eines Montags die Fenster seines kleinen Hauses öffnete, davontrug.

*Herr H. ist zur Kur.
Er nimmt Luftbäder.
Seit Montag ist er weg.*

Zurück nach Comines um das Jahr 1900: als Linnemanns „Industria Dolorosa“ entstand, war Comines bereits das Weltzentrum der Bänderherstellung geworden. Im Jahr 1903 produzierten 3500 Webstühle 400 Millionen Meter Schnürsenkel im Jahr. – Das völlig überdrehte Herz unserer „Industria Dolorosa“ erhält im selben Jahr von ihrem Schöpfer Linnemann die schon erwähnte eiserne Brosche, um es vor dem Platzen zu bewahren.

Was tun mit 400 Millionen Metern Schnürsenkel im Jahr?

400 Millionen Meter Schnürsenkel benötigen Sie, um die Erde zehnmal zu umwickeln.

Doch abgesehen davon gab es auf diese Frage offenbar bald keine befriedigende Antwort mehr.

Es folgten etliche vielversprechende Krisen, deren Chancen man aber ungenutzt verstreichen ließ.

Die Produktions- und Wirtschaftsweise der vergangenen Jahrzehnte, des vergangenen Jahrhunderts, muss tiefe Furchen in den Denkkapazitäten gezogen haben, aus denen auszubrechen nun gar nicht mehr so leicht möglich war. Das ist ein bisschen schade, denn man hätte eigentlich nochmal einen Blick in den „Comineser Ratgeber“ werfen können, und hätte von demselben Herrn H. erfahren können, wie es geht, Herz und Hirn zu befreien.

In dem Kapitel: „*auf einem Bein zu stehen*“ zum Beispiel.

Vielleicht möchten Sie es ausprobieren?

Auf einem Bein zu stehen, das kann schon die Simulation einer Krise sein.

Wenn sie sich nun aber – nach Herrn H. – leicht gemacht haben wie ein papierenes Flügelchen, allen Ballast und alle Bemühtheit abgeworfen haben, dann brauchen sie jetzt nur noch den zweiten Fuß von der Erde zu lösen und schon schweben Sie in der Luft und genießen alle Freiheitsgrade an Bewegungs- und Entwicklungsmöglichkeiten, die sich denken lassen – dann kann auch das Gedankengebäude, das sie sich zurechtgezimmert haben, unter Ihnen zusammenbrechen wie es will, Sie stürzen nicht.

In Comines allerdings zog man mit großem Fleiß die alten Furchen weiter und tiefer und spezialisierte sich in den Achtzigern dank einer innovativen Managemententscheidung auf die Produktion von Medaillenbändern für Olympiaden: 600 Millionen Meter Medaillenbänder wurden jährlich produziert, man benötigte dafür aber nur noch 250 Webstühle – eine üppige Produktivitätssteigerung in achtzig Jahren, mit der auch die gesteigerte Herzinfarktrate in der Bevölkerung Schritt halten konnte und sich schließlich auf Platz eins der Todesursachen vorschob.

600 Millionen Meter Medaillenbänder wollen verbraucht sein: die Anstrengungen auf diesem Gebiet führten zu neuen Ritualen bei Siegerehrungen. Eine Zeit lang experimentierte man damit, die Erst-, Zweit- und Drittplatzierten in einer feierlichen Zeremonie mit Medaillenbändern in den jeweiligen Landesfarben ganzkörperlich zu bandagieren und dann so auf den Siegereppchen abzustellen.

Durchsetzen konnte sich dieser Brauch aber nicht, nachdem sich ein siegreicher Olympionike 1988 in Seoul beim Abnehmen seines Medaillenbandes in

der kunstvollen Wickelung derart verhedderte, dass er sich versehentlich strangulierte. Der Imageschaden für die gesamte Branche der Bandweberei, insbesondere in Comines, war enorm.

Aber man hat nicht aufgegeben. Und tatsächlich hat sich in allerjüngster Zeit ein Jahrhundertzweck gefunden, mit dem man bezüglich der Auslastung der Produktion endlich auf der sicheren Seite zu sein scheint: der Artikel der Stunde ist elastische Schlauchware als Versorgungskanal von der Erde zum Mars für den Fall einer Dauerbesiedlung des roten Planeten durch den Menschen. 380 Millionen Kilometer dieser Schlauchware werden dafür benötigt, und man hat errechnet, dass diese Aufgabe die Rastlosigkeit der Webstühle von Comines für die kommenden 633 Jahre zufriedenstellen würde. Weitere etwaige Rationalisierungsschritte noch nicht eingerechnet, die diese Zeit der Vollauslastung eventuell wieder verkürzen und die Aussichten wieder etwas eintrüben könnten – wie auch immer: ein Abnehmer hat sich bereits gefunden. Vor wenigen Tagen war auf Spiegel online zu erfahren, dass ein privates Niederländisches Unternehmen plant, Menschen ohne Rückfahrkarte auf den Mars zu verbringen, medial begleitet und als Mega-Medien-Event im Sinne von „Big Brother“ aufbereitet, wodurch es sich mit Leichtigkeit finanzieren können soll.

Keiner hat im Moment der Euphorie daran gedacht, dass wegen der asynchronen Umlaufgeschwindigkeiten der beiden Planeten Erde und Mars um die Sonne sich dieser Versorgungskanal unvermeidlich irgendwann um das Zentralgestirn wickeln wird, mit wahrscheinlich unabsehbaren Folgen für Schwerkraftverhältnisse und Klima.

Es ist also noch nicht abzusehen, wie die weitere Entwicklung in Comines tatsächlich verlaufen wird.

Und es steht uns natürlich auch gar nicht zu, diese Entwicklung zu bewerten. Wir haben lediglich die vage Vermutung, dass die schöne Frau Industria, die Tugend des Fleißes, dringend ihrer großen Schwester, der Tugend der Mäßigung, bedarf, damit wieder etwas Muße entsteht.

In diesem Sinne würde ich sagen, vertreiben wir uns zum Schluss noch ein bisschen die Zeit... und tun noch was, das wir schon immer mal tun wollten: wir bringen Ihnen von dort oben ein Ständchen... kredenzen ein paar feine Klangpartikel von hohem Gebrauchswert für unsere und auch Ihre Herzen, so hoffen wir... nur so zum Pläsier... von dort oben, hinter dem Fenster, durch das Herr H. sein Haus verlassen hat, weil er sich so leicht gemacht hat...

... ein anderer übrigens, so steht es im „Comineser Ratgeber“, der habe sich rundweg geweigert, jemals sein Haus zu verlassen:

Er setzte sich auf einen Stuhl, und blieb.

Dann traf ihn der Blitz.

*Und verbrannte ihn mitsamt seiner Sitzgelegenheit so vollständig, dass nur ein Häufchen Staub übrig blieb,
das von einem umsichtigen späteren Bewohner vor die Tür gekehrt wurde.“*



Fleißbildchen

Dialogforum 3

**Welche „andere“ Politik wird dem linken
Gesellschaftsentwurf gerecht?**

Luitpold Rampeltshammer

Gorz und sein schwieriges Verhältnis zur Linken: Fragen an das Werk von André Gorz

In diesem Aufsatz geht es um die Bedeutung des Denkens von André Gorz für die Konzeption von „links“. Dabei stellt sich das Problem zu definieren, was denn eigentlich „links“ ist. Am geeignetsten erscheint mir immer noch die Definition von Norberto Bobbio, für den eine linke Politik diejenige ist, die primär auf die *Gleichheit* der Menschen abzielt. Diese Definition aus seinem Buch „*Destra e Sinistra*“ (deutscher Buchtitel: „Rechts und Links. Gründe und Bedeutung einer politischen Entscheidung“ 2006) hat den Vorteil, dass damit nicht nur die große Politik bezeichnet werden kann, sondern auch *einzelne politische Entscheidungen* in eben jene Kategorien zumindest annähernd eingeteilt werden können.

Meiner Meinung nach wäre diese Definition für André Gorz jedoch nur mit Rückgriff auf die Autonomie und die Freiheit des *Subjektes* zu akzeptieren gewesen. Für ihn, so meine Vermutung, wäre eine linke Politik eine Politik, welche die Subjekte aus der Entfremdung, die seiner Meinung durch heteronome Arbeit im Kapitalismus entsteht, herauslöst, und zumindest *Inseln der Autonomie* in einem Meer fremdbestimmter Arbeit entstehen lässt. Gleichheit ist für ihn daher, so meine weitere Vermutung, nur als sekundäres Ziel von Interesse, nämlich als *Gleichheit des Ergebnisses*, d.h. alle Menschen sollen insofern gleich sein, als sie ein selbstbestimmtes Leben führen sollen. Darüber hinaus gehende materielle Gleichheit wird von Gorz kaum thematisiert. Deshalb formuliert er auch konsequenterweise die Aufgabe der Linken als „Bereiche gelebter, selbstorganisierter Gesellschaftlichkeit wiederherzustellen, sie Systemzwängen zu entziehen und gegen die Herrschaftsapparate zu schützen“ (Gorz 1993: 111).

Fremdbestimmte oder heteronome Arbeit, da ist Gorz Realist, wird es so lange geben, wie das kapitalistische System existiert. Deshalb ist für Gorz der erste Schritt auf dem *Weg ins Paradies* das Schaffen und stetig weitere Ausdehnen von Zeitinseln. Das Mittel dazu ist die radikale Verkürzung *heteronom*, also fremdbestimmter Zeit, vor allem in der Verkürzung der Arbeit für Lohnarbeit. Das Leben in diesen Zeitinseln ermöglicht den Menschen selbstbestimmt denjenigen Tätigkeiten nachzugehen, die sie erfüllt und die somit für Gorz als Grundbedingung des, in meinen Worten, *glücklichen Lebens* betrachtet werden

können. Deshalb entwirft er auch in Abschied vom Proletariat das Konzept der „Freizeit-Gesellschaft“ (Gorz 1980: 163) nach dem Prinzip „weniger arbeiten, damit alle arbeiten, und mehr persönliche Aktivität“. Daraus resultiert als Auftrag an die nachindustrielle Linke, sich einzusetzen für „die maximale Erweiterung der autonomen Tätigkeiten“ (ebd.: 80) und damit „der Macht des Kapitals, des Marktes und der Ökonomie Aktivitätsfelder zu entziehen, welche die von Arbeit befreite Zeit eröffnet“ (Gorz 2000: 104). Später nennt er dies „Multiaktivitätsgesellschaft – eine Gesellschaft der wiederangeeigneten Zeit“ (ebd.: 92). Die unter diesen Forderungen liegende Gesellschaftsdiagnose zeigt das Bild einer dualen Gesellschaft: Produktion und Verwaltung wird in kapitalistischen Gesellschaften wirksam organisiert (Reich der Notwendigkeit) und Selbstverwirklichung und Identität kann in der Befreiung von heteronomer Arbeit im Reich der Freiheit gelebt werden (Gorz 1980).

Auf der Ebene der Gesamtgesellschaft führt dies den undogmatischen Linken Gorz zu einer Neubelebung des Genossenschaftsgedankens – eine klare Absage an die kapitalistische Produktionsweise einerseits sowie der staatssozialistischen Praxis der Verstaatlichung der Produktionsmittel andererseits.

Nun führt diese Konzeption durch das Nadelöhr der *Arbeit*, welche für Gorz der zentrale Begriff seiner philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Konzeption ist. Ob die Arbeit für das Glücklichein der Menschen wirklich den absolut zentralen Stellenwert besitzt, den Gorz ihm zuweist, würde ich persönlich sehr stark in Frage stellen. Axel Honneth (1992) hat darauf hingewiesen, dass die Anerkennung eine mindestens ebenso zentrale Rolle für die Menschen spielt. Dies sieht auch Gorz so, in seinem Buch „Arbeit zwischen Misere und Utopie“ schreibt er von dem Bedürfnis der Menschen „zu werken, zu wirken und anerkannt zu werden“ (Gorz 2000: 102f.). Leider verfolgt er diesen Aspekt der *Anerkennung* in seinem Werk nicht weiter. Darüber hinaus sind für die überwiegende Mehrheit der Menschen gelingende Liebes- und Sozialbeziehungen mit Familienmitgliedern, Freundinnen und Freunden und auch Arbeitskolleginnen und –kollegen eine *conditio sine qua non* glücklicher Existenz. Anleihen könnten in dieser Richtung z.B. bei Ferdinand Tönnies (1887) mit seinem Gemeinschaftsbegriff, der genau diese Aspekte der Sozialbeziehungen betont, genommen werden. Mehr Gemeinschaft wäre dann eben nicht mehr freie Zeit für handwerkliche Tätigkeiten oder für kritisches Kritisieren, sondern für soziale Beziehungen. Gorz stellt das auch gar nicht in Abrede, in *Wege ins Paradies* (Gorz 1983: 85) führt er das auch an einer Stelle kurz aus, nur betont er doch die Zentralität der Stellung der Arbeit für das glückliche Leben des Subjektes.

Bei den Arbeiten von Gorz fällt auf, dass vor allem die gesellschaftstheoretischen Grundaxiome orthodox marxistisch sind. Die Gesellschaft besteht aus Klassen, die sich durch ihre jeweilige Stellung im Produktionsprozess definieren – Besitz von Produktionsmitteln oder alternativ dazu die Notwendigkeit seine Arbeitskraft gegen Lohn zu Markte zu tragen.

Dies hat auch Konsequenzen für gesellschaftliche Veränderungsprozesse: Nicht, wie bei Habermas (1981, 1992), der zwanglose Zwang des besseren Arguments und die auf gelungene Verständigung orientierte Kommunikation steht im Mittelpunkt gesellschaftlicher Veränderung (und auf dieser Linie weitergedacht: demokratischer Institutionen und Verfahren), sondern für Gorz ist die Abschaffung des Kapitalismus ein sein komplettes Werk durchziehendes fixes politisches Ziel.

Die kollektiven Akteure, die diese Transformation durchführen sollen, verändern sich jedoch im Gorz'schen Denken: Sind in seinem Buch „Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus“ noch die klassischen Organisationen der Arbeiterbewegung (Gewerkschaften und politische Parteien) die Adressaten, an die er einerseits seine Botschaft richtete und die er andererseits als die gesellschaftsverändernden Kräfte begriff, richtete sich sein späterer Blick in seinem Buch „Adieu au Proletariat“ sein Hauptaugenmerk auf die „Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter“, also jenen Schichten, die aus dem kapitalistischen Produktionsprozess immer wieder herausfallen und eine, heute würde man sagen, prekäre Existenz, führen. Diese Nicht-Klasse des nachindustriellen Proletariats definiert er als „die Gesamtheit der Überzähligen der gesellschaftlichen Produktion: die gegenwärtig und virtuell, permanent und zeitweilig, total und partiell Arbeitslosen (Gorz 1980: 63). An dieser Stelle verlässt er den orthodox marxistischen, teleologisch auf die historische Aufgabe der Arbeiterbewegung – der Abschaffung des Kapitalismus – gerichteten Pfad und spricht der Arbeiterklasse die Funktion des revolutionären Subjekts ab und weist diese der Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter zu.

Wie diese Gruppe jedoch die Veränderungen konkret herbeiführen soll, bleibt unbelichtet: Der mögliche Hinweis auf die Verweigerung, sich am kapitalistischen System zu beteiligen, führt hier in die Irre. Ist es doch gerade für Gorz das Kennzeichen des Prekariats, dass es in einer zunehmend automatisierten Arbeitswelt nicht mehr benötigt werde und deshalb mit einer Verweigerungshaltung beim Konsum oder der Arbeitskraft keine gesellschaftsverändernden Prozesse einleiten könne. Welche desaströsen psychischen Auswirkungen Arbeitslosigkeit und das Gefühl nicht gebraucht zu werden, auf Menschen haben kann, lässt sich bereits in der klassischen Studie „Die Arbeitslosen von Marienthal“ (Jahoda et al. 1975: 94ff.)

nachlesen. Die wichtige Frage wie aus dieser Lethargie Ansätze zu kollektiven Veränderungsprozessen erwachsen sollen, wird von Gorz jedoch nicht thematisiert.

Von den Gewerkschaften und den Parteien der Linken war Gorz zunehmend enttäuscht (viel stärker noch jedoch von der Alltagspraxis der Herrschenden im real existierenden Sozialismus), vertreten sie doch, seiner Meinung nach immer stärker die Interessen der Arbeitsplatzbesitzer und werden so ein *Ordnungsfaktor* und dadurch ein stabilisierendes Element in kapitalistischen Systemen; ihre Rolle als *Gegenmacht* (um die Unterscheidung von Eberhard Schmidt 1971 und Rainer Zoll 1976 aufzugreifen) tritt immer stärker in den Hintergrund und flammt nur kurzzeitig auf, um, so wohl seine Vermutung, strategisch öffentlichkeitswirksam für kurzfristige Errungenschaften genutzt zu werden. Es geht den Gewerkschaften eben aus Gorz' Perspektive nicht um die Abschaffung der Lohnarbeit, sondern, so Gorz (Gorz 1980: 166) darum, die Arbeit und die Arbeitsqualifikation der Arbeitsplatzbesitzer zu verteidigen (ebd.: 166). Aber dies, das ist für Gorz klar, ist nur ein Weiterschreiten auf einem Entwicklungspfad, der weder sozial noch ökologisch nachhaltig ist.

Deshalb kritisiert Gorz diese Haltung scharf, er insistiert demgegenüber in einer sehr schönen Passage im Abschied vom Proletariat darauf, dass es nicht darum ginge „mehr Macht als Arbeiter zu erringen, sondern darum, Macht zu erringen um nicht länger als Arbeiter funktionieren zu müssen“ (ebd.: 62). Trotzdem erkennt er die Notwendigkeit der Existenz von Gewerkschaften und ihrer Aufgaben an. In „Arbeit zwischen Misere und Utopie“ schreibt er: „Die Aneignung der Arbeit bis in ihre indirekten Konsequenzen und Auswirkungen hinein erfordert eine gewerkschaftliche Politik und eine politische Gewerkschaft“ (Gorz 2000: 68).

Wie aber soll der Adressat der Veränderung in Abschied vom Proletariat, die Nicht-Klasse der Nicht-Arbeiter, die an sie gestellte Aufgabe erfüllen? Diese Frage deutet eine wichtige Leerstelle im Werk von Gorz an: Der Fokus liegt auf dem *was zu tun ist*, nicht so sehr auf dem, *wie diese Veränderungen herbeigeführt werden können*. Die Ursache dafür liegt, so glaube ich, in dem Prokrustesbett der Marxschen Gesellschaftsanalyse, die die Protagonisten gesellschaftlicher Veränderung über ihre Stellung in der Arbeit definiert. Andere Kollektive wie z.B. neue soziale Bewegungen (Frauen-, Schwulen- und Lesben- und Bürgerbewegung), religiöse und Migrant*innenorganisationen usw. fallen aus diesem Raster des Gorzschen Fokus auf die Erwerbsarbeit heraus.

Für Gorz, so meine Vermutung, deuten sie nur auf die vieldiskutierten „Nebenwidersprüche“ hin, die zwar aus seiner Perspektive für sich nicht unwichtig sind, aber doch ist es der „Hauptwiderspruch“ von Kapital und Arbeit, der im Zentrum seiner Aufmerksamkeit, seines Denkens und seiner Gesellschaftskonzeption steht.

Aber damit tappt er, meiner Meinung nach, in die gleiche Falle, in der auch der Neoliberalismus steckt. Kapitalismus wird hier als monolithisches System gesehen, dessen Grundzüge im Prinzip überall gleich funktionieren. Im angelsächsischen Raum wird dieses Konzept als Capitalism with a big „C“ bezeichnet; doch wie schon die lange Tradition von Andrew Shonfield 1968, Michel Albert 1992, Hall and Soskice 2001 und Jürgen Hoffmann 2003 zeigt, gibt es eben nicht den einen Kapitalismus sondern mehrere capitalisms, und darunter eben auch solche, innerhalb derer auf demokratische Weise bis weit in die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel eingegriffen werden kann. Die skandinavischen Länder mögen hier als Beispiel dienen: in ihnen wird das Lohnarbeitsverhältnis eingebettet in eine „de-kommodifizierende“ Struktur des ermöglichenden Wohlfahrtsstaates. Dies alles würde Gorz natürlich als völlig unzureichend ablehnen, bestehen doch auch dort weiterhin heterogene Arbeitsverhältnisse.

Der Grundgedanke der demokratischen Idee, dass durch demokratisch legitimierte Verfahren wesentliche gesellschaftliche Veränderungen herbeigeführt werden können, findet sich im Werk von Gorz kaum. Im Gegenteil, in seinem Buch über die Aktualität der Revolution schreibt er: „Die bürgerliche Demokratie liegt seit vierzig Jahren im Todeskampf. Nur noch äußerer Zierat ist übrig geblieben: ein machtloses Parlament, als Ablenkungsmanöver fungierende Wahlen, eine Vielzahl von bürgerlichen Parteien, die einander dieselbe Kundschaft streitig machen und mit mehr oder weniger Folgerichtigkeit dieselbe Politik machen wollen. Daher ist die politische Funktion des Parlaments erloschen“ (Gorz 1970: 32). Giddens vermutet, dass Gorz dies als Triumph der technokratischen Vernunft über die älteren liberalen und demokratisch-sozialistischen Ideale interpretiert (Giddens 1985: 124).

Wenn demokratische Elemente diskutiert werden, dann sind es die Grundrechte, auf deren Existenz und Schutzbedürftigkeit er hinweist. Interessanterweise warf er in den 80ern in einem vielbeachteten Interview im Spiegel der bundesdeutschen Linken in den Auseinandersetzungen zwischen der Solidarnosc und dem polnischen Staatsapparat vor, sich aus Feigheit nicht für die Grundrechte der Menschen in Polen einzusetzen.

Die zweite Achse des demokratischen Denkens, Legitimität durch Verfahren herzustellen, d.h. dass durch demokratisch gewählte Politiker und Politikerinnen die Akzeptanz von politischen Entscheidungen höher ist als in allen nicht-demokratischen Ordnungen und daraus auch die Möglichkeiten erwachsen, regulierend tief in die Arbeitswelt einzugreifen, findet sich in seinem Werk nicht. Im Gegenteil, für Gorz hat die Tatsache der Existenz eines kapitalistischen Herrschaftsapparates zur Folge, dass es „politisch gleichgültig ist, wer Machtpositionen besetzt“ (Gorz 1980: 56). In seinem Buch „Wege ins Paradies“ beschreibt er die Verkümmern des Politischen (Gorz 1983: 114) durch die Dominanz des kapitalistischen Staates, der seiner Meinung nach die Gesellschaft auffräße. Den Parteien bliebe in dieser Konzeption nur die Rolle des Vermittlers des staatlichen Willens an die Bürgerinnen und Bürger. Seiner Meinung nach ist es die Aufgabe der Linken „dem Gesellschaftssystem erweiterte Freiräume abzurufen, in denen die aus vorbestimmten Rollen freigesetzten Individuen ihr Leben, ihre Lebensumwelt, ihre Beziehungen individuell und kollektiv selbst gestalten können“ (Gorz 1993: 114). An dieser Stelle lässt sich eine erste Parallele zu Habermas ziehen: Dessen These der Kolonialisierung der Lebenswelt durch, in diesem Fall, das politische System, bezeichnet exakt diesen Aspekt. Anknüpfungspunkte für linke Politik sieht Gorz nur in Diskussionsgruppen, Clubs und kleinen Gruppierungen, die außerhalb des Staates agieren – hier lässt sich eine weitere Linie zu Habermas und dessen letztes Kapitel in dem Buch „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ ziehen – auch diese Spur verfolgt Gorz jedoch nicht weiter.

Vielleicht sind es die Lebenserfahrungen des Emigrierten, der als Sohn eines jüdischen Vaters vor der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft fliehen musste, dass mit denselben Mechanismen, mit denen die Nazis an die Macht kamen, sich auch weitreichende linke Veränderungen durchführen ließen – eine Haltung die er, wenn er sie denn gehabt hat, mit vielen anderen linken Emigranten und Emigrantinnen seiner Zeit geteilt hätte. Vielleicht ist es aber doch die Tatsache, dass auch hier der Marxsche Gesamtentwurf in seinem Werk durchschimmert. Das Werk von Gorz könnte interpretiert werden, als eine zeitgemäße Ausbuchstabierung des Diktums von Marx: „der Kapitalismus (...) untergräbt die beiden Springquellen alles Reichtums, die Natur und den Arbeiter (Marx 1988: 528ff.).

Beim Erstellen dieses Beitrags ist mir bewusst geworden, wie sehr sich mein Denken während der letzten zwanzig Jahre doch stark verändert hat. Ich erinnere mich, wie begeistert ich Anfang der 90er war von Gorz' Artikel in der Frankfurter Rundschau „Marx: der tote Hund ist noch lebendig“. Äußerst kritisch sah ich dann einige Jahre später Gorz' Hauptthese in seinem

Buch „Abschied vom Proletariat“, welche die Idee der Arbeiterbewegung als revolutionäres Subjekt aufgibt. Erst danach habe ich „Zur Strategie der Arbeiterbewegung“ gelesen und fand vieles darin äußerst attraktiv, vor allem die bis heute gültige luzide Forderung, dass sich Gewerkschaften und betriebliche Arbeitnehmervertreter auf europäischer Ebene zusammenschließen müssen um den Grenzüberschreitungen (oder anders ausgedrückt: der Globalisierung) der Unternehmen eine adäquate Strategie entgegenhalten zu können. Gorz' Ansatz, eine tarifpolitische Koordinierung der Gewerkschaften auf europäischer Ebene zu starten, steckt heute noch – was die Umsetzung anbelangt – in den Kinderschuhen. Auch europäische Betriebsräte, den Begriff gab es damals noch gar nicht, hat er konzeptionell vorweggenommen. Alles in allem betrachte ich heute das Werk von Gorz trotz der theoretischen Defizite, als Steinbruch für innovative Vorschläge zu einzelnen Themen.

Trotz der formulierten Kritik finde ich es immer noch bereichernd, Gorz zu lesen, die Leidenschaft, mit der ich früher seine Bücher las, ist jedoch deutlich verblasst.

Literatur

- Albert, Michel (1992) *Kapitalismus contra Kapitalismus* (Frankfurt/Main: Campus).
- Giddens, Anthony (1985) „Das Ende der Arbeiterklasse? Oder: Die Gefahren der Gelehrsamkeit“, in: Strasser, Hermann und John H. Goldthorpe (Hrsg.) *Die Analyse sozialer Ungleichheit* (Opladen: Westdeutscher Verlag).
- Gorz, André (1970) *Die Aktualität der Revolution* (Frankfurt/Main: EVA).
- Gorz, André (1980) *Abschied vom Proletariat* (Reinbek: Rowohlt Verlag).
- Gorz, André (1983) *Wege ins Paradies* (Berlin: Rotbuch Verlag).
- Gorz, André (1993) „Das Subjekt steht links“, in: Ritter, H. (Hg.) *What's left? Prognosen zur Linken* (Rotbuch Verlag: Berlin).
- Gorz, André (2000) *Arbeit zwischen Misere und Utopie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen (1992) *Faktizität und Geltung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Hall, Peter and David Soskice (2001) *Varieties of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press).

- Hoffmann, Jürgen (2003) „Der kleine Unterschied: Varieties of Capitalism“, in: WSI Mitteilungen 2/2003.
- Honneth, Axel (1992) Kampf um Anerkennung (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Jahoda, M., Lazarsfeld, P., Zeisel und H. Zeisel (1975 [Erstausgabe 1933]) Die Arbeitslosen von Marienthal (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Marx, Karl (1988) Das Kapital (MEW Band 23. Berlin: Dietz Verlag).
- Schmidt, Eberhard (1971) Ordnungsfaktor oder Gegenmacht (Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Shonfield, Andrew (1968) Geplanter Kapitalismus (Köln: Kiepenheuer und Witsch)
- Tönnies, Ferdinand (1887) Gemeinschaft und Gesellschaft (Leipzig: Fues).
- Zoll, Rainer (1976) Der Doppelcharakter der Gewerkschaften (Frankfurt/Main: Suhrkamp)

Reinhard Klimmt

Gorz II. Ein individuelles Schlaglicht

Gorz. Ein individuelles Schlaglicht

Zu Beginn eine wohl kaum zu bestreitende Aussage: Andre Gorz gehört zu den einflussreichsten Vordenkern der undogmatischen europäischen Linken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Für mich ist er der wichtigste, vielleicht nur deshalb, weil ich andere nicht verstanden habe oder auch ihn nicht verstanden und nur im Licht meiner eigenen Vorstellungen gelesen habe. Mit ihm zog die Neue Zeit. Mehr als 50 Jahre spürte er den Veränderungen in der Gesellschaft nach, zog seine Konsequenzen, hielt an Positionen fest, die andere opportunistisch aufgaben oder revidierte solche, die seinen Einsichten zuwiderliefen, er erfasste den Zeitgeist nicht nur, sondern bestimmte ihn auch mit.

