

Jörg Petruschat

Schwingkreise der Erregung

Einige Bemerkungen zum Begriff der Resonanz bei Lothar

Kühne

Mein Vortrag hat sich in seiner Ausarbeitung anders entwickelt als beabsichtigt. Anfangs dachte ich, ich könnte in der Gedankenwelt von Lothar Kühne einfach eine Trennung vornehmen zwischen den Gedanken, die uns heute von Wert sein können, und jenen, die es wert sind, zurück gelassen zu werden. Aber so einfach gestaltete sich die Angelegenheit nicht. Das liegt daran, daß ich für Amputationen, auch wenn sie nur gedanklich erfolgen sollen, ungern verantwortlich sein möchte. So ist ein ziemliches Biest von Vortrag entstanden, das die Aufmerksamkeit arg strapazieren wird.

I

Ich weiss nichts von den Motiven, die Lothar Kühne am 07. November 1985 vom Strand aus in die eiskalte Ostsee führten, um in dieser Natur zu vergehen. Etwa zehn Tage zuvor hatte ich ihn noch in seiner Grünauer Wohnung besucht. Es war mein erster Besuch bei ihm, mein erster privater Kontakt. Ich kannte ihn aus der Ferne von Vorlesungen während meines Studiums und aus fast allen seinen Veröffentlichungen. Ich war seinerzeit Redakteur von form+zweck, einer Fachzeitschrift für industrielle Formgestaltung. Lothar Kühne war unsere Autor. Ich wollte ihn fragen, ob er bereit wäre für die Zeitschrift wieder etwas zu schreiben. Mich hatte das Gerücht erreicht, er würde an einem Buch zum Ornament arbeiten; es war aber auch Aufregung in der Welt, Michail Gorbatschow offerierte in der Sowjetunion eine Öffnung der Publizistik, initiierte Demokratisierungsprozesse bis hinein in die Produktion und auf

internationaler Bühne eine neue Abrüstungs- und Entspannungspolitik.

Unser Gespräch in der Grünauer Wohnung kam nicht in Gang, zum vermeintlichen Ornamentbuch hielt Lothar Kühne sich extrem bedeckt. Ich versuchte ihn inhaltlich etwas aus der Reserve zu locken mit dem lässig hingeworfenen Vorschlag, in der Imitation eine selbstlose Gestalt des Ornaments zu sehen. Das brachte etwas Aufmerksamkeit in den Raum. Gleichwohl gewann ich den Eindruck, das Gerücht über ein Buch zum Ornament, das mich erreicht hatte, musste falsch sein. Von Gorbatschows Initiativen hielt er zu meinem Erstaunen wenig, meine Erwartungen auf das Bröckeln versteinerner Strukturen wehrte er ab, auf Argumente zu einer gesellschaftlichen Öffnung ließ er sich nicht ein. Ich ging, wie man sagt, unverrichteter Dinge und mit der Unverbindlichkeit auf den Lippen, ich würde mich demnächst noch einmal melden.

Denke ich heute, nach über dreißig Jahren, an diese Zeit zurück, sehe ich ihn nicht als Opfer einer verständnislosen Parteibürokratie. Das war er zweifellos. Aber das ist nicht sein Verdienst; sein Verdienst liegt in meinen Augen in der Art und Weise, wie er über marxistisch-leninistisch verbriefte Grundsätze hinaus Philosophie betrieb und Ästhetik entwarf.

Meine Ansicht heute ist: Ein kritisch aufgelegtes Projekt zu den Theorien von Lothar Kühne würde zeigen, dass für sein Denken der Marxismus-Leninismus nicht nur eine Startbahn und Ermöglichung war, sondern, wie bei der Figur von Produktionsverhältnissen für Produktivkräfte, bildeten die Theorieverhältnisse, auf die er sich stützte und in denen er sein

Denken entfaltetete, eben auch Einhegungen, Klammern, Diskursstereotype, die seine Entfaltung behinderten.

Ich möchte hier auf zwei Aspekte hindeuten, nach denen eine derart kritische Revue zum Denken Lothar Kühnes choreografiert werden könnte. Der eine Aspekt betrifft die gesellschaftstheoretischen Grundannahmen, die Lothar Kühne aus dem Basisinventar des Marxismus-Leninismus übernommen hat, sie aber auf ein Individualitätskonzept und ein Menschenbild hin konkretisierte; der zweite Aspekt betrifft sein Begreifen von Gestalt und Gestaltung und führt heran an Grundmotive seines ästhetischen Denkens.

Ich mußte bei der Ausarbeitung dieses Vortrages hier allerdings dem ersten Aspekt, der zu gesellschaftstheoretischen Grundannahmen hinführt, mehr Platz einräumen, als ich mir vorgestellt hatte, so daß für den zweiten Aspekt, der auf sein ästhetisches Denken und das Modell der Resonanz zuläuft, nur noch wenig Aufmerksamkeit zur Verfügung stehen wird.

Beiden Gesichtspunkten lege ich die Annahme zugrunde, dass die Auffassungen zu Gestalt und Gestaltung und deren Zentralstellung bei der Entwicklung seines ästhetischen Denkens bei ihm zwar sehr oft als Ableitungen eines zutiefst ökonomisch geprägten Konzepts von Gesellschaftsformationen auftauchen, aber, umgekehrt, sind in der systematisch ausgelegten Theorie von Lothar Kühne Gestalt, Gestaltung und das Motiv der Resonanz eben auch als Basisprozesse entworfen, von denen her ihrerseits die Formationen von Individualität, Produktion und Gesellschaft modelliert werden können.

Man kann diese Hypothese auch anders ausdrücken: Ästhetik kann mit und seit Lothar Kühne nicht bloß als eine philosophische Disziplin gedacht und entworfen werden nach dem Schema: die marxistisch-leninistische Ästhetik ist eine Ableitung aus den Grundlagen des Marxismus-Leninismus, sondern umgekehrt, kann seit Lothar Kühne Philosophie gedacht werden als gestützt auf eine Anthropologie und Erkenntnistheorie, die maßgeblich ästhetisch und kulturell figuriert ist auf der Basis ihr zugrunde liegender Gestaltungsprozesse.

Eine solche Umstellung, philosophische Aussagen von ästhetischen und kulturwissenschaftlichen Positionen her abzuleiten und beides auf die fundamentale Position von Gestaltungsprozessen zu gründen, führt aus meiner Sicht direkt in die Herausforderungen zur Reflexion unserer eigenen aktuellen Lage, in die gegenwärtigen Fragen von Macht und Ohnmacht, Möglichkeiten und Zwängen hinein, aber damit auch um einiges über die Weltanschauung von Lothar Kühne hinaus.

Soll er, Lothar Kühne, zu einer solchen Umstellung von Philosophie und Weltanschauung auf die Basisprozesse von Gestaltung, Ästhetik und Kultur als Gewährsmann herangezogen werden, besteht die Hauptschwierigkeit darin, dass derartige Umstellungen nicht explizit von ihm geäußert wurden, obwohl er doch dafür - zumindest in meinen Augen - entscheidende Argumentationen entwickelt hat. Die Fundierung von Philosophie und Weltanschauung auf Gestaltungsprozesse an ihrer Basis ist eine Umstellung, die nicht er vorgenommen hat, sondern die ich vornehme. Ich blende dabei zentrale gesellschaftstheoretische Übernahmen aus dem Basisinventar des Marxismus-Leninismus als theoriebildende Momente seines

Denkens ab und hebe Aussagen zu Gestalt und Gestaltung sowie zum Ästhetischen und Kulturellen hervor. Das mag selbst für die thesenartige Kürze dieses Vortrages vielen als unredlich, womöglich als eitel und in seinem Sinne als völlig irrig und falsch vorkommen, sind doch die Schemata des Marxismus-Leninismus, die ich deutlich abblende, für Lothar Kühne, wie er unzählige Male betont hat, das ihm selbstverständliche Fundament seiner Gewissheiten und der Boden seiner Überzeugungen.

Zur Verteidigung dieser meiner Zumutungen möchte ich auf die Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx hinweisen, insbesondere auf den Abschnitt zum Fetischcharakter der Ware, in dem Karl Marx den ideologischen Grundcharakter aller Theorie und damit deren historische Relativität herausgearbeitet hat. [MARX (1893) 1977]

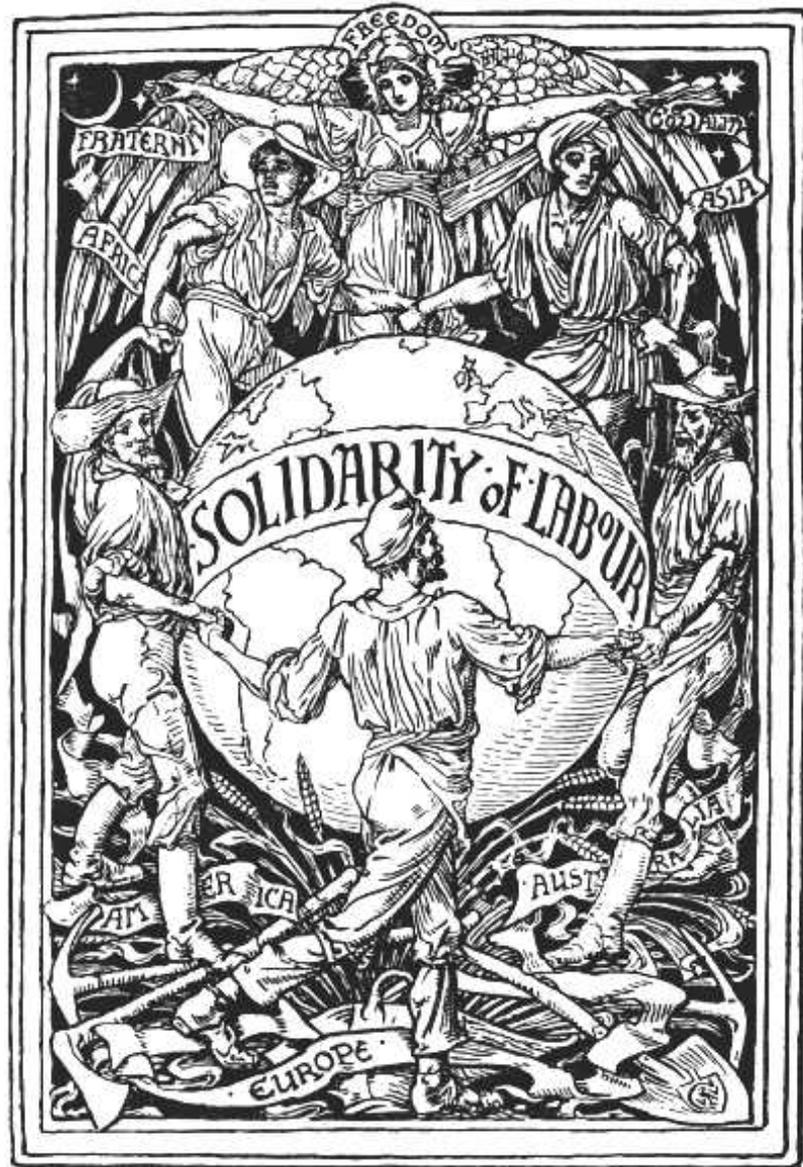
Karl Marx selbst musste zur Kritik und zum Begreifen der Politischen Ökonomie einen Standpunkt einnehmen, der über seine Gegenwart hinausreichte, einen Standpunkt nämlich, in dem die Warenproduktion als aufgehoben erscheint. Erst von diesem Standpunkt her war es ihm möglich, dem Fetischcharakter der Ware zu entkommen, dem ideologischen Schein, den die Warenproduktion zwangsläufig für ihre Reflexionsformen erzeugt.

Die Frage ist doch: Warum sollte Marx seine eigene Theorie für immun halten gegen ideologische Verleitungen? Ist es nicht die Stärke kritischer Theorien, dass sie zur Selbstaufhebung fähig sind, wenn und indem sie ihre Bildungsgründe transparent halten?