Bei wichtigen Entwicklungen hat er deutliche Zeichen und Wegmarken gesetzt, die Orientierung gaben. Er war wesentlich an der Befreiung der Linken aus der dogmatischen Orthodoxie beteiligt. Sein Buch „Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus“ kam zur rechten Zeit. In der vom Antikommunismus geprägten Adenauerära hatte man längst begonnen, neue Ansätze für eine sozialistische Politik zu entwickeln, die sich aus den dogmatischen Fesseln der an die Interessen der UdSSR gebundenen kommunistischen Parteien befreien würde.

Als Alternative zu der Vorstellung, dass an die Stelle der kapitalistischen Marktwirtschaft nur eine zentral gelenkte Planwirtschaft treten könne, entwickelte Gorz mit anderen das Konzept der antikapitalistischen Strukturreformen, die ihre Impulse vor allem aus der Selbstverwaltung der Beschäftigten in den Unternehmen erhalten sollte. In der Bundesrepublik resultierte daraus eine Renaissance des Genossenschaftsgedankens.

Mit „Adieu au prolétariat“ trug Gorz den tiefgreifenden Veränderungen in der Ökonomie und den darauf basierenden Arbeitsbeziehungen in den siebziger Jahren Rechnung. Die Transformation der Industriegesellschaft in eine Dienstleistungsgesellschaft auf industrieller Basis und ihre Weiterentwicklung zur aktuellen Kommunikations- und Wissensgesellschaft, modifizierten und modifizieren den als Grundwiderspruch bezeichneten Antagonismus

von Kapital und Arbeit. Damit verloren Anspruch und Auftrag an die Arbeiterklasse, alleiniger Treiber und Vollender einer gerechteren Gesellschaft zu sein, zunehmend an Kraft.

Mit „Ökologie und Politik“, den „Wegen ins Paradies“ und seinen späteren Schriften brachte Gorz die Linke und die Ökologie zusammen – eine Thematik, die lange Zeit besonders für die Gewerkschaften großes inneres Konfliktpotential besaß.

Und noch etwas zur Person, das nicht unterschätzt werden darf: Wenn man im politischen Raum nach Partnern, und mehr noch, wenn man nach Lehrern sucht, an deren Beispiel man sich orientieren könnte, ist die Glaubwürdigkeit eines der zentralen Kriterien. Gorz, so kurvenreich seine theoretischen Wege auch erscheinen, war in seiner Konsequenz dann eben doch gradlinig, gradlinig in seinem Charakter, der nicht nur andere, sondern auch sich selber kritisch zu hinterfragen vermochte, gradlinig in seiner Ehrlichkeit, die schmerzliche Häutungsprozesse mit sich brachte.

Und vielleicht noch eine persönliche Vorbemerkung: Mich reizte am meisten der anarchische Grundzug, den ich bei Gorz zu entdecken glaubte. Wenn ich ein Lebensmotto zu wählen hätte, würde ich mich bei Michel de Montaigne bedienen: „Mir ist jede Form von Herrschaft zuwider, ob ausgeübt oder erlitten.“ – Was Montaigne jedoch nicht hinderte, als Bürgermeister von Bordeaux politische Verantwortung zu übernehmen.

Anarchismus als Leitbild: Die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf freiwilliger vertraglicher Basis. Der Anarchismus als die Denkweise, die höchstmögliche Abwesenheit von Zwang und Unterdrückung anstrebt, aber im Gegenzug auch ein Höchstmaß an Selbstbeherrschung verlangt. (Goethe: „Wer sich nicht selbst befiehlt, bleibt immer Knecht“)

Die von Ivan Illich früh propagierte „konviviale Gesellschaft“ kann man sehr wohl als eine ökologische Variante anarchischen Denkens deuten, wobei man wieder bei Gorz wäre, der durch Illich inspiriert, bereits 1975 die technische Entwicklung daran maß, ob sie die Autonomie der Menschen erweitert (konvivial) oder einschränkt (heteronom).

„Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus“

In den ersten Jahren der Bundesrepublik hatte die Linke nach dem knappen Sieg Adenauers schlechte Karten. Die klare Westbindung, in der Wiederbewaffnung gipfelnd, und die beginnende europäische Integration setzten Fakten gegen

gesellschaftliche Träume, wie sie noch in den Länderverfassungen, auch in der des Saarlandes, zu finden sind (Vergesellschaftung von Banken und Grundstoffindustrie etc.). Die SPD hatte zwar eine wortradikale Programmatik, blieb aber in den Ländern und Gemeinden, in denen sie regierte, pragmatisch und arrangierte sich zunehmend mit den sich verfestigenden Verhältnissen. Das Godesberger Programm bildet einen vorläufigen Schlusspunkt dieser Entwicklung – verbunden mit dem Abschied von der Arbeiterpartei und der Mutation zur Volkspartei, bei der der Marxismus nur noch als eine von mehreren Wurzeln der Programmatik benannt wurde. Vielleicht wäre an dieser Stelle anzumerken, dass das Programm von einem noch völlig ungebrochenen Fortschrittsglauben beseelt war und – hier Ernst Bloch zwar nicht zitierend, aber durchaus in seinem Sinne – den „Segen“ der Atomenergie betonte, die mit unerschöpflicher Energie helfen würde, die Beschwerden der körperlichen Arbeit abzuschaffen.

Die Phase der Wiedererrichtung der Demokratie in den Westzonen war unter der Ägide der Westmächte von einem wilden Antikommunismus geprägt, der sein ideologisches Fundament in der Totalitarismustheorie fand, die Faschismus (Nationalsozialismus) und Kommunismus anhand der zweifellos vorhandenen gemeinsamen Merkmale als wesensgleich hinstellen versuchte. An eine eigene theoretische oder gar praktische Weiterentwicklung sozialistischer Ansätze war in der Bundesrepublik kaum zu denken. In Schulen und Universitäten überwog das Personal aus der Hitlerzeit. Die vertriebenen Intellektuellen kehrten, wenn überhaupt, vorzüglich in den Osten zurück, wo sie das bessere Deutschland vermuteten.

Dieses bessere Deutschland schnitt aber im direkten Vergleich nicht besonders gut ab und verlor seine Akzeptanz spätestens mit dem Bau der Berliner Mauer 1961, es konnte damit die Teilung Deutschlands in zwei Staaten immer weniger legitimieren. In der Bundesrepublik geriet die Mehrzahl der wenigen verbliebenen oder wieder entwickelten Strukturen der Linken erst unter den Einfluss, dann unter die Steuerung durch die SED. Die kommunistischen Parteien in den anderen europäischen Ländern waren schon deswegen nicht besonders attraktiv, weil sie – ehe unter der Überschrift „Eurokommunismus“ neue Wege gesucht wurden – die Interessen der UdSSR über die eigenen Ansätze stellten, stellen mussten. Hatte der Stalinismus in den dreißiger Jahre Glaubwürdigkeit gekostet und die Linke auch zahlenmäßig reduziert, trugen der 17. Juni und der Ungarnaufstand zu einer weiteren Delegitimierung des Kommunismus bei. Das einst geliebte und mit so unendlich viel Sympathie verfolgte Experiment vom „Sozialismus in einem Land“ war gescheitert.

In den späten 50ern und Anfang der 60er suchten verschiedene Gruppen, besonders an den Universitäten, nach Alternativen. Es waren Gegner der Wiederbewaffnung, Sympathisanten der Freiheitsbewegungen in Südamerika und der Bürgerrechtsbewegung in den USA, sie unterstützten die antikolonialistischen Bewegungen (Wischnewski als „Kofferträger“ der FLN). Und es hieß: Back to the roots, zu den Klassikern. Es begann die Suche nach Anknüpfungspunkten in der „unbefleckten“ Vergangenheit.

Marx wurde wieder gelesen, die blauen Bände der MEW des Dietz Verlags schmückten Studentenbuden wie die Hausbibliotheken der kritischen Intellektuellen, die Anarchistischen Bewegungen hatten eine Renaissance. Die Begriffe Klasse und Klassenkampf waren wieder Thema. Eine anschwellende Flut von Publikationen ergoss sich über die Suchenden. Die Neigung zum eigenen Denken, der Wunsch, nicht dressiert, sondern überzeugt zu werden, verdrängte sehr schnell die vertrauensvolle Wissbegier, die sich an den linken Theoretikern vollzog.

Grandiose theoretische Entwürfe, die zu widerlegen auch heute noch den Experten ebenso schwer fällt wie den Laien, entstanden in unübersehbarer Fülle. Ich kann mich gut an die Massen von Texten erinnern, die in den 60ern und 70ern ausgeschüttet wurden. Reprints, Interpretationen, Handlungsanweisungen in nicht konsumierbarer Zahl. Regalmeter bei der Europäischen Verlagsanstalt, dann Suhrkamp, Trikont, Rororo-Aktuell, Pahl-Rugenstein, Konkret, Kursbuch und eine nicht zu zählende Masse von Zeitungen Zeitschriften und Pamphleten.

Nicht wenige erlagen dabei erneut der Faszination der bedingungslosen Unterwerfung unter theoretische Gebilde und waren bereit, auch persönliche Konsequenzen für eine Politik der Gesellschaftsveränderung in Kauf zu nehmen. Vorbilder gab es genug: Trotzki und die permanente Revolution, Mao und die Kulturrevolution, Ho Chi Minh und der Vietcong, Castro und Che Guevara. Und – wie so oft, wenn eine Idee bis in die letzte Konsequenz durchgespielt wird und die eigene Fehlbarkeit nicht mehr voraussetzt – als letzte Stufe revolutionärer, antikapitalistischer, antiimperialistischer Aktion dann der bewaffnete Kampf der RAF.

Dennoch mehrten sich im Lauf der Zeit die skeptischen Fragen: DDR und UdSSR hatten sich nur bedingt als vorbildlich erwiesen. Die gesellschaftlichen Zustände auf Kuba und in China, in Enver Hodschas Albanien und sonst wo, waren nicht sonderlich attraktiv, die killing fields des Pol Pot in Kambodscha an Perversität nicht zu übertreffen.

Für die undogmatische Linke in und außerhalb der SPD wurde Gorz mit seinem Buch „Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus“ zu einem der wichtigsten Theoretiker. Das Konzept der System überwindenden Reformen, die antikapitalistischen Strukturreformen wurden Leitbilder für viele Gesellschafts- und Handlungsentwürfe. Die sogenannte „Doppelstrategie“, von den Jungsozialisten propagiert, wurde damit theoretisch unterfüttert. Gorz und andere befreiten die nicht orthodoxe politische Linke außerhalb und innerhalb der SPD ebenso wie die linken Gewerkschafter von dem Ruch des Kompromisslertums, des Angepasstseins, des sedativen Reformismus, der politischen Willen und revolutionäre Kräfte einlullt. Er blieb nicht im „Anti“ stecken, verwies eine Verbesserung in der Zukunft nicht auf eine alles klärende Revolution, wohl wissend, dass nach jedem Umsturz die Welt am nächsten Tag noch dieselbe ist. Er hielt aber an der allen linken Theorien und Bemühungen gemeinsamen Zielsetzung fest: Die Utopie einer freien Gesellschaft, die sich als Assoziation freier Produzenten bildet, einer „Assoziation, worin die freie Entfaltung eines jeden die Bedingung für die freie Entfaltung aller ist.“ Doch, wie da hinkommen, wenn die Wahrscheinlichkeit eines revolutionären Umsturzes in den entwickelten Industrienationen eher ab- als zunimmt und die „realen“ Systeme nicht mehr als Vorbild taugen?

Gorz definierte den Reformismus neu, indem er diesem Begriff eine doppelte Qualität zuwies. Der Reformismus in seiner negativen Variante als permanente Integration der revolutionären Elemente in das bestehende System und damit auch letztlich als Beitrag zu dessen Stabilisierung. Auf der anderen Seite die Suche nach Reformen, die vom kapitalistischen System nicht assimiliert werden, sondern – so wie Marx es formuliert hat – im Schoße der alten Gesellschaft die neue entstehen lassen, mit einer qualitativen Veränderung der Gesellschaft im Sinne der von allen als Ziel akzeptierten Ordnung (Kommunismus, konviviale Gesellschaft etc.), ganz gleich auf welchen Namen man sie tauft. Als entscheidenden Akteur bei diesem Prozess sah Gorz in dieser Phase immer noch die „Arbeiterklasse“, lag damit immer noch auf der Grundlinie derer, die die blauen Bände der MEW auch weiterhin zum Lesen und nicht nur zur Dekoration in ihren Wohnungen stehen hatten.

Die Jungsozialisten in der SPD entwickelten daraufhin ihre Doppelstrategie: Das Aufnehmen gesellschaftlicher Bedürfnisse, das Aufklären der in der Realität verborgenen Möglichkeiten eines besseren Lebens, das Schärfen des darin ebenfalls verborgenen Konflikt- bzw. Veränderungspotentials und dessen Umsetzung in politisches Handeln in Parlamenten und Regierungen. Ein besonderer Schwerpunkt lag auf der Weiterentwicklung der ökonomischen Ordnung. Stärkung der Mitbestimmung auf der einen Seite, mehr noch aber

die Entwicklung von Modellen der Selbstverwaltung in den Betrieben. Als denkbare Vorbild übte damals noch Jugoslawien eine gewisse Faszination aus – eine Variante des Dritten Weges zwischen dem dogmatischen Kommunismus und dem sich immer weiter entfaltenden Kapitalismus.

Strategiepapiere, Strategiekongresse, Kampfabstimmungen über die Frage, ob der Staat der ideelle Gesamtkapitalist ist oder nur als solcher wirkt, beschäftigten eine ganze Generation während ihrer politischen Sozialisation. Aus Italien und Frankreich kamen radikalere Stimmen, Organisationen wie *potere operaio*, *lotta continua* etc. beeinflussten nicht nur die politische, sondern auch die gewerkschaftliche Diskussion in Europa. Besonders die Deutschen Gewerkschaften mussten sich beißende Kritik an ihrem angeblich integrativen Kurs gefallen lassen.

Allgemein anerkannte Ziele bei den Strukturreformen, vor allem auf dem Gebiet der Ökonomie, waren ein wachsender öffentlicher Anteil bei den Schlüsselindustrien, Vergesellschaftung der Banken, Steuerungsmöglichkeiten für die Beschäftigten mit Wirtschafts- und Sozialräten, Verbesserung der Arbeitsbedingungen und als Element der zukünftigen Gesellschaft weitestgehende Selbstbestimmung bei Arbeitsabläufen und, wo es sich durchsetzen ließ, Selbstverwaltung der Betriebe. Zudem schossen neue Genossenschaftsmodelle aus dem Boden. Als Hebel, um die Ziele durchzusetzen, dienten nicht nur Demonstrationen und Streiks, sondern auch Betriebsbesetzungen und die Blockade von Infrastruktureinrichtungen. Welch vehemente Kräfte diese Bewegung entfalten konnte, beweist die Inbesitznahme der Uhrenfabrik LIP in Besançon durch die Belegschaft und ihr wechselvolles Schicksal.

Wenn man Marx und Engels in Bezug auf ihre Analysen und auch auf ihre Zielsetzungen betrachtet, bleibt immer noch viel Gültiges. Die Impulse, die Gorz in den 60ern und 70ern sowohl den Gewerkschaften und den linken Gruppierungen vermittelt hat, hallten vor allem in dem unveränderten Ziel, mit einer anderen Wirtschaftsordnung jenseits des Kapitalismus ein freieres und würdevolleres Leben zu ermöglichen, weiter nach. In diesem Kontext entfachte sich die Debatte um die Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, in der SPD von Philipp Rosenthal als Unternehmer propagiert („Sagen und Haben“), aber auch praktiziert.

Während die Sektierergruppen sich immer weiter radikalisierten, mit immer heftigeren Eruptionen bis hin zum Terror der RAF und der *brigade rosse*, veränderten sich die ökonomischen Strukturen rapide. Der Dienstleistungssektor wuchs und wuchs, die Montanindustrie schrumpfte. Die IG-Metall blieb zwar die einflussreichste Gewerkschaft in Deutschland,

aber die aus anderen Strukturen kommende IG Chemie verfolgte differierende Ansätze und die Dienstleistungsgewerkschaften, vor allem die ÖTV, gewannen zunehmend an Einfluss. In Bezug auf ihre gewerkschaftlichen Ziele waren sie durchaus berechtigterweise unter dem Dach des DGB zuhause, auch wenn sie in vielen Bereichen der Arbeitswelt mit andersartigen Problemen zu kämpfen hatten.

Abgesehen vom Tarifgeschäft, wurden neben dem Ansatz der verstärkten Mitbestimmung und den Chancen zur Selbstverwaltung, die wachsende Arbeitslosigkeit, das „Recht auf Arbeit“ und die Arbeitsbedingungen zum Thema. Das erkämpfte, (im Prinzip) arbeitsfreie Wochenende brachte Modifikationen für die Dienstleistungsbereiche. Die gerechte Verteilung der Arbeit auf möglichst viele Nachfrager machte das Thema Arbeitszeitverkürzung immer drängender – das ja eigentlich auch den Sinn hatte, nicht nur die Reproduktionszeit zu erweitern, sondern endlich die kleinen Inseln der Freiheit im Leben der Beschäftigten auszuweiten.

Zwar wurde das Thema der Genossenschaften – von der TAZ vorgemacht – intensiver verfolgt (Ulrich Klose in der SPD), aber der Niedergang der Gemeinwirtschaft (zuerst Neue Heimat, dann Coop und schließlich die BfG) schwächte das Vertrauen in die Fähigkeit der organisierten Arbeitnehmerschaft, sprich: der Gewerkschaften, ökonomische Prozesse in der Marktwirtschaft humaner zu organisieren als privatkapitalistische Unternehmer.

Ökologie und Politik

In der SPD wurde Peter Glotz, wie Gorz ein freier, unkonventioneller Denker, von 1981 bis 1987 Bundesgeschäftsführer. Er mischte sich auch in dieser Funktion mit Publikationen in die Debatten der Linken ein und befeuerte die in der SPD mehr oder weniger eingeschlafene Theoriedebatte, die sich seit dem Tunix-Kongress von 1978 mehr und mehr außerhalb der SPD und ihrer Arbeitsgemeinschaften abspielte. 1986 erschien ein Sammelband im Verlag Neue Gesellschaft unter dem Titel „Befreiung der Arbeit“, mit einem Vorwort von Willy Brandt. In der Einleitung der Herausgeber Kurt van Haaren, Hans-Ulrich Klose und Michael Müller ist die Rede von der Wiederkehr der Massenarbeitslosigkeit, von den neuen Techniksystemen der damals 3. Industriellen Revolution, die die menschliche Arbeit bedrohe und Dequalifizierung, mehr Arbeitsteilung und die Verschärfung der Arbeitslosigkeit im Gefolge habe. Und als zentralen Punkt: „Die ökologische Krise, hervorgerufen durch den Raubbau der Industriegesellschaft an

den natürlichen Lebensgrundlagen und die Ausrichtung an quantitativen Wachstumszielen, gefährdet das Leben heutiger und zukünftiger Generationen. Der notwendige ökologische Umbau von Wirtschaft und Gesellschaft erfordert auch eine Neuorganisation der Erwerbsarbeit.“

In seinem Buch „Ökologie und Politik“ hatte Gorz schon 1977 diese Entwicklung dokumentiert und beschrieben, eine ablehnende Haltung zur Atomenergie bezogen und anhand der Ölkrise die Ressourcenverschwendung, verbunden mit einer steigenden Umweltverschmutzung, kritisiert. Seine, Illichs und anderer dezidierten kritischen Feststellungen hatten eine breitgefächerte Bewegung inspiriert, die sich lautstark bemerkbar machte und sich zu organisieren begann. Wie die bedrohlichen Probleme war auch diese Bewegung systemübergreifend. Nicht nur der westliche Kapitalismus saute mit der Umwelt, vergiftete Wasser, Luft und Boden. Dasselbe, mit häufig noch heftiger Konsequenz, ließ sich in den Arbeiterparadiesen des realen Sozialismus beobachten.

Das stellte die Gewerkschaften, die bisher vor allem die materiellen und kulturellen Interessen ihrer Mitglieder im Blickfeld hatten, vor neue, äußerst unbequeme Probleme. Nicht nur bei der deutschen Arbeitnehmerschaft zeigte sich ein Schulterchluss mit den Unternehmen, man kann durchaus von Kumpanei mit dem Kapital reden. Gorz hat die Problematik am französischen Beispiel drastisch formuliert „Ich wagte nicht vorauszusehen, dass der Kapitalismus die Umwelt mit gleicher Gewalt verwüsten würde wie die Erdölbarone von Texas oder die Bergwerksherren von Virginia, indem die Loire in ein Tal des Atoms, die Seine und die Rhone in radioaktive Kloaken verwandelt werden; dass er das Pariser Häusermeer mit einer chemischen Dunstglocke bedecken würde, in der die aus Los Angeles eintreffenden Besucher bald ihren vertrauten Smog wiedererkennen; dass die französische Vorstadt den barbarischen Stadtlandschaften von Buffalo oder Detroit (inzwischen) zum Verwechseln ähnlich ist.“

Es war also Zeit für eine Bestandsaufnahme:

1. Der Kapitalismus war zwar anfällig für Krisen, überstand diese aber – wie es schien – eher gestärkt als geschwächt.
2. Die Arbeiterklasse zerbröselte nicht nur an ihren Rändern, sondern vermochte auch keine gemeinsame Strategie zu entwerfen. Die klassischen Arbeitsverhältnisse der Fabrikarbeit schrumpften immer mehr an Zahl und Bedeutung.

3. Der Grundwiderspruch von Kapital und Arbeit verlor sein Alleinstellungsmerkmal. Es entstanden neue soziale Bewegungen wie die Frauenbewegung, die Schwulen und Lesben, die Ökofreaks, der Kampf der Behinderten für ihre Integration, die Selbstorganisation von Jugendlichen in der Jugendzentrumsbewegung, die Friedensbewegung, die Dritte-Welt-Initiativen ...
4. In den Großkonzernen steckte die Arbeiterklasse beim rabiaten Umgang mit den natürlichen Ressourcen und der eigenen Lebensumwelt mit dem Kapital unter einer Decke. Der steigende Wohlstand und die nur relativ zu definierende Verarmung hatten nicht nur in der BRD zur phasenweisen Komplizenschaft der doch als antagonistisch anzusehenden Klassen geführt. Die nach ihrem eigenen Anspruch vorweg marschierenden Richtungsgewerkschaften in Italien oder auch in Frankreich hatten auf diesem Felde keine bessere Bilanz vorzuweisen.

Der rücksichtslose Umgang mit Umwelt und Ressourcen war in ähnlicher Form auch in den Ländern des realen Sozialismus zu beobachten. Kritik und Unruhe über die im Ideal der Planwirtschaft überhaupt nicht vorgesehenen Themen nahmen zu, da bei den Staatsparteien jegliches Problembewusstsein fehlte. Nicht nur die Ökologiebewegung und die Friedensbewegung waren in den osteuropäischen Ländern präsent, sondern auch andere Themen einer offeneren Gesellschaft machten sich bemerkbar. In Gesprächen mit den zumeist in der evangelischen Kirche in der DDR organisierten Dissidenten und bei den Kontakten zur KIK, der katholischen Studenten- und Intellektuellenbewegung in Polen, wurde ein Gleichklang der Kritik und der Zielsetzung zur Kursänderung konstatiert. Das sich aus diesen Debatten ergebende Konzept lautete: Kommutation der Systeme anstelle der anhand der gesellschaftlichen Entwicklungen konstatierten bzw. propagierten Konvergenz der Systeme. Friedfertiges Nebeneinander, Entspannung, Freizügigkeit, Autonomie, Befreiung von der Knechtschaft des vorgegebenen Plans und des Renditeprinzips. Kritik an der beiden Systemen eigenen Verschwendung, an den gleichen falschen Idealen bei angeblich antagonistischen Systemen.

Abschied vom Proletariat

An dieser Stelle kommen bei Gorz zwei wesentliche Motive zusammen. 1. Die Einsicht, dass der Fortschrittsglaube gebrochen ist, dass die Entfaltung der Produktivkräfte nicht nur den Überbau in Frage stellt und dessen Umbau bzw. Umsturz legitimiert, sondern dass die Existenz der gesamten

Menschheit, unabhängig von den Klassenstrukturen auf dem Spiel steht. 2. Er muss „Abschied vom Proletariat“ nehmen, was nichts anderes heißt, als dass er die Erwartung an die Arbeiterklasse zurücknimmt, ihr die Rolle als alleiniger Motor progressiver Veränderung abspricht und an ihrer Stelle die Kraft der Vielfalt gesellschaftsverändernder Ansätze setzt, die sich vom Ökonomischen entfernen und auch andersartige Motivationen haben. Die Elemente des Reichs der Freiheit, jenseits des ökonomischen Produktions- und Produktionsprozesses, werden sichtbar, gewinnen an Bedeutung und werden selber zu Motoren der Veränderung. Ihre Kreativität ist nicht auf das Rad des ökonomischen Prozesses geflochten und wird nicht von der „Akkumulationsethik“ beherrscht. Das Leitbild des zumeist männlichen, vollzeitbeschäftigten Arbeitnehmers entspricht nicht mehr der Realität. „Eine emanzipatorische, auf individuelle und soziale Freiheiten zielende politische Strategie müsse über die inhaltlichen und sozialen Grenzen der traditionellen Arbeiterbewegung hinausreichen und die Anregungen der Frauen- und der Ökologiebewegung berücksichtigen.“, resümiert die TAZ. In den „Wegen ins Paradies – Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit“ wird das Thema Arbeit wieder zum Schlüsselthema. Die Verkürzung und Umverteilung der Lohnarbeit ist für Gorz der Schlüssel zur emanzipatorischen Umgestaltung der Gesellschaft. Im Interview mit der TAZ im Jahre 1994 sagte er: „Die Umverteilung der Arbeit ist eine langfristig angelegte Politik, die den Versuch unternimmt, das schrumpfende Arbeitsvolumen kontinuierlich auf die Gesamtheit der arbeitenden Bevölkerung zu verteilen. Dabei wird der Arbeitslosigkeit durch eine fortschreitende Arbeitszeitverkürzung vorgebeugt und gleichzeitig ein sich kontinuierlich ausdehnender Raum für nichtwirtschaftliche Aktivitäten eröffnet.“

In diesen Vorstellungen mag man den „Verräter“ erkennen. Aber er gibt den vielen autonomen Initiativen ihre Raison d'être. Die Aufgaben der Gewerkschaften in den Betrieben, ihre Rolle bei der weiteren Humanisierung der Arbeit werden dabei nicht in Frage gestellt, sie werden nur zudem aufgefordert, in neue, über ihre klassischen Aufgaben hinausgehende Aktionsbereiche zu gehen, aus der Verkürzung und Umverteilung der Arbeit und den ökologischen Notwendigkeiten ein „politisches und kulturelles Projekt“ zu machen. Nicht von ungefähr ist mit Bsirske ein führender Vertreter der deutsche Gewerkschaften bei den Grünen organisiert – und er ist nicht der Einzige.

Der ständige Aufstieg der Grünen hat hier seinen Ursprung. In der SPD ist der Erkenntnisprozess in Sachen Atomenergie schmerzhaft gewesen, ebenso der Abschied von der notorischen Wachstumsfixierung- Der vom Saulus zum

Paulus gewordene Volker Hauff, Michael Müller und vor allem Ernst Ulrich von Weizsäcker haben diese Neuorientierung bis heute glaubhaft verkörpert.

Wenn man bei Gorz auch nicht alles nachvollzogen oder eventuell auch gar nicht verstanden hat, so wusste man doch, dass er – als integere Person nicht gekauft – aus der eigenen Bewegung stammte, zur politisch-intellektuellen Verwandtschaft gehörte. Wenn sich seine Beobachtungen und Folgerungen mit den eigenen deckten, so gab das Bestätigung und Kraft. So war das Wissen um die ökologische Verantwortung, die Erkenntnis, dass der von Marx säkularisierte Bibelauftrag „Machet Euch die Erde untertan“ aus einem in ökologischen Themen unaufgeklärten, vom Fortschrittsglauben beseelten (heute würden wir sagen besessenen) 19. Jahrhundert kommend, für die Gegenwart nichts mehr zu bieten hatte, eine nicht mehr zu widerlegende Feststellung, längst eine Binsenwahrheit.

Insofern passten Friedensbewegung und Umweltbewegung bestens zusammen. Jetzt ging es nicht mehr nur darum, untereinander Frieden zu halten, sondern auch Frieden mit der Natur und der Umwelt und letztlich auch mit den kommenden Generationen zu schließen, deren Lebensgrundlagen wir zu vernichten im Begriffe waren und immer noch sind. Die Bemühungen anlässlich der Grundsatzprogrammdiskussion der SPD, die Nachhaltigkeit als vierten Grundwert in das Programm aufzunehmen (Von der Saar SPD so beantragt) scheiterten – wobei der Fairness halber gesagt werden muss, dass diesem Begriff als „Prinzip“ ein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Bei den Debatten wurde aber deutlich, dass ein wichtiger Teil der Partei, hier vor allem der den Gewerkschaften besonders verpflichtete, dieses Thema nur als eine Nebenschauplatz ansah und mehr Gewicht auf die Inhalte legte, die sich mit der Arbeitswelt und den sozialen Fragen beschäftigten.