Was aber sind die Bildungsgründe der Gesellschaftstheorie von Marx, die dann als marxistische Gesellschaftstheorie ausgebaut und zu Denkstereotypen konsolidiert wurde, auf die auch Lothar Kühne sich als Fundamente stützte?

Es ist im Kern die Idee einer "Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist" [MARX/ENGELS (1848) 1968, 51]. Das ist nun nicht bloß die Idee einer Reziprozität im Sinne eines "Wie Du mir, so ich Dir". Es ist dies eine Idee, deren tiefer Gehalt von der Französischen Revolution ins Licht gehoben wurde in einer Formulierung, die familiären Erfahrungen abgezogen wurde: in der Parole der Brüderlichkeit. Als Geschwister sind Individuen füreinander da, in einer sinnlich-unmittelbaren, ja fraglosen Beziehung gegenseitiger Unterstützung und Ermunterung; und das nicht nur ungeachtet der an sie zugefallenen Talente, sondern gerade auf der Basis ihrer individuellen Unterschiede. Diese Geschwisterlichkeit ihrerseits ist historisch vielfach elaboziert in den vielfältigen Institutionen von Bruder- und Schwesterschaften, die oft religiös, manchmal auch ökonomisch oder wehrhaft figuriert waren und ihrerseits maßgebliche Momente der Freiwilligkeit und des Füreinanderdaseins enthielten.

Ich zeige hier einen Druck nicht aus der Frühzeit der Französischen Revolution, sondern einhundert Jahre später, von 1889, anlässlich der Proklamation des 1. Mai zum Tag der Arbeit (Abb. 1) Der Matrize ist gemacht vom Designer Walter Crane, der u. a. erster Präsident der 1888 gegründeten »Arts and Crafts Exhibition Movement«, einer Gesellschaft, der auch William Morris und Edward Burne-Jones angehörten.



' LABOUR'S MAY DAY '
DEDICATED TO THE WORKERS OF THE WORLD'

Abb. 1: Walter Crane: Solidarity of Labour, 1889

In diesem Druck ist die Forderung nach gegenseitiger Zuwendung in noch vormoderner Symbolik kolportiert und mit klar verteilten Geschlechterrollen. Das Blatt entwirft eine Gemeinsamkeit über alle egoistischen Interessen hinweg. Es ist nicht die Freiheit, die hier im Zentrum steht, und noch nicht einmal die Gleichheit im flachen Sinne einer Uniformität, sondern die Gemeinsamkeit unterschiedlich aufgeführter Individualitäten.

Während in der Französischen Revolution die Parole der Freiheit den normativen Anspruch auf individuelle Selbstbestimmung formulierte, und die Parole der Gleichheit den normativen Anspruch aufrief, alle Individuen seien als menschliche Gattungswesen rechtlich gleich zu stellen unabhängig vom sozialen, religiösen, politischen Status, so ist in der Formulierung der Brüderlichkeit ein normativer Anspruch proklamiert für die *Qualität* des sozialen Zusammenhangs. Die formell freien und gleichen Individuen sollten nicht voneinander weg driften oder aufeinander los gehen; sie sollten füreinander eintreten und sich wechselseitig vermitteln.

Während die Parolen von Freiheit und Gleichheit nur die Grundkonstellation für Akteure im Tausch der Warenproduktion idealisieren, kommt mit der Parole der Brüderlichkeit ein utopisches Moment ins Spiel. Utopisch nenne ich diese Parole, weil die Beziehungen der Warenproduktion die Akteure auf den Märkten zwangsläufig in eine Konkurrenz bringen um Ressourcen, sie in ihren Egoismen, dazu in Neid und Habgier herausfordern und sie tatsächlich aufeinander losgehen lassen. Das Design von Walter Crane zeigt eine Vision: dass die Parole der Brüderlichkeit in kapitalistischen Verhältnissen in den Figuren der Solidarität umgesetzt werden sollte. Eine Zeichnung kann das. Design ist ein Entwurf kultureller Modelle. Was irritiert an dieser Darstellung, das sind die handwerklichen Kostüme, in denen die Gemeinsamkeit aufgeführt wird: es ist die Reminiszenz an Arbeitsweisen, in denen die Werkzeuge denen gehörten, die sie betätigten und mit denen sie sich selbst ins Werk setzten, es ist eine Reminiszenz an eine Vergangenheit nicht-entfremdeter, selbstbestimmter Arbeit, die im Qualmen industrieller Schlote gerade untergegangen war.

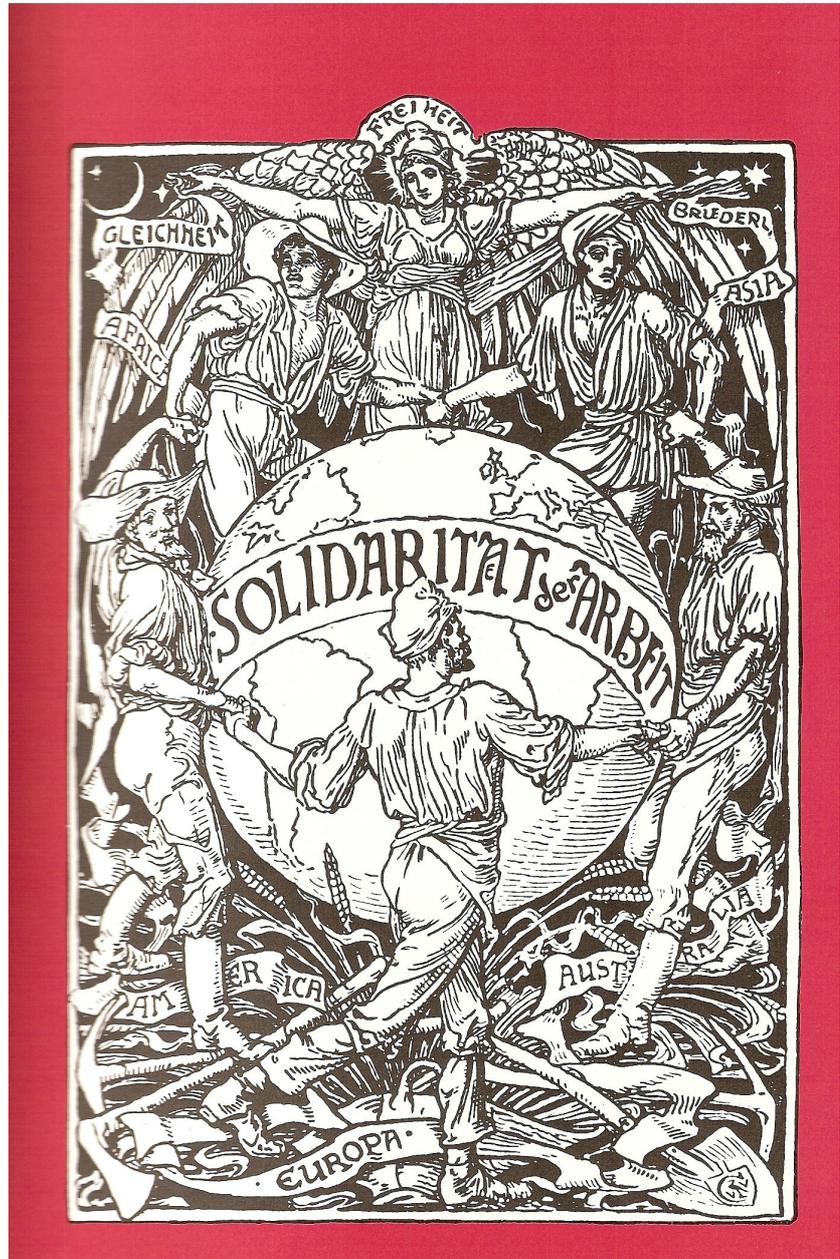


Abb. 2: Walter Crane: Solidarität der Arbeit (deutsche Umzeichnung von: Solidarity of Labour), 1889

In der Realität der kapitalistischen Verhältnisse beruhte Gegenseitigkeit nicht mehr auf Unterschieden im Talent. Es war

eine Solidarität gleicher Klassenlage, proletarisch. Sie beruhte auf der Gleichheit sozialer Interessen, wenig originell und demonstrativ gefaßt in einem Schreiten "Seit an Seit". Die alten Lieder von ländlicher Allmende oder der Geselligkeit des

Handwerks wurden anlässlich dieser Demonstrationen nur noch besungen. Brüderlich in einem gemeinschaftlichen Sinne waren die Akteure bestenfalls im Fest, im Reigen, konsumtiv wie beim Abendmahl, dem Tanz um ein goldenes Kalb nicht unähnlich. Wie heißt es doch bei Heiner Müller? "Der Augenblick der Wahrheit [ist] wenn im Spiegel / Das Feindbild auftaucht." [MÜLLER (1987) 1994, S. 362]

In der deutschen Umzeichnung der Graphik von Walter Crane (Abb. 2) wurde denn auch der Parole der Brüderlichkeit noch nicht einmal so viel Platz eingeräumt, dass sie als ganzes Wort dort auftaucht.

Kurz: Das Modell einer sinnlich-tätigen Bezugnahme der Individuen aufeinander, die Empathie und Sorge umeinander, das Modell des Füreinander-Daseins ist das Modell einer Gemeinschaft, nicht das Modell für eine Gesellschaft. Gesten, die sich wechselseitig aufeinander beziehen, weil das in ihnen Ungesagte vertraut ist und beantwortet werden kann auch ohne Verlautbarung, die vielen kleinen Gefälligkeiten und Freundlichkeiten, die sich die Individuen erweisen und schenken, all das sind Signaturen, die in einer überschaubaren Gruppe gelebt werden und gelingen, nicht in der anonymen Endlosigkeit einander persönlich unbekannter Akteure, die gesonderter Abzeichen und Fahnen bedürfen, um ihre Zusammengehörigkeit zu erkennen.

Dieses gemeinschaftliche Modell des Daseins füreinander auf der Matrix individueller Besonderheit ist denn auch nicht in der Reifezeit des Proletariats, sondern in der Frühzeit der sozialistischen Bewegung zum Vorschein gekommen.

Ich möchte hier zuerst den Utopisten Charles Fourier nennen, der diese Idee von Gemeinschaft als Zeitgenosse der Französischen Revolution formuliert hat, und zwar aus einer tief empfundenen Frustration und radikalen Kritik der depravierenden Wirkungen von Warenproduktion und Handel und einem ebenso kritischen Blick auf die verlogenen Etikette der höfischen Kultur.

Fourier wollte ein andere als die bloß bürgerliche Aufklärung. Er wollte eine Wissenschaft von den sozialen Bewegungen, weil in einer Mechanik des Sozialen eine Neukonstruktion greifbar erschien.

In das Zentrum des Sozialen setzte er das Individuum mit den nur ihm eigenen Talenten, Strebungen, Leidenschaften, mit der jedem einzelnen Individuum besonders komponierten Bindungsfähigkeit zu anderen.

Nach dem Zusammenbruch der demokratischen Ordnung 1793, nach dieser Katastrophe, gab es für Fourier "keinerlei Glück mehr von den erworbenen Aufklärungen zu erhoffen, man mußte das soziale Wohl durch eine neue Wissenschaft zu verwirklichen suchen." [BEBEL 1888, 36/37]

Diese neue Wissenschaft wollte Fourier gründen auf das physikalische Modell von der Anziehungskraft der Körper, wie sie Isaac Newton als Gravitations- und damit Bewegungsgesetz der Kosmologie aufgedeckt hatte.

Er sah die Kosmologie als eine Metapher für das soziale Leben. Wie im Himmel, so auf Erden. Fourier unterstellte, dass es eine Analogie gäbe zwischen den Gesetzen der physikalisch-kosmischen Anziehungskräfte und den Gesetzen, nach denen die Individuen in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen. Ziehen Individuen sich nicht ähnlicher Weise an, wie die

Gestirne? Und wenn das so wäre: Wodurch wird diese Attraktion hervorgerufen?

Das Mittel, das er, Fourier, dabei schließlich gefunden zu haben glaubte, und das, wie er schreibt, "die Menschen aus Not, Elend, Unterdrückung, Verkümmern, Langeweile erlöst, den Menschen mit Gott und dem All in Harmonie setzt, dieses Mittel ist die Entdeckung der Gesetze der Attraktion der menschlichen Triebe". Es seien die Triebe, die, wie Gravitation die Himmelskörper, die Menschen einander anziehend mache. Deshalb dürften diese Triebe nicht unterdrückt werden, wie bürgerliche Vernunft und höfische Etikette es verlangten, sondern sie gehören freigesetzt.

Die Vernunft, schreibt Fourier, hätte ohnehin nie Bedeutung gehabt, wenn es darum ging, die Neigungen zu unterdrücken: "Die Kinder werden nur durch Furcht, junge Leute nur durch Mangel an Geld zurückgehalten, ihren Neigungen zu fröhnen. Das Volk wird durch die Zurüstung von Strafen, das Alter durch verschlagene Berechnungen, welche die wilden Leidenschaften der Jugend aufsaugen, zurückgehalten, aber niemand durch die Vernunft, die ohne Zwangsmittel nichts gegen die Leidenschaften vermag. ... Der Mensch hört nur insofern auf seine Vernunft, als sie ihn lehrt, die Genüsse zu raffinieren und damit die Attraktion um so mehr zu befriedigen." [BEBEL 1888, 44]

Fourier stützt seine Theorie auf die fünf Sinne (das Schmecken, Sehen, Riechen, Hören, Fühlen), auf die vier Triebe der Freundschaft, des Ehrgeizes, des Geschlechts- und des Familientriebs, die er affektiv nennt, und adressiert drei weitere Triebe, die er als distributiv bezeichnet: den Trieb zum

Wettbewerb, den Trieb zur Abwechslung und den Trieb zur Begeisterung. In jedem Individuum seien diese 12 Komponenten auf je besondere Weise kombiniert und in ihren Verhältnisse zueinander originell gewichtet. Diese Unterschiedlichkeit sei es, die die Menschen füreinander begeistere und in Bewegung setze.

Durch seine Besonderheiten werde der Mensch zum Mittelpunkt des Ganzen, jedes Individuum zu einem Zentrum, um das sich alles drehen könne. "Die Bestimmung des Menschen ist das Glück, das in der Entwicklung aller seiner Anlagen, der

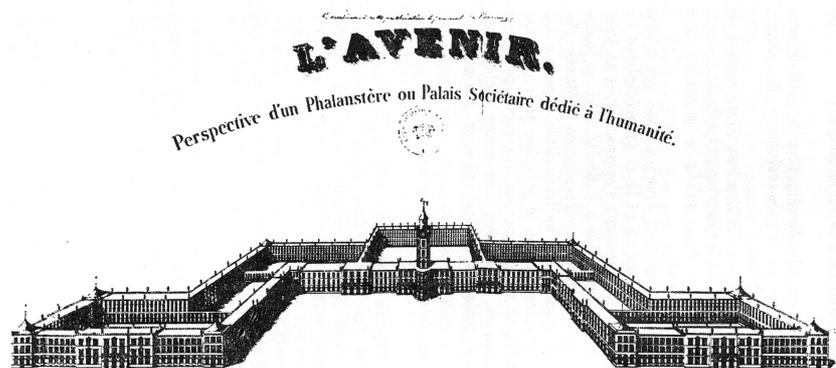


Abb. 3 Charles Fourier, Visualisierung eines Phalanstères für 400 bis 500 Familien oder 1620 Personen
1836, Zeichnung von Victor Considerant

Befriedigung aller seiner Triebe liegt. Der Mensch soll genießen und abermals genießen alles, wonach sein Herz ihn drängt."

Als Raumform für diese sozialen Attraktionen entwirft Fourier Phalansters (Abb. 3) für etwa 2000 Leute und zwar in Bauformen, die er der Aristokratie und dem Großbürgertum ästhetisch enteignet - Mischformen zwischen Versailles, dem aristokratischen Inbegriff von Schloß und Garten (Abb. 4), und dem "Palais Royal" (Abb. 5), einer seinerzeit Aufsehen erregenden Immobilienspekulation, in der - zur Miete - unterschiedlichste Etablissements zum Wohnen, Herstellen, Verkaufen verknüpft waren durch Galerien zum Prominieren.

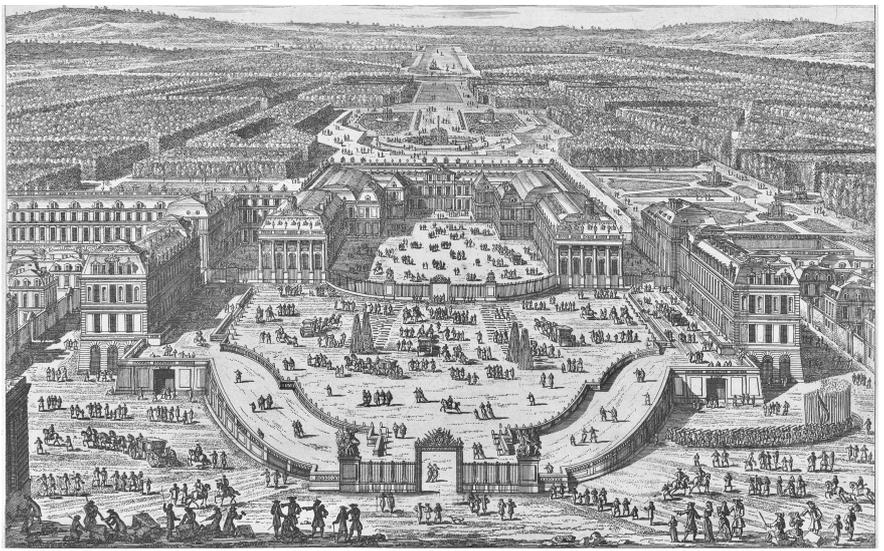


Abb. 4 Adam Perelle: Veüe generale du chateau de Versailles, 1680s

Abb. 5 Palais Royal, Galeries de bois,
1825

Allein die Galeriewege, die Fourier in seinen Phalansteres vorsah, würden ausreichen, wie er schreibt, "um die Paläste und schönen Städte der Zivilisation ["Zivilisation" ist für Fourier ein Begriff der Verachtung] zu degradieren. (Abb. 6)

[Weiter im Zitat:] Wer die Rue-Galeries einer Phalange gesehen hat, wird den schönsten 'zivilisierten' Palast als ein Exil ansehen, als einen Wohnsitz von Idioten, die nach 3000 Jahren Studium der Architektur nicht einmal in der Lage sind, sich gesund und bequem unterzubringen." [FOURIER nach BOLLEREY 1977, 121] Man könne "von seiner Wohnung zu den Gemeinschaftsräumen und zu den Werkstätten" gelangen "durch

die *rue-galleries* ... , die im Winter geheizt sind und im Sommer gut gelüftet. Man kann im Januar die Werkstätten, Ställe, Magazine, Ballsäle durchwandern, von Festessen zu Versammlungen gehen" (Abb. 7). Man könne "geschützt vor der

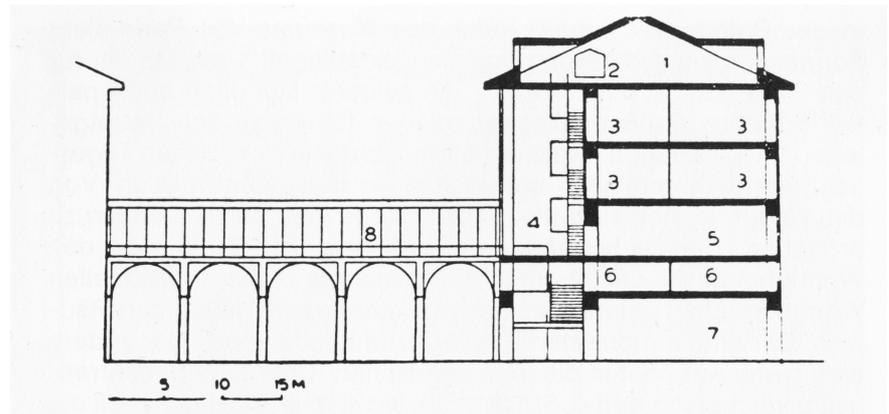


Abb. 6 Aufriß eines Phalanstères: 1. Dachgeschoß mit »camps cellulaire«, 2. Wassertanks, 3. Wohnungen, 4. Rue-Galerie, 5. Kommunikationsräume, 6. Mezzanin mit Wohnungen für Kinder, 7. Erdgeschoß mit Wagentdurchfahrten, 8. Rue-Galerie im 1. Stock mit Verbindung zwischen parallel liegenden Baukörpern. [nach BOLLEREY 1977]

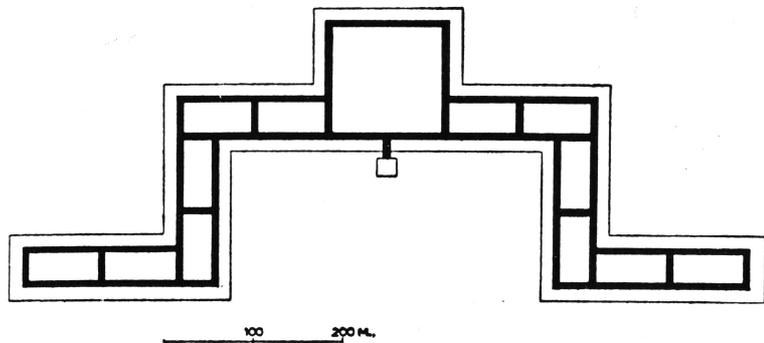


Abb 7. Schematischer Grundriß eines Phalanstères von 1841. Schwarze Linien: Innere Kommunikationsräume nach BOLLEREY 1977

Unbill des Wetters überall hingehen, trotz tiefer Temperaturen mit leichten Kleidern und bunten Schuhen zum Ball oder zum Theater." [FOURIER nach BOLLEREY 1977, 121]

Von Fourier gibt es daneben auch Modellplanungen für eine von ihm sogenannte »Garantistische Stadt« für viele Tausend Menschen (Abb. 8), in denen Großeinheiten für Arbeiten, Wohnen, Kunst, Kultur mit je 100 Haushaltungen kreisförmig angeordnet in einer Art Landschaftsgarten situiert sind.