Gorz und die organisierte Politik

Was hat Gorz von der Politik erwartet? Die Antwort ist einfach: Nicht viel. Er setzte vielmehr auf den Veränderungsdruck, der sich aus dem Handeln der revolutionären Subjekte ergibt: Arbeiterklasse, betriebliche Basisbewegungen oder neue soziale Bewegungen. Die Entfaltung oder Degeneration der Produktivkräfte verursachen entsprechende Reaktionen bei den Menschen und verändern auf diese Weise auch den historischen Prozess. So erwartete Gorz von Politikern nur etwas, wenn sie zum Spektrum der linken Bewegungen gehörten.

1983 sagte er in einem Interview: „Dabei wäre es gar nicht abwegig, wenn die sozialistischen Parteien und Bewegungen sich sowohl theoretisch als praktisch um einen Gesellschaftsentwurf bemühen würden, der die Überwindung des Kapitalismus, der vollzeitigen Lohnarbeit, der fremdbestimmten Warenproduktion vorsieht zugunsten von immer mehr freiwilliger, selbstbestimmter Zusammenarbeit für Ziele, die Selbstzweck sind, weil sie nicht Tauschwerte, sondern ästhetische, zwischenmenschliche oder Gebrauchswerte schöpfen.“ Um die mit der steigenden Produktivität wachsenden Spielräume für Arbeitszeitverkürzung zu nutzen, forderte er im gleichen Interview: „Es bedarf vielmehr eines politische Gesamtkonzepts und staatlicher Maßnahmen. Aber auch das steht in der sozialistischen Tradition.“

Gorz hatte also durchaus auch pragmatische Positionen. Auf die Frage nach seinem Verständnis des Politischen antwortete er 1983, ganz im Sinne der mittlerweile lahrenden Doppelstrategie der Jusos in der SPD: „Im Politischen überdecken sich zwei verschiedene Dinge: einerseits die Gestaltung der gesellschaftlichen Beziehungen und der Umwelt durch die Bürger; andererseits die Verwaltung und Beherrschung der gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge. In der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft geht es um das erste. Die Entfremdung und Verselbständigung der gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge führt aber dazu, dass das zweite überwiegt: Politik wird Regierungssache, d. h. es geht hauptsächlich darum, wer die staatlichen Verwaltungsapparate und die großtechnologischen kollektiven Einrichtungen verwaltet und wie das geschieht. Die bürgerliche Gesellschaft stirbt ab; Staat und Regierung fressen sie auf. Das Politische kann nur in einer demokratischen Form, d. h. als Betätigung der Bürger, weiterbestehen, wenn es keine seiner zwei Aufgaben zugunsten der anderen aufgibt. Der Ausbau der bürgerlichen Gesellschaft kann nicht das totale Absterben des Staates bedeuten – sonst müssten wir in eine Welt von Stämmen und Dorfgemeinschaften zurück. Aber der Staat und seine zentralen Verwaltungsapparate sind viel zu unüberschaubar und groß geworden und müssten zugunsten eines größeren Spielraumes für dezentrale, mikrosoziale Selbstverwaltung abgebaut werden.“ Und er fährt geradezu prophetisch fort: „Die Mikroelektronik kann dabei behilflich sein, weil sie sowohl Dezentralisierung wie Kommunikation erleichtert und Zeit freisetzt.“

Den linken Organisationen verlangt er zudem vorbildliches Verhalten ab: „Es gibt keinen rationalen, stichhaltigen Grund, warum nicht die SPD und die Gewerkschaftsbewegung das befreiende Potential neuer Technologien, Organisationsprinzipien und Lebensweisen erproben sollten.“ Wobei es offensichtlich sehr schwer fällt, dieser Aufforderung nachzukommen. Das

gilt auch für den staatlichen Sektor, den Gorz anzutreiben versuchte: „Gerade weil wir an einer Wende angelangt sind, brauchen wir Laboratorien – Viertel, Gemeinden, mittelgroße Städte –, in denen neue Formen der Gesellschaftlichkeit und der politischen Arbeit erfunden, erprobt und ausgebaut werden.“

Es bleibt aber eine große Distanz: „Ich gehöre zu den vielen, die der Meinung sind, da es im Wesentlichen auf das gleiche herauskommt, ob diese oder jene Partei „an der Macht“ ist, solange sich die Parteien in ihrer Fragestellung, ihrer Kurzsichtigkeit, ihrer Berufung auf veraltete Rezepte im Großen und Ganzen gleichen.“ Und die Antwort auf das Dilemma der Linken in Deutschland nach der Jahrtausendwende beschreibt er geradezu prophetisch: „Ob sich eine große traditionelle Linkspartei von innen her erneuern und neuen Strömungen öffnen kann, ob sie sich durch Spaltungen regenerieren muss, oder ob sie dazu durch die Konkurrenz mit einer neugegründeten, kleinen politischen Bewegung gebracht werden kann, ist schwer zu entscheiden.“

So bleibt er auch in diesem Interview bei seiner Grundhaltung: „Solange es keine Partei, Bewegung, Organisation gibt, die die notwendige Umkehr politisch um- und durchsetzen könnte, können sich Intellektuelle nur an die Menschen wenden, die innerhalb der bestehenden Bewegungen und Organisationen aufgeschlossen sind und in der gleichen Richtung suchen, ohne selbst durchzukommen. Die also die Notwendigkeit der Entscheidung so klar wie möglich darstellen und verhindern, dass die Problematik beiseitegelegt wird. Mehr als die Diskussion zu nähren, in sie einzugreifen, können Intellektuelle nicht.“

Das stimmt vermutlich auch nicht ganz, ist aber ein klarer Standpunkt.

Was also hat Gorz bewegt?

1. Nach dem Desaster des Zweiten Weltkriegs und des anschließenden Kalten Krieges hat er dazu beigetragen, den Glauben an eine sozialistische, das heißt freie und gerechte Gesellschaft neu zu legitimieren.
2. Er stellte den revolutionären bzw. politischen Prozess wieder auf die Füße, indem er nicht das Handeln einer Klasse, erst recht nicht die Diktatur der Avantgarde als unverzichtbare strategische Instrumente betrachtete, sondern die Sphäre der Lohnarbeit, den Betrieb, als Basis für Gesellschaftsveränderungen von unten her begriff und so die Themen Genossenschaften, Selbstverwaltung und qualifizierte Mitbestimmung mit einem über das materielle Interesse hinausreichenden Sinn verknüpfte.

3. Er registrierte die Veränderungen in der Arbeitswelt und zog daraus die Konsequenzen. Indem er die neuen sozialen Bewegungen mit ihren disparaten Agenden als Treiber der gesellschaftlichen Veränderungen (an)erkannte und sie in einen inneren Zusammenhang brachte, der zu handlungsfähigen Organismen außerhalb des etablierten politischen Spektrums, wie Attac, führte, aber auch innerhalb der politischen Organisationen, wie der Grünen oder der entsprechenden Gruppierungen innerhalb der Gewerkschaften, der SPD und der Linken.
4. Er aktualisierte den Gedanken, dass Freiheit vor allem in der eigenen Verfügbarkeit über Zeit besteht und verband dies mit den Aufgaben der Gewerkschaften und der linken Organisationen in der Arbeitszeitpolitik – aber auch in der Frage nach der Sicherung des Lebensunterhalts (Grundeinkommen).
5. Mit seiner offensiven und kompromisslosen Übernahme des Ökologischen Gedankens stellte er die Unbefangenheit der linken Bewegung wieder her. Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als Grundwerte und die daraus resultierenden politischen und ökonomischen Forderungen und Utopien brauchten und brauchen die Ökologie (Nachhaltigkeit) als Ergänzung bzw. Korrektiv.
6. Mit seiner permanenten Bereitschaft, neue Entwicklungen wahrzunehmen, ist Gorz in seiner Person die eigenwillige Verkörperung der permanenten Revolution (in einem Menschen). Weniger spektakulär ausgedrückt: Seine unentwegte Beobachtung der gesellschaftlichen Veränderungen auf allen Gebieten und das undogmatische Registrieren der Widersprüche zu vorher als allgemeingültig angesehenen, angeblichen Gesetzmäßigkeiten, seine Fähigkeit, daraufhin nicht zu verstummen, sondern immer neue Anstrengungen zu unternehmen, um aus den Positionen der Vergangenheit und den neuen Einsichten wieder neue Gedankengebäude zu errichten, ist vorbildhaft für eine solidarische Debattenkultur.
7. Die Erwartungen an die Politik – damit waren die linken Parteien und die von ihnen getragene Regierungen bzw. Verwaltungen gemeint – sind bei Gorz ähnlich wie die an die Gewerkschaften. Sie sollte und soll den Basisbewegungen Freiräume verschaffen und Erreichtes quasi notariell absichern. Gerade wegen dieser Distanz zu den Organisationen (der Linken), gerade wegen seiner Unabhängigkeit, konnte Gorz über einen so langen Zeitraum wirkmächtig sein.

Heinrich Oetjen

Phantasie und Macht

Um nicht alles zu wiederholen, was schon durch die Vorredner gesagt wurde, habe ich mein Manuskript zur Seite gelegt und versuche auf die Punkte einzugehen, die mit meiner Tätigkeit in der Arbeitnehmer Bildung zu tun haben

Kennengelernt habe ich die Positionen von André Gorz ab 1963. Rainer Zoll brachte aus Frankreich die Idee mit, eine Zeitung (Zeitschrift) zu gründen ähnlich dem *Nouvel Observateur*. Dort arbeitete Gorz unter dem Pseudonym Michel Bosquet als Wirtschaftsredakteur. Wir fanden dafür allerdings keinen Verleger in Deutschland. Formal hatten wir die Vorstellung, es sollte ein linker „Spiegel“ sein und eine Wochenzeitschrift. Inhaltlich wollten wir die sozialen Konflikte und die gewerkschaftlichen Reaktionen in Frankreich, Italien und Grossbritannien bei uns bekannt machen. Wir waren der Überzeugung, dass die DGB Gewerkschaften eher Dienstleistungsunternehmen für die Betriebsräte und AN Vertreter in Aufsichtsräten waren und nicht Kampforganisationen wie in den anderen westeuropäischen Staaten. Diese Idee war von André Gorz stark beeinflusst, der engen Kontakt zur neuen Gewerkschaft CFDT pflegte, die nach dem Bergarbeiterstreik in Lothringen aus der christlichen Gewerkschaft hervorgegangen war. Wir gründeten deshalb einen Verein mit dem komplizierten Namen „Gesellschaft für Forschung und internationale Kooperation auf dem Gebiete der Publizistik e.V.“. Dieser Verein war gemeinnützig und finanzierte sich aus Beiträgen. Es wurde dann erstmals eine Monatszeitung herausgebracht mit dem Titel „Express International“. Das Blatt fand Anerkennung in der „linken“ Gewerkschafts- und SPD-Szene. Hierin gab es die Verbreitung der Gorz'schen Theorien.

Seine Kapitalismuskritik war stark marxistisch, mit allerdings wesentlichen Unterschieden. Er war der Überzeugung, dass der Kapitalismus Krisen verursacht, die er selbst mit den Mitteln des Systems nicht meistern kann. Dazu zählte die technische Entwicklung, mit immer weniger Arbeitskräften zu produzieren, die ökologischen Folgen der rücksichtslosen Ausbeutung der begrenzten natürlichen Ressourcen. Die gegenwärtigen Krisen, Staatsverschuldung, Finanz- und Währungskrisen würden Gorz nicht wundern, sondern eher bestätigen. Seine Ideen der Lösung richteten sich an die Gewerkschaften, die seiner Meinung nach die letzten 25 Jahre sich nur an der Vergangenheit orientierten und die neuen Möglichkeiten der Veränderung jetzt aufgreifen müssten.

Seine Utopie wurde definiert als die bessere Möglichkeit der Gestaltung neuer Lebensverhältnisse und nicht wie allgemein gebräuchlich als etwas Unmögliches. Sie war nicht, wie traditionell von den marxistischen Parteien im Programm auf den Umsturz des Systems gerichtet, um danach erst neue Verhältnisse unter neuen zentralen Machtverhältnissen zu schaffen. Gorz verstand die Gewerkschaften als Organisationen, welche die neu entstehenden Bedürfnisse im Alltag aufgreifen und so Veränderungen herbeiführen sollten. Er nannte das Revolution durch Reformen.

Er definierte die Arbeit anders als viele bisher. Die heteronome Arbeit war die fremdbestimmte Arbeit im industriellen Bereich. Hier sah Gorz die Chance, die Arbeitszeit radikal zu verkürzen. Er schlug eine 20 Stunden Woche und 20000 Stunden Lebensarbeitszeit vor. Das würde bewirken, dass alle in diesem Sektor tätig sein können. Und dass sie dazu ohne den kapitalistischen Zwang zur Arbeit überzeugt werden könnten.

Eine Ideologisierung dieser Arbeit zu einer Heldentat für die Menschheit wie im Stalinismus hielt er für unmöglich. Eine gewisse Fremdbestimmung in modernen Arbeitsverhältnissen sei unvermeidbar und könnte von allen eingesehen werden. Auf diesem Wege könnte ein allgemeines Grundeinkommen finanziert werden. Das war die zweite grosse Forderung. Es würde dann Zeit sein für autonome Tätigkeiten in Vereinen, Parteien, Gruppen usw., wo neue Erfahrungen für die selbstbestimmte Lebensgestaltung gemacht würden. Als dritten Bereich nannte er noch die Eigenarbeit, die von Garten- und Hausarbeit bis zu Basteltätigkeit usw. und der Weiterbildung eine andere Lebensführung bestärken könne.

Die (zeitweilig) eingeführte 28 Stunden Woche bei VW in Deutschland fand Gorz einen richtigen Ansatz zur Krisenlösung. Leider wurde dieses Arbeitszeitmodell aber bei besserer Konjunkturlage wieder aufgegeben – ohne Proteste der Betroffenen.

Es war Gorz wichtig, immer wieder zu betonen, dass die Qualifizierungen im Bildungswesen und in der Praxis sich diesen gewandelten Verhältnissen anpassen müssten, damit alle, die arbeiten wollen, auch Arbeit finden und qualifiziert leisten können. In den 70er Jahren waren solche Ideen durchaus vermittelbar.

Für viele bestand das Problem allerdings darin, dass sie Bedenken hatten, dass die gewonnene Autonomie zu neuen politischen Machtverhältnissen führen sollte. Sie zweifelten, dass die autonomen Möglichkeiten des Lebens quasi automatisch neue politische Verhältnisse schaffen könnten. Dieser Gedanke machte ihnen auch auf Grund der Erfahrungen in der Vergangenheit

mit gesellschaftlichen Veränderungen Angst. Man argumentierte, dass die Gewerkschaften diesen Prozess durchzusetzen helfen können, dass sie aber nicht die Organisationen der neuen Verhältnisse seien. Man muss sehen, dass bei Gorz die Frage der Machtverhältnisse und der damit verbundenen Erwartungen aber auch Ängsten ausgespart blieb. Für die Bewusstseinsbildung ist dieser schwierige Punkt jedoch entscheidend.

Nach dem Ende der Systemkonkurrenz von Kapitalismus und Sozialismus, scheint mir, gibt es wieder grössere Chancen für diese Utopie, unter anderem weil die Furcht abgenommen hat, dass jede Veränderung zu autoritären Strukturen führen muss. In dieser Sache können wir alle noch viel Überzeugungskraft investieren.

Carolin Lehberger

Politische Alternativen entwickeln. Gewerkschaftliche Bildungsarbeit und die Idee von André Gorz für ein neues Arbeitszeitmodell

Wo gibt es in den Gewerkschaften einen Ort für die Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Fragestellungen, einen Raum oder gar Räume für Träume und die Entwicklung von politischen Utopien¹ von einer anderen, besseren Arbeitswelt? Einer dieser Räume könnte die gewerkschaftliche Bildungsarbeit sein. Am Beispiel der Bildungsarbeit der IG Metall Völklingen sollen einige Schlussfolgerungen im Hinblick auf die sozialtheoretischen und philosophischen Theorien von André Gorz abgeleitet werden. Vorab sei jedoch angemerkt, dass hinsichtlich der Frage, ob etwa die Überlegungen von Gorz bezüglich der Arbeitszeitverkürzung und der so gewinnbaren, anderweitig verwendbaren Zeit (etwa für gesellschaftliche Aufgaben) breite Zustimmung in der heutigen Arbeitnehmerschaft finden, weitgehend Ernüchterung angebracht scheint.

In der IG Metall gibt es das „A1“-Seminar: „Arbeitnehmer in Betrieb, Gesellschaft und Gewerkschaft“. Dieses einwöchige Seminar (von sonntags abends bis freitags nachmittags) ist neben dem BR1-Seminar (Einführung in die Betriebsratsarbeit) das am häufigsten durchgeführte IGM-Seminar. Es handelt sich bei dem A1-Seminar um das Einstiegsseminar in der Erwachsenenbildung der IGM und richtet sich sowohl an „normale Mitglieder“ als auch an (meist neu gewählte) Vertrauensleute der IGM. Die Kollegen² erfahren mit der Teilnahme an diesem Bildungsangebot in der Regel einen ersten intensiveren Kontakt mit ihrer Gewerkschaft.

1 Joachim Beerhorst hat den Utopiebegriff für die Bildungsarbeit der Gewerkschaften wie folgt erklärt: „Politische Utopien (...) entstehen als Wunsch- und Leitbilder gesellschaftlicher Verhältnisse und menschlichen Zusammenlebens aus der bestehenden Gesellschaft heraus, kritisieren diese bestehende Gesellschaft aber als in ihren Grundprinzipien fehlerhaft konstruiert und überschreiten sie daher in gedanklichen Gegenentwürfen. In dem Maße wie es gelingt, diese Gegenbilder mit theoretischer Analyse und politischer Bewegung zu verbinden, werden sie zu konkreten Utopien“ (Beerhorst 2011, S. 44).

2 Der einfacheren Lesbarkeit halber wird in diesem Text nur in der männlichen Form geschrieben, weibliche Teilnehmerinnen bzw. Arbeitnehmerinnen u.a. sind selbstverständlich mit einbegriffen.

Ziel des A1-Seminars ist es, bei den Teilnehmern eine positive gewerkschaftliche Haltung zu begründen bzw. zu bestärken. Vertrauensleute werden von den IGM-Mitgliedern eines Betriebes gewählt und sind gewerkschaftliche Ansprechpartner. Die Vertrauensleutearbeit ist im Saarland stark verbreitet – nicht zuletzt in den Großbetrieben gibt es eine sehr aktive Vertrauenskörper-Struktur. Für die IGM spielen engagierte Vertrauensleute eine wichtige Rolle. Sie fungieren als Kommunikatoren der politischen Positionen der IGM, als Mobilisierer für gewerkschaftliches Handeln (z.B. bei Streiks, Demonstrationen und Kundgebungen) und nicht zuletzt als Mitgliederwerber.

Bevor das Themenfeld Arbeitszeit behandelt wird, sollen die inhaltlichen Bausteine des A1-Konzepts dargestellt werden, um einen Gesamtüberblick der vermittelten Kerninhalte zu bekommen.

Da für viele der Teilnehmer die schulischen Erfahrungen schon etwas länger zurückliegen und manchmal negativ geprägt sind, geht es den Referenten im ersten Seminarabschnitt in erster Linie darum, eine positive, wertschätzende und solidarische Lernatmosphäre zu schaffen. Dabei wird auch Wert auf die Rolle der Referenten gelegt: Anders als oftmals in der Schule geben sie keine Ergebnisse und Sichtweisen vor, sondern die Teilnehmer entwickeln diese weitgehend selbständig. Diese Art von Lernen ist für die meisten neu und erfordert ein „sich einlassen“ auf eine derart offene Struktur. Natürlich lernen sich im ersten Seminarabschnitt alle Teilnehmer kennen, was z.B. durch Partnerinterviews oder Vierer-Gruppen erfolgt, die sich gegenseitig anhand einer Wandzeitung mit herausgearbeiteten Gemeinsamkeiten und Unterschieden vorstellen.

Im zweiten Seminarabschnitt – auf den später noch einmal genauer eingegangen wird, wenn es um die Auseinandersetzung mit dem Thema Arbeitszeit geht – wird eine sogenannte „Erfahrungserhebung“ in Form einer Alltagszeichnung erstellt. Die Teilnehmer beschäftigen sich mit ihren täglichen Lebensumständen und haben im Seminar Raum und Zeit, über sich selbst und ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen nachzudenken und diese zu reflektieren. Gerade diese persönliche Darstellung des Tagesablaufs in Form der Alltagszeichnung bietet reichhaltige Anknüpfungspunkte für den weiteren Verlauf des Seminars.

Im dritten Seminarabschnitt sollen gesellschaftliche und wirtschaftliche Hintergründe und Ursachen unserer Arbeits- und Lebensbedingungen analysiert werden, um die eigene Interessenlage als Arbeitnehmer oder, besser gesagt, als abhängig Beschäftigter, zu entwickeln. Dabei werden Kernstrukturen einer marktwirtschaftlichen Ökonomie und Prinzipien einer

kapitalistischen Produktionsweise erarbeitet. Gemeinsam mit den Teilnehmern wird der sogenannte „Reproduktionskreislauf“ mit Hilfe von Symbolkarten an einer Wandtafel nachgestellt.³ Weil Menschen materielle Bedürfnisse haben und diese nur mit Geld zu befriedigen sind, müssen sie ihre Arbeitskraft verkaufen und auf dem Arbeitsmarkt anbieten – und das möglichst optimal. Hier wird in der Regel ein Bezug zu einer qualitativ hochwertigen Ausbildung hergestellt, die die Chancen auf einen lukrativen Verkauf der Arbeitskraft steigert. Durch Arbeitsteilung und technischen Fortschritt ist jedoch die Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt geringer als das Angebot an Arbeitskräften. Es entsteht Arbeitslosigkeit. Und daraus resultieren Konkurrenzsituationen – etwa durch Arbeitsdruck oder Bildungswettbewerb (Für junge Menschen mit Hauptschulabschluss ist die Chance auf eine gute Ausbildung gering.). Lohndumping setzt ein, die Entgelte für Arbeit werden durch Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt gedrückt. Nicht zuletzt findet aus diesem Grund Ausgrenzung statt (Dies alles sind Erfahrungen, die die Teilnehmer kennen und die daher benannt werden sollten.). Der Verkauf der Arbeitskraft wird mit Entgelt vergütet, was den Erwerb von Konsumgütern und Dienstleistungen auf dem Markt ermöglicht. Die Konsumgüter dienen der Reproduktion des Menschen und damit auch seiner Arbeitskraft. Darüber hinaus gibt es einen Teil gesellschaftlich notwendiger Arbeit, die ebenfalls der Reproduktion dient, die aber nicht bezahlt wird: Die Hausarbeit. Sie wird in der Regel von Frauen geleistet und wird zur (zeitlichen) Zusatzbelastung, wenn die Frauen ebenfalls bezahlter Erwerbsarbeit nachgehen wollen (strukturelle Diskriminierung von Frauen). Die Teilnehmer werden gefragt, wie die Rollen bei ihnen verteilt sind. Je nach Zahl der Kinder bleibt die Frau häufig zu Hause oder arbeitet als „Zuverdienerin“ in (oftmals ungewollter) Teilzeit und kann so die Reproduktionsarbeit erledigen. Die Folgen sind bekannt: Neben der fehlenden Wertschätzung für nicht bezahlte Arbeit und dem Verfall von Qualifikationen entsteht finanzielle Abhängigkeit (bis hin zur langfristigen Auswirkung auf das Rentenniveau).

Im weiteren Seminarverlauf wird nach der Erarbeitung des Reproduktionskreislaufes ein „Warenkorb“ erstellt. Hier werden die Bedarfsgüter der Teilnehmer aufgelistet. So wird vor Augen geführt, wie hoch die Ausgaben für ihre materiellen Bedürfnisse im Schnitt sind (Nahrungsmittel, Kleider, Miete bzw. Hypothekendarlehen aufs Haus, Möbel, Freizeit, Urlaub, Auto, Bildung, Versicherungen usw.). Der Vergleich mit ihrem zur Verfügung stehenden Einkommen macht deutlich, dass sie in ihrer Position als abhängig

3 Die nachfolgenden Erläuterungen zu den Ökonomiekreisläufen wurden aus verschiedenen Referenten-Materialien der IGM entnommen, z.B. aus dem „Jugend I-Konzept“.

Beschäftigte niemals in dem Maße Kapital bilden können, wie dies Eigentümern von Unternehmen möglich ist. Was bleibt, ist jeden Monat aufs Neue seine Arbeitskraft zu verkaufen und einer bezahlten Erwerbsarbeit nachzugehen.

Zum dritten Seminarschritt gehört die Skizzierung des „Produktionskreislaufs“. Um Waren oder Dienstleistungen produzieren zu können, benötigen Unternehmen Arbeitskräfte. Ein Wesensmerkmal des Kapitalismus ist das Privateigentum an Produktionsmitteln. Das Geld, das von den Unternehmen zum Erwerb an Produktionsmitteln und für Arbeitskräfte ausgegeben wird, heißt Kapital, weil es eingesetzt wird mit dem Zweck, sich zu vermehren. Wenn der Betrieb die Gewinnerwartungen der Kapitalgeber nicht erfüllt, wird das Kapital, zumindest auf längere Sicht, in einer anderen Unternehmung eingesetzt. Dabei ist es gleichgültig, wofür es verwendet wird – ob für die Herstellung von Panzern oder Sonnenbrillen oder für Spekulation auf den Finanzmärkten. Wichtig ist, dass der Gewinn den Erwartungen entspricht.

Die Entscheidung wann, wo, wie und welche Produkte hergestellt werden, treffen im Kapitalismus nicht diejenigen, die die Produktionsmittel besitzen bzw. diejenigen, die in ihrem Auftrag das Unternehmen leiten (Manager). Eigentümer kann ein einzelner Unternehmer bzw. eine Gesellschaft (GmbH, KG, AG), eine Familie, können Anteilseigner, Einzelpersonen, Investmentfonds usw. sein. Die Produkte müssen als Waren auf dem Markt verkauft werden. Entscheidend ist, dass sie sich möglichst profitabel verkaufen lassen. Wofür sich ein Produkt verwenden lässt und ob es überhaupt einen „Nutzen“, einen Gebrauchswert, aufweist, ist dabei von untergeordneter Bedeutung.

Die Unternehmen stehen in Konkurrenz zueinander. In der Regel haben sie keinen direkten Einfluss auf den Preis ihrer Waren, mit Ausnahme des Monopols. Da sich das eingesetzte Kapital optimal verwerten soll, müssen die Unternehmen einen möglichst hohen Gewinn erzielen. Dieser wiederum hängt sowohl von den Einnahmen als auch von den Ausgaben ab, sodass ein Unternehmen nicht nur gut verkaufen, sondern auch seine Kosten, inbegriffen die Lohnkosten, niedrig halten muss. Förderlich ist hierbei die Tatsache, dass auch die Arbeitskräfte untereinander in Konkurrenz stehen. Mit Tarifverträgen versuchen Gewerkschaften dieser Konkurrenz entgegen zu wirken. Anders als bei den Produktionsmitteln sind aber die Kosten für Arbeitskräfte, das Entgelt, deren Lebensgrundlage. Außerdem stellt ihr Entgelt die Kaufkraft dar, die dem Markt zur Verfügung steht. Die Ware Arbeitskraft unterscheidet sich somit fundamental von anderen Waren.

Der Überschuss, der nach Abzug der Kosten für Produktionsmittel, Löhne und Gehälter, Ausbildungsvergütung, Steuern usw. übrig bleibt, steht dem

Unternehmen zur Verfügung. Damit können Dividenden gezahlt, Investitionen getätigt, Manager mit Boni beglückt, Rücklagen gebildet, Börsengeschäfte getätigt werden... Was tatsächlich mit dem Profit geschieht, wie er aufgeteilt wird und wofür er verwendet wird, darüber entscheiden die Kapitaleigner bzw. in deren Auftrag die Unternehmensleitung, nicht aber die abhängig Beschäftigten. Gerade dieser Teil des Kreislaufs ist wichtig. Der Profit könnte beispielsweise auch dazu verwendet werden, in neue Arbeitsplätze zu investieren, in neue, verbesserte Produktionsverfahren und/oder Maschinen und Geräte. Er könnte aber auch der Verbesserung allgemeiner Lebensumstände der Beschäftigten und ihrer Familien oder der Gesellschaft insgesamt dienen (z.B. als „Investition“ in Umweltschutz).

Bis zu diesem Zeitpunkt haben sich die Teilnehmer erarbeitet, dass es eine Notwendigkeit gibt, ihre Arbeitskraft verkaufen zu müssen, um Bedürfnisse befriedigen zu können. Nun richtet sich der Blick auf den Interessengegensatz: Auf der einen Seite sind die abhängig Beschäftigten, die ein gutes Leben führen wollen, genügend Geld zur Verfügung haben wollen und ausreichend Zeit um dieses schöne Leben möglichst lange und gesund genießen zu können. Dem steht das grundsätzliche Interesse der Unternehmen gegenüber, so viel Profit wie möglich zu erwirtschaften. Die Unauflöslichkeit des Gegensatzes resultiert daraus, dass die Besitzer von Produktionsmitteln und die Besitzer von Arbeitskraft ihre Interessen nur zu Lasten ihres Gegenübers durchsetzen können. Eine didaktische Schleife zum Produktionskreislauf verdeutlicht, dass die Beschäftigten den Profit erwirtschaften und es daher nur gerecht ist, wenn der Profit zur Verbesserung *ihrer* Lebens- und Arbeitsbedingungen eingesetzt würde. Letzten Endes liegt die Entscheidung auf Grund der Eigentumsverhältnisse jedoch immer auf Seiten der Unternehmensleitung, auch wenn die Arbeitnehmerseite je nach Machtposition Einfluss ausüben kann. Dies ist die Unauflöslichkeit des Interessengegensatzes im kapitalistischen Wirtschaftssystem.