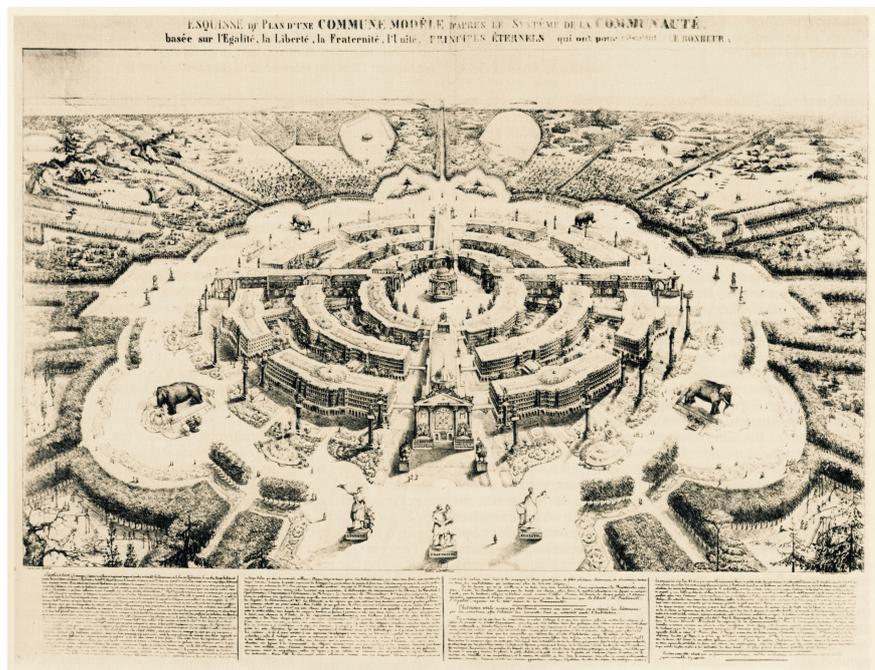


Abb. 8 Darstellung einer Stadt der 6. Periode. Diese Stadt ist eine Modellplanung, in der durch differenzierte Baugesetze, Bauzonen, Grün- Haus- und Verkehrsplanung sowie Flächennutzung festgelegt werden

Walter Benjamin wird sich knapp einhundert Jahre später zu Fouriers Utopie der Anziehungskräfte abfällig äußern. Für Benjamin sind die Fourier'schen Ideen Ausdruck unentwickelter Produktivkräfte und er, Benjamin, findet es charakteristisch, daß diese naturwüchsigen Produktivkräfte in Fouriers Utopie eingespannt werden in einen maschinenartigen Mechanismus: "Die Verzahnungen der *passions* ... sind primitive Analogiebildungen zur Maschine im Material der Psychologie. Diese Maschinerie aus Menschen produziert das Schlaraffenland, das uralte Wunschsymbol, das Fouriers Utopie mit neuem Leben erfüllt hat." [BENJAMIN (1935) 1991, 47]

Lassen wir einmal dahingestellt, ob Walter Benjamin mit dem Begriff des Schlaraffenlandes den Kern von Fouriers Utopien gut begriffen hat. Aber selbst wenn die Utopien, wie Benjamin selbst schreibt, nur ein Wunschsymbol gewesen wären, würde ich ihm, Benjamin antworten: Immerhin. Denn Fourier hat zum Bildungsmoment der Zukunft des Sozialen den kulturellen Zusammenhang begriffen. Er hat das Kulturelle, die Entwicklung individueller Besonderheit, zum Kriterium aller Architektur und aller Technik gemacht.

Mit Benjamins eigener These vom Engel der Geschichte sei mir die Frage gestattet: Weht in dieser als Schlaraffenland denunzierten Utopie nicht auch ein Sturm vom Paradiese her, der dem Engel der Geschichte die Flügel spreizt und ihn, den Engel der Geschichte, in eine Zukunft treibt, deren Anschauung ihm, dem Engel, verwehrt ist, weil er seinen Blick von der Vergangenheit nicht loszulösen vermag?

Die frühsozialistische Idee eines Daseins füreinander jedenfalls ist ein, wenn nicht sogar der zentrale Ankerpunkt des gesellschaftstheoretischen Denkens von Karl Marx. In ihrer Keimform ist es die Idee einer gelingenden Gemeinschaft, nicht die Idee einer gelingenden Gesellschaft. Tatsächlich sprechen Karl Marx und Friedrich Engels auch nicht von einer Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist, sondern, wie es im Kommunistischen Manifest wörtlich heißt, von einer "Assoziation" Gleichgesinnter. Eine "Assoziation", ein freiwilliger Zusammenschluss nämlich sei es, der an "die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen"[MARX/ENGELS (1848) 1968, 50] trete. Der in diesem Zusammenhang eingesetzte Begriff der Gesellschaft ist für Karl Marx an vielen Stellen seiner Texte gebunden an die Kategorie der Bürgerlichkeit, an ein Territorium und an politische Herrschaft. Der Begriff der Gesellschaft ist ein Begriff, der aus seiner ökonomischen Analyse der Bewegungsgesetze des Kapitals in die Prophetie hineinragt und die Idee der Gemeinschaft überblendet. Noch 1956 wird Theodor W. Adorno in den Veröffentlichungen des Instituts für Sozialforschung schreiben: "Der Begriff der Gesellschaft selbst aber wurde formuliert erst im Zuge der

Erhebung des neuzeitlichen Bürgertums als der der eigentlichen 'Gesellschaft' gegen den Hof. Er ist ein 'Drittstandsbegriff'".

[ADORNO 1956, 23]

Worauf ich hier hinaus möchte, das ist: Der Startpunkt der marxistisch-leninistischen Gesellschaftstheorie, auf deren Gewissheiten auch Lothar Kühne zurückgreift, ist der gelingende, von Ausgrenzung und Ausbeutung freie Sozialzusammenhang einer sich selbst bestimmenden Gemeinschaft, einer Assoziation lebendiger produktiver Wechselwirkungen, in denen das eine Individuum in der Verschiedenheit der anderen sein Entwicklungspotential erschließt.

Über dieses Modell einer gelingenden Gemeinschaft aber schob sich - auch bei Marx schon, eklatant dann bei seinen Nachfolgern - sukzessive der Begriff einer Gesellschaft, in der die Qualität der Sozialbeziehungen abstrakt und nicht, wie im utopischen Modell der Gemeinschaft, sinnlich-konkret gefaßt wurde.

Für mich ganz zweifellos bestand eine Verleitung zu einem solchen Überschreiben des sinnlich-konkreten Gemeinschaftsmodells durch einen abstrakten Begriff von Gesellschaft in einer Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, die nationalökonomisch ausgerichtet war. Die späten Reflexe einer Einsicht in die Abstraktheit gesellschaftlicher Beziehungen im Unterschied zur Konkretheit der gemeinschaftlichen findet sich bei Ferdinand Tönnies [TÖNNIES 1887] als Grundlegung einer Soziologie und als radikale Zurückweisung gemeinschaftlicher Konzeptionen zugunsten gesellschaftlicher Perspektiven bei Helmuth Plessner [PLESSNER (1924) 2002] Plessner schreibt nach einem längeren Blick auf Friedrich Nietzsche: "Stark ist,

wer die Gesellschaft beherrscht, weil er sie bejaht; schwach ist, wer sie um der Gemeinschaft willen flieht, weil er sie verneint; stark ist, wer die Distanz zu den Menschen, die Künstlichkeit ihrer Formen, das Raffinement des Lebens, die Steigerung seiner Reizmöglichkeiten nicht nur erträgt, [...] stark ist, wer den ganzen Wesenskomplex der Gesellschaft um der Würde des einzelnen Menschen und der Gesamtheit willen bejaht, schwach ist, wer die Würde um der Brüderlichkeit in der Gemeinschaft willen preisgibt." [PLESSNER (1924) 2002, 31/32]

Es gibt aber noch einen zweiten Gesichtspunkt, der dem Überschreiben des sinnlich-konkreten Modells einer gelingenden Gemeinschaft durch den abstrakten Begriff einer bürgerlichen Gesellschaft Vorschub leistete: Das ist die historische, in die Zukunft greifende Dimension, die Marx mit dem Studium der Politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Zustand einer utopischen Spekulation herausholen und in eine wissenschaftliche Voraussage verwandeln wollte. Der logische Strukturzusammenhang ökonomischer und sozialer Verhältnisse, der in der Analyse der Politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet wurde, mußte, damit diese Kritik geschichtsmächtig wird, auf einen historischen Prozess projiziert, in ihm verortet und in Gang gesetzt werden.

Dafür griff Marx auf eine Denkfigur Hegels zurück, auf die Denkfigur nämlich, dass Widersprüche in einer historischen Entwicklung sich aufheben - ein nahezu ideales methodologisches Angebot. Obwohl Marx den spekulativen Grundzug in Hegels Idealismus einzudämmen suchte durch die Umstellung des idealistischen Setups auf eine materielle Basis und obwohl er seine Prognose mit einer wissenschaftlichen

Analyse realer ökonomischer Verhältnisse ausarbeitete, blieb der Hegel'sche Idealismus auf eine fatale Weise in der Gesellschaftstheorie, namentlich in der Theorie der Gesellschaftsformationen wirksam und zwar insbesondere in der ebenso denk- wie fragwürdigen Verkündung von einer historischen Mission der Arbeiterklasse, die sich dank der ihr zugeschriebenen Objektivität im dialektischen Geschichtsgang quasi selbst erfüllt. Das Proletariat muß der verkündenden Partei nur ordentlich hinterher rennen. Das reale Scheitern dieser Verheißungen von einem naturgesetzlichen Prozess gesellschaftlicher Entwicklung liegt seit Jahrzehnten vor unser aller Augen.

Heute leben wir in Zeiten, in denen die ganze bisherige Geschichte uns nicht in den Figuren einer Chance, sondern in den Figuren eines schwer aufzuhaltenden Verhängnisses entgegentritt. Halten wir an den produktiven Strukturen der bisherigen Geschichte, am sogenannten Projekt der Moderne fest, dann schließen sich die Horizonte. Wir können nicht auf eine historische Tendenz vertrauen, die zu Optimismus Anlass gibt. Selbst fatalistische Drohgebärde helfen nicht weiter. Folgerichtig mehren sich Stimmen, die auf eine evolutionäres Begreifen von Geschichte umstellen selbst im linken, marxistisch inspirierten Spektrum.[vgl. LAND 2016]

Ich frage: Kommt es heute nicht darauf an, mit den Verhängnissen der Moderne zu brechen?

Müssen dazu nicht alle Kräfte auf die Analyse der gegenwärtigen Potentiale gerichtet werden? Was helfen uns Blicke in die Geschichte der Verhängnisse dieser Moderne, die, desto detaillierter sie werden, doch nichts anderes

herauszubringen in der Lage sind als die banalen Nachweise dafür, dass die Geschichte tatsächlich genau so geschehen ist, wie sie stattgefunden hat?

Oder kann das Verhältnis zur Geschichte nur archäologisch sein, wie Strukturalismus und Poststrukturalismus es seit siebzig Jahren empfehlen? Sollte das Verstehen von Geschichte das Gewesene als ein Ge-Schichte auffassen, dessen einzige Ermutigung in dem Versuch besteht, die eine Schicht gegen die anderen auszudifferenzieren als rückschauender Beweis dafür, dass sich tatsächlich etwas verändert habe?

Meine Position dazu ist: Wir können unsere Poesie weder aus der Vergangenheit noch aus einer imaginären Zukunft schöpfen, sondern nur aus den Potentialen der Gegenwart. Wenn das Verhängnis der Geschichte nicht verleugnet werden soll, weil das gegen alle Vernunft wäre, kann ein Verhältnis zur Geschichte nur hybrid, nämlich gegenwärtig und archäologisch zugleich sein. Ein solches Kunststück aber wird ästhetisch nur gelingen.

Tatsächlich sind bürgerliche Gesellschaft und der sie dominierende Finanzkapitalismus heute nicht das Ganze unseres Daseins.

Billige Verfügungen von Informations- und Steuertechnologien ermöglichen heute die Produktion selbst hochkomplexer Erzeugnisse auf kleiner Stufenleiter - im Englischen »smart scale« genannt. Die Gemeinschaften heute heißen Communities, FabLabs, Urbane Gärten, GitHub, Wikipedia, es sind CodeLibraries wie ArduinoPlayground, es sind Genossenschaften des Konsums, aber auch Genossenschaften

der Erzeugung, Plattformen für den Austausch von Diensten und Leistungen, es sind demokratische Schulen und Hochschulen, in denen Gestaltung gelehrt wird, es sind Kollektive, deren Wert intern und deren Wert für andere beruht auf der Unterschiedlichkeit der Talente, die in ihnen zum Zuge kommen.

Derartige Assoziationen bestehen zumeist aus einem Kern von Aktivisten, die tatsächlich füreinander da sind, und Rändern, an denen die Teilnahme fluktuiert.

Auf der Website der Berliner Initiative *Kollektiv.work* heisst es unter der Überschrift: »Die Zukunft des Aktivismus ist Kollektiv«: "Wir sind fest überzeugt, dass individuelle Stärken, gestaltete Selbstverantwortung und disziplinübergreifende Zusammenarbeit die besten Ergebnisse erzielen - um ... Antworten auf neue Herausforderungen zu geben". Und etwas

**I want to change the world
but I'm only good at Photoshop**

Abb. 9

weiter unten auf der Seite findet sich dieser Spruch aus der Design-Community. "I want to change the world / but I'm only good at Photoshop." (Abb. 9)

Er fasst das Dilemma individueller Ohnmacht angesichts komplexer Probleme erfrischend kurz zusammen und bricht es zugleich ironisch.

Ich werde auf das Modell derartiger Assoziationen im Kontext der Resonanz noch einmal zu sprechen kommen.

Zunächst möchte ich die Gedanken meiner Einleitung hier noch einmal knapp zusammenfassen: Wer die produktive Kräfte im Denken von Lothar Kühne freilegen will, sollte die Theorieverhältnisse kritisieren, die sein Denken einhegen und begrenzen. Als einen Aspekt dabei habe ich auf die marxistisch-leninistische Gesellschaftstheorie verwiesen, in der ein abstrakter, bürgerlich-figurierter, nationalökonomischer Begriff von Gesellschaft einen sinnlich-konkreten Begriff von Gemeinschaft überblendet und überschreibt, einen Begriff von Gemeinschaft, der formuliert wurde aus einer körperlich tief empfundenen Frustration an den sozialen und kulturellen Wirkungen kapitalistischer Warenproduktion.

Der Kern dieses Gemeinschaftsmodells beruht auf der Freisetzung individueller Talente und Antriebe in einem wechselseitigen Spiel, im Ensemble der anderen, in einem produktiven Füreinander, in dem die unterschiedlichen Individuen erst zu einem gemeinschaftlichen Ganzen werden. Die Bildungsgründe für die Besonderheit der Individuen wurden im frühen Sozialismus des Charles Fourier naturalistisch gefaßt als individuell je verschiedenes Komposit von Trieben, Leidenschaften, sozialen Sinnen, Talenten.

Man kann diesen Naturalismus gering schätzen vom Standpunkt einer vermeintlichen Überlegenheit technischer Produktivkräfte, wie Walter Benjamin es unterläuft. Man kann ihn aber auch ernst nehmen als Basis einer Anthropologie, die aller Technologie und ökonomischen Formation voranläuft und ihr ein kulturelles Kriterium liefert.

Dazu ein Kommentar: 1993 wollte der Anthropologe Peter C. Reynolds genau wissen, worin Werkzeuge, die Menschen herstellen, sich unterscheiden von Werkzeugen, die auch Tiere benutzen [REYNOLDS 1993]. Das Ergebnis seiner

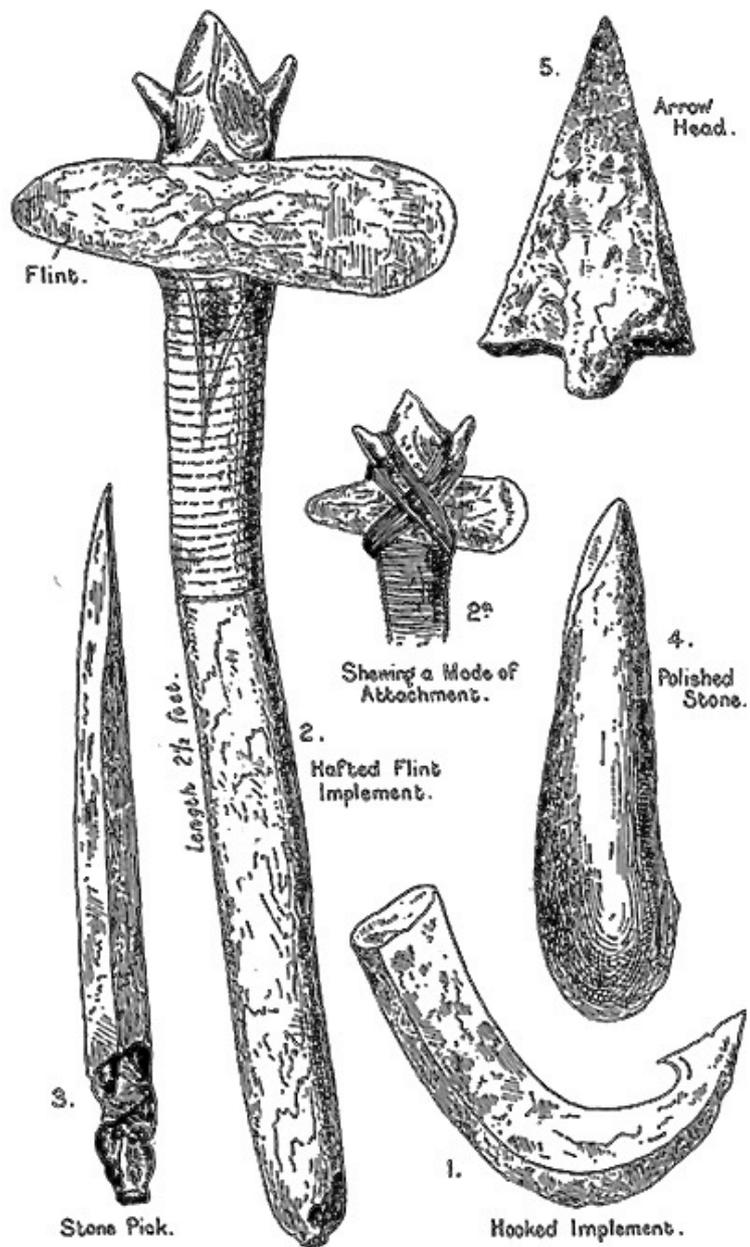


Abb. 10 urgeschichtliche Steinaxt

Untersuchungen war: Die Differenz zu animalischen Werkzeugen besteht darin, das Menschen Werkzeuge herstellen können, die aus mehreren unterschiedlichen Teilen bestehen, die gesondert miteinander verbunden werden. (Abb. 10)

Diese urgeschichtlichen Steinaxt ist ein Artefakt, der die verschiedenen Funktionsmodule und deren Verbindungen prägnant zeigt. Die Verbindungen der verschiedenen Einheiten benennt Reynolds mit dem auch im Englischen mehrdeutigen Wort der "joints".

Auch Tiere stellen Werkzeuge aus mehreren Teilen her, aber diese Werkzeuge können nicht, wie diese Steinaxt, frei bewegt oder rotiert werden, ohne dass sie an struktureller Integrität einbüßen.

Der Punkt daran ist: In diesen, durch "joints" verbundenen Werkzeugen ist eine Kooperationsbeziehung gefasst, in der verschiedene Geschicke in der Holzbearbeitung, der Steinbearbeitung, der Bearbeitung der Verbindungssehnen zueinander finden, sich gegeneinander abstimmen und ergänzen. Jede Teilarbeit muss, damit sie zum Gelingen des Ganzen beiträgt, die anderen Teilarbeiten mental simulieren. Diese Anforderungen zur Simulation des Füreinander Daseins entwickelt das Bewusstsein zu einem menschlichen und treibt es über die Simulation eines bloßen Selbstmodells hinaus.

Alle Akteure dieser kleinen Szene arbeiten abgestimmt und das Medium ihrer Abstimmung sind die virtuellen Gestalten ihrer Vorstellungskraft und die realen Gestalten des Prototyps, der in ihren Händen verändert und unter ihren Augen kontrolliert wird. Diese Abstimmungsleistung nun erklärt Reynolds für allein den Menschen typisch [vgl. auch HOLZKAMP 1983, 162-184].

Reynolds nennt eine solche Kooperation der Verschiedenheit "heterotechnisch". Er unterscheidet sie von den Kooperationen im Tierreich, die er "symmetrisch" nennt, weil darin alle Individuen im Grundsatz das gesamte Tätigkeitsspektrum verkörpern, das zur Existenzerhaltung der Art vonnöten ist.

Noch einmal: Es ist nicht die Heterogenität allein, die zur Menschheit führt, sondern es ist das mentale Vermögen, die Wirksamkeit der anderen Individuen zum Korrektiv und Bezugspunkt der eigenen Tätigkeit erheben zu können, es ist das in der Gestaltung von Artefakten aus Anschauung und Mimesis erzeugte Füreinander, das in die Menschheit hineinführt. Es sind Gestaltungsprozesse, in denen Individuen sich sowohl ästhetisch freisetzen wie auch kulturell integrieren.

Wer auf diese Zusammenhängen sich tiefer einlässt, der wird auf die Arbeitsteilung nach Geschlecht herunterkommen und daran die Erkenntnis gewinnen, dass Menschliches in einer Fürsorge erscheint, die gerade hinausreicht über die Verbindungen des Geschlechts und der Blutsverwandtschaft.

Der Punkt auf den es mir hier ankommt, ist: Der vom Frühsozialismus erahnte Bildungsgrund der Gemeinschaft, das Füreinander-Dasein biologisch und habituell verschieden komponierter Individuen, liegt nicht nur einer Parole zugrunde, in der der bürgerlichen Gesellschaft die Utopie einer produktiven, füreinander sorgenden Gemeinschaft entgegengehalten wird; das Füreinander-Dasein differenzierter Individuen liegt auch der Heraufkunft der Menschheit zugrunde und der Rahmen dieser Herausbildung ist ein sich gegenständlich vermittelnder und in dieser Gestaltung sich abbildender und erkennender Sozialzusammenhang.

Arbeitsteilung und Eigentum, heisst es in der Deutschen Ideologie, seien "identische Ausdrücke". (MARX/ENGELS (1846) 1978, 32] Wir können auch sagen, dass das Eigentum als ökonomische Kategorie und die menschliche Subjektivität als philosophisches Konstrukt an ihrer Basis ästhetische und kulturelle Herkünfte haben. Sie gehen hervor aus einer

Arbeitsteilung, in der individuell gesonderte Vermögen ihre Verschiedenheit im gegenständlichen Zusammenhang ihrer Tätigkeiten zum Ausdruck bringen. Das, diese Gestaltung, ist die Basis aller sozialen Beziehungen.

Wem diese Setzungen hier ihrerseits zu idealistisch vorkommen, der sollte das Buch "Bonds" lesen, das Thomas Macho zusammengeführt und herausgegeben hat [MACHO 2014]. Darin wird die gesellschaftliche Verbindlichkeit als ein Zusammenhang der Schulden und der Schuld figuriert. Ohne Schuld, ohne Kreditierungen und finanziell aufgesetzte Abhängigkeiten sei Zukunft, sei ein gesellschaftlicher Zusammenhang nicht zu haben und nicht zu garantieren. Das genau ist die andere, das ist die Seite der bürgerlichen Gesellschaft.

Bei Lothar Kühne ist das Verhältnis von Gemeinschaft und bürgerlicher Gesellschaft gefaßt im Widerspruch von Kommunistischem und Bürgerlichem, im Widerspruch eines Füreinander-Daseins gegen die Ausgrenzungstendenzen eines bloß privat entfalteten Egoismus. Für die gelingende Gemeinschaft setzte Kühne den Begriff des Hauses ein. Im Häuslichen finden Gemeinschaften ihren Reproduktionsraum und ihren Reproduktionszusammenhang: Das Haus zentriert sie, die Gemeinschaft, in einer Landschaft und birgt sie in seinem Innern. [PETRUSCHAT 1992]

Das Haus ist aber eben nicht nur Raum. Es enthält Dinge, Einrichtungen, in denen die Gemeinschaft sich gegenständlich vermittelt. Für die besondere Qualität dieser gegenständlichen Vermittlung von Individuen in einem gemeinsamen Verantwortungszusammenhang für einander und für die Erde, die sie in ihrer Häuslichkeit trägt, entwirft er, Kühne, die

Kategorien der Behutsamkeit und der Resonanz [KÜHNE 1981].