Was ist das Ziel dieses langen, dritten Seminarabschnittes, der sich über zwei Tage erstreckt? Aus den widersprüchlichen Interessen von Kapital und Arbeit und der Notwendigkeit für lohnabhängig Beschäftigte sich zusammen zu schließen, um die gemeinsamen Interessen vertreten zu können, wird der Sinn und die Unentbehrlichkeit von Gewerkschaften begründet. Auch wird immer wieder ein Blick (oder die „Lupe“) auf die Rolle und den Einfluss des Staates gerichtet. So soll den Teilnehmern verdeutlicht werden, dass Ausweitung der Leiharbeit durch das Arbeitnehmerüberlassungsgesetz eine politische Entscheidung war ebenso wie die Ausweitung von Minijobs oder auch die bisherige Blockadehaltung gegen einen gesetzlichen Mindestlohn.

Diese prekären und atypischen Beschäftigungsformen hebeln hart erkämpfte Tarifstandards aus mit der Folge, dass eine wachsende Zahl von Arbeitnehmern nicht mehr durch Gremien der Mitbestimmung vertreten wird.

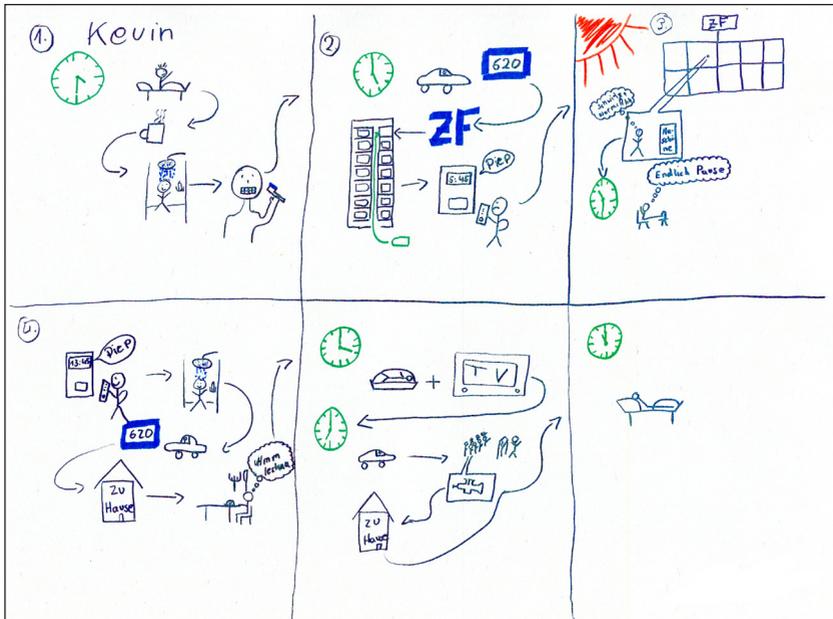
Im vierten Seminarschritt werden dann daraus folgend gewerkschaftliche Handlungsmöglichkeiten im Betrieb aufgezeigt. Vorgestellt wird die Struktur und Arbeitsweise der betrieblichen Interessenvertretung und es werden einige arbeitsrechtliche Ausflüge ins Betriebsverfassungsgesetz unternommen. Das eigentliche Herzstück dieses Teils sind die Rolle und die Arbeitsmöglichkeiten der Vertrauensleute. Wo und wie kann man sich im Betrieb einbringen? Wie verläuft die Willensbildung in der IGM? Welche Ziele hat die IGM, welche Durchsetzungsmöglichkeiten besitzt sie, wie finanziert sie sich usw. (Satzung der IGM)? Wenn die Zeit es zulässt, wird ein Arbeitsfeld der IGM exemplarisch bearbeitet – das der Tarifpolitik, weil man erfahrungsgemäß mit diesem Feld die Teilnehmer am besten „abholen“ kann.

Tarifliche Bewegungen und Auseinandersetzungen haben sie in der Regel bereits im Betrieb konkret erlebt und oftmals ist die IGM in ihrem bisherigen Erfahrungshintergrund vorrangig über prozentuale Entgelterhöhungen nach Tarifverhandlungen sichtbar. Ein wichtiger Teil dieses Seminarschrittes – und wenn nicht sogar der wichtigste Teil des Seminars – ist die Verbreiterung der Mitgliederbasis, also Mitgliederwerbung. „Gewerkschaften sind mehr denn je gefordert, ihre Mitgliederbasis zu verbreitern, um dem enormen Druck auf Entgelte und Arbeitsbedingungen standhalten und den nötigen gesellschaftlichen Einfluss entwickeln zu können“ (Allespach/Meyer/Wentzel 2009, S. 202). Detlef Wetzel, der zweite Vorsitzende der IGM, hat einmal gesagt: „Die Zukunft der Gewerkschaften entscheidet sich im Betrieb (...) Im Betrieb liegen die Anknüpfungspunkte, die persönlich erfahrbar und erlebbar sind. Dort befindet sich der Ausgangspunkt für die Wahrnehmung und Beurteilung der Arbeit und Leistung der Interessenvertretung“ (Wetzel/Weigand/Niemann-Findeisen/Landau 2009, S. 7). Aus aktuellen Ereignissen und Missständen im Betrieb (Bsp. „überhitzte und schlechte Hallenluft“ oder „Parkproblematik“) können direkt eigene Ansatzpunkte für betriebliche Handlungsschritte sichtbar gemacht und Aktionen entwickelt werden (Flugblattaktion, Redebeitrag auf Betriebsversammlung uvm.).

Zusammenfassend kann man sagen, dass das A1-Seminar darauf abzielt, Interessenlagen sichtbar zu machen und zu klären (Auseinandersetzung mit dem „Interessengegensatz“) und gesellschaftliche Hintergründe zu diskutieren. Kritikfähigkeit soll getreu dem Seminarmotto „wi(e)dersprechen lernen“ gestärkt werden, ebenso wie das Bewusstsein für solidarisches Handeln.

Letztendlich soll durch die gemeinsame Seminarerfahrung mental gestärkt in betriebliche Auseinandersetzungen gegangen werden. Die Referenten bejahen die Tarifautonomie und verdeutlichen den Einfluss eines Tarifvertrags auf unsere Arbeits- und Lebensbedingungen.

Subjektorientierter Zugang am Beispiel der Alltagszeichnung



Im Folgenden geht es um die Entwicklung von politischen Alternativen bzw. Utopien am Beispiel des Themas Arbeitszeitverkürzung. Wie bereits eingangs erwähnt, wird in der Bildungsarbeit als erster Seminarschritt eine „Erfahrungserhebung“ in Form einer Alltagszeichnung incl. „Uhrenbild“ gewählt. Die Teilnehmer beschäftigen sich mit ihrem täglichen Tages- und Arbeitsablauf und haben beim Erstellen der Alltagszeichnung Zeit und Muße, sich ungestört mit den Themen Arbeits- und Lebenszeit auseinanderzusetzen. Durch die Erstellung der Alltagszeichnung wird ein subjektorientierter Zugang zum Lernen gewählt. Lernpsychologisch betrachtet bedeutet das, dass die Referenten sich erstens zurückhalten und sie zweitens Themen wie z.B. Arbeitszeitverkürzung, nur aufgrund der Handlungsprobleme der Teilnehmer vermitteln, indem sie wiederum einen Bezug zu deren Alltagszeichnung herstellen.

Kollegen im Wechselschichtbetrieb zeichnen meistens einen Tag während der Frühschicht; dies, obwohl freigestellt war, welchen Arbeitstag sie zeichnen – es hätte also genauso Mittag- oder Nachtschicht sein können. Warum dies so ist, wird in der sich anschließenden Diskussion aufgegriffen. Kevin, dessen Alltagszeichnung hier abgebildet ist, begründet so: „Ja, ich wollte einen möglichst normalen Tag zeichnen, denn wenn ich Mittagsschicht habe, schlaf ich meistens lang, dann dusche ich und esse was und ab geht’s zur Schicht. Da hab ich – so gesehen – gar nix vom Tag. Und wenn ich Nachtschicht hab, ist eh alles total verdreht. Bei beiden Schichten kann ich z.B. nicht zur Probe meiner Musikband gehen.“

Die Auswahl des Dargestellten macht Bedürfnisse und Notwendigkeiten im Alltag sichtbar – das Bild zeigt, wie der Alltag erlebt wird. Wichtig ist dabei insbesondere die Darstellung der Beziehungen zwischen den Lebensbereichen, also

- die Zusammenhänge von Arbeit und Freizeit,
- die Auswirkungen auf die Persönlichkeit, das „Ich“,
- die Auswirkungen auf die Familie und das soziale Leben (Zwänge und Wünsche...).

„Leben wir um zu arbeiten – oder arbeiten wir um zu leben?“ ist hier eine entscheidende Frage, die Anknüpfungspunkte an die Theorien von André Gorz liefern kann... (s.u.).

Was ist das „Charmante“ an Gorz’ Modell der Arbeitszeitverkürzung? (Ziel und Zweck der Arbeit bei Gorz)

Ein Ziel der Arbeitszeitverkürzung bei Gorz ist eine Gesellschaft, in der „alle immer weniger arbeiten sollen, damit alle Arbeit finden“ (Gorz 2010, S. 292). Aber ihm geht es um mehr: er plädiert für neue Formen der Organisation von Arbeit und Leben – oder, um es in die seiner Ansicht nach richtigere Reihenfolge zu bringen, – um neue Formen der Organisation von Leben und Arbeit. „Gesellschaftlich nützliche Arbeit kann keine Vollzeitbeschäftigung, auch nicht der Hauptpol im Leben des einzelnen mehr sein“ (Gorz 1983, S. 68). Neben der „ökonomisch zweckbestimmten Arbeit“ soll durch eine Arbeitszeitverkürzung die gewonnene Zeit für selbst gewählte Arbeit in gesellschaftlichen Bereichen (in Vereinen, Gewerkschaften, Kirchen) genutzt werden. Es geht um die Freisetzung von Arbeit für familiäre, gesellschaftliche und kulturelle Tätigkeiten, um die Schaffung eines erweiterten Raums, in dem

sich diese neu gewonnene Freizeit entfalten kann. Gorz geht es hier nicht um „Bespaßung“/Unterhaltung in Form von Freizeitindustrie oder um Konsum, sondern um Zeit für soziales Engagement, um gesellschaftlich notwendige Arbeit, die wir für unser Gemeinwesen leisten.

Hier setzt auch das Papier von Bontrup u.a. an, auf das später noch näher eingegangen wird: „Arbeitszeitverkürzung (...) eröffnet viele neue Perspektiven. Sie ermöglicht bessere Vereinbarkeit von Familie und Beruf und gleichberechtigte häusliche Arbeitsteilung. Sie schafft mehr Zeit für Freundschaft und Liebe, für die Erziehung der Kinder, für würdige Pflege von Angehörigen. Sie bietet mehr Möglichkeiten für Weiterbildung und verbessert die Bedingungen für die Entwicklung individueller und künstlerischer Fähigkeiten, für Sport und Gesundheitspflege, für Spiritualität und Teilhabe am politischen Geschehen, für nachbarschaftliche Kontakte und ehrenamtliche Aktivitäten. Kurz: Mehr Zeit jenseits fremdbestimmter Erwerbsarbeit ließe neue Produktivität entstehen, die der ganzen Gesellschaft zugute käme“ (Bontrup/Massarrat 2011, S. 8 f.). Ein Blick oder „die Lupe“ auf solche „außerbetrieblichen Erfahrungsräume“ (Negt 2004, S. 98), auf Stadtteil, auf Freizeit, auf Familie usw. hat schon Oskar Negt von der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit gefordert und mit der Erweiterung des „kulturellen Mandats“ begründet.

Für Gorz ist Arbeit eine Tätigkeit, die sich in die Gesamtheit der Gesellschaft einfügt und als eine ihrer Bestandteile anerkannt ist. Es geht ihm also um eine gesellschaftliche Konstruktion der Kategorie Arbeit. Gorz wirbt für das Modell eines Gesellschaftsvertrags, der durch eine umfassende Arbeitszeitverkürzung eine bessere Verteilung der Erwerbsarbeit ermöglichen soll. Man kann hier eine Verbindung zur Diskussion um ein „Politisches Mandat“ der Gewerkschaften (nach Negt) ziehen, nach der die Gewerkschaften die Verantwortung für die gesamte gesellschaftliche Entwicklung tragen sollen.

Gorz unterscheidet zwischen Erwerbsarbeit von Eigenarbeit. Er möchte „den durch die Abnahme des Arbeitsvolumens verfügbar gemachten gesellschaftlichen Raum der kapitalistischen Marktlogik (...) entziehen und die Lohnarbeit größtenteils (...) verdrängen, um jenseits davon assoziative und freie Bindungen zu schaffen“ (Gorz 2000, S. 145). Er aktualisiert den Gedanken, dass Freiheit vor allem in der eigenen Verfügbarkeit über Zeit besteht und verbindet dies mit den Aufgaben der Gewerkschaften und der linken Organisationen in der Arbeitszeitpolitik – aber auch in der Frage nach der Sicherung des Lebensunterhalts (Grundeinkommen).

Wenn die Arbeit weniger Zeit beansprucht, ist sie „kein ermüdender, quälender Zwang, der den Menschen verkrüppelt, deformiert oder verblödet, sondern eine Beschäftigung, die ihm willkommen ist aufgrund der Vielfalt, der Kontakte, des Rhythmus und der zeitlichen Organisation, die sie mit sich bringt“ (Gorz 1983, S. 86). „Zum einen kann man durch die Arbeitszeitverkürzung die individuellen Tätigkeiten entfalten, andererseits wird die abstrakte, heteronome Erwerbsarbeit durch die Verkürzung weiter an Attraktivität gewinnen. Gleichwohl warnt Gorz davor, man dürfe von den Arbeitnehmern nicht die Selbstverwirklichung innerhalb von Arbeitsaufgaben fordern, die diese Selbstverwirklichung nicht erlauben (vgl. Gorz 1991, S. 118). Die gesellschaftlich notwendige, heteronome Erwerbsarbeit sei in weiten Teilen dazu nicht geeignet.

Gründe, die gegen ein „Sich-einlassen-auf-Utopien-zur-Arbeitszeitverkürzung“ sprechen

Im ersten Seminarabschnitt wurde versucht, eine vertrauensvolle Lern- und Arbeitsatmosphäre zu schaffen, damit bei den Teilnehmern die Bereitschaft entstand, sich gedanklich von dem Bestehenden zu lösen und sich auf etwas Neues einzulassen. Allerdings zeigen Erfahrungen im A1-Seminar, dass die *Zeit*, sich bereits in diesem Seminarabschnitt ernsthaft mit politischen Alternativen auseinanderzusetzen, noch nicht reif ist. Die Teilnehmer kennen sich erst seit nur knapp zwei Tagen und sind gedanklich noch zu stark in ihren betrieblichen (Einzel)Problemen verhaftet (Am Bsp. von Kevins Alltagszeichnung sieht man den langen Weg zur Arbeit, was er auch länger kommentiert hat – Stichwort „Parkproblematik bei ZF“ oder die stickige Hallenluft, die ihn täglich nervt.). Leider kann eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Alternativen bzw. politischen Utopien auch später nicht geleistet werden, da in den folgenden Seminarabschnitten die Ökonomiekreisläufe und dann das wichtige betriebspolitische Handlungsfeld sowie die Mitgliederwerbung im Mittelpunkt stehen.

Die Entwicklung von Perspektiven ist eingebettet in einen *gesellschaftlichen Kontext* und auch in die Bereitschaft, sich auf „Utopien“ einzulassen. Gorz hat gesagt: „Eine allgemeine Arbeitszeitverkürzung mit garantiertem Einkommen setzt (...) in erster Linie den Willen zu einer gesellschaftlichen Veränderung voraus“ (Gorz 1983, S. 75 f.). Hier liegt das Problem. Weiterbildungsteilnehmer in ihrer politischen Grundhaltung werden häufig als passiv erlebt (Was bringt es mir, wählen zu gehen?). Für Gorz ist Arbeitszeitverkürzung das Ergebnis

einer politischen Entscheidung, an die sich dann die Wirtschaft anpassen und gewöhnen müsse (vgl. Gorz 1991, S. 169). In den Ökonomiekreisläufen wurde besprochen, dass die Politik bzw. der Staat Einfluss auf die Wirtschaft genommen hat. Die Ausweitung der Leiharbeit durch das Arbeitnehmerüberlassungsgesetz war eine politische Entscheidung; ebenso die Zunahme von Minijobs oder auch die bisherige Blockadehaltung gegen einen gesetzlichen Mindestlohn. Diese prekären und atypischen Beschäftigungsformen hebeln hart erkämpfte Tarifstandards aus mit der Folge, dass eine wachsende Zahl von Arbeitnehmern nicht mehr durch Gremien der Mitbestimmung vertreten wird. Der Staat könnte also – er hat es ja bereits durch das Instrument der Kurzarbeit getan – Regelungen vorgeben, an die sich dann die Wirtschaft anpassen müsste. Gelang im Ökonomieartikel die Verdeutlichung von Rolle und Einfluss des Staates noch gut, stoßen die Referenten i.d.R. auf Unverständnis gegenüber neuen, „radikaleren“ Perspektiven oder Utopien, wie beim Thema Arbeitszeitverkürzung.

Wir beobachten doch alle diesen *politischen Pessimismus*, der wohl darin begründet ist, dass z. Zt. sogar mit Nachdruck eine Debatte um eine *Verlängerung* der Arbeitszeit geführt wird. Als vermeintlicher Sachzwang wird vor allem der demographische Wandel aufgeführt; abweichende Meinungen und eine offene Auseinandersetzung werden als realitätsfern abgetan.⁴

Kommt eine Arbeitszeitverkürzung dem *Willen der Arbeitnehmer* entgegen? Ende der 1990er Jahre untersuchte eine Studie der Hans Böckler Stiftung „Weniger Geld, kürzere Arbeitszeit, sichere Jobs? Soziale und ökonomische Folgen beschäftigungssichernder AZ-Verkürzung“ am Bsp. zweier dt. Großunternehmen (VW AG und Ruhrkohle AG) das Thema und kam zu dem Ergebnis, dass Arbeitszeitverkürzung „nur zur Beschäftigungssicherung, nicht aber zur Beschäftigungssteigerung im größeren Umfang durchsetzbar ist, da sie den Interessen der betroffenen Beschäftigten zuwiderläuft“ (Promberger/Rosdächer/Seifert/Trinczek 1997, S. 201).

Die *Angst vor dem Verlust des Arbeitsplatzes* ist spätestens seit der Finanz- und Wirtschaftskrise bei den Teilnehmern durchweg sichtbar – egal bei welchem Thema. Diese Angst vor Arbeitslosigkeit, die Angst vor Hartz IV,

4 Die Reaktionen auf den „Offenen Brief an die Vorstände der Gewerkschaften, Parteien, Sozial- und Umweltverbände und Kirchenleitungen in Deutschland: 30-Stunden-Woche fordern! Ohne Arbeitszeitverkürzung nicht wieder Vollbeschäftigung!“ von über 100 Wissenschaftlern und Politikern (11.02.2013) in der Presse waren (bis auf die „taz“) negativ bis polemisch: So titelte die Saarbrücker Zeitung am 12.02.2013 „Gift für die Wirtschaft“, die Frankfurter Rundschau tat den Brief als „Reine Theorie“ ab (12.02.2013) und sprach sogar von einer Idee „aus der Mottenkiste“ (12.02.2013).

die Angst, möglicherweise sein mühevoll aufgebautes und auf Kredit-Basis finanziertes Eigenheim zu verlieren, beschwören „ein an Unterwürfigkeit grenzendes Verhalten der Beschäftigten (...) herauf. Hierauf beruhen die Bereitschaft zu beträchtlichen Zugeständnissen (weniger Lohn, längere Arbeitszeiten, steigende Arbeitsverdichtung, mehr Flexibilität etc.) und die weitere Schwächung der Gewerkschaften – nicht nur bei Tarifverhandlungen“ (Bontrup/Massarrat 2013).

Arbeitnehmer möchten nicht, dass ihr Realeinkommen aufgrund der Arbeitszeitverkürzung sinkt (Sinken des Lebensstandards, Zukunft Kinder usw.).

Beerhorst schreibt, dass in den letzten Jahren „eine deutliche Tendenz zur *Pragmatisierung gewerkschaftlicher Bildung* erkennbar“ geworden ist, die seiner Ansicht nach „in dem Maße problematisch wird, wie sie mit einer Absage an wirtschafts- und gesellschaftsverändernde Ansprüche und damit an utopisches Denken einhergeht“ (Beerhorst 2011, S. 59). Es geht heute eher um Handlungsmöglichkeiten im Betrieb, um die konkrete Vertrauensleutarbeit vor Ort (s.o.). Politische Utopien aber sind in der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit weitgehend versandet.

Gerade hochqualifizierten Arbeitnehmern werden eine *Selbstverwirklichung und Identifikation* in der Arbeit immer wichtiger. Baethge sprach in diesem Zusammenhang von einer „zunehmenden normativen Subjektivierung des Arbeitsprozesses“ (Baethge 1994, S. 245). Tief verinnerlichte Beruflichkeit und nicht zuletzt die betrieblichen Sozialisationsprozesse, deren Fundament durch eine fundierte berufliche Ausbildung gelegt wird, sind nicht zu unterschätzen. Der Arbeitnehmer fühlt sich seinem Betrieb sozial zugehörig und identifiziert sich in hohem Maße mit den Produkten, die der Betrieb herstellt.

In der vergangenen Finanz- und Wirtschaftskrise wurde durch das Instrument der Kurzarbeit aber auch über die Nutzung von Guthaben auf Arbeitszeitkonten die Arbeitszeit durch Sonderregelungen zur Beschäftigungssicherung in vielen Betrieben verringert. Auch Kevin hat in der Krise Erfahrungen mit kürzerer Arbeitszeit gemacht. Er hatte während der Kurzarbeit zwar mehr Zeit z.B. für seine Musik-Band und die Kumpels. Allerdings beklagte er Lohneinbußen, die vor allem durch den monatelangen Wegfall der Wochenend-Zusatzschichten entstanden waren. Mit diesem Geld hatte Kevin aber fest gerechnet – und kam finanziell ganz schön in die Bredouille. Nach der Finanz- und Wirtschaftskrise und einer enormen Auftrags- und Produktionssteigerung bei ZF (verbunden mit knapp 2.000 neuen Arbeitsplätzen) hat sich Kevin einen sehr chicen, sehr getunten und sehr teuren Audi gekauft – natürlich mit ZF-Getriebe. Die Prioritätensetzung bei Kevin ist klar: Höheres Einkommen

ist besser als weniger Arbeitszeit. Im Übrigen ist das ein Punkt, den Gorz in seinen Überlegungen unterschätzt hat: die Konsumfreude des Einzelnen. Oder zumindest die zu seiner Zeit noch weit weniger ausgeprägte Tatsache, dass massive – zwischenzeitlich fast omnipräsente – Werbung permanent versucht, die womöglich „genetisch“ vorhandene Schwäche bzw. Neigung des Menschen, möglichst bequem und luxuriös leben zu wollen und sich so zugleich von seinen Nachbarn „abzuheben“, immer wieder neu zu beleben (ähnlich wie Bourdieus Begriff bzw. Beschreibung der Distinktion).

„Gorz unterschätzt das Gewicht des Konsums und das Ausmaß, in dem Arbeiter/die Arbeitenden sich als Konsumenten verstehen und mit der Sicherheit des Arbeitsplatzes vor allem die des Konsums verlangen“ (Ostner 2009, S. 80). Es war naiv zu glauben, dass nach der Kurzarbeit und den positiven Erfahrungen mit der „neu gewonnenen Zeit“ die Gelegenheit für eine breitere Debatte um eine gesellschaftliche, kollektive Arbeitszeitverkürzung wäre. Prof. Dr. Heinz-J. Bontrup wurde zur Bildungspolitischen Konferenz des Bezirks Frankfurt nach Gladenbach eingeladen, damit er zu dem „Manifest zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit“ referiert. In diesem Manifest spielt eine kollektive Arbeitszeitverkürzung eine entscheidende Rolle. Bontrup erwähnte in seinem Vortrag, dass die Forschergruppe, der er angehöre, bereits bei zahlreichen Gewerkschaftsvorsitzenden gewesen sei, um ihr Konzept vorzustellen, dort aber auf kein ernsthaftes Interesse stoßen würde. Am 11. Februar 2013 hat die Gruppe um Bontrup ihr Manifest in einem „Offenen Brief an die Vorstände der Gewerkschaften, Parteien, Sozial- und Umweltverbände und Kirchenleitungen in Deutschland: 30-Stunden-Woche fordern! Ohne Arbeitszeitverkürzung nie wieder Vollbeschäftigung!“ vorgestellt.

Wir dürfen die *Medien und ihren Einfluss auf die Stimmungs- und Meinungsbilder* der Teilnehmer nicht hoch genug einschätzen (Auch diese Einflüsse auf das Individuum und die gesellschaftspolitischen Meinungsbildungsprozesse waren zu Zeiten Gorz sicher noch nicht so schlimm.). Im A1-Seminar wird oft zu dem Thema „Medienmacht“ eine Abendeinheit eingebaut. Am Beispiel der Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (INSM), einer Lobbyorganisation des Arbeitgeberverbandes für die Metall- und Elektroindustrie, wird nachgewiesen, dass systematisch versucht wird, die historisch errungene Soziale Marktwirtschaft in Deutschland in einem neuen, wirtschaftsliberalen Sinn zu deuten. Die INSM verfolgt in ihrem Selbstverständnis das Ziel, die Menschen von der „Notwendigkeit marktwirtschaftlicher Reformen“ zu überzeugen. Doch welche Reformen meint sie? Es geht ihr um mehr Flexibilität, mehr Leistung, mehr Wettbewerb. Im Seminar werden verschiedene Ausschnitte von Folgen der beliebten

Vorabendserie „Marienhof“ angeschaut, wo die INSM Redebeiträge platziert hat. Eine junge Frau sitzt am Tisch, vor ihr eine Zeitung mit eingekreisten Stellenangeboten. Sie telefoniert mit potenziellen Arbeitgebern und sagt sinngemäß: „Ich arbeite auch gerne unentgeltlich und länger, damit Sie sich von meiner Leistungsbereitschaft überzeugen können“. Es wird der Eindruck vermittelt, dass dies in der Generation der jungen Frau, also in der heutigen Zeit, „normal“ sei.

Es ist sehr schwierig, solche peu à peu durch die Medien in das Bewusstsein der Teilnehmer eingestreuten Meinungsbilder aufzulösen, immer wieder dagegen zu arbeiten und argumentativ etwas entgegenzusetzen. Mit solchen Denkmustern werden Ängste geschürt, Fundamente für weitere Einbußen und Eingeständnisse gegenüber den Arbeitgebern gelegt, eine „defensive Haltung“ begründet. Es ist sehr schwer, diese Haltung aufzubrechen.

Ausblick / Weitere Überlegungen

In der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit geht es auch darum, nach „Anknüpfungspunkten für gemeinsame gesellschaftliche Zukunftsentwürfe“ zu suchen (Kolbe/Meine 2011, S. 87). Die Diskussion des „offenen Briefs“ bzw. des „Manifestes zur Überwindung von Massenarbeitslosigkeit“ wäre aktuell eine Möglichkeit.

Allerdings stellt sich die Frage: War der Kampf gegen die Massenarbeitslosigkeit in der Vergangenheit der zentrale Dreh- und Angelpunkt gewerkschaftlicher Arbeitszeitpolitik? Sicher nicht. Die Realität zeigt doch, dass durch Betriebsvereinbarungen usw. die Verbreitung von Arbeitszeit im Bereich von 40 Wochenstunden und auch darüber hinaus deutlich zugenommen hat; die durchschnittliche Wochenarbeitszeit von Vollzeitbeschäftigten ist sogar länger geworden. „Besonders ins Auge springt der starke Bedeutungsverlust der Arbeitszeit im Bereich der 35 bis 39 Wochenstunden. Der Anteil der Beschäftigten, deren übliche Wochenarbeitszeit in diesem Intervall liegt, hat sich seit Mitte der 1990er Jahre fast halbiert. Dies ist genau der Bereich der Wochenarbeitszeit, in dem sich die tarifvertraglichen Arbeitszeitverkürzungen der 1980er und 1990er Jahre niedergeschlagen hatten“ (Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik 2010, S. 9).

In dem Zusammenhang der realen Arbeitszeitverlängerung soll ein Blick zur Arbeitnehmerkammer Bremen gewendet werden. Sie hat gemeinsam mit den DGB-Gewerkschaften, Vertretern des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt, der Katholischen Arbeitnehmerbewegung sowie attac in Bremen die sogenannte

„Bremer Arbeitszeitinitiative“ gegründet. „In der heutigen Situation, in der ArbeitnehmerInnen große Sorgen um die Sicherheit ihrer Arbeitsplätze haben, sind die Interessenvertretungen der ArbeitnehmerInnen manchmal in der schwierigen Lage, einer zeitweisen Arbeitszeitverlängerung zuzustimmen. Dies bringt zum Ausdruck, unter welchem Druck ArbeitnehmerInnen und ihre Interessenvertretungen derzeit stehen. Umso notwendiger ist es deshalb, die gesellschaftliche Diskussion um die Länge der Arbeitszeit zu führen. Aus Verantwortung für die Gesellschaft wenden wir (...) uns gegen eine immer weitergehende Verlängerung der Arbeitszeit. Denn Arbeitszeitverlängerung vernichtet Arbeitsplätze, ist frauen- und familienfeindlich, bedeutet Gesundheitsverschleiß und zerstört die Zukunftschancen der Jugend“ (www.bremer-arbeitszeitinitiative.de).

Gorz sieht Gewerkschaften außerhalb des Betriebs, außerhalb der reinen Erwerbsarbeit. Er sieht sie als „Service-Organisation“ mit „Häusern für alle“ jenseits der „abschreckenden“ Mitgliederbüros in Städten und Großunternehmen (Gorz 2010, S. 302). Dies läuft entgegen der These Wetzels, der sagt: „Die Zukunft der Gewerkschaften entscheidet sich im Betrieb!“ und der dort die Anknüpfungspunkte, die persönlich erfahrbar und erlebbar sind, sieht. Dort befindet sich – auch für Kevin – der Ausgangspunkt für die Wahrnehmung der Interessenvertretung und die Beurteilung deren Arbeit: Ob sie nämlich durchsetzen kann, dass „endlich“ das ersehnte Parkhaus gebaut wird.

Fragen und kritische Aspekte, die bleiben

Der Tausch des Monetären gegen das Immaterielle (Werte) bzw. Qualitative (Zugewinn von Zeit) stößt langfristig gesehen nicht auf Akzeptanz (siehe am Bsp. „Kevin“).

Gorz hat in seinem Arbeitsbegriff die Verinnerlichung von Arbeitsmoral, die stark mit beruflicher Identitätsbildung/Sozialisation verbunden ist, nicht einbezogen.

Ist die Arbeit heute wirklich so heteronom/so fremdbestimmt, wie in der Theorie von Gorz? Zumindest haben gerade Hochqualifizierte in ihrem Selbstverständnis, sie würden in ihrer Arbeit weitgehend autonom handeln. Was Gorz noch nicht kannte, sind die eher in Richtung „Individualität“ gehenden Arbeitsbedingungen und Arbeitsauffassungen von hochqualifizierten Akademikern, z.B. in der IT-Branche. Sie definieren sich sehr stark über ihre Arbeit (Anerkennungszusammenhang) und arbeiten in der Regel weit über

das im Arbeitsvertrag festgelegte Maß hinaus (vgl. Hoose/Jeworutzki/Pries 2009, S. 57 f.). Obwohl diese Gruppe der Arbeitnehmer wächst (Stichworte „Akademisierung der Arbeitswelt“, auch: AT-Verträge) wird gerade sie mit unserer gewerkschaftlichen Bildungsarbeit nicht oder nur kaum erreicht. Diese Beschäftigtengruppe wünscht sich in weiten Teilen, ihre Arbeitszeit selbstbestimmt festlegen zu dürfen und spricht sich in überwiegendem Maße gegen jegliche tarifliche Regelungen zur Arbeitszeit aus (a.a.O., S. 137 ff.).

Literatur

Allespach, Martin/Meyer, Hilbert/Wentzel, Lothar: Politische Erwachsenenbildung. Ein subjektwissenschaftlicher Zugang am Beispiel der Gewerkschaften. Marburg 2009.

Arbeitsgruppe Alternative Wirtschaftspolitik: Memorandum 2010. Köln 2010.

Baethge, Martin: Arbeit und Identität. In: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt a. M. 1994, S. 245 – 261.

Beerhorst, Joachim: Utopie, Wirtschaftsdemokratie und gewerkschaftliche Bildung. In: Ahlheim, Klaus/Mathes, Horst (Hrsg.): Utopie denken. Realität verändern. Bildungsarbeit in den Gewerkschaften. Kritische Beiträge zur Bildungswissenschaft, Bd. 4, Hannover 2011, S. 41 – 64.

Bontrup, Heinz-J./Massarrat, Mohssen: Arbeitszeitverkürzung und Ausbau der öffentlichen Beschäftigung jetzt! Manifest zur Überwindung der Massenarbeitslosigkeit, Mai 2011, http://www.attac-netzwerk.de/fileadmin/user_upload/AGs/AG_Arbeitsfairteilen/Ma-ni-fest.pdf.

Bontrup, Heinz-J./Massarrat, Mohssen (Hrsg.): Offener Brief an die Vorstände der Gewerkschaften, Parteien, Sozial- und Umweltverbände und Kirchenleitungen in Deutschland: 30-Stunden-Woche fordern! Ohne Arbeitszeitverkürzung nie wieder Vollbeschäftigung!
<http://www2.alternative-wirtschaftspolitik.de/uploads/m0413b.pdf>
(11.02.2013).

Gorz, André: Wege ins Paradies. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit. Berlin 1983.

Gorz, André: Und jetzt wohin? Zur Zukunft der Linken. Berlin 1991.

Gorz, André: Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt a. M. 2000.

- Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Zürich 2010.
- Hoose, Fabian/Jeworutzki, Sebastian/Pries, Ludger: Führungskräfte und betriebliche Mitbestimmung. Zur Praxis der Partizipation am Beispiel der chemischen Industrie. Frankfurt a.M./New York 2009.
- Kolbe, Harald/Meine, Hartmut: Gewerkschaftliche Bildungsarbeit – neue Herausforderungen für die politische Bildung. In: Ahlheim, Klaus/Mathes, Horst (Hrsg.): Utopie denken. Realität verändern. Bildungsarbeit in den Gewerkschaften. Kritische Beiträge zur Bildungswissenschaft, Bd. 4, Hannover 2011, S. 65 – 87.
- Negt, Oskar: Wozu noch Gewerkschaften? Eine Streitschrift. Göttingen 2004.
- Ostner, Ilona: „Arbeit zwischen Misere und Utopie“ – Aktualität und Kritik. In: Zwengel, Ralf (Hrsg.): Ohne Proletariat ins Paradies? Zur Aktualität des Denkens von André Gorz. Frankfurt a. M. 2009.
- Promberger, Markus/Rosdächer, Jörg/Seifert, Hartmut/Trinczek, Rainer: Weniger Geld, kürzere Arbeitszeit, sichere Jobs? Soziale und ökonomische Folgen beschäftigungssichernder Arbeitszeitverkürzungen. Berlin 1997.
- Wetzel, Detlef/Weigand, Jörg/Niemann-Findeisen, Sören/Landau, Torsten: Organizing: Die mitgliederorientierte Offensivstrategie für die IG Metall. Acht Thesen zur Erneuerung der Gewerkschaftsarbeit. Thesenpapier der IG Metall, <http://labournet.de/diskussion/gewerk-schaft/real/wetzel.pdf> 12.01.2009.

Dialogforum 4

Wie ist die konvivale Gesellschaft zu gestalten?

Françoise Gollain

Der Entwurf der konvivialen Gesellschaft bei Gorz im Spiegel der aktuellen Wachstumskritik

Einleitung: das Wiedererstarken der Wachstumskritik

Anders als in Deutschland haben sich in Frankreich verschiedene Einzelpersonen, Bewegungen und Zeitschriften, die der Logik des ökonomischen Wachstums kritisch gegenüberstehen, seit etwa zehn Jahren im „Mouvement pour la décroissance“ organisiert, einem Zusammenschluss, der sich offen zum Wachstumsrückgang bekennt. Publikationsorgane dieser Bewegung sind vor allem die Zeitschrift *Entropia* (mit dem Untertitel: Revue d'étude théorique et politique de la décroissance), die zweimal monatlich erscheinende Zeitschrift *La Décroissance* und das monatlich erscheinende Magazin *Silence*, das schon existierte, bevor der Begriff *décroissance* allgemein Verbreitung fand.¹ Das Wirtschaftswachstum wird die sozialen und umweltpolitischen Probleme im Weltmassstab nicht lösen, sondern ist seine eigentliche Ursache, behaupten ihre Vertreter, die an die Existenz unüberbrückbarer Grenzen erinnern, die sowohl ethisch-philosophischer als auch ökologischer Natur sind. Das Bestreben der Aufklärung wurde stigmatisiert auf Grund der Überschreitung moralischer Normen, die vorher im Laufe der Geschichte den Drang zur Unbegrenztheit eindämmten. „Einer der Wege zur angestrebten Emanzipation des Menschen war die rationale Beherrschung der Natur durch Ökonomie und Technik. Dadurch wurde die moderne Gesellschaft unbewusst die heteronomste der menschlichen Geschichte, der Diktatur der Finanzmärkte und der unsichtbaren Hand der Ökonomie genauso unterworfen wie den Gesetzen der Technowissenschaft“, schreibt ihr bekanntester Vertreter Serge Latouche.²

1 Wachstumskritische Bewegungen entstand auch in Spanien und Italien, wo die zweite und dritte Internationale Konferenz zur Wachstumskritik stattfanden; vgl. <http://barcelona.degrowth.org/>; <http://www.venezia2012.it/?lang=en>. Natürlich wurden auch in Deutschland die Paradigmen des Wachstums kritisch hinterfragt, z.B. in dem wichtigen Kolloquium: „Jenseits des Wachstums. Ökologische Gerechtigkeit. Soziale Rechte. Gutes Leben“, Berlin, 20 – 22 Mai 2011, <http://www.jenseits-des-wachstums.de/index.php?id=8263>

2 Vgl. *L'âge des limites, Mille et une nuits*, 2012, S. 130 – 131 (Übersetzung des Zitats: A.Kamm).

Diese in den 70er Jahren erstmals auftretende anti-produktivistische Haltung mit einer deutlichen Ausrichtung auf die Ökologie wendete sich gegen die Vorstellung von einer Moderne, für die der soziale Fortschritt auf einer ökonomischen Entwicklung beruht, die durch den Aufschwung von Wissenschaft und Technik getragen wird. Der Anti-Kapitalismus dieser Bewegung geht folglich einher mit einer Kritik am Industrialismus und nimmt ausdrücklich Bezug auf Ivan Illich, der das Wirtschaftswachstum als höchstes Ziel der industriellen Gesellschaften anprangerte. So basiert der Aufruf zu einem als „konvivial“ bezeichneten Wachstumsrückgang und zur Schaffung einer „konvivialen Gesellschaft“ unmittelbar auf Ivan Illichs Werk *La Convivialité*, das 1973 unter dem Originaltitel „*Tools for Conviviality*“, erschienen war.

Auch André Gorz gilt für die Mehrzahl der Anhänger der Wachstumskritik als einer der „Väter“ dieser Bewegung. Allerdings unterschieden sich die Positionen von Gorz und Illich im Hinblick auf die schwierige Frage der *konvivialen Technologien*, die – wie ich noch darstellen werde – innerhalb der großen Anhängerschaft der Solidarischen Ökonomie bisher nicht umfassend ausgearbeitet wurde.

Die Technokritik bis 1997

Im Jahr 1991 betonte André Gorz die Notwendigkeit einer „Rücknahme des Wirtschaftswachstums, d.h. eine Einschränkung derjenigen Sphäre, die durch die wirtschaftliche Rationalität bestimmt ist“.³ Aber bereits seit Beginn der 1970er Jahre hatte Gorz versucht, den Zusammenhang zwischen der Kritik der politischen Ökonomie und der Ökologie herauszuarbeiten, indem er die Ansätze von Marx und Illich miteinander verband. So übertrug er Illichs Konzept vom „radikalen Monopol“ in die marxistische Terminologie und sprach von der „Ausweitung der Warenbeziehung auf alle Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens“. Im Rahmen dessen, was er seine „Technokritik“ nannte, stellte Gorz, wie Ivan Illich auch, ausführlich die politischen und kulturellen Implikationen der Wahl der Technologien, insbesondere der Produktionstechnik, dar und betonte die Einheit von Produktions- und Herrschaftstechniken,⁴ die durch Gigantismus, zentralisierte Führung durch eine Techno-Bürokratie und die Zwänge des Funktionierens gekennzeichnet sind und die es ganzen Bevölkerungen unmöglich machen, nach ihren eigenen, selbstdefinierten Grenzen und Bedürfnissen zu produzieren und zu konsumieren.

3 Capitalisme, socialisme, écologie, Galilée, 1991, S. 93, (Übersetzung des Zitats: A. Kamm).

4 Critique de la division du travail, Seuil, 1973 (dt. Kritik der Arbeitsteilung, Frankfurt, 1974) et Écologie et politique, seuil, 1978 (dt. Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise, Rowohlt, 1984).

Auf der Grundlage seiner (marxistischen) Kritik an der kapitalistischen Arbeitsteilung stehen von nun an Themen wie die Heteroregulation und die Zerstörung der Produktionskapazitäten und der autonomen Zusammenarbeit im Zentrum seiner Schriften. Der Entwurf einer „konvivialen Gesellschaft“ bei Gorz führte zu einer anderen Vision des Sozialismus: „Der Sozialismus der Zukunft wird postindustriell und antiproduktivistisch sein oder er wird nicht sein. Ihn zu definieren ist von weltweiter Bedeutung.“, schrieb er 1983.⁵ Eine Politik kann nur dann wirklich sozialistisch sein, wenn sie die Sphäre der gelebten Gemeinschaftlichkeit fördert, die freiwilliger Zusammenarbeit und nicht monetären und warenmässigen Austauschbeziehungen beruht. Vor allem auf der Grundlage einer unorthodoxen Lektüre des *Kapitals* und der *Grundrisse* weigerte sich Gorz, die grenzenlose Entfaltung der Produktivkräfte und die Lohnarbeit als Fundament der Befreiung des Menschen anzuerkennen. Er vertrat diese Auffassung bis in seine letzten Schriften, in denen er sich auf den amerikanischen marxistischen Theoretiker Moishe Postone⁶ bezieht, mit dem er sich sehr verbunden fühlte und mit dem er darin übereinstimmte, dass unsere auf dem Wert begründete soziale Organisation zu einem unaufhörlichen Anstieg der Produktivität führen muss.

Die Schaffung einer konvivialen Gesellschaft, die durch die Selbstbestimmung der Individuen und Gruppen gekennzeichnet ist, setzt nach Gorz nicht nur den Umsturz der Besitzverhältnisse voraus, sondern auch den der Produktionstechniken, der Produktionsmittel und der Produktionsverhältnisse, damit Individuen, Gruppen, Kooperativen und Gemeinschaften gemeinsam darüber entscheiden können, was sie wie, wann und wo produzieren wollen. Davon überzeugt, dass Technologien notwendig sind, die eine Aneignung und Dezentralisierung der Produktion begünstigen, interessierte sich Gorz sehr früh für die Möglichkeiten, die die Mikroelektronik eröffnet, vor allem im Hinblick auf eine lokale Produktion durch vielseitige Produzenten. Es sah jedoch ihre Anwendung zunächst beschränkt auf den Bereich der sogenannten „autonomen“ Tätigkeiten, der auf der Existenz eines notwendigen Sektors heterodeterminierter Tätigkeiten beruht. Zur Erklärung:

Seit der ersten großen Wende in seinem Werk, die mit dem Erscheinen von *Adieux au prolétariat* im Jahr 1980 verbunden ist, geht André Gorz davon aus, dass „die Heteronomie der Arbeit [...] nicht nur aus deren

5 Les Chemins du paradis, Galilée, 1983, S. 23. (dt. *Wege ins Paradies*, Rotbuch Verlag Berlin, 1983, S.14).

6 Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Ça ira Verlag, 2003.

kapitalistischer Organisation und Teilung [erwächst]. Sie erwächst grundsätzlich aus der Aufteilung in großen Wirtschaftsräumen, aus ihrer Mechanisierung und Kybernetisierung.[...] [Sie] ist eine unvermeidliche Folge der Vergesellschaftung des Produktionsprozesses, die ihrerseits durch die Masse und Vielfalt der den Produkten einverlebten Kenntnisse notwendig wird.“⁷ Wenn man nicht zu Formen häuslichen oder dörflichen Wirtschaftens zurückkehren will, die mit anderen Formen der Entfremdung verbunden sind und denen Gorz kritisch gegenüberstand, impliziert diese Heterodetermination folglich einen unumgänglichen Anteil an Entfremdung. Doch selbst wenn diese Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeit ihre Aneignung durch die Produzenten unmöglich macht, ist sie positiv zu bewerten, weil der enorme Produktivitätszuwachs, der mit der Entwicklung der Informationstechnologien einhergeht, zu einer deutlichen Verringerung der gesellschaftlich notwendigen Arbeit führt. Die zentrale These des intellektuellen und politischen Kampfes von Gorz lautet also: Weniger arbeiten und weniger konsumieren, um besser zu leben.

1997 – 2007 Ausweg aus dem Kapitalismus durch High-Tech?

Die Berücksichtigung der Entwicklung von Automatisierung und Informatisierung, die André Gorz später als „informationelle Revolution“ bezeichnete, hat in der Folgezeit immer eine zentrale Rolle in seinen Analysen der Veränderungen des kapitalistischen Produktionssystems gespielt. So sprach er seit 1997 vom Übergang zu einem „immateriellen Kapitalismus“ – zunächst als Ergebnis der Lektüre einer Reihe italienischer und französischer marxistischer Autoren, die in der Zeitschrift *Multitude* publizierten, und später unter dem Einfluss von Postone und der *Wertkritik* und ihrer Vertreter in Deutschland um Robert Kurz und die Gruppen *Krisis* und *Exit*. In den letzten vier Jahren seines Lebens bestärkten ihn schließlich seine Kontakte zu Anhängern dieser Strömung wie Franz Schandl und Andreas Exner von der Zeitschrift *Streifzüge* in Wien und zu Stefan Meretz, einem der Initiatoren der Webseite *Keimform.de*, in der Überzeugung, dass ein vollständiger Ausstieg aus (Lohn-)Arbeit, Geld und Ware und damit eine Realisierung des Marx'schen Ideals von den „assozierten Produzenten“ konkret möglich sind.

Dies stellt die zweite und letzte Wende im Werk von André Gorz dar. Ich greife hier nur denjenigen Aspekt seiner theoretischen Betrachtungen zu den jüngsten Auswüchsen des Kapitalismus auf, der zu Problemen in den

7 Les Chemins ..., op. cit, S. 104, (dt. Wege ins Paradies, op. cit. S.81).

eigentlich engen Beziehungen zwischen André Gorz und den Vertretern der „objecteurs de croissance“ führte, die in Frankreich für eine „*solidarische Postwachstumsökonomie*“ eintreten:

Informatisierung und Internet ermöglichen die Übersetzung der Errungenschaften der kollektiven Intelligenz in informatisierte Sprache und damit ihre praktisch kostenlose Reproduktion und Kommunikation, die Errungenschaften der kollektiven Intelligenz werden damit in zunehmendem Maße für alle zugänglich und nutzbar. Dieser grundlegende Bruch macht nach Gorz eine Befreiung von der Logik der Ware und den Übergang zu einer Ökonomie der Unentgeltlichkeit und der allgemeinen Verfügbarkeit möglich, denn sie geht einher mit einer Begrenzung des Wachstums der auf dem (Tausch-) Wert beruhenden Ökonomie. In dieser Perspektive stehen Hacker und andere radikale Cyber-Aktivist*innen der Freien Software (die als Gemeingut verstanden wird) emblematisch für eine nun mögliche kollektive Aneignung der Arbeit. Das Modell des „High-Tech-Handwerks“ ist der Entwurf eines Auswegs aus dem produktivistischen Industrialismus hin zu einem Wissenskommunismus. Denn im Unterschied zu den Megatechnologien, die für den Fordismus charakteristisch sind, erleichtern diese neuen Technologien die kollektive und *lokale* Beherrschung der Produktionsmittel und davon ausgehend die Wahl des Konsums.

Der zum universell zugänglichen Werkzeug gewordene Computer und die *digital fabricators* erweitern nach Gorz die Möglichkeiten zur Relokalisierung der Kooperationskreisläufe und fördern die Selbstproduktion außerhalb des Marktes. Diese Verschmelzung von Produzent und Konsument auf der Grundlage der gegenwärtigen und zukünftigen High-Tech-Werkzeuge betreffe nicht nur die Ebene des Individuums, sondern erstrecke sich auf ganze Bevölkerungen, die über Netzwerke der solidarischen Zusammenarbeit, des Austauschs und der gegenseitigen Unterstützung sowie der Verbreitung von Innovationen und Ideen damit verbunden seien. Diese Netzwerke wären einbezogen in die Schaffung großer und komplexer Strukturen, die das Notwendige und das Wünschenswerte mit einem deutlich geringeren Aufwand an Arbeit und einer unvergleichlich höheren Produktivität herzustellen vermögen, als dies die industrielle Produktion könne.⁸ Gorz sieht die Zukunft für die Menschheit eher in Kooperativen der Selbstproduktion und in Netzwerken des Austauschs in Populär-Ökonomien – im sogenannten „informellen“ Sektor, wie ihn die Ökonomen des Nordens nennen – als in der Lohnarbeit, vor allem, wenn diese

8 Schreibt Gorz in seinem sehr sorgfältig ausgearbeiteten und radikalsten Text aus seinen beiden letzten Lebensjahren: „Penser l'exode de la société du travail et de la marchandise“, *Mouvements*, No 50, 2006: <http://www.mouvements.info/Penser-l-exode-de-la-societe-du.html>

Gemeinschaften sich die hochentwickeltesten Technologien aneignen, wie das z.B. in Indien oder Südamerika der Fall ist.⁹

Die „Gegner des Wachstums“ haben einen Vorbehalt angemeldet, der bis zur fast vollständigen Ablehnung der letzten Schriften von Gorz gehen konnte wegen dieses Optimismus.. So plädiert zum Beispiel die Zeitschrift *La Décroissance* in der Tradition der Maschinenstürmerei für den Widerstand gegen die Technikwissenschaften im Allgemeinen und gegen die Informatik im Besonderen und sieht sich ganz klar in der Traditionslinie der radikalen Technikkritik von Jacques Ellul,¹⁰ der seinerseits Ivan Illich beeinflusst hatte. Für die Vertreter dieser Bewegung bedeutet jegliches Vertrauen in technische Leistung nichts anderes als ein Anwachsen der kollektiven und individuellen Heteronomie. In ihrem Verständnis tragen die Informationstechnologien zu einer Technisierung der Welt bei und konsolidieren das globale dezentralisierte techno-ökonomische Makrosystem, die Megamaschine.¹¹

Jenseits von Arbeitsteilung und Industrialismus

Man muss folglich nach der Rolle dieser Technologien für die konviviale Gesellschaft, wie Ivan Illich sie anstrebte, fragen. Ivan Illich wollte den Entwurf einer zukünftigen Gesellschaft zeichnen, die nicht von der Industrie beherrscht wird, aber dennoch völlig modern ist, denn er erkannte, dass „keiner der in der Vergangenheit realisierbaren Werkzeugtypen [...] eine Gesellschaftsform und eine Arbeitsweise ermöglichen [konnte], die sich zugleich durch Effizienz und Konvivialität ausgezeichnet hätte. Aber heute können wir uns Werkzeuge vorstellen, welche die Beseitigung der Versklavung des Menschen durch den Menschen erlauben würden, ohne ihn deshalb durch die Maschine zu

9 Gespräch mit Carlo Vercellone, Patrick Dieuaide, Pierre Peronnet in Alice, No 1, automne 1998: <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article379>. Ich verweise außerdem auf seine letzten beiden Werke: *Misères du présent, richesse du possible* (Galilée, 1997) (dt. Arbeit zwischen Misere und Utopie. Suhrkamp 1999) und *L'Immatériel* (Galilée, 2003) (dt. Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie. Rotpunktverlag 2004) sowie auf: „Crise mondiale, décroissance et sortie du capitalisme“, *Entropia*, No2, printemps 2007 und „La sortie du capitalisme a déjà commencé“, *Ecorev*, 28, automne 2007, beide auch erschienen in *Écologica*, Galilée, 2008.

10 Vgl. vor allem *Le système technicien*, Calmann-Lévy, Paris: Le cherche-midi 2004 & 2012 [1977] aber auch andere seiner sehr zahlreichen Werke.

11 Latouche Serge, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte/Mauss, 2004 [1994], S. 42. Der Autor folgt Ellul allerdings nicht darin, von einem Determinismus der Technik zu sprechen, der anstelle eines ökonomischen Determinismus steht. vgl. S. 111.

unterjochen.¹² Modern und konvivial sind also, zumindest im Verständnis von Illich, keine Eigenschaften, die sich *automatisch* gegenseitig ausschließen, unter der Bedingung allerdings, dass diese Werkzeuge kontrolliert und in bestimmten Grenzen verwendet werden.

Im Unterschied zu den Maschinen, die den Menschen unterjochen, betrachtet Illich das Werkzeug fähig für unterschiedliche Nutzungsweisen, die von seinem ursprünglichen Zweck abweichen können, die aber dadurch den freien Ausdruck desjenigen ermöglichen, der das Werkzeug anwendet; was a priori die alternativen und/oder subversiven Nutzungen des Internets ausmacht. Nach Gorz entspricht das Internet, das (nur) ein wirksames *Instrument* zur Erweiterung der Gemeingüter (commons) im Dienste eines bestimmten *Ziels* – einer Ökonomie der Unentgeltlichkeit – ist, durchaus der Definition der „konvivialen Werkzeuge“ nach Illich: einfache und beliebige Nutzung, die die individuelle und kollektive Autonomie vergrößert; Werkzeuge, die er als „offene Technologien“ bezeichnete (wie das Telefon), weil sie die Kommunikation und die Interaktion begünstigen, im Unterschied zu „verriegelten Technologien“, die die Freiheit der Person einschränken, „den Nutzer knechten, seine Handlungen programmieren und das Angebot eines Produktes oder einer Dienstleistung monopolisieren.“¹³

Die Überlegungen von Illich, die dieser eher als Anleitungen zum politischen Handeln denn als Vorschriften verstand, führen also nicht dazu, diese Technologien kategorisch als heteronom zurückzuweisen. Wenn, um seine Worte zu gebrauchen, das vordringliche Problem darin besteht, festzulegen, welche Werkzeuge im Interesse der Allgemeinheit einer Kontrolle unterworfen werden können¹⁴, ist meiner Ansicht nach im Falle der Informationstechnologien nicht von vornherein eine eindeutige Antwort möglich. Vielmehr muss unbedingt die grundlegende Ambivalenz dieser Techniken – die gleichzeitig Werkzeug und Maschine sind – in Betracht gezogen und der Vielfalt der sozialen Praktiken, die sie ermöglichen, Rechnung getragen werden. Denn in der Tat gehorchen ihre vielfältigen Anwendungen antagonistischen Logiken: Widerstand, Teilhabe, horizontale Zusammenarbeit und Wiederaneignung, aber gleichzeitig auch wachsende Ausbreitung der Ware, Privatisierung

12 La Convivialité, op. cit S. 61, (dt. *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Tools for Conviviality.* Rowohlt, 1980, S.72).

13 « L'écologie politique, une éthique de la libération », *Ecorev.* 21, automne-hiver 2005 – 2006, S.16, ebenfalls erschienen in *Écologica, op. cit.*. (dt.: http://www.vordenker.de/downloads/gorz_kurz-texte_aug-11.pdf, S.4).

14 *La Convivialité*, S. 51, (dt. *Selbstbegrenzung*, op.cit.S.61).

und Enteignung zugunsten einiger großer Akteure, die weltweit operieren. Es ist weder eine a priori Stigmatisierung von Praktiken gerechtfertigt, die mit diesen Technologien in Verbindung stehen und einseitig als technische Flucht nach vorn wahrgenommen werden, noch eine Idealisierung oder Fetischisierung dieser Technologien, d.h. die Zuschreibung von (magischen) Kräften, die sie nicht besitzen, die aber das Risiko bergen, dass die große Vision von einem freiheitlichen Sozialismus sich in einen technokratischen Albtraum verwandelt. Beide Positionen verschleiern letztlich das Problem der alternativen gesellschaftlichen Beziehungen, die ein wesentlicher Bestandteil der Einführung einer alternativen Produktionsweise sind.