In der Wirklichkeit, real und konkret, geht es um "Assoziationen", um gelingende Gemeinschaften. Um Gesellschaft geht es bestenfalls und notwendigerweise "formell".

"Freies Verhalten zu ihren Gegenständen", heisst es bei Lothar Kühne, "können die Menschen nur durch die freie Assoziation bilden. Das erfordert Kampf, der nicht wesenhaft um den neuen Gegenstand, sondern um die neue Gesellschaft geführt werden muß" [KÜHNE 1981, 264]. Die Gesellschaft, kann das heißen, setzt Rahmenbedingungen dafür, dass und wie Gemeinschaften in ihr, mit ihr, gegen sie, zur Wirkung kommen.

In der bürgerlichen Gesellschaft, die unsere Gegenwart ist, erscheinen Gemeinschaften und "Assoziationen" eher in einem Gegenüber zur Gesellschaft, als institutionelle Module, in denen Verantwortung, Gegenseitigkeit, Zuwendung, mit einem Wort: Vertrauen generiert wird, das in den Egoismen der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr maßgeblichen kapitalistischen Ökonomie ausgebeutet werden.

Jeremy Rifkin hat das die Ausbeutung des kulturellen Lebens genannt: "Nur wenn [reziprok komplexe] Beziehungen und das Vertrauen, das aus ihnen hervorgeht, gefestigt sind, können Gemeinschaften beginnen, auch kommerziell zu handeln und Märkte für den Austausch schaffen. Das ist so, weil Märkte, so wie sie funktionieren, das / grundsätzlich gegebene Vertrauen verringern. Das alte Sprichwort *cavaet emptor* ist heute noch genauso wahr wie zu Zeiten der römischen Märkte vor mehr als 2000 Jahren. Märkte [...] existieren nur so lange, wie es genug

soziales Vertrauen gibt, um die Handelsbeziehungen abzusichern." [RIFKIN 2000, 326/327)

Märkte verbrauchen das Vertrauen, das in Gemeinschaften wie denen der Familie, des Glaubens, der Freizeit usw. erzeugt wird, damit die Tauschbeziehungen, die auf Gewinnsucht und Übervorteilung beruhen, überhaupt noch zustande kommen.

Die bloße Tatsache allerdings, dass eine Institution sich als eine "Assoziation" begreift, garantiert weder die Freiheit der Individuen in ihr und noch ein Dasein ihrer Mitglieder füreinander. Alle Idylle und Verklärung wäre hier fehl am Platze. Auch das Kapital, heisst es bereits im Kommunistischen Manifest, ist ein gemeinschaftliches Produkt. Auch das Kapital "kann nur durch eine gemeinsame Tätigkeit vieler Mitglieder, ja in letzter Instanz nur durch die gemeinsame Tätigkeit aller Mitglieder der Gesellschaft in Bewegung gesetzt werden". Das eben ist die Funktion des Kapitalismus, dass er über die Gesellschaft einen ökonomischen Zwangszusammenhang herstellt.

Pierre Bourdieu hat mit dem Konzept einer Kapitalisierung der Kultur und der Individualität, mit dem Begriff des kulturellen Kapitals, hierfür eine herausfordernde, hoch problematische Diskursfigur ins Spiel gebracht. [BOURDIEU 1982, BOURDIEU 1992]

Es gibt in und für Zusammenschlüsse von Menschen sehr unterschiedliche Motive. Aber es gibt, insbesondere in der kreativen Szene und dort vor allem bei denen, die sich eine Existenz gründen und aufbauen möchten, etwas, das ich den »spontanen Gemeinsinn« nenne und das sich oft im Wunsch zur

Vernetzung und als Sehnsucht nach einem gemeinsamen Ort äußert.

Auch hierbei sind nicht allein Motive des füreinander Daseins bestimmend. Es ist ein großer Unterschied, ob Ressourcen - wie in der Sharing-Economy, bei Co-Working-Spaces und diversen Plattformen - nur geteilt oder tatsächlich gemeinsam bewirtschaftet werden, ob die Zwecke und Umgangsformen dieser "Assoziationen" bloß kommandiert oder schematisch übernommen werden oder tatsächlich auch gemeinsam ausgehandelt.

II

Ich zeige hier das Inhaltsverzeichnis des Buches »Gegenstand und Raum« (Abb. 11a,11b)

Es ist das Buch, in dem Lothar Kühne die Grundzüge seines Denkens und die Grundbegriffe dafür ausrollt [KÜHNE 1981].

Am Inhaltsverzeichnis treten die systematischen Zusammenhänge seines Denkens deutlicher hervor als in der Linearität seiner Texte. Das Buch besteht aus drei Teilen:

- I. Grundformen des Gestaltens und der Gestalt,
- II. Der Stil, und III. Funktionen des Ästhetischen in der kommunistischen Gesellschaft.

Die Architektur dieser Teile zeigt den Aufbau seiner Philosophie und Weltanschauung. Grundlegend für alles weitere darin sind die Grundformen des Gestaltens und der Gestalt. Darauf ruhen in einer nächsten Schicht stilistische Untersuchungen auf. Denn im Stil, schreibt Lothar Kühne, "werden die invarianten psychischen Einstellungen eines gesellschaftlichen Subjekts

Vorbemerkungen

I. Grundformen des Gestaltens und der Gestalt

Gegenstand und Umraum - Arbeit Spiel, Muße
Arbeit und Gestaltung

1. Technische Gestalt

2. Praktische Gestalt

3. Ästhetische Gestaltung

Material, Technik und Ästhetisches

Das »inhärente Maß« und der Gegenstand

a. Sekundär-ästhetische Gestaltung

Zur Klassifikation der Gegenstände

Gesellschaftlicher Charakter des Gebrauchswertes

Zur Semantik praktischer Gegenstände

Zusammenfassung zum Begriff des Funktionalismus

b. Primär-ästhetische Gestalt

Kunstwerk und praktischer Gegenstand

Zur Spezifik künstlerischer Gegenstände

c. Die Beziehung der Resonanz

Das Werden und die Dauer der Gegenstände

II. Der Stil

1. Gesellschaftliche Determiniertheit des Stils

2. Kunst und Technik

3. Maschinerie und ästhetische Kultur

a. Die Zerstörung der »Aura«

b. Der Modernismus

Vorbereitung

Klassenmäßige Voraussetzungen

Abb. 11a

objektiviert, sofern sie das Allgemeine seiner Situation

III. Funktionen des Ästhetischen in der kommunistischen Gesellschaft

1. Maschinerie : bürgerliche und kommunistische Geltung

Voraussetzungen bürgerlicher Individualität

a. Bürgerlicher Reichtum und Maschinerie

Exklusivität

Die kommunistische Potenz der Serie

Privatheit und gesellschaftliche Konstituierung der Produktion

b. Mode und funktionale Gestaltung

Zum Begriff der Mode

Der Gegenstand als Gespenst

Aneignung und Enteignung

Mode und Kitsch

Funktionale Gestaltung

Zusammenfassung: funktionale Gestaltung und Mode

2. Individuelle Konsumtion im Sozialismus

Zum Begriff der individuelle Konsumtion

Individuelle Konsumtion und Persönlichkeit

Gestaltungskonzeptionelle Erwägungen

3. Behutsamkeit

4. Kunst oder Gesamtkunstwerk

Abb. 11b

reflektieren." [KÜHNE 1981, 119] - Der III. Teil ist den Funktionen des Ästhetischen in der kommunistischen Gesellschaft zugeordnet.

Am Inhaltsverzeichnis ist abzulesen, dass kommunistische Funktionen bereits in der bürgerlichen Gesellschaft herausgebildet und in der sozialistischen Gesellschaft, hier hat Lothar Kühne vor allem die DDR vor Augen, in Entwicklungswidersprüchen zwischen Bürgerlichem und Kommunistischem entfaltet werden.

Das alles will und kann ich hier aus Zeitgründen nicht weiter und tiefer diskutieren.

Stattdessen möchte ich auf die Grundlagen der Philosophie und Weltanschauung von Lothar Kühne zurück, denn hier, in dieser Grundlegung ist er - was die Entwicklung ästhetischen Denkens im 20. Jahrhundert anbetrifft - aus meiner Sicht der vielleicht radikalste und zugleich konsequenteste Denker.

Während alles an ästhetischer Theorie, das ich überschauen kann, auch die sich materialistisch aufstellenden bis in die heutige Aktualität hinein noch immer nahezu bruchlos den Kantischen Idealismus und die Kantische Anthropologie als zentralen Referenz- und Aufsatzzpunkt ihrer Denkgebäude adressieren, und damit ästhetische Verhältnisse und Gestaltungsprozesse nur als an dem praktischen Lebensprozess ansetzende oder ihn steigernde Kunst- und Erlebnisformen modellieren, hat Lothar Kühne die Gestalt als Basiskategorie und die Gestaltung zum Basisprozess der Wirklichkeit von Akteuren erklärt. Er hat dies nicht in allen seinen Formulierungen konsequent getan. Manches in diesem

Zusammenhang, in dem es um so Grundsätzliches geht, ist suchend, zögernd.

Aber wer dieses Inhaltsverzeichnis ansieht und zu verstehen sucht, begreift sofort, dass Gestalt nicht bloß etwas ist, das Menschen an die Natur herantragen. Für Lothar Kühne ist Gestalt etwas, das Menschen aus der Natur herausarbeiten. "Was der Mensch aus der Natur an sich heranzieht, und zum Gegenstand für sich werden lässt, wird ihm zur Gestalt." [KÜHNE 1981, 17] Und: "Die Qualitäten Gestalt, Ganzes, Teil gehören auch der unabhängig vom Menschen existierenden und von ihm nicht beeinflussten Welt zu. Mit den entsprechenden Begriffen erfassen wir bestimmte Eigenschaften der materiellen Realität." [KÜHNE 1981, 18]

Müsste ich für die Architektur dieses Buches einen Satz finden, dann würde der lauten: Das Fundament der Zukunft, die Entfaltung gegenwärtiger Potentiale ist auf Gestaltung gegründet.

Bei Lothar Kühne ist Gestalt eine Natureigenschaft und die menschlichen Individuen agieren in und mit der Natur im Modus der Gestaltung. Deshalb gibt es "technische Gestalten", in denen die Naturgesetzlichkeit für menschliche Zwecke gefasst ist, gibt es "praktische Gestalten", in denen der Auseinandersetzungsprozess der Menschen in und mit der sie umgebenden und von ihnen geschaffenen Wirklichkeit adressiert wird und es gibt eine "ästhetische Gestaltung", in der die psychischen Bedingungen der Individuen als Determinanten in den Gestaltungsprozess eingehen.

Grundsätzlich ist jede Gestaltung von diesen drei Faktorengefügen - dem Technischen, dem Praktischen und dem Ästhetischen bestimmt. Die Gestalt der von Menschen

gemachten Gegenstände sollte immer als die Integration dieser drei Momente vorgestellt werden, allerdings, ein wenig wie bei Fourier, in jeweils unterschiedlichen Anteilen.

Deshalb gibt es eine sekundär-ästhetische Gestaltung, in der die technischen und praktischen Determinanten in den Vordergrund treten und primär-ästhetische Gestalten, in denen die psychischen Einstellungen alles Technische und Praktische-Funktionelle überzeichnen.

Wenn, wie Kühne es vom Ansatz her tut, die Gestalt zu einer Natureigenschaft, zu einer der menschlichen Gestaltung prinzipiell vorausgesetzten Eigenschaft aller Materialität von Welt erklärt wird, und Gestaltung als Basisprozess aller menschlichen Wirklichkeitsverhältnisse gilt, dann hat dieses Modell tiefgreifende logische und weltanschaulich-philosophische Folgen:

Nach einem solchen Modell nämlich erscheinen die Wissensformen, die Wissenschaften wie die Künste und das Design als disziplinierte, oft symbolisch regulierte Formen von Gestaltung [PETRUSCHAT 2017; PETRUSCHAT 2019].