Im Übrigen bleiben sowohl das Problem einer autonomen Aneignung eines solchen Makrosystems für eine Relokalisierung der materiellen Produktion (eher als die Beschleunigung des Prozesses der Entterritorialisierung) als auch die damit einhergehende Frage nach dem Ausmaß der unumgänglichen Heteronomie in einer konvivialen Gesellschaft ungeklärt. Im persönlichen Austausch offenbarte mir André Gorz in den letzten Jahren seine Unsicherheit in der Frage, ob eine Beherrschung hochspezifischen Wissens und hochentwickelter Techniken durch alle überhaupt möglich sei¹⁵, auch wenn er schließlich für die Mehrzahl der Güter die Möglichkeit einräumte, für eine dezentralisierte Produktion und Selbstverwaltung geeignet zu sein. Er schreibt in seinem letzten Text, dass die Mittel der *High-Tech*-Selbstproduktion die Megamaschine, die die Produktionsmittel des industriellen Komplexes darstellen, „virtuell obsolet“ machen würden.¹⁶ Während Gorz in dieser aufstrebenden Technologie tendenziell einen Ausweg aus dem Industrialismus und eine Überwindung der kapitalistischen Arbeitsteilung sah – das Wort „tendenziell“ ist hier wichtig, wie Michael Bauwens, der Betreiber der Internetseite der p2p-Foundation (*peer to peer*) unterstreicht – stehen diese Praktiken des p2p *gleichzeitig* in einem Verhältnis der Abhängigkeit und des

15 So schrieb er beispielsweise am 7. Juli 2005: “Es bleibt das Problem der Produktion, deren Technik und deren Mittel nicht auf kommunaler Ebene zu beherrschen sind und bestimmte Kompetenzen für die Nutzung durch die Allgemeinheit voraussetzen (Weitergabe und Zugang für alle sind nur schwer vorstellbar). [...] Ich sehe zum Beispiel nicht, wie das für die Mikrochirurgie zutreffen könnte und ich sehe auch nicht, wie der Entwurf der High-Tech-Technologien aus einem gemeinsamen Wissen erwachsen könnte, und frage mich, ob nicht unvermeidlich große Apparate mit Aufgabenteilung und Spezialisierung verbleiben werden, deren (Unter-) Produkte nicht dazu geeignet sind, in den Bestand der Allgemeinheit einzugehen, bzw. allen zur Verfügung gestellt zu werden. Korrespondenz mit Françoise Gollain, Fond André Gorz, IMEC Abbaye d’Ardenne, 14280 Saint-Germain-la-Blanche-Herbe, France. (Übersetzung des Zitats: A.Kamm).

16 „La sortie du capitalisme a déjà commencé“, *art. cit.*

Widerspruchs zum Kapitalismus.¹⁷

In Übereinstimmung mit Gorz vertreten wir im vorliegenden Artikel folglich die These, dass es von grundlegender Bedeutung ist, *gleichzeitig* über die Beherrschung der *Produktionsmittel*, der *Produktionsbeziehungen* und der *Wahl der Produktion* zu reflektieren; mit anderen Worten: über die sozialen und politischen Bedingungen eines Konzepts der alternativen Produktion und Konsumtion.

Stefan Meretz hat Recht, wenn er davon spricht, dass es nicht in erster Linie um die Ergreifung der politischen Macht geht, um anschließend eine neue Produktionsweise einzuführen¹⁸; eine solche Perspektive befände sich übrigens völlig im Widerspruch zu den Ansichten von André Gorz. Jedoch setzt die Unterstützung einer neuen Produktionsweise vom Stadium der *Keimform* hin zu einer wünschenswerten dominanten Produktionsweise die Auseinandersetzung mit einer Reihe von Fragen voraus, die mit dem Aufkommen von *Free Software*, *Open Design* oder *Open Hardware* (das für die Produktion materieller Objekte, wie Maschinen, notwendige Wissen) nicht *automatisch* geklärt sind. Mir scheint, und hier nehme ich den Untertitel des *Journal of Peer Production*¹⁹ auf, dass die Frage nach den „Implikationen der *peer production* für die gesellschaftliche Veränderung“ bei weitem noch nicht gelöst ist.

Das heißt, dass die Verfechter dieser Praktiken einerseits und die Vertreter einer radikalen Ökologie andererseits von den Ideen der jeweils anderen profitieren könnten, und zwar jenseits des zu groben und emotional belegten Gegensatzes zwischen Technophilie und Technophobie.

So können die Protagonisten der Wachstumskritik in Frankreich (genauso wie die Protagonisten der *Postwachstumsgesellschaft* im deutschsprachigen Raum) ihre Einwände gegenüber den Vorreitern dieser Form von Ökonomie erst formulieren, wenn sie zunächst einmal die wichtigen Debatten zur Kenntnis nehmen – die sich häufig auf die Theorien von Marx gründen – und die, unserer Meinung nach, in einer direkten Verbindung zu den Auffassungen von Gorz (oder auch von Illich) stehen. Sie betreffen z.B. die Unterscheidung zwischen Arbeitsteilung und Verteilung von Arbeit, zwischen

17 Vgl. „Does peer production represent a radical break with capitalism?“ vom 3. Januar 2013 in seinem Blog <http://blog.p2pfoundation.net/>

18 Vortrag „Kommunismus oder Commonismus“ gehalten am 7.11.2012 in Dresden bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen: <http://keimform.de/category/commons/>

19 <http://peerproduction.net/>

Gesellschaftsformation und (dominanter oder dominierter) Produktionsweise oder auch den spezifischen Beitrag von Schenken und Freiwilligkeit, von Erzeugung von Gebrauchswerten (und der Erzeugung von Wert im Allgemeinen) sowie den Gegensatz zwischen Reichtum und Wert, den schon Gorz betont hatte, oder auch Überlegungen zu den Konzepten von Mangel und Überfluss usw. Zu diesen Problemen muss man noch die konkrete Sorge um die Dauerhaftigkeit einer nicht hierarchischen Organisation, die Plausibilität (oder nicht) einer „Rückkehr“ zu kleinen Gemeinschaften, die allein im Ruf stehen, demokratisch regierbar zu sein, und andere Fragestellungen, mit denen seit langem anarchistische Bewegungen konfrontiert sind.

Ich möchte nun in der gebotenen Kürze einige Punkte ansprechen, die eine Parteinahme für die Wachstumsrücknahme ermöglichen und die in eine konkrete Evaluation des realen emanzipatorischen Potenzials dieser Technologien durch ihre Anhänger einfließen müssten.

Die Grenzen der Natur

Die Kritik im Hinblick auf die Auswirkungen, die die informatisierten Infrastrukturen selbst auf die Umwelt haben, ist auf den ersten Blick durch deren Befürworter scheinbar leicht zu entkräften durch den Hinweis auf die revolutionäre Rolle, die diese Infrastrukturen *im Rahmen einer Infragestellung des Produktivismus spielen, der durch die Logik der Produktion von Warenwerten bestimmt ist*.²⁰

Dennoch ist meiner Ansicht nach nicht gewiss, dass sich die Gruppen um die *Wertkritik* und der *peer production* (*peerconomy* genannt) in ausreichendem Maße für die natürlichen Determinanten der aktuellen Krise interessieren. Sicherlich gibt es hier bemerkenswerte Ausnahmen (auch bei den Autoren wie Andreas Exner von den *Streifzügen*) und eine gewisse Bereitschaft, ein Problem des „materiellen Übergangs“ zu einer postkapitalistischen Gesellschaft ebenso anzuerkennen wie die Tatsache, dass es unangemessen ist, aufgrund der

20 Indem man sich zum Beispiel auf zu selten durchgeführte Studien bezieht, die mit einer wirklich gesellschaftlichen Fragestellung arbeiten und über ein rein ökonomisches und/oder technisches Interesse hinausgehen. So stellt zum Beispiel der Projektbericht ECOTIC (November 2009) fest: „Die Umweltauswirkungen eines massiven Einsatzes von Informations- und Kommunikationstechnik (IKT) hängen in erster Linie vom Kontext ab. Wenn die politische Priorität auf dem maximalen Wachstum liegt, dann werden sie im globalen Rahmen zu einem Anstieg des Konsums und der Auswirkungen führen, die mit einem bestimmten Lebensstil einhergehen.“ Vgl. Fabrice Flipo (mit François Deltour, Michelle Dobré et Marion Michot), *Peut-on croire aux TIC vertes ? Technologies numériques et crise environnementale*, Presse des Mines, 2012, (Übersetzung des Zitats: A.Kamm).

Auswirkungen des Klimawandels und der Erschöpfung der nicht erneuerbaren natürlichen Ressourcen von der Etablierung eines neuen Akkumulationssystems auszugehen.²¹ Christian Siefkes schreibt: „Es versteht sich von selbst, dass sich die Produktionsrate in den Grenzen der vorhandenen Biokapazität bewegen muss, wenn auf lange Sicht deren Existenz und deren Nachhaltigkeit garantiert sein sollen. Dieser Zwang besteht unabhängig von der gesellschaftlichen Form der Produktion und ist der Grund dafür, dass die Bewahrung der natürlichen Ressourcen und die Teilhabe an diesen Gemeingütern den zweiten Pfeiler der materiellen Dimension der *peer production* darstellen.“²²

Demgegenüber beruht das übrigens interessante Projekt einer Verbindung von *Open Source Ecology* und *Open Source Economy* auf der möglicherweise recht einfachen Hypothese, den Mangel durch einen unendlichen Prozess der Wiederverwertung und durch die Erschließung von angenommenen unbegrenzten Energiequellen zu überwinden.

Auf einer genau entgegengesetzten Position befindet sich die gegenwärtige Protestbewegung zur Wachstumskritik in Frankreich, die sich auf die Arbeiten des aus Rumänien stammenden Ökonomen Nicholas Georgescu-Roegen bezieht, der auf die Konsequenzen aus dem zweiten Thermodynamischen Hauptsatz verweist, das heißt auf den irreversiblen Verlust von Energie im Wirtschaftsprozess. Das Fehlen der Reversibilität der Transformationen von Energie und Materie macht es demzufolge unmöglich, ein Produkt in identischer Form erneut zu schaffen, wenn es einen ersten industriellen Prozess durchlaufen hat; beispielsweise sei es unmöglich, Geldstücke in einem Recyclingprozess wieder in die ursprüngliche Form der Metallmoleküle zu überführen.²³ Anders gesagt, zerstört die Anerkennung des zweiten Thermodynamischen Hauptsatzes sowohl die Illusion, die Zerstörungen der Umwelt ließen sich mit zunehmender wissenschaftlicher Erkenntnis reparieren, als auch die Vorstellung, die ökologischen Probleme ließen sich wesentlich technisch und verwaltungsmässig lösen. In diesem Punkt nehmen

21 *Exner Andreas, Lauk Christian & Kulterer Konstantin*, “Generalized Resource Shortages as a Historical Crisis of the Social Formation of Capitalism”, *Streifzüge*, Sommer 2008: <http://www.streifzuege.org> (Übersetzung des Zitats: A. Kamm).

22 “Beyond digital plenty: building blocks for physical peer production”, *Journal of Peer Production*, Juli 2012: <http://peerproduction.net/issues/issue-1/invited-comments/beyond-digital-plenty/>

23 Zur allgemeinen Einführung siehe “Introduction to Georgescu-Roegen and Degrowth”, *Proceedings of the First International Conference on Economic De-Growth for Ecological Sustainability and Social Equity*, Paris, 18 – 19. April 2008, S. 14 – 17: <http://events.it-sudparis.eu/degrowthconference/>

die Anhänger der Wachstumskritik die Schlussfolgerungen aus dem ersten Bericht des Club of Rome, *Die Grenzen des Wachstums*²⁴ von 1972 wieder auf.

Ohne mich zu einer kontrovers²⁵ diskutierten Frage äußern zu wollen, in der ich mich nicht wirklich kompetent fühle, möchte ich lediglich darauf hinweisen, dass die Diskussion um die Bedingungen der sogenannten Starken Nachhaltigkeit, von der die Theoretiker der Ökologie sprechen, in erster Linie die Anhänger einer *Solidarischen Ökonomie* betrifft, die auf immateriellen Technologien beruht.

Wahl der Produktion, Produktivität und Effizienz

Die Webseite *Open Source* listet fünfzig Technologien bzw. Maschinen auf, bei deren Herstellung bereits bestimmte, durchaus wichtige Kriterien Beachtung finden, und die der Förderung einer konvivialen Gesellschaft in allen Teilen der Welt dienen sollen: einfach herzustellen, zu bedienen und zu reparieren; kombinierbar und auf unterschiedlichen Ebenen auch in kleinen Gemeinschaften vielseitig einsetzbar; kostengünstig, leistungsfähig und dauerhaft; eher die Gemeinschaftsarbeit als die individuelle Arbeit begünstigend und ein genügsames Leben fördernd. Vorbehalte kann man im Hinblick auf den letzten Punkt haben, für den nicht ausgeführt wird, wie ein solcher frugaler Lebensstil gefördert werden kann. Außerdem scheinen sich die Befürworter dieses Projektes nicht auf überliefertes Wissen zu beziehen, das nicht unbedingt einen hohen technischen Entwicklungsgrad aufweisen muss, vor allem dann nicht, wenn es in lokalen Kulturen verwurzelt ist oder wenn es historisch den technischen Makro-Systemen vorausging und sehr nachhaltige, auch menschliche Energiequellen nutzt.

Es stellt sich somit die Frage nach dem Stellenwert von Werkzeugen mit einer „geringeren“ Produktivität. Man sollte hier womöglich ein Tabu brechen und die Notwendigkeit einer allgemeinen, nicht ökonomistisch geprägten Definition von Produktivität betonen, und damit im Zusammenhang eines weiter gefassten, eher politisch als im strikten Sinne technisch verstandenen Kriteriums wie die Effizienz. Erinnern wir uns an das Risiko der „Kontra-

24 Meadows Donella et. Alii., *Halte à la croissance*, Fayard, 1972. (dt. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Aus dem Amerikanischen von Hans-Dieter Heck. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1972.

25 Diese These ist im Bereich der Bioökonomie, deren Mitbegründer Georgescu-Roegen war, nicht unumstritten. Vgl. zum Beispiel die Arbeiten des unorthodoxen französischen Ökonomen und Ex-Präsidenten des Wissenschaftlichen Beirats von ATTC Frankreich René Passet.

Produktivität“, das Illich eindringlich hervorgehoben hat, das ist der Fall, wenn die absolute Priorität auf die technische Leistungsfähigkeit gelegt wird, erzeugt sie Ungleichheit, indem sie den Gebrauch von Mitteln erschwert oder untersagt, die im engeren Sinne als weniger leistungsfähig definiert werden: Illich illustrierte das sehr aufschlussreich am Beispiel der schnellen Verkehrsmittel und Verkehrswege, die die Bewegungsfreiheit der Nicht-Motorisierten in dem entsprechenden Gebiet einschränken.²⁶

Nach André Gorz umfasst die Selbstbestimmung unserer Bedürfnisse nicht nur die Beherrschung der Arbeitsmittel (deren Konzeption in einer industriellen Ökonomie nicht möglich ist), sondern auch die *Wahl der Produktion*. Die Akzeptanz dessen, was er als „Norm des Ausreichenden“ bezeichnet, ist für Gorz sowohl Ergebnis eines *eminent politischen Prozesses*, und damit kontroverser Debatten, als auch der notwendigen „Entkolonisierung der Vorstellungen“, von der Serge Latouche spricht (zunächst im Hinblick auf die Konsumenten in den Ländern des Nordens, aber auch im Hinblick auf diejenigen Konsumenten, die den Status der Länder des Raubtierkapitalismus anstreben). Sie stellt die einzige Garantie für die Entstehung von lokalen Kulturen der Konsumverweigerung dar. Mit einem weit gefassten Verständnis von Effizienz korreliert auch den monetären Begriff von Reichtum und damit von Armut in Frage zu stellen; „denn während heutzutage mehr und mehr Menschen über mehr als einen Dollar pro Tag zum Leben verfügen, übersieht man die Tatsache, dass im Süden des Erdballes permanent die Grundlagen von Subsistenzproduktion zerstört werden durch Privatisierung oder Verschmutzung offen zugänglicher Flächen und Gewässer, sei es als Wohnfläche, zum Eigenanbau oder schlicht, um Feuerholz, Kräuter oder Beeren zu sammeln bzw. zum Trinken, Waschen und Fischen“.²⁷

Auf die Frage nach den „Werkzeugen“ und nach dem Wissen, die für ein hohes Maß an Selbstbestimmtheit und Zusammenarbeit sowie für eine deutliche, aber selektive Reduzierung des Konsums notwendig sind, kann die logische Antwort nur der Verweis auf eine *Vielzahl von Werkzeugen* mit variablem produktiven Potenzial und auf ein *breites Spektrum an Kenntnissen* sein: angefangen bei denjenigen, die – in freien Netzwerken produzierend – die Logik des Werts unterminieren bis hin zu all jenen, die sich (wie die Kenntnisse der Bauern

26 Für Überlegungen zu diesem Thema siehe: Bayon Denis, Flipo Fabrice, Schneider François, *La Décroissance. Dix questions pour comprendre et débattre*, La Découverte/poche, 2012 [2010], insbesondere S. 115 – 118.

27 Habermann Friederike, «Ecomomy. La production collaborative dans les approches alternatives économiques à potentiel universel », *Ecovev*, numéro 39, hiver-printemps 2013, S. 39. (Originaltext und Zitat auf Deutsch).

zum Beispiel) im Kontext des globalen Kapitalismus keine „Geltung verschaffen“ können; vielfältige Kenntnisse also, die zu den sogenannten „externalisierten“ Gemeingütern gehören und die sich der globale Kapitalismus durch Copyright, Patente und andere Formen von Monopolrenten anzueignen sucht.

Es könnte hier von Nutzen sein, die Unterscheidung zwischen objektivierten und formalisierten Kenntnissen und von lebendigem und gelebtem, also nicht reproduzierbarem Wissen, das von einem einzelnen Subjekt eingesetzt wird, wieder aufzunehmen, die Gorz bei der Hermeneutik entlehnt hatte. Kenntnisse verweisen auf ein Objekt, dessen Handlungen folglich grundsätzlich informatisierbar, d.h. in Software umsetzbar, sind. Demgegenüber ist Wissen, vor allem durch Erfahrung erworbenes Wissen, immer ein „Wissen des Handelns, des Machens, des Kommunizierens, des Sich-Verhaltens, ein Wissen um Fertigkeiten und Gewohnheiten, die in einem hohen Maße von der Körperintelligenz und der Intuition abhängen“.²⁸ Und Gorz weist auf die grundsätzliche Bedeutung hin, die der Beziehung zwischen beiden im Kampf der verschiedenen Strömungen für den Übergang von der Warengesellschaft zu einer konvivialen Gesellschaft oder zu einer „Wissensgesellschaft“, wie er in *L'Immatériel* (dt. *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*) sagt, zukommt: „Zielen Kenntnisse, die zu denken erlauben, was intuitiv nicht verständlich ist, darauf ab, das lebensweltliche Wissen zu ergänzen, zu korrigieren und zu erweitern? Öffnen sie neue Sinnhorizonte und machen diese allen zugänglich?“²⁹

Schlussfolgerung: Die Verteidigung der Gemeingüter

Die Debatte zwischen den verschiedenen Repräsentanten und Strömungen, die sich zu oft nicht kennen oder mit Misstrauen begegnen, wie die *Postwachstumsforschung*³⁰ einerseits und die Theoretiker der *Wertkritik* und die Anhänger von *Open Source* andererseits, muss letztlich mit dem Ziel stattfinden, im Sinne von André Gorz Entwürfe von „konvivialen“ Gesellschaften zu schaffen, die jenseits von Wert, Lohnarbeit und Geld auf einer Ökonomie und Kultur der Gemeinschaftlichkeit basieren. Um gegen einen globalen Kapitalismus anzugehen,

28 Gespräch mit Carlo Vercellone und Yann Moulier-Boutang: „Économie de la connaissance, exploitation des savoirs“, *Multitudes*, 15, hiver 2004, S. 210: <http://multitudes.samizdat.net/Economie-de-la-connaissance> (Übersetzung des Zitats: A.Kamm).

29 *L'Immatériel*, op. cit. S.109 (dt. *Wissen, Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie*. Rotpunktverlag 2004, S.110).

30 Um den Begriff von Barbara Muraca aufzugreifen, die m. E. in Deutschland den Vorstellungen der Vertreter der Wachstumskritik, wie sie in Frankreich vertreten wird, am nächsten kommt. [http://www.sozioologie.uni-jena.de/Forschung/DFG+Kollegforscher\(innen\)_+gruppe/Mitarbeiter/Dr_+Barbara+Muraca.html](http://www.sozioologie.uni-jena.de/Forschung/DFG+Kollegforscher(innen)_+gruppe/Mitarbeiter/Dr_+Barbara+Muraca.html)

der für große Teile der Menschheit Verstärkung (oft in Elendsquartieren), Proletarisierung (im Prekariat) und erzwungene Monetarisierung bedeutet, „gibt es angesichts der extremen Vielfalt der Gegebenheiten auf unserem Planeten und angesichts der Notwendigkeit, Methoden der partizipativen Demokratie anzuwenden, in der Tat nicht nur einen möglichen Weg.“³¹

Das transversale Thema dieser verschiedenen Überlegungen ist letztendlich das der Gemeingüter („commons“), das die traditionellen Gemeingüter sowie in jüngerer Zeit auch die materiellen und immateriellen Gemeingüter auf weltweiter Ebene umfasst. Darin ist gegenwärtig der vielversprechendste Zugang zur Ausarbeitung eines Öko-Sozialismus zu sehen, aber diese Ausarbeitung steht – zumindest in Frankreich – noch bevor.

Um der Privatisierung aller Gemeingüter Widerstand entgegen zu setzen und um die Bedingungen für ihre wearenmässige Vermarktung rückgängig zu machen, stehen verschiedene *Instrumente und Mechanismen* zur Verfügung, wie z.B. Berechnungen wie der ökologische Fußabdruck oder von Konsument-Verbraucher-Vereinigungen wie AMAP, aber auch *Prinzipien*, wie sie von Elinor Oström³² formuliert wurden, und *Perspektiven* wie die von Veronika Bennholdt-Thomsen und Maria Mies³³, die in Deutschland an das Konzept der „konvivialen Gesellschaft“ von Ivan Illich anknüpfen. Im Hinblick auf das Konzept von *Open Source*, das für Michel Bauwens im Zentrum einer zu errichtenden konvivialen Gesellschaft steht, muss man notfalls mit spezifischen juristischen Mitteln gegen die vom Kapitalismus schon unter Beweis gestellte Tendenz vorgehen, sich dieser Ökonomie der Gemeingüter zu bedienen, um die eigenen Widersprüche zu überwinden.³⁴ Christian Siefkes schieb dazu: „Die Peer Production ist kein Allheilmittel, das alle gesellschaftlichen Probleme löst, aber sie öffnet viele Möglichkeiten, sich mit anderen zu verbünden und gemeinsam gegen die Probleme vorzugehen, die man für wichtig erachtet.“³⁵ Das beinhaltet eine Wertschätzung der ganzen Bandbreite an minoritären sozialen Praktiken, auf denen eine Utopie beruht, die für André Gorz „konkret“ war, auch wenn er in den letzten Jahren seines Lebens vor allem auf die „Dissidenten des digitalen Kapitalismus“ setzte.

(Übersetzung: Andrea Kamm)

31 Gollain Françoise: *A Critique of Work. Between Ecology and Socialism*. London: International Institute for Environment and Development, 2004, Teil 3: “An Eco-socialist project for a globalised world” développe cette argumentation“, (Übersetzung des Zitats: A. Kamm).

32 Ihre Überlegungen unterstreichen die Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Arten von Gemeingütern (*commons*) und minimieren den Gegensatz zwischen natürlichen und informationellen Ressourcen.

33 *Die Subsistenzperspektive*. Vortrag, Köln 2005.

34 « Rendre autonome la production entre pairs », *Ecorev*, numéro 39, *op. cit.*, S. 45 – 49.

35 “Beyond digital plenty...”, *s.o.* (Übersetzung des Zitats: A.Kamm).

Stefan Kerber-Clasen

„the whole bakery?!“

Gorz'sche Einblicke in die Solidarische Ökonomie

Wenn über André Gorz' Werk und dessen Aktualität diskutiert wird, kommt eine Facette seines Denkens oft nur am Rande vor: Seine Überlegungen zu einem ‚Anderen Wirtschaften‘ – zu einer „Solidarischen Ökonomie“, wie es in der gegenwärtigen Debatte heißt. Gorz untersucht ‚andere‘ Formen des Wirtschaftens als kollektive Praxis des Widerstandes gegen kapitalistische Zwänge. Sie sind neben dem Handeln der Gewerkschaften und – in seinen früheren Texten – der ArbeiterInnenparteien eine seiner wichtigen Anknüpfungspunkte an und für gesellschaftsverändernde Praxis. Gorz' Idee und Analysen möchte ich aufgreifen, um aus ihnen Impulse und Hinweise für die aktuelle politisch-wissenschaftliche Debatte um Solidarische Ökonomie zu gewinnen. Dabei sollen zugleich einige Hinweise zur Frage der Gestaltung einer konvivialen Gesellschaft deutlich werden.

Seit Mitte der 2000er wird im deutschsprachigen Raum wieder stärker über Alternativen „im-gegen-und-über-den-Kapitalismus-hinaus“ (Holloway 2010) diskutiert. Im Zuge der globalisierungskritischen Bewegung, angestoßen durch AktivistInnen von Attac, lebt so eine Diskussion wieder auf, die Ende der 1980er mit der abflauenden Alternativbewegung nahezu eingestellt wurde. In der Zwischenzeit sind vielfältige Diskussionszusammenhänge abgerissen, doch sowohl solidarische Wirtschaftspraktiken als auch Denk- und Diskussionsräume sind teils auch erhalten geblieben und AkteurInnen von ‚damals‘ sind auch heute noch aktiv. Heute wird also personell und inhaltlich angeknüpft an die Selbstverwaltungs-/Alternativ-Bewegung, auf die in den 1980ern auch Gorz Bezug nahm und die ihn inspirierte. Diese Bewegung wird aber nicht einfach wiederbelebt, vielmehr haben sich neue Schwerpunkte der Diskussion und Praxis herausgebildet.

Zu den solidarischen Wirtschaftspraktiken werden heute sowohl traditionelle Formen gezählt, wie beispielsweise Produktivgenossenschaften, Konsumgenossenschaften oder Tauschringe, als auch neuere Formen wie Regionalwährungen, solidarische Landwirtschaft, fairer Handel, Energiegenossenschaften, Umsonstläden, freie Software und Urban Gardening (vgl. die Beiträge in Giegold/Embshoff 2008; Voß 2010).

Trotz aller Unterschiede in der vielfältigen Praxis und den mehr oder minder expliziten Konzepten lassen sich folgende Kennzeichen Solidarischer Ökonomie herausarbeiten: Der kapitalistischen Profitlogik werden andere Prinzipien des Wirtschaftens entgegengestellt, die wirtschaftliche Selbsthilfe und politische Praxis vereinen: Orientierung an den Bedürfnissen der Menschen und dem Gebrauchswert von Produkten und Dienstleistungen, Solidarität, Kooperation und Demokratie (vgl. exemplarisch Voß 2010, 11 ff). Zudem wird ein Selbstverständnis als weder kapitalistische noch staatliche/öffentliche Wirtschaftsformen bzw. -praxis geteilt und es dominiert ein weites Verständnis von Wirtschaft, das z.B. Subsistenzarbeit und Reproduktionsarbeit einschließt. So werden dem Selbstverständnis nach gerade nicht nur Produktivgenossenschaften oder ähnliche Formen, Produkte und Dienstleistungen herzustellen, eingeschlossen, in denen die Arbeitenden zugleich EigentümerInnen der Produktionsmittel sind. Die Solidarität der Solidarischen Ökonomie richtet sich idealtypisch nach innen und nach außen. Zudem kommt zwei Dimensionen, die Gorz schon früh berücksichtigte, große Bedeutung zu: der ökologischen und der regionalen Dimension wirtschaftlichen Handelns.

Dass die Bewegung der Solidarischen Ökonomie kein einheitliches Ziel und Anliegen verfolgt, wird auch in einem ihrer Slogans „We don't want a bigger piece of the cake – we want the whole bakery!“ deutlich. Dieser Slogan zierte beispielsweise den ersten großen Kongress zur Solidarischen Ökonomie in Berlin im Jahr 2006. Zwei Lesarten lassen sich meiner Ansicht nach unterscheiden: In der ersten Lesart von „the whole bakery“ geht es darum, lokal begrenzt den einzelnen Betrieb, die einzelne Energieversorgung oder andere Organisationen zu übernehmen, statt (nur) Verbesserungen auszuhandeln oder zu erkämpfen oder sich auf andere AkteurInnen oder Institutionen zu verlassen. In der zweiten Lesart meint „the whole bakery“ das „Ganze der Produktion“ und zielt dabei über den lokalen Kontext hinaus auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen. Die erste Lesart ist aktuell die klar dominante, was sich beispielsweise beim „Forum Solidarische Ökonomie“ in Kassel 2012 zeigte. Sie ist dies meines Erachtens auch deshalb, weil sie explizit an lokale Erfahrungen anschließen und zugleich eher auf grundlegende Überlegungen zu Gesellschaftsveränderung bzw. -transformation verzichten kann.