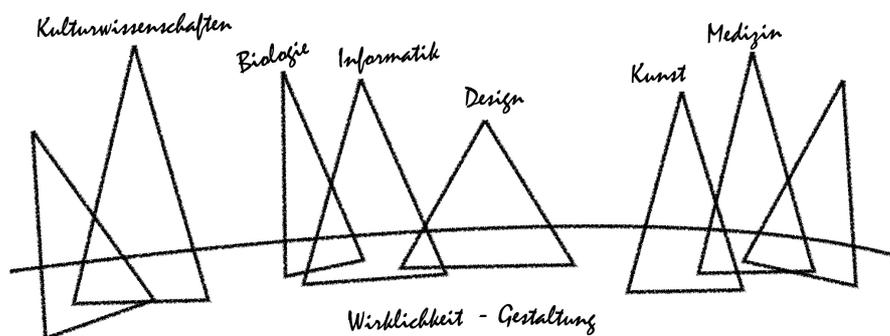


Abb. 12

Ich deute hier auf diese logische Konsequenz hin (Abb. 12), obwohl oder gerade weil sie Lothar Kühne so nicht ausgesprochen hat.

III

Das, die Aufklärung von Gestaltung als Basisprozess allen Wissens nun, führt mich schließlich zum Thema der Resonanz. Ich habe von Resonanz als einer ästhetischen Kategorie das erste Mal als Studierender bei Lothar Kühne gelesen. An seinen Texten zuerst habe ich mich um dessen Verständnis bemüht. Kühne faßt im Begriff der Resonanz die ästhetisch gelingende, die bejahende Beziehung zu architektonischen, praktischen und künstlerischen Gegenständen. Wörtlich heißt es bei ihm: "Im Bereich der ästhetischen Gestaltung und der entsprechenden Wirkung ihrer Gegenstände ist eine Beziehung wesentlich, die als solche der Resonanz vorgestellt wird. Sie ist einmal für den ästhetischen Gestaltungsprozeß, für die Materialisierung des inneren, vorgestellten Gegenstandes, und dann für die Ausbildung der ästhetischen Beziehungen zu ihm wesentlich." [KÜHNE 1981, 102] Allerdings entfaltet Lothar Kühne die tieferen Gehalte dieser Resonanzbeziehung kaum, und wenn, dann erscheinen Resonanzbeziehungen bei ihm nur spärlich in den Figuren einer Abstimmung zwischen Gegenstand und Mensch: "Die Individuen neigen dazu, Gegenstände, die ästhetisch nicht »ansprechen«, möglichst nicht anzunehmen, abzuschieben, oder ihnen auszuweichen." [KÜHNE 1981, 103] Oder auch: "Besonders wichtig ist die Verfolgung der Beziehung der Resonanz für die Gestaltung der gegenständlich-räumlichen Arbeitsbedingungen. Ein positives ästhetisches Verhältnis von Menschen zu bestimmten Gegenständen oder Raumbedingungen ihres Lebens kann nicht durch direkten oder

indirekten Zwang hergestellt werden. ... Die ästhetische Bejahung von Realität wird stets willentlich verstärkt und bildet den Impuls der Handlung." [KÜHNE 1981, 105] Das aber sind denn auch bereits alle der einschlägigen Passagen zu diesem Thema.

Will ich die Beziehung der Resonanz tiefer fassen, will ich mehr in ihnen erkennen als bloß ein Abstimmungsverhältnis an Artefakten, dann muß ich Resonanz als einen Modus der Erregung von Subjektivität und Erkenntnis aufzeigen.

Dieser Weg führt zunächst zurück in das Jahr 1949. Zu dieser Zeit war der elektronische Schwingkreis und seine Verstärkerwirkungen bereits zu einem auch im Alltag von Philosophen gut bekannten Element der drahtlosen Telegraphie und Elektroakustik avanciert. So kann denn auch der philosophierende Arnold Gehlen aus der Betrachtung seines Radioapparat die Metapher vom Schwingkreis abnehmen. Arnold Gehlen wird mit dieser Metapher eine Erkenntnisbeziehung figurieren, die, wie die Sendersuche am elektrischen Empfänger, auf einem Einstimmen von Schwingkreisen beruht. Der Mensch, schreibt Arnold Gehlen, sei "in der Tat in ganz zentralen Bereichen seiner Natur Automatismus, er ist Herzschlag und Atmung, er lebt geradezu in und von sinnvoll funktionierenden, rhythmischen Automatismen, wie sie in der Bewegung des Gehens, vor allem aber in den eigentlichen Hantierungen und Arbeitsgängen der Hand vorliegen, in dem »Handlungskreis«, der über Sache, Hand und Auge zur Sache zurückverlaufend sich schließt und dauernd wiederholt. So faszinieren ihn [also den Menschen, J.P.] die analogen Vorgänge der Außenwelt kraft einer »Resonanz«,

die sozusagen eine Art des inneren Sinnes für das Eigenkonstitutionelle im Menschen darstellt, der auf das anspricht, was dieser Eigenkonstitution in der Außenwelt ähnelt." [GEHLEN (1949), 1986, S. 157]

Kurz: Im Modell des Handlungskreises benennt Arnold Gehlen eine Eigenschwingung, die sich aus der rhythmischen Verschränkung tätiger Hände mit aufmerksamen Augen herstellt. In diesen Zyklen und Wiederholungen gerät der Körper zunächst in Resonanz zu sich selbst. Zugleich aber ergibt diese Eigenschwingung Deutungsmuster für Wiederholungsphänomene im Umraum.

Der Mensch, meint Arnold Gehlen in generalisierender Manier, strebe danach, sich mit dem Nichtmenschlichen gleichzusetzen, damit in dieser Gleichsetzung auch der Unterschied zum Nichtmenschlichen hervortrete und zwar kraft der Probe auf Resonanz, und angeregt durch die Faszination sowohl am eigenen wie auch am fremden Rhythmus, an eigener, wie auch an fremder Wiederholung.

Diese Suche der Eigenschwingung des menschlichen Individuums nach Resonanz im Umraum erscheint als eine Erkenntnisfunktion, die nach Identität sucht und dabei Differenz findet.

Ich kann hier nicht ausführlicher auf die ausgesprochen instruktiven Belege eingehen, die der Ökonom Karl Bücher bereits 1897, zur Hochzeit der industriellen Revolution, in einem Buch veröffentlicht hat unter dem Titel »Arbeit und Rhythmus«. Bücher schildert darin Effekte der Erregung und Selbsterregung in der Wiederholung von Handlungsfiguren. Seine Beobachtungen und Belege zusammenfassend notiert er: "Der Rhythmus erweckt Lustgefühle; er ist darum nicht bloß

eine Erleichterung der Arbeit, sondern auch eine der Quellen des ästhetischen Gefallens und dasjenige Element der Kunst, für das allen Menschen ohne Unterschied der Gesittung eine Empfindung innewohnt." [BÜCHER (1897) 1919, S. 454] Schon bei den alten Griechen sei es der Rhythmus gewesen, der alle Verhältnisse richtig gegliedert habe und durch seine innere Ordnung wohlgefällig werden ließ. Noch einmal Zitat Bücher: "Der Rhythmus war ihnen [den alten Griechen] ein Prinzip, welches das Weltall durchdringt, gleichzeitig entstanden ... mit dem alten orphischen Eros, der das uranfängliche / Chaos ordnete und den "Reigen der Sterne" in Bewegung setzte." [BÜCHER (1897) 1919, S. 457/458]

In diesen Formulierungen und auch in der zuvor zitierten Textpassage von Arnold Gehlen erscheinen Resonanzbeziehungen in den Figuren der Wiederholung immer gleicher Handlungen. Resonanz ist ein Rhythmus, der sich selbst erregt.

Auch wenn diese Wiederholungen Lustgefühle erwecken und selbst wenn in und mit ihnen, wie bei Gehlen, Resonanzen zu Umgebungsrhythmen maßgeblich werden, verbleiben die Akteure doch im Rahmen einer Identität, die sie kraft der in sie eingepflanzten Rhythmen und Routinen bereits verkörpern. Sie bringen im Ausagieren dieser Routinen zwar sich hervor, wie sie sind, sie stabilisieren sich darin auch, aber im Schwingen dieser Routinen ist von Entfaltung über den einmal gegebenen Zustand, über die eingestellte Stimmung hinaus nichts zu spüren.

Tatsächlich kommt Entwicklung erst in eine solche Wiederkehr des Ewig-Gleichen, wenn die Akteure mit ihren Routinen auf Konstellationen treffen, in denen der immer gleiche Einsatz

nicht zum Erfolg, nicht zur Resonanz führt, wenn die Routinen in ihrer Selbstwiederholung unwirksam werden, wenn sie versagen. Dann nämlich, am Versagen ritualisierter oder psychisch automatisierter Handlungsfolgen, im Versagen von gewohnten Strategien und Techniken, im Aussetzen von Resonanz als Selbsterregung entsteht das, was wir ein Problem nennen: Probleme entstehen, wenn Routinen versagen, wenn in den Rhythmen der Tätigkeiten Resonanzen ausbleiben.

Dieser Einsicht ist zuerst Karl Popper nahe gekommen und zwar im Rahmen seiner Wissenschaftsphilosophie. [POPPER 1935] In seiner Falsifikationshypothese heisst es sinngemäß: Solange Hypothesen durch die Realität, die sie modellieren sollen, bestätigt werden, ist die Theorie, die diesen Hypothesen zugrunde liegt, "wahr" (Sie "funktioniert" praktisch). Sobald es aber einen Fall gibt, in dem eine Hypothese versagt, sollte die Theorie als falsch gelten und sollte neu aufgestellt werden.

In Aufsätzen aus der Nachkriegszeit weitet Karl Popper die These vom Versagen der Hypothesen aus auf den Bereich der biologischen Evolution: nicht nur Wissenschaftler, Organismen überhaupt, meint Popper, gehen in ihrem Verhalten mit Hypothesen auf die Umwelt los in der Erwartung, ihre Verhaltensdispositive würden zutreffen und das Verhalten die Situation aufschließen und bewältigen. Versagen aber diese Verhaltensdispositive, dann bleibt den Akteuren in dieser Situation nichts weiter übrig, als die entstandenen Probleme durch Versuch und Irrtum aufzulösen [POPPER (1972) 1996]. Egal wie man zu dieser bemerkenswert simplen Lösung steht: Popper erhebt das Versagen von Hypothesen und die dadurch entstehenden Probleme zum Antrieb aller Evolution und Erkenntnis, der biologischen ebenso wie der wissenschaftlichen.

Die Geschichte der Erkenntnis, wäre hieran zu lernen, ist auf Frustration gestellt. Es sind Frustrationen nicht gelingender Resonanzbeziehungen, die in problematische und damit erkenntnisträchtige Konstellationen hineinführen [PETRUSCHAT (2016) 2017].

Die alles entscheidende Frage hier ist: Wie kommen die Akteure aus diesen versagenden Resonanzbemühungen wieder heraus? Meine Antwort lautet: durch den Einsatz ästhetischer Kräfte in Prozessen der Gestaltung. [PETRUSCHAT 2006, PETRUSCHAT 2016, PETRUSCHAT (2011) 2017] Auch diese Gedanken kann ich im Rahmen dieses Vortrages nicht weiter entfalten.

Am Ende dieses Vortrages möchte ich mich einmal auf seinen Anfang zurück, auf die Utopie gelingender Assoziationen oder Gemeinschaften und ihrem von Kühne, und, über ihn hinausgehend, auch von mir hergestellten gedanklichen Bezug auf Resonanzphänomene und Resonanzverhältnisse.