Dieser oft zu bemerkende Verzicht, ist aus meiner Sicht eine der auffälligen Leerstellen aktueller Debatten und damit der erste von drei Kritikpunkten an diesen Debatten, die ich skizzieren möchte. Durch den fehlenden Bezug zu kritischen Gesellschaftstheorien fehlt den Konzepten und den Debatten teils die notwendige Tiefe. Weit entfernt davon, deshalb oberflächlich zu sein, bleibt doch oft vage oder unklar, was beispielsweise unter Kapitalismus,

Staat, Arbeit, Solidarität oder Gesellschaft begrifflich verstanden wird – es gibt Ausnahmen: z.B. die Arbeiten von Demirovic (2008, 2011) oder Exner/Kratzwald (2012). Zweitens fehlt Forschung zur Solidarischen Ökonomie, die solidarische Wirtschaftspraktiken fundiert empirisch untersucht und über Versuche der quantifizierenden Bestandsaufnahme hinausgeht (vgl. Projektgruppe Solidarische Ökonomie 2008). Auch gibt es kaum Arbeiten, die konzeptuell versuchen, das vielschichtige Phänomen „Solidarische Ökonomie“ zu fassen, zu erklären oder zu verstehen. Die Forschungsbemühungen der 1980er Jahre wurden ab den 1990er Jahren nicht mehr fortgeführt und seither scheint es nur wenig Forschungsinteresse zu geben. Das gilt auch für jene Forschungstraditionen, die sich als kritische Soziologie verstehen. So bleiben interessante Elemente einer emanzipatorischen Gestaltung von Wirtschaft und Arbeit beinahe unerkannt und -diskutiert. Die Gründe liegen meiner Ansicht nach in der mangelnden Kenntnis des Gegenstands, vielleicht auch im fehlenden Gespür für scheinbar randständige Phänomene. Sie sind aber auch strukturell mitbestimmt durch die projektförmige Organisation der Forschung innerhalb und außerhalb der Universitäten, in der sich Zwänge des Marktes und der Bürokratie treffen. Drittens gibt es schließlich kaum offen geführte kritische inhaltliche Debatten. Innerhalb der Bewegung finden sich vielfältige Ansätze und Konzepte, Versuche, klärend Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu diskutieren, unterbleiben jedoch bisher. Eine Harmonie-Orientierung scheint hier auf, die Solidarität auch in der Debatte zu realisieren versucht und sich absetzt von linkem Sektierertum – allerdings werden so konzeptionell und möglicherweise auch praktisch weitere Schritte erschwert.

Gorz' Überlegungen zum „anderen Wirtschaften“ waren stets orientiert an einer gesellschaftstheoretischen Perspektive, eingebunden in seine zeitgebundenen Analysen von Kapitalismus und Gesellschaft. Trotzdem verzichtete Gorz nicht auf konkrete Beschreibungen alternativen bzw. solidarischen Wirtschaftens – sehr eindrucksvoll in seinem Reisebericht zu einer zweimonatigen USA-Reise, auf der er Anfang der 1970er die verschiedensten alternativ-/solidarisch-wirtschaftenden und -lebenden Menschen traf (Bosquet 1973). Schließlich finden sich neben empirischen Beschreibungen auch Illustrationen, die Gorz' Konzepte plastisch werden lassen. Eine solche Illustration möchte ich im Folgenden näher untersuchen, um Gorz' Verständnis Solidarischer Ökonomie herauszuarbeiten.¹

1 Auch an Gorz' Ideen und Analysen kann stichhaltig Kritik geübt werden, so vernachlässigt er konzeptuell beispielsweise Herrschaftsverhältnisse, die nicht im Kapitalverhältnis gründen. Diese Schwäche erfordert jedoch eine weitere kritische Auseinandersetzung, die nicht mit der hier begonnen zugleich erfolgen kann. Dennoch soll nicht der Eindruck entstehen, Gorz habe ‚die Wahrheit‘ schon verkündet, es käme bloß darauf an, sie wiederaufzufinden.

In „Kritik der ökonomischen Vernunft“ (1989) illustriert Gorz sein Konzept „kommunaler kooperativer Selbstproduktion“ (Gorz 2007) am Beispiel des gemeinsamen Bio-Brot-Backens. Menschen aus einer Nachbarschaft oder einem Stadtviertel schließen sich zusammen, um Brot gemeinsam herzustellen, statt es auf dem Markt zu kaufen. Sie tun dies, obwohl Brot, besonders industriell gefertigtes, auch günstig zu kaufen ist. Ihre Motivation kann also nicht in der Geldersparnis liegen; angetrieben werden sie vielmehr durch die Möglichkeit in der gemeinsamen Tätigkeit vielfältige Bedürfnisse zu befriedigen: Bedürfnisse nach Kooperation, Entfaltung von Fähigkeiten, Lernen, Kreativität, der Selbstbestimmung der Qualität des Brotes, seiner Zutaten sowie seines Herstellungsprozesses. Schließlich wird auch das Bedürfnis nach Nahrung befriedigt, doch ist dies für Gorz untergeordnet gegenüber dem Prozess des Backens. Dieses Brot aus „Selbstproduktion“ ist für Gorz ein „Œuvre“, geradezu ein alltägliches Kunstwerk. Es kann kontrastiert werden mit dem Brot als Ware, die Ergebnis von Lohnarbeit ist und aus Notwendigkeit resultiert: Aus der notwendigen Kapitalverwertung und der notwendigen Reproduktion von Arbeitskraft.

Diese Form des Backens in kommunaler kooperativer Selbstproduktion kann mit Gorz als „autonome Tätigkeit“, charakterisiert werden. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass die Beteiligten autonom ihre Zwecke setzen, ihre Arbeit/Tätigkeit selbst organisieren und die Arbeit/Tätigkeit es ihnen ermöglicht, sich persönlich zu entfalten (vgl. Gorz 1989). Dieses Backen ist damit ein Vorgriff auf das „Reich der Freiheit“, es antizipiert eine „konviviale Gesellschaft“ und kann im hier und jetzt als konviviales Experiment bezeichnet werden. Dies ist meiner Ansicht nach auf jeden Fall ein, vielleicht der Ansatzpunkt zu Gorz' Verständnis Solidarischer Ökonomie.

Wird dieser Argumentation gefolgt, so lassen sich Praktiken der Solidarischen Ökonomie nicht nur nach der Reichweite unterscheiden (s.o.), sondern auch inhaltlich lassen sich zwei verschiedene Konzeptionen unterscheiden – die mehr oder weniger widerständig sind: Erstens das Bild der selbstverwalteten Bäckerei, das stellvertretend für die Idee steht, kapitalistische oder staatliche Unternehmen ‚anders‘ fortzuführen. Zweitens, die Bilder-Folge des gemeinsamen Backens, die stellvertretend für die Idee steht, kooperative Tätigkeiten und Tätigkeitsräume innerhalb-außerhalb des Kapitalismus und des Staats zu schaffen, d.h. Tätigkeiten, die sich dem ‚System‘ nicht vollständig entziehen können, die aber (stets) nach größtmöglicher Autonomie streben (vgl. Böhm et al. 2010). Aus der zweiten Perspektive, die auch die Gorz'sche ist, lassen sich besonders interessante Impulse für die aktuellen Debatten um Solidarischen Ökonomie entwickeln.

Gorz hat sich als Gesellschaftstheoretiker und intellektueller Provokateur nahezu während seiner gesamten publizistischen Karriere auch mit dem Thema „anderen Wirtschaftens“ befasst. In den 1960er war die „Arbeiterselbstverwaltung“ (Gorz 1968, Bosquet 1973) für ihn ein wichtiges Konzept und ein empirisch zu untersuchender Gegenstand. Er reflektierte die Erfahrungen des jugoslawischen Experiments des Marktsozialismus und die Erfahrungen der im Mai 1968 in Frankreich von den Arbeitenden besetzten Betriebe. In der Arbeiterselbstverwaltung zeigte sich für Gorz eine Ambivalenz: Die Selbstverwaltung eines Betriebs („autogestion technique“) bedeutet einerseits eine wichtige lokale (Lern-)Erfahrung, etwa während Streiks oder Betriebsbesetzungen, im Hinblick auf eine Demokratie der Arbeitenden („democratie ouvrière“), andererseits bleiben einzelne Versuche der Arbeiterselbstverwaltung seiner Ansicht nach Inseln im kapitalistischen Meer und sind wirkungslos insofern sie keine „revolutionären Reformen“ darstellen.

In den 1980er Jahren beeinflussten vor allem seine Technikkritik als Kritik der Industrie, der Großtechnologien und der Bürokratie sowie sein Konzept der „Dualen Gesellschaft“ seinen Blick auf ‚andere Wirtschaftspraktiken‘ (Gorz 1980a, 1980b, 1983): Er skizziert das Modell einer Gesellschaft, in der sich eine Sphäre Solidarischer Ökonomie herausbildet und ausweitet. In dieser sollen die Tätigkeiten freiwillig, selbstorganisiert, kommunal und mit konvivialen Werkzeugen realisiert werden.

In den späten 1980ern und den 1990ern (Gorz 1989, 1999) wendet er sich stärker dem experimentellen Charakter Solidarischer Ökonomie zu: Er fragt nach der Möglichkeit und den Bedingungen autonomer Tätigkeiten und spricht von Tauschringen als Beispiel des „Exodus“ (Gorz 1999). Tauschringe und vergleichbare Experimente sind für ihn ein Bruch mit Markt und Wertvermittlung sowie mit dem Staat. Sie sind Keimformen einer neuen und anderen Vergesellschaftung, neue Subjektivitäten entstehen, d.h. die Menschen verändern sich durch ihr individuelles und kollektives Handeln, und neue Formen der Aneignung des alltäglichen Lebens, von Bedürfnissen und Bedürfnisbefriedigung werden erprobt. Diesen Blickwinkel erweitert Gorz in den 2000er: Er interessiert sich zu diesem Zeitpunkt verstärkt für die internetbasierte Peer-Produktion als neue soziale Experimente, in denen mit fortgeschrittensten Technologien der „Exodus“ versucht wird (Gorz 2007).

Mit diesen Denkbewegungen bewegt sich Gorz meist entlang der Grenze der beiden Lesarten von „the whole bakery“ – in seinem Blick hat er sowohl die einzelne andere Wirtschaftspraxis als auch ‚das Ganze‘ der Produktion und, bereits seit den 1970ern, ‚das Ganze‘ des Konsums.

Aus dieser Charakterisierung von Gorz' Analysen und Ideen zur Solidarischen Ökonomie resultieren einige konkreter Denkanstöße für die heutigen Debatten: In einem Verständnis Solidarischer Ökonomie, das sich an Gorz orientiert, geht es nicht darum, innerhalb von Kapitalismus und Staat Arbeitsplätze zu schaffen, sondern Alternativen zu und jenseits der Lohnarbeit aufzubauen. Bei diesen Alternativen richtet sich der Fokus auf Wirtschaften und Austauschen jenseits von Marktprozessen und jenseits der Warenform. In den Blick rücken – auf einer anderen Ebene – auch noch stärker Fragen nach der alltäglichen Praxis innerhalb solidarischer Wirtschaftsformen, beispielsweise die Frage, inwiefern von autonomen Arbeitsprozessen in selbstverwalteten Betrieben gesprochen werden kann.

Solidarischen Ökonomie bedeutet dann einen radikalen Bruch mit dem ‚Bestehenden‘ und hat eindeutig eine progressive gesellschaftliche Transformation im Blick: Der Fluchtpunkt und der Denkhorizont ist eine „kommunale kooperative Selbstproduktion“ (Gorz 2007) und diese Selbstproduktion ist Teil einer konvivialen Gesellschaft. Den Zusammenbruch des Kapitalismus, den Gorz als seinen Denkhorizont bestimmte, ist daher zusammenzudenken mit dem möglichen ‚Durchbrechen‘ anderer Formen der Vergesellschaftung – Formen des individuellen und vor allem kollektiven Handelns, die in sozialen Experimenten schon erprobt wurden.

Auf die Frage, wie eine konviviale Gesellschaft zu gestalten ist, lassen sich aus Gorz' Analysen und Ideen zur Solidarischen Ökonomie somit ebenfalls Anregungen entnehmen. Ob überhaupt die Gestaltung einer anderen Gesellschaft vorab ausgemalt werden sollte, darüber lässt sich trefflich streiten. Doch in Alternativen zu denken, kann selbst bereits subversive Praxis sein. Und so kann abschließend Gorz aktualisiert werden in der Frage: Wie können/wollen/müssen wir in einer konvivialen Gesellschaft unser Brot backen? Mit Gorz richtet sich unser Blick dann darauf: Wer backt? Wie ist der Backprozess organisiert und wie läuft er ab? Welches Brot wird hergestellt? In welcher Alltags- und Lebenszeit wird gebacken und mit welchen konvivialen Werkzeugen?

Literatur

- Bosquet, Michel (1973): *Critique du capitalisme quotidien*. Paris
- Böhm, Steffen; Dinerstein, Ana C.; Spicer, André (2010): (Im)possibilities of Autonomy: Social Movements in and beyond Capital, the State and Development. In: *Social Movement Studies*, 9/1, 17–32.
- Demirovic, Alex (2008): Wirtschaftsdemokratie, Rätedemokratie und freie Kooperationen. In: *Widerspruch*, 55, 55–67
- Demirovic, Alex (2011): „Wir können das besser“. Belegschaftseigentum, Demokratie und Transformation. In: *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*, 3, 22 – 31.
- Exner, Andreas; Kratzwald, Brigitte (2012): *Solidarische Ökonomie & Commons*. Wien
- Giegold, Sven; Embshoff, Dagmar (2008): *Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus*. In: Dies. (Hrsg.): *Solidarische Ökonomie im globalisierten Kapitalismus*. Hamburg, 11 – 24.
- Gorz, André (1968): *Der schwierige Sozialismus*. Frankfurt a.M.
- Gorz, André (1980a): *Ökologie und Freiheit*. Reinbek bei Hamburg
- Gorz, André (1980b): *Abschied vom Proletariat – jenseits des Sozialismus*. Frankfurt a.M.
- Gorz, André (1983): *Wege ins Paradies. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit*. Berlin
- Gorz, André (1989): *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*. Berlin
- Gorz, André (1999): *Arbeit zwischen Misere und Utopie*. Frankfurt a. M.
- Gorz, André (2007): *Auswege aus dem Kapitalismus*. Zürich
- Holloway, John (2010): *Kapitalismus aufbrechen*. Münster
- Projektgruppe *Solidarische Ökonomie der Universität Kassel* (2008): *Atlas der solidarischen Ökonomie in Nordhessen. Strategie für eine nachhaltige Zukunft*. Kassel
- Voß, Elisabeth (2010): *Wegweiser solidarische Ökonomie. Anders wirtschaften ist möglich!* Neu-Ulm

Abschluss

Arno Münster

Zwischen Marx, Sartre und Illich. André Gorz als Vordenker und Erneuerer der politischen Ökologie

Präambel

Zu André Gorz' Werk und Denken heute hier in Saarbrücken – im Rahmen dieses grossen internationalen Symposiums – sprechen zu dürfen, ist mir eine grosse Ehre; gibt es mir doch die Gelegenheit, nicht nur die Erinnerung an meine persönlichen Begegnungen und Gespräche mit diesem einzigartigen Philosophen, Essayisten und Schriftsteller wieder aufzufrischen, die noch bis in die 70er Jahre zurückreichen, sondern ihm auch im Nachhinein öffentlich meinen Dank auszusprechen für die zahlreichen Anregungen, die er mir gegeben hat, denen es letztendlich zu verdanken war, dass ich mich selbst in den letzten Jahren immer mehr theoretisch zur Ökologiebewegung hin bewegt habe, ohne jedoch mein prinzipielles Engagement für die soziale Gerechtigkeit und eine Gesellschaft ohne Profitgier, Ausbeutung und Diskriminierung in Frage zu stellen.

Überblickt man Gorz' Werk und Schaffen, so zeigt sich sehr schnell, dass es in mehrere, im Prinzip genau in drei verschiedenen Schaffensperioden gegliedert ist, dass der Sartre'sche Existentialismus ihn beinahe genauso stark beeinflusst hat wie Marx und dass die Begegnung mit Ivan Illich im Kontext des Entstehens der Ökologiebewegung in Europa und in den USA eine entscheidende Auslösefunktion hatte, die dann auch Gorzens Ruhm als Vordenker und Erneuerer der politischen Ökologie begründete.

Mit der Veröffentlichung von „Ökologie und Politik“ i.J. 1975, eines Buches, das, so sei mit Verlaub bemerkt, in 15 Sprachen übersetzt wurde und das nicht zu Unrecht heute als „Klassiker“ gilt, übrigens nicht nur bei den „Grünen“, war es André Gorz in der Tat gelungen, definitiv aus dem Schatten Sartres herauszutreten und sich als Theoretiker einer „grünen Revolution“ zu profilieren, d.h. einer „konkreten Utopie“, der er im Grunde genommen bis zu seinem Lebensende im Jahre 2007 verpflichtet gewesen ist und deren Perspektiven er durch seine äusserst präzisen und originellen Analysen unglaublich bereichert hat. Ein charakteristisches Merkmal dieser

Schriften zur *Ökologie* und zur *Politik* ist nicht nur die Überzeugungskraft seiner schonungslosen Enthüllung der Gefahren der Atomenergie für den Weiterbestand der Ökosysteme und seiner Warnung vor einem drohenden Ökozid, sondern auch die stete Verbindung dieser Kritik mit einer Kritik an den umweltzerstörerischen Kapazitäten und Aktionen eines Kapitalismus, der mit dem Infitismus seiner Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, mit seiner unverantwortlichen ständigen Steigerung der Luftverschmutzung und seiner Zerstörung der natürlichen Umwelt schon seit langem die Grenze des Zumutbaren überschritten hat und der – dies war Gorz' feste Überzeugung – deshalb auch im Begriffe ist, allmählich infolge dieser Exzesse die Grundlagen seines eigenen Fortbestehens in der Zukunft zu zerstören. (Ich verweise hier nur auf den allerletzten von Gorz wenige Wochen vor seinem Tode geschriebenen Artikel, der die Überschrift trägt „La sortie du capitalisme a déjà commencé“¹: „Der Ausstieg aus dem Kapitalismus hat bereits begonnen“). Gerade dies machte André Gorz – neben René Dumont, Ivan Illich und Rudolf Bahro – zu einem der wichtigsten Vordenker einer ebenso notwendigen wie unvermeidlichen ökologisch-sozialen Alternative zum System des neo-liberalen Kapitalismus, auch und gerade weil er, übrigens ähnlich wie René Dumont, diese Kritik der politischen Ökonomie mit einer neo-marxistischen und gleichzeitig von linkssozialistischen Theorien (PSU/Manifesto) inspirierten Sozialkritik verbindet. Und die geradezu prophetische Dimension dieses Denkens impliziert auch die gleichzeitige Warnung vor einem „falschen Ausweg“ aus der ökologischen Krise, d.h. vor einem noch systemkompatiblen *Öko-Kapitalismus*, der sich auf kleinere ökologische Reformen beschränkt, dabei aber die konkrete Utopie und Alternative jenseits von *Produktivismus* und kapitalistischer Produktionsweise aus den Augen verliert. Denn Gorz' Vision – und hier zeigt sich der entscheidende Einfluss von Ivan Illich² – geht viel weiter, ist viel radikaler und will wesentlich mehr, nämlich eine *grüne Revolution*, eine *grüne Ökonomie*, mit einem klaren Zivilisationsbruch zwecks Überwindung des Industrialismus und des Produktionsmodus der industriellen Megamaschinen. Und gerade dies macht ihn – neben Rudolf Bahro³, René Dumont⁴ und David Pepper⁵ in Grossbritannien – zu einem der führenden Repräsentanten des *Ökosozialismus*.

1 Cf. „Ecorev“ (Revue de critique de l'écologie politique) n° 28, Paris, 2007.

2 Cf. Ivan Illich, *Tools of conviviality*, London, 1973.

3 Cf. Rudolf Bahro, *Building the Green Movement*, Library Company of Philadelphia, 1986.

4 Cf. René Dumont, *Seule une écologie socialiste..*, Robert Laffont, Paris, 1977 ; Cf. auch: Arno Münster, *Pour un socialisme vert. Vers la société écologique par la justice sociale*, Lignes, 2012, pp. 89 ff.

5 Cf. David Pepper, *Eco-Socialism. From deep ecology to social justice*, Routledge, London, New York, 1993.

Ein anderes Charakteristikum des von ihm vorgestellten und verteidigten ökologisch-sozialen Alternativprojekts ist zweifelsohne auch die grosse Radikalität, mit der Gorz sowohl die Autonomie als auch die notwendige Umkehrung der traditionellen Beziehung der Produzenten zu ihren Werkzeugen und (Arbeits)instrumenten einfordert, d.h. eine revolutionäre Umgestaltung des Produktionsmodus. In seinem Standardwerk *Ökologie und Politik* kann man dazu Folgendes lesen:

„Gleichzeitig mit dem Modell der Technik wurde uns ein Gesellschaftsmodell aufgezwungen. Benützt er die gleichen Produktionsmittel, dann wird der Sozialismus auch nicht besser sein als der Kapitalismus. Perfektioniert er nur die Staatsmacht, ohne gleichzeitig die Autonomie der Gemeinschaften und der Menschen (Personen) zu verstärken, droht er seinerseits in eine Art von Technofaschismus auszuarten. Die Erweiterung dieser Autonomie ist eine zentrale Forderung der Ökologie. Und sie setzt die Umkehrung des Verhältnisses der Menschen zu ihren Werkzeugen, zu ihrem Konsum, zu ihrem Körper und zur Natur voraus.“⁶ Diesbezüglich ist die von André Gorz hier vollzogene Synthese von Marx und Illich, von Ökologie und (Arbeiter) Selbstverwaltung (auto-gestion) ebenso originell wie überzeugend; denn anhand der zahlreichen von Gorz angeführten Beispiele gelingt es ihm, den Nachweis zu erbringen, dass „die Option für die Ökologie eindeutig mit der Rationalität des Kapitalismus unvereinbar ist. Unvereinbar ist sie aber auch mit dem *autoritären* Sozialismus (...) Andererseits jedoch ist die Option für die Ökologie, so unterstreicht Gorz, „mit der Option für einen *libertären Sozialismus der Selbstverwaltung* nicht unvereinbar; beide müssen aber nicht unbedingt identisch sein. Denn die Ökologie operiert auf einer anderen, fundamentalen Ebene, d.h. auf ausser-ökonomischen materiellen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen sind v.a. technologischer Natur; denn die Technik ist nicht neutral; sie bestimmt das Verhältnis des Produzenten zu seinem Produkt, dasjenige des Arbeiters zu seiner Arbeit, dasjenige des Individuums zur Gruppe und zur Gesellschaft, sowie dasjenige des Menschen zu seiner Umgebung. *Sie* ist die Matrix der Machtstruktur, der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse und der hierarchischen Arbeitsteilung.“⁷ Aus gerade diesem Grund aber ist für André Gorz die (revolutionäre) Veränderung der Beziehung zu den Arbeitswerkzeugen „die fundamentale Voraussetzung für die Veränderung der Gesellschaft“.⁸ Mit anderen Worten: Was gebraucht wird,

6 André Gorz, *Ökologie und Politik*, EVA, Frankfurt, 1976, S. 37.

7 A.a.O., S. 25 – 26.

8 A.a.O., S. 27.

das sind „alternative Produktionsmittel und Produktionsweisen, die in der Lage sind, eine verstärkte wirtschaftliche Autonomie auf lokaler und regionaler Ebene zu erzeugen, die die Lebens- und Umwelt nicht zerstören und die mit der von den Produzenten und Konsumenten ausgeübten Verfügungsmacht über die Produktion und die (erzeugten) Produkte vereinbar (kompatibel) sind.“⁹ Dies ist auch der Grund warum Gorz so entschieden, auch noch in seinen allerletzten Schriften¹⁰ zur Ökologie, für die Gründung und Ausbreitung autonomer *kommunaler Produktionskooperativen* wirbt und weshalb er den grossen industriellen Komplexen und Megamaschinen eine so radikale Absage erteilt.

In einer prinzipiell kritischen Perspektive zum Kapitalismus, zur modernen Konsumgesellschaft und einem wachstumsorientierten Industrialismus, entwirft Gorz hier also die Utopie einer anderen nicht mehr auf hierarchischen Strukturen beruhenden alternativen nicht-kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung mit einer stark reduzierten wöchentlichen Arbeitszeit, einer verstärkten Autonomie der Produzenten und einer ökologischen Produktionsweise mit weitgehend horizontalen egalitären Strukturen (im Gegensatz zu dem autoritären Entfremdung produzierenden Fabrikssystem).

Wie Gorz in seinem Buch *Ökologie und Politik* unterstreicht, geht in diesem alternativen System die „Verkürzung der wöchentlichen Arbeitszeit auf 24 Stunden einher mit der Einführung und Ausdehnung der freien Selbstverwaltung“ auf den verschiedensten Ebenen (...) und „die Produktion einer Unzahl von Waren und Gütern in Ateliers und *Nachbarschaftskooperativen* wird zum Garanten der Ausdehnung der Sphäre der individuellen Freiheit, der Einschränkung der Marktgesetze, der Stärkung der Zivilgesellschaft und des Absterbens des Staates.“¹¹ Anders ausgedrückt: in der Zukunft geht es v.a. darum, „weniger, besser und anders“ zu arbeiten und zu produzieren.¹²

Dies bedeutet nach Gorz nichts anderes als die Miniaturisierung der grossen industriellen Produktion und ihre Umwandlung in kleine Produktionseinheiten, und zwar dergestalt, dass „jede selbstverwaltete Kooperative zumindest die Hälfte des eigenen Konsums produziert.“ Gleichzeitig sollten „in jedem Stadtteil, in jeder Stadt, in jedem grossen Wohnhaus kleine Produktionsbetriebe und -kooperativen gegründet werden, in denen völlig frei, entsprechend den

9 Ibid.

10 Cf. André Gorz, *Ecologica*, Galilée, Paris, 2008.

11 A.a.O., S. 52 – 53.

12 A.a.O., S. 55.

Wünschen und den wirklichen Bedürfnissen der Menschen, mit anderen perfektionierten Werkzeugen produziert wird.“¹³ Es geht darum, der ständigen Erzeugung künstlicher Bedürfnisse durch die Werbung, d.h. dem kapitalistischen „Konsumterror“, ein Ende zu bereiten.

Niemand wird bestreiten können, so finde ich, dass Gorz' ökologisch-soziale Utopie einer anderen, alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, mit der der Spätkapitalismus endgültig überwunden werden soll, das Resultat sehr gründlicher Analysen und kritischer Reflexionen über die *Krisennatur* des Kapitalismus, seine unlösbaren Widersprüche und seine neuesten Entwicklungen und Überlebensversuche sind, kritische Reflexionen, die Gorz u.a. auch dazu gebracht haben, trotz seiner prinzipiellen Bewunderung für Marx, gewisse zeitgenössische Formen eines *marxistischen Dogmatismus* zu kritisieren, die u.a. dazu geführt haben, dass diese Tendenzen in ihrer Analyse der Widersprüche des Spätkapitalismus zum Teil den Sinn für die Realitäten verloren hatten. Mit seinem 1980 veröffentlichten Buch „*Abschied vom Proletariat?*“¹⁴ hatte Gorz eindeutig den Höhepunkt dieser Kritik erreicht, und die Abfuhr, die er deswegen gerade aus den Kreisen sehr dogmatischer Kommunisten, Maoisten und Trotzlisten erhalten hatte, war in gewisser Weise typisch für die Blindheit und Einäugigkeit jener orthodoxen Marxisten-Leninisten, die immer glaubten, im Besitz „absoluter Wahrheiten“ zu sein und die darüber vergassen, die realen Veränderungen zur Kenntnis zu nehmen, die sich seit Marx im organisierten Kapitalismus und im Bewusstsein der Arbeiter und Proletarier gerade unter den Bedingungen der voll entwickelten Konsumgesellschaft vollzogen hatten. Dies kontrastierte erheblich mit der objektivierenden Schärfe von Gorz' analytischem Blick und der Unwiderstehlichkeit seiner wissenschaftlich gut abgesicherten Analysen, die ihn zu der Schlussfolgerung trieben, dass – im Gegensatz zum Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, den Marx' Kapitalanalyse zum Gegenstand hatte – das Proletariat heute eben nicht mehr das Subjekt der revolutionären Transformation der Gesellschaft ist, und das an seine Stelle vielmehr so etwas wie die „Nicht-Klasse der Neo-Proletarier“ getreten ist, zusammengesetzt aus Prekären, Jungarbeitslosen, arbeitslosen Akademikern und anderen Randschichten der Gesellschaft, die zwar individuell zur Revolte tendieren, insgesamt aber nicht mehr durch ein revolutionäres Klassenbewusstsein wie das Industrie-Proletariat im 19. Jahrhundert zusammengeschweisst sind. Dies war u.a., wie Gorz überzeugend aufweist, das Ergebnis eines

13 A.a.O., S. 59.

14 Cf. André Gorz, *Adieux au prolétariat ? (Au-delà du socialisme)*, Galilée, Paris, 1980.

unaufhaltsamen Schrumpfungprozesses des Industrieproletariats in den Metropolen des Kapitalismus infolge der Automatisierung, der Robotisierung, des Neo-Fordismus, des Toyotismus etc., sowie der zunehmenden ideologischen Integration der Arbeiterklasse – auch infolge der Ausbreitung der Medien und der Umwandlung unserer Gesellschaften in Fernseh- und Computergesellschaften – in die Bewusstseinsstrukturen des Kleinbürgertums. (Diesbezüglich argumentiert Gorz hier oft in sehr grosser theoretischer Nähe zu Herbert Marcuse und den Repräsentanten der „Frankfurter Schule“ (Adorno, Horkheimer, Habermas).

Aber auch auf anderen Gebieten erwies sich Gorz als wichtiger theoretischer Pionier: z.B. auf dem Gebiet der *Soziologie der Arbeit*, zu dem er ebenfalls (als Autodidakt, als Journalist und Nicht-Lehrstuhlinhaber) äusserst wichtige und originelle Beiträge geleistet hat, dabei auch stark beeinflusst von *Jeremy Rifkin*¹⁵, dessen umfangreiche Studien zu einer „Gesellschaft ohne Arbeit“ er im Grunde genommen mit seinen Analysen und Kommentaren in Frankreich und in Europa als erster bekannt gemacht hat. Diesbezüglich ist sein „*Arbeit zwischen Misere und Utopie*“¹⁶ betiteltes Buch (die deutsche Übersetzung von „*Misère du présent, richesse du possible*“ (1997)) ein einzigartiges Werk, dessen äusserst gründliche und belesene Lektüre der Thesen von Jeremy Rifkin¹⁷ Gorz quasi übernacht bei den Soziologen, v.a. in Deutschland, bekannt gemacht hat. (In Frankreich blieb die Resonanz dieses Buches eigentlich auf den Soziologen-Kreis um Alain Touraine beschränkt.) (Aus Zeitgründen ist es mir leider nicht möglich, hier auf dieses Werk noch näher einzugehen.)

Letztendlich sei auch noch hervorgehoben, dass Gorz' Genie als Zeitdiagnostiker und Theoretiker einer linken sozio-ökologischen Alternative zum neo-liberalen Kapitalismus im Zeitalter der Globalisierung seinen absoluten Höhepunkt in der Analyse erreicht, die dieser zur Ökologie konvertierte Schüler Sartres von der Systemkrise des zeitgenössischen Kapitalismus macht. Einen „Vorgeschmack“ dazu lieferte bereits sein schon 1983 erschienenes Buch „*Les Chemins du Paradis*“ (dt., *Wege ins Paradies*), in dem zum ersten Mal explizit von der „Agonie des Kapitalismus“ die Rede ist und wo u.a. zu lesen ist:

15 Cf. Jeremy Rifkin, *End of Work (Das Ende der Arbeit)*, New York, 1995; frz., *La fin du travail*, préface: Michel Rocard, La Découverte, Paris, 1996.

16 Frankfurt, Suhrkamp, 1999.

17 Cf. Jeremy Rifkin.

„(...) Unsere Gesellschaften sind nicht mehr Herren ihrer Zukunft. Wir erleben, wie sich alles auflöst und wir hören, wie man uns verspricht, dass unsere Erwartungen morgen vielleicht erfüllt werden, nach fünfzehnjähriger Enttäuschung. Die herrschenden Ideologien haben sich verschworen, uns daran zu hindern, die Krise als das *Ende der industriellen Epoche* und als den *Anfang einer neuen (Epoche)* zu begreifen, die auf eine andere Rationalität, auf andere Werte und Beziehungen und ein anderes Leben gegründet ist.“¹⁸

Damit orientiert André Gorz ganz eindeutig auf einen kommenden, unvermeidlichen *Zivilisationsbruch* – und er stellt uns gewissermassen vor die Alternative: entweder eine radikale revolutionäre *ökologische Veränderung* der gegenwärtigen Produktionsweise und Lebensformen, die in gewisser Weise auch das Ende der Konsumgesellschaft bedeuten würde, von der auch Marcuse und Illich träumten, also: *Ökosozialismus* oder Rückfall in die *Barbarei* als Ergebnis jenes fäulnisserregenden Zersetzungsprozesses unserer ausschliesslich auf dem Geld, dem Profit, dem Privateigentum, der Habgier und dem *Egoismus* beruhenden Gesellschaft. Gorz geht nicht soweit, zu prophezeien, dass mit Sicherheit der *Ökosozialismus* als Sieger aus dieser weltweiten Krise hervorgehen wird; es könnte nämlich ja auch, und so Manches spricht dafür, die *neue Barbarei* sein; aber als Dialektiker ist er absolut davon überzeugt, dass die von ihm diagnostizierten Veränderungen, Mutationen, Auflösungs- und Zersetzungsprozesse einschliesslich der durch die neueren *Technologien* geschaffenen Tatsachen sowie die Notwendigkeit, die CO₂-Emissionen drastisch zu reduzieren, aus der Atomenergie auszusteigen und massiv neue erneuerbare Energiequellen zu erschliessen (z.B. Wind- und Solarenergie..) eindeutige Anzeichen für eine dauerhafte Veränderung unserer Gesellschaften sind.

Genau diese Radikalität und Dialektik brachte Gorz offensichtlich auch dazu, permanent in seinen sozio-ökonomisch-ökologischen Reflexionen eine Reihe von unbequemen Fragen aufzuwerfen, z.B. die Frage nach dem möglichen Ende der Lohnarbeit und des Warenfetischismus bzw. die Frage nach dem Sinn bzw. Unsinn eines *Öko-Kapitalismus*, der sich in Ansätzen bereits abzeichnet, der jedoch, wie Gorz unterstreicht, gerade die *falsche Alternative* ist. Die richtige wäre – und das ist natürlich nicht nur Gorz' höchst eigene Überzeugung – die produktive Verbindung radikaler ökologischer Reformen, die mit der Rationalität des entwickelten Kapitalismus nicht mehr vereinbar sind, mit der linkssozialistischen Forderung nach einem alternativen

18 André Gorz, *Les chemins du paradis (L'agonie du capital)*, Galilée, Paris, 1983, p. 21.

Produktionsmodus, der Schaffung von von den Produzenten selbstverwalteten Kooperativen in grossem Masstab, der Verstaatlichung der Banken und der Grossbetriebe und der grösstmöglichen Reduktion der sozialen Ungleichheiten. Kein anderer linker Theoretiker hat mit seinen Schriften und Publikationen mit solchem Nachdruck auf die Notwendigkeit der Verbindung der ökologischen Ausrichtung der Ökonomie mit radikalen gesellschaftlichen Veränderungen hingewiesen. (Gewiss haben hier aber auch unbestritten René Dumont und Rudolph Bahro eine gewisse Vorreiterrolle gespielt.) Gleichwohl verbindet Gorz in seinem Buch *„Kapitalismus, Sozialismus, Ökologie“*¹⁹ (1991) sein eigenes Engagement für einen undogmatischen, offenen, ökologischen und gewissermassen *libertären Sozialismus* mit dem einschränkenden Hinweis, dass der *Sozialismus* nicht das Resultat einer „korrekten wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit“ sein kann, sondern stets „von Interpretationen und Anschauungen geleitet wird, die stets auch auf die *Subjektivität*, die gesellschaftliche Phantasie, die kulturellen Erwartungen und die Sehnsucht der Akteure nach einem anderen Leben“ verweisen. Hatte schon Ernst Bloch mit dem Blick auf Engels vor einem „zu grossen Fortschritt des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ gewarnt, so geht André Gorz gleich noch einen Schritt weiter, indem er behauptet, der von den „Vätern“ des Marxismus begründete „wissenschaftliche Sozialismus“ sei im Grunde genommen inzwischen obsolet geworden, nicht jedoch der „Sozialismus an sich (als solcher)“; denn begraben wurde – mit dem Fall der Berliner Mauer und der Implosion der ehemaligen Sowjetunion – lediglich der auf eine „wissenschaftliche Rationalität“ gegründete bürokratische Sozialismus als „System“, nicht jedoch der „Sozialismus als Idee“, der in den Menschen auch noch nach dem Verschwinden des Sowjet-Systems fortlebe als *Aspiration nach einer gerechteren Gesellschaft*, als *Aspiration nach der Emanzipation der Individuen* von irrationaler ausbeuterischer, tyrannischer oder despotischer Herrschaft und nach einem besseren Leben. Anders ausgedrückt: „Der Sozialismus ist die Vollendung der Emanzipation der Individuen, die mit der bürgerlichen Revolution begann und die in denjenigen Bereichen, in denen der Kapitalismus die Menschen immer noch systemischen Zwängen, Herrschaftsverhältnissen und den der Herrschaft der Warenproduktion immanenten Entfremdungen unterwirft, noch zu verwirklichen ist.“²⁰

19 André Gorz, *Capitalisme, Socialisme, Ecologie (Désorientations, Orientations)*, Galilée, Paris, 1991, p. 99 – 100.

20 A.a.O., S. 100 – 101.

Damit plädiert Gorz für einen libertären Sozialismus, der die größtmögliche Autonomie selbstbestimmter, ihre Arbeitsverhältnisse selbst verwaltender Individuen anstrebt, die in einer neuen – nicht mehr kapitalistischen – kooperativen ökologischen Produktionsweise ein Maximum an Kreativität entwickeln. Er ist in Gorzens Sicht die einzig mögliche reale Alternative zum Kapitalismus und zum autoritär-bürokratischen Kommunismus.

In eben dieser Perspektive stellt Gorz im Kontext der neuen politischen Konstellation, die Anfang der 90er Jahren durch das Ende der Sowjetunion und der Regime ihrer Satellitenstaaten entstanden war, in seinem Buch „*Capitalisme, Socialisme, Ecologie* (1991) noch eine Reihe von kritischen Fragen, mit denen der libertäre ökologische Sozialist die neu entstandene Situation, die vom Kapitalismus ja genutzt wurde, um sein Modell der liberalen Marktwirtschaft weltweit auszudehnen und den Sozialismus „endgültig“ zu begraben, mit einem kritischen Blick auf die Veränderungen in der ehemaligen Sowjetunion und die dort erfolgte Wiedereinführung des Kapitalismus analysiert.

„Gewiss, die Systeme des „realexistierenden Sozialismus“, schreibt Gorz, „sind zusammengebrochen; der Kalte Krieg ist beendet, und der Westen hat gesiegt. Aber über wen und wie? Ist sein Sieg etwa ein Sieg der Demokratie? Oder ein Sieg des Kapitalismus? Können wir fortan wirklich der Zukunft vertrauen und behaupten, dass unsere (bürgerliche) Gesellschaftsordnung die einzig solide und dauerhafte ist, dass sie der Menschheit die Hoffnung gibt, ihre gegenwärtigen und zukünftigen Probleme zu lösen, und dass sie das einzig [mögliche und vernünftige] Gesellschaftsmodell ist? Verdankt sie nicht etwa ihre relative und teilweise Überlegenheit gerade ihrer *Unstabilität*, ihrer Diversität, ihrer Fähigkeit, sich zu entwickeln und zu verändern, sich in Frage zu stellen, und zwar aufgrund seiner zahlreichen inneren Widersprüche, ihrer komplexen Vielformigkeit, in etwa vergleichbar einem Ökosystem, das ständig die Grenzen zwischen den teilweise autonomen Kräften verwischt und auflöst, die sich jeglicher Kontrolle entziehen und auch nicht für eine stabile Ordnung instrumentalisiert werden können.“²¹

Mit diesen Fragen wollte André Gorz nicht nur den scheinheiligen Triumphalismus der Konservativen und Liberalen entlarven, die nichts anderes im Sinne hatten, als nach dem Zusammenbruch des Systems des „realexistierenden Sozialismus“ die Vorteile des Neo-Liberalismus und des Systems der „unternehmerischen Freiheit“ zu propagieren, sondern er wollte damit gleichzeitig auch die innere Brüchigkeit des kapitalistischen Systems unterstreichen, das infolge seiner sich ständig verschärfenden Widersprüche,

21 A.a.O., S. 17 – 18.

z.B. der Grenzen, die seine Wachstumsideologie inzwischen erreicht hat, seiner permanenten Finanz- und Schuldenkrise, die immer dramatischere Formen annimmt, seiner Überproduktionskrisen, seiner Dauerarbeitslosigkeit, seiner Delokalisierung der Unternehmen, der zunehmenden Zerstörung von Arbeitsplätzen und der ökologischen Krise ganz erheblich destabilisiert ist. [(Der Kapitalismus war ja nach der Krise der „subprimes“ in den USA im Oktober 2008 realiter vom weltweiten Zusammenbruch bedroht und konnte nur noch *in extremis* dadurch gerettet werden, dass ausgerechnet das sich „sozialistisch“ nennende China mit seinen enormen Devisenrücklagen das Überleben des nordamerikanischen Bankensystems garantierte.)] André Gorz gehörte übrigens zu den ganz wenigen Theoretikern und Wirtschaftsanalysten, die bereits im Sommer des Jahres 2007 in seinem Artikel „Le travail dans la sortie du capitalisme“²² (Die Arbeit bei der Überwindung des Kapitalismus) diese grosse Krise der „subprimes“, die durch das Zerplatzen der fiktiven Kreditblasen den Bankrott der ins Immobiliengeschäft verwickelten nordamerikanischen Banken infolge einer unaufhaltsamen Kettenreaktion vorausgesehen hatten. Es bleibt nach wie vor ungewiss und fraglich, ob es dem von den US-amerikanischen Banken und dem Weltwährungsfonds gesteuerten Weltkapitalismus im Falle einer neuen grossen Finanz- und Bankenkrise erneut gelingen wird, den Absturz ins Chaos und eine weltweite dramatische Krise mit extrem dramatischen Folgen für die Schwachen und Schlechtergestellten dieser Gesellschaft noch einmal zu verhindern.

So erinnerte André Gorz noch im September 2007 in seinem allerletzten Artikel, geschrieben drei Wochen vor seinem Selbstmord, geradezu pathetisch daran, dass der Kapitalismus in seinem Wachstum und seiner weltweiten Ausdehnung und Herrschaft bereits jetzt eine „innere und äussere Grenze erreicht hat, die er nicht mehr überschreiten kann und die ihn zu einem System macht, das nur noch künstlich seine fundamentalen Kategorien, [die da sind],„Arbeit, Wert und Kapital“ aufrecht erhalten kann. Durch das künstliche Aufblasen *fiktiver Mehrwerte* durch die Banken wurde die Realwirtschaft, so André Gorz, nämlich zu einem Annex (Wurmfortsatz) der von der Finanzwelt erzeugten Spekulationsblasen, genau bis zu dem Moment, wo diese Blasen mit ihren faulen Krediten platzten und in einer Kettenreaktion nicht nur den Bankrott der Banken auslösten, sondern auch damit drohten, das gesamte *Weltkreditsystem* zum Einsturz zu bringen, mit der unvermeidlichen Folge einer grossen und sehr langen Rezession und Depression der Realwirtschaft.“²³

22 Veröffentlicht in der Zeitschrift « Ecorev » n° 28, Paris, Herbst 2007, pp. 9 – 15.

23 André Gorz, a.a.O., S. 10.

André Gorz sieht als einzige Alternative dazu die Organsierung des Willens zur Konstruktion einer anderen – alternativen – ökologischen Ökonomie, in der die Erzeugung des gesellschaftlichen Reichtums eben nicht mehr den Kriterien der kapitalistischen Rentabilität unterworfen ist, d.h. einer a priori *ökologischen, sozialen und solidarischen Wirtschaft*, in der vornehmlich nur noch in *kommunalen selbstverwalteten Kooperativen* produziert wird und wo die Arbeit in der Produktion mit Lehraktivitäten, Experimenten und Forschungen verbunden ist (...) sowie mit der Erfindung neuer Materialien, einer neuen Technik in der Landwirtschaft, dem Bauwesen, der Medizin usw. Diese kommunalen Einheiten selbständiger Produktion, so Gorz, sind [über Internet] weltweit miteinander vernetzt, was den gegenseitigen Austausch von Erfahrungen, Erfindungen, Ideen und Entdeckungen ermöglicht. Diese Arbeit wird kulturschöpferisch sein im Sinne der Hervorbringung eines Modus der (schöpferischen) Selbstverwirklichung.²⁴

Natürlich sind wir heute noch relativ weit von der Verwirklichung dieser Zukunftsvision von André Gorz entfernt; in Ansätzen jedoch (und diesbezüglich wäre z.B. auf die Entstehung und Verbreitung der „Fablabs“ in den USA zu erinnern, wo – ganz im Gegensatz zur seriellen arbeitsteiligen Produktion in den Fabriken – computergesteuerte Werkzeugmaschinen zur Produktion von vom Verbraucher direkt gewünschten Waren und Gütern verwendet werden) existiert sie bereits – als konkrete Alternative zur monotonen Fließbandarbeit. Und die anhaltende Sturkturkrise in vielen grossindustriellen Bereichen, wie z.B. in der Eisen- und Stahlindustrie in Frankreich, könnte bald diesen Trend zu kleineren dezentralisierten Produktionseinheiten (unter direkter Arbeiterkontrolle) verstärken. (Es gab ja schon das Vorbild des Übergangs zum „aktiven Streik“ der LIP-Arbeiter in Besançon im Jahre 1973).

Natürlich – und damit möchte ich zum Schluss kommen – sind Gorz' Thesen nicht unumstritten; aber im Gegensatz zu all jenen, die die absurde Behauptung aufstellen, Gorz' Thesen zum „Antiproduktivismus“ und zum erforderlichen „Negativwachstum“ seien „reaktionär“, weil dies ja nur die Arbeitslosigkeit, die ohnehin schon zu gross ist, erhöhen würde (diese Beschuldigungen wurden in der Tat von einer Minderheit in der Kommunistischen Partei Frankreichs in der Zeitung „La Riposte“ im Dezember vergangenen Jahres vorgebracht), wäre wohl zu unterstreichen, dass Gorz' Kritik der ökonomischen Rationalität des Kapitalismus und seine Vorschläge zu einer anderen Rationalität verpflichteten Alternative an der Erkenntnis der Latenzen und Tendenzen der wirtschaftlichen Entwicklung und der neueren kaum noch in den Griff zu

24 A.a.O., S. 14.

bekommenden Krisen des globalisierten Finanz- und Banken-Kapitalismus orientiert sind sowie an der konkreten Utopie einer möglichen reformistisch-revolutionären Umkehrung der Logik dieses Systems infolge seiner Brüchigkeit und seiner inneren Widersprüche. Gerade deshalb hat Gorz bis zu seinem Lebensende an der Idee und der Überzeugung festgehalten, dass infolge dieser systemimmanent nicht mehr zu lösenden Widersprüche das Ende des Kapitalismus bereits eingeläutet ist und wir im Begriffe sind, in eine neue Ära und Zivilisation einzutreten, die letztendlich den globalisierten finanzmarktorientierten und –gesteuerten Spätkapitalismus mit seiner ungeheuren Zerstörungswut an der natürlichen Umwelt, den Ökosystemen und den natürlichen Ressourcen hinter sich lassen wird. Er hat diese Prophezeiung mit in sein Grab genommen. Es liegt nun an uns, dieses sein theoretisches Erbe anzutreten und weiterzuentwickeln.

Nizza, d. 12.02.2013.

Die Autorinnen / die Autoren

Katharina Bihler, Liquid Penguin Ensemble, geb. 1967, Hörspielautorin und Performerin. Beschäftigt sich seit 1990 mit experimentellem Theater, Musik und Performance. Mit dem Liquid Penguin Ensemble realisiert sie seit 1997 insbesondere Projekte, die an und mit den Grenzen künstlerischer Genres spielen und häufig wissenschaftliche oder historische Themen zum Gegenstand haben. Die daraus entwickelten Hörspiele wurden mehrfach ausgezeichnet.

Prof. Dr. Matthias Bohlender, geb. 1964, Professor für Politikwissenschaft, Promotion 1994. Habilitation im Fach Politikwissenschaft an der HU Berlin. Seit 2009 Professor für Politische Theorie an der Universität Osnabrück. Zahlreiche Veröffentlichungen u.a. *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens*, 2007, zuletzt zus. mit H. Münkler, *Handeln unter Risiko und Sicherheit und Risiko*, 2010.

Dr. Heiko Breit, geb. 1955, Dr. Phil., Diplomsoziologe, Promotion 2002 mit einer Arbeit über „Gerechtigkeit und Natur! (2002). Wissen. Tätigkeiten an der Universität des Saarlandes, Deutsches Institut f. Internationale Pädagogische Forschung (Dipf), Frankfurt, und ISO-Institut, Saarbrücken. Lehrbeauftragter an der Universität Basel. Bluesrockmusiker. Zahlreiche Veröffentlichungen u.a. zus. mit Lutz Eckensberger zu Entwicklung von Moral-, Verantwortungs- und Rechtsbewusstsein, ferner zu technischem, institutionellen und kulturellen Wandel.

Prof. Dr. Françoise Gollain, Dr. in Soziologie, Paris 2000, lebt in Wales, England, lehrt an der Open University. Mehrere Veröffentlichungen zu André Gorz, u.a. *Une critique du travail, entre écologie et socialisme. Suivi d'un entretien avec André Gorz*, 2000. Im Erscheinen eine umfangreiche Einführung in das Werk von André Gorz (in franz. Sprache).

Cand. Phil. André Häger, Diplom. Politikwissenschaftler. Promotionsstipendiat der Rosa-Luxemburg-Stiftung an der Universität Greifswald (Institut für Politik- und Kommunikationswissenschaft). Dissertationsprojekt: *Entfremdung und Freiheit. Eine Studie zu den Schriften von André Gorz.* (andre.haeger@uni-greifswald.de)

Stefan Kerber-Clasen, MA 2009/2010 mit einem Thema zu Theorie und Praxis alternativen Wirtschaftens, Universität Marburg. Lebt in Saarbrücken und forscht am ISO-Institut. Dissertationsvorhaben zu *Interessenhandeln der Beschäftigten im Kommunalen Erziehungsbereich* (Institut für Soziologie, Universität Erlangen).

- Reinhard Klimmt, geb. 1942, Historiker. Mitglied des SPD-Parteivorstandes, von November 1998 bis September 1999 Ministerpräsident des Saarlandes. Bundesminister für Verkehr, Bau- und Wohnungswesen in der Regierung Schröder, Rücktritt 2000. Buch- und Kunstliebhaber. Zahlreiche Veröffentlichungen zu sozial- und literaturgeschichtlichen Themen insbesondere mit Bezug zum Saarland, u.a. Auf dieser Grenze lebe ich, 2003. Sammler afrikanischer Kunst: Habari Afrika. Schönheit und Magie in der Kunst Afrikas, 2010.
- Prof. Dr. Hans Leo Krämer, geb. 1936, Professor für Soziologie, Universität des Saarlandes. Im Ruhestand. Lebt in Brünn/Tschechien. Zus. mit Claus Leggewie Hrsg. der Festschrift zum 65. Geburtstag von André Gorz, Wege ins Reich der Freiheit, 1989. De la séduction gorzienne, in: Actes Colloque Gorz, tome 1, Paris 2013. André Gorz, in: Advojka (in tschechischer Sprache, im Druck).
- Dr. Carolin Lehberger, geb. 1980, Dr. phil., Diplompädagogin, Universität Dortmund. Promotion 2009. Leiterin der Abteilung Bildungs- und Wissenschaftspolitik der Arbeitskammer des Saarlandes. Veröffentlichungen zu Fragen der erziehungswissenschaftlichen und bildungspolitischen Probleme u.a. Die „realistische Wendung“ im Werk von Heinrich Roth, 2009, Studiengebühren und die Folgen, 2009.
- Prof. Dr. Alfons Matheis, Professor für Kommunikation und Ethik an der Hochschule Trier, Umwelt Campus Birkenfeld. Studium der Philosophie und Germanistik für das Lehramt der Sekundarstufe II. Promotion in Philosophie, Universität des Saarlandes (Diskurs als Grundlage der politischen Gestaltung). Leitung des Büros für Mediation und Konfliktmanagement am Umwelt-Campus. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Problemen der Wirtschaftsethik, Mediation und Umweltbildung.
- Dr. Stefan Meretz, geb. 1962, Dr.-Ing, Diplom-Informatiker. Lebt in Berlin. Mitarbeiter in der verdi-Bundesverwaltung. Schwerpunkte: Freie Software und Technikentwicklung. Unterstützer des Oekonux-Netzwerkes. Mitglied im Diskussionskreis ‚Wege aus dem Kapitalismus‘, Blogger auf ‚keimform.de‘, „Traforat“, der „Streifzüge“. Brieffreundschaft mit André Gorz, vgl. Aus den Nachgelassenen Briefen von A. Gorz, in: Streifzüge, Nr. 41, Heft 3, 2007.
- Prof. Dr. Arno Münster, geb. 1942, Dr. phil. Lebt in Paris und Nizza. Promotion und Habilitation an der Universität Hannover. Lehrte von 1992 bis 2010 deutsche Philosophiegeschichte und Sozialphilosophie an der Université Amiens, Frankreich. Repräsentant des deutsch-französischen Kultur- und Wissenschaftstransfers. Forschungsschwerpunkte: Nietzsche, Frankfurter Schule, Ernst Bloch, André Gorz. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a. André Gorz. Der schwierige Sozialismus, 2012, Pour un socialisme vert, 2012,

- Prof. Dr. Oskar Negt, geb. 1934, emeritierter Professor für Soziologie, Universität Hannover. Dr. phil. Universität Frankfurt. Ab 1970 Professor in Hannover. Gastprofessuren in der Schweiz, Österreich, den USA. Engagement in vielen ausserwissenschaftlichen Tätigkeiten u.a. Gründung der Alternativschule Glocksee. Ausgezeichnet mit vielen Ehrungen, u.a. mit dem August-Bebel-Preis für politisches Engagement. Wichtige Werke unter den vielen Veröffentlichungen: Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen, 1968, Lebendige Arbeit, enteignete Zeit, 1984, (zus. mit Alexander Kluge), Geschichte und Eigensinn, 1981, Arbeit und menschliche Würde, 2001, Der politische Mensch, 2010, Gesellschaftsentwurf Europa, 2012, Nur noch Utopien sind realistisch, 2012.
- Dr. Alexander Neumann, geb. 1971, Dr. habil. Studium der Soziologie und Politikwissenschaft, Maitrises in Soziologie und in Politikwissenschaft) Paris, Promotion 2005 an der Soziologischen Fakultät der Sorbonne. 2010 Ernennung zum Maitre de Conférence. 2013 Habilitation im Fach Soziologie, Sorbonne-Paris mit einer Arbeit über „Strukturwandel der Arbeitswelt und Öffentlichkeit“. Wissen. Mitarbeiter und Forschungsleiter am ISO-Institut in Saarbrücken. Herausgeber der soziologischen Internetzeitschrift „Variations“. Veröffentlichungen u.a. Gesammelte Schriften von Oskar Negt (in franz. Sprache), 2006/07, Kritische Arbeitssoziologie in Europa, 2010, Conscience de classe. La sociologie de l' Ecole de Francfort, 2010.
- Hinrich Oetjen, geb. 1933, ehemaliger Leiter der DGB-Bundesjugendschule Oberursel, ehemaliger Leiter der Hans-Böckler Schule des DGB in Hattingen. Mitorganisator der Arbeitstagung: Abschied vom Proletariat? Eine Diskussion mit und über André Gorz, 1983. Veröffentlichungen zu Fragen der Solidarität, der Zusammenarbeit von Alternativbewegungen und Gewerkschaften. Zus. mit Rainer Zoll, Gewerkschaften und Beteiligung, 1996.
- Dr. Luitpold Rampeltshammer, geb. 1962, Dr. rer. pol., Leiter der Kooperationsstelle Wissenschaft und Arbeitswelt der Universität des Saarlandes. Zahlreiche Veröffentlichungen im Bereich der Industriellen Beziehungen, v.a. zu Europäischen Betriebsräten.
- Dr. Franz Schandl, geb. 1980, Dr. phil. Historiker und Publizist. Lebt in Wien. Hrsg. der Zeitschrift „Streifzüge“, (www.streifzuege.org). Veröffentlichungen u.a. Die Grünen in Österreich, 1995. Zahlreiche Aufsätze in den wertkritischen Zeitschriften „Streifzüge“ und „Krisen“. Kritiker der Warengesellschaft.

Der Sozialtheoretiker und Philosoph André Gorz (1923 – 2007) hat mit seinen Publikationen nachhaltige Wirkungen in vielen Ländern ausgelöst. Ihre Themen sind weiterhin unabgeholten. Er hat die tiefgründigen Ursachen für die Krisen des gegenwärtigen Kapitalismus scharfsichtig analysiert und zugleich Wege aufgezeigt, einen zivilisierten Ausgang aus ihnen zu finden. Er ist der Vordenker einer anderen, einer unideologisch gefassten, gleichwohl auf den Fundamenten eines unorthodoxen Sozialismus beruhenden Gesellschaft. Aus Anlass seines 90. Geburtstages hat der Saarbrücker Kongress versucht, die thematisch vielfältigen Beiträge von André Gorz in den alternativen Diskurs um eine der kapitalistischen Rationalität nicht unterworfenen Gesellschaftsordnung einzubringen.

13.80 €

ISBN 978-3-86223-119-5