Zuerst würde ich mit Bücher und Gehlen und Kühne antworten: Ja, Resonanzbeziehungen stabilisieren in der Wiederholung ästhetischer Figuren die Identität von Gemeinschaften und Assoziationen. Diese Identitätsbildung und Identitätsstabilisierung sind jedoch auf die Reichweite ihrer sinnlich-konkreten Gestaltung begrenzt. In fühlbare Schwingung geraten immer sinnlich-konkrete Individuen. Durkheim hat das an den elementaren Formen des religiösen Lebens gezeigt [DURKHEIM 1912] Und der Soziologe Hartmut Rosa hat der Unmittelbarkeit von Resonanzbeziehungen als Gegenentwurf zur Entfremdung 2016 ein ganzes Buch gewidmet [ROSA 2016]. Was aber bei Hartmut Rosa, außer im musikalischen

Instrumentenspiel, also im Kontext autonomer Kunst, nicht auftaucht, das sind gelingende Sozialbeziehungen, Resonanzen, die dinglich, materiell, gegenständlich und im Raum der Architektur vermittelt werden.

Das aber ist der mir hier wichtige Punkt: Individuen können Resonanzbeziehungen auch über gegenständliche Vermittlungen aufbauen, über Dinge und Prozesse, die ihnen in der Hand liegen und als schön erscheinen [KÜHNE 1981, PETRUSCHAT 2017], ebenso über Erlebnisse im virtuellen Raum, in denen Resonanzbeziehungen simuliert werden.

Das Argument dafür ist: Während unmittelbare Resonanzbeziehungen flüchtig sind, an konkrete Situationen der Schwingung miteinander gebunden, wird in der materiellen Vermittlung von Resonanzbeziehungen das Erleben nachhaltig. Die Schwingkreise der Erregung können mit jeder Aufnahme und Betätigung der materiellen, der gestalteten Dinge wieder und wieder hervorgerufen und erzeugt werden. Die Dinge vermitteln und speichern das Verhalten der sie gestaltenden Menschen.

Resonanz ist nicht allein ein Phänomen der Übertragung von Schwingungen im Sinne einer passiven Hinnahme mit nachfolgendem Integritätsverlust, wie etwa eine Brücke einstürzen kann, wenn nur in ausreichender Amplitude und in zufällig passendem Takt über sie hinweg marschiert wird.

Die Resonanz, von der ich hier spreche, ist ein Zusammenklang von Individuen, die Schwingungen *erregen* und von Gegenständen, die diese Schwingkreise der Erregung materiell vermitteln.

Die Wirkung der gegenständlichen Vermittlung von Resonanzbeziehungen für den Aufbau und die Stabilisierung

von Assoziationen und Gemeinschaften kann garnicht unterschätzt werden, weil und indem in den gegenständlichen Vermittlungen die Ähnlichkeit, das Analoge ästhetischer Erfahrungen thematisiert wird, erkannt, erprobt, beurteilt, oder verworfen, zurückgewiesen werden kann; und zwar zwanglos, auf der Basis eigener Erregung oder in der individuellen Einsicht in das Ausbleiben eigener Gefühle, in deren Trostlosigkeit oder in den Figuren emotionaler Ablehnung und Kälte.

Die gegenständliche, die materielle Vermittlung kann dabei nicht nur den gelingenden Sozialzusammenhang bestätigen, sondern, wie es Resonanzphänomenen eigen ist, ihn emotional verstärken und intensivieren.

Bei einer derartigen, über das Emotionale laufenden Stabilisierung und Steigerung von Identität durch Resonanz sind jedoch die Bildungsgründe zu beachten und zu analysieren, die zu ihrer Gestaltung führen. Der Nationalsozialismus hat gezeigt, wie in den Resonanzräumen seiner ästhetischen Inszenierungen eine Identität von Individuum und Gemeinschaft erreicht, wie ein ideologisches "Gesamtkunstwerk", der ästhetische Schein einer Gemeinschaft befördert werden kann, obwohl doch sie, diese Inszenierungen, den Interessen des einzelnen Individuums nach Individualität und kultureller Besonderheit zuwiderlaufen. Carolyn Birdsall hat das für die Dimension des Akustischen gezeigt [»Nazi Soundscapes. Sound, Technology und Urban Space in Germany 1933 -1945«, BIRDSALL 2012]; als unmittelbarer Zeitgenosse des Faschismus hat Walter Benjamin eine sowohl analytische wie programmatische Diskursfigur gegen diese Art von *faschistischer* Ästhetik ins Spiel gebracht:

den Gedanken von der Zertrümmerung von Aura. [BENJAMIN 1936]

Zum Abschluss bleibt nur noch Raum für eine These: Wird das Potential von Resonanzbeziehungen allein mit einer Perspektive auf Rezeption, allein im Interesse einer bloßen Abstimmung von Lebenslagen und Interessen im Situationsraum des Konsums, in den Figuren bloßer Hinnahme erschlossen, kann ein Faschismus nicht angemessen zurückgewiesen, kann ihm konzeptionell nicht widersprochen werden: ein reduzierter Blick auf Abstimmung und Faszination kann nur anerkennen, wie und dass bestehende Routinen und Rhythmen wiederholt und als Strategien der Überwältigung von Individuen auch gegen ihre Interessen nach Individualität verkehrt, im Sinne einer ästhetischen Totalität eingesetzt werden. Deshalb hat Walter Benjamin die Grundzüge seiner gegen den Faschismus gerichteten Ästhetik von Zusammenhängen ästhetischer Produktion und Reproduktion her entwickelt.

Aber auch wenn das einzelne Individuum in seiner tätigen, produktiven, kreativen Besonderheit adressiert wird im Kreise gleichgesinnter, ist die Gefahr eines Faschismus nicht gebannt.

Es genügt nicht, nur das Passive in der Rezeption und Hinnahme zu kritisieren. Auch die Sphäre eines produktiven Wechselspiels verschiedener Talente kann symbolisch überhöht werden. Auch ein faschistischer Bund, auch eine Volksgemeinschaft kann in einem produktiven Sinne füreinander da sein und die ihr entsprechenden Gestaltungen ihrer gegenständlichen Vermittlung erzeugen und hervorbringen.

Ich meine: Erst wenn eine Gemeinschaft, eine Assoziation die Verschiedenheit der Individualitäten, die sie konstituieren, freiwillig, als Zweck der Assoziation nicht nur für sich, sondern für andere, als Außengerichtetheit ihres eigenen assoziativen Bezirks setzt und einsetzt, erst wenn sie mit dieser Setzung im Anderen, im Fremden das Eigene anerkennt, ist die Tendenz einer ideologischen oder kulturellen Schließung, die in allen Resonanzbeziehungen enthalten ist als Gefahr, paralyisiert, vielleicht überwunden.

Deshalb erscheint mir der Austausch, und, in "bürgerlichen" Gesellschaften, die Warenproduktion - im Unterschied zu Lothar Kühne - nicht als Feind assoziativer Zusammenschlüsse, sondern als eine ihnen mögliche distributive Bedingung.

In diesen, auf das Bedürfnis Anderer, Fremder hin raffinierten, also bewußt gestalteten Formen, muß deren Ergebnis nicht zwangsläufig eine Entfremdung sein.

Gerade weil die Formen eines Daseins füreinander für den Austausch raffiniert werden, können diese Gestalten über den eigenen Bildungskreis hinaus anderen vorgelegt, angeboten und durch diese anderen gelingend, also glücklich verwirklicht und darin angeeignet werden.

In diesem Über-sich-Hinausgehen distribuiert eine Assoziation oder Gemeinschaft ihre kulturellen, habituellen, mentalen Modelle in eine - auch bürgerlich verfasste - Gesellschaft hinein, und konstituiert, bestimmt diese auf eine materielle Weise mit.

Eine derartige auf das Ästhetische gegründete Vergesellschaftung assoziierter Vermögen kann aber nur von der

Konzeption ihrer Artefakte, Prozesse, Verhältnisse her begriffen, entwickelt, entworfen werden, sowie, in unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Konzeption, von der Arbeitsteilung ihrer Herstellung.

Das ist der tiefe Grund dafür, dass mir das Design als eine für die Entfaltung gegenwärtiger Potentiale so maßgebliche Disziplin erscheint. Darüber könnte diskutiert, im Bewusstsein dieser Möglichkeiten sollte gehandelt werden.

Gekürzte Version eines Vortrages für den 21. März 2018 um 19:00 Uhr im Max-Lingner-Haus Berlin.

Quellen:

ADORNO 1956

Theodor W. Adorno in Institut für Sozialforschung, (Hg.) 1956
Sozialforschung, empirische. Beiträge zum Handwörterbuch der
Sozialwissenschaften, Band 9; Stuttgart: Fischer; Tübingen:
Mohr; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956

BEBEL 1888

August Bebel: Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien,
Stuttgart 1888

BENJAMIN (1935) 1991

Walter Benjamin: Das Passagen-Werk (Exposés) Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts. I. Fourier und die Passagen., in: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften; Fünfter Band [Das Passagen-Werk]; hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M: Suhrkamp 1991

BOURDIEU 1982

Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M: Suhrkamp 1982

BOURDIEU 1992

Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital; in: ders. Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg: VSA, 1992

BOLLEREY 1977

Franziska Bollerey: Architekturkonzeption der utopischen Sozialisten. Aöternative Planung und Architwktur für den gesellschaftlichen Prozess, München: Heinz Moos, 1977

BÜCHER (1897) 1919

Karl Bücher: »Arbeit und Rhythmus« (1897), Fünfte, verbesserte Auflage, Leipzig 1919

DURKHEIM 1912

Émile Durkheim: »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« (1912); © der deutschen Ausgabe: Suhrkamp Verlag FFM 1981, 2. Auflage 1986

ENGELS (1890) 1977

Friedrich Engels: Brief an Paul Lafargue vom 27. August 1890, in: Marx/Engels Werke (MEW) 37, Berlin: Dietz 1977, vgl. auch: Friedrich Engels: Brief an Conrad Schmidt vom 5. August 1890, in: Marx/Engels Werke (MEW), Band 37, Berlin: Dietz, 1977, S. 436; sowie: Friedrich Engels: Brief an Eduard Bernstein vom 2./3. November 1882, in: Marx/Engels Werke (MEW), Band 35, Berlin: Dietz, 1977, S. 388

GEHLEN (1949) 1986

Arnold Gehlen: Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Hamburg 1986

HOLZKAMP 1983

Klaus Holzkamp: Grundlegung der Psychologie; Frankfurt: Campus, 1983

KÜHNE 1981

Lothar Kühne: Gegenstand und Raum, Dresden: Verlag der Kunst 1981

LAND 2016

Rainer Land: Evolutorische Modelle sozialen Wandels und gesellschaftlicher Entwicklung; in: Berliner Debatte Initial 27 (2016) 2, S. 145-161.

MACHO 2014

Thomas Macho (Hg.): Bonds. Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten; München: Fink 2014

MARX/ENGELS (1846) 1978

Karl Marx und Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie; in:
Marx/Engels Werke (MEW) Band 3, Berlin: Dietz Verlag 1978

MARX/ENGELS (1848) 1968

Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen
Partei, veröffentlicht im Februar 1848, Berlin: Dietz Verlag,
1968

MARX (1893) 1977

Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie;
Zweite, von Friedrich Engels herausgegebene Auflage; Band 1,
in: Marx/Engels Werke (MEW) Band 23

MÜLLER (1987) 2002

Heiner Müller: Krieg ohne Schlacht, aus »Wolokolamsker
Chaussee V - Der Findling«, in Heiner Müller: Werke, Band 5:
Die Stücke 3, herausgegeben von Frank Hörnigk in
Zusammenarbeit mit der Stiftung Archiv der Akademie der
Künste, Berlin, Frankfurt/M, 2002

PETRUSCHAT 1992

Jörg Petruschat: Häusliches ist in aller Geschichte, Vortrag zum
Lothar-Kühne-Kolloquium 20. März 1992

PETRUSCHAT 2006

Jörg Petruschat: »Transsemantische Zustände. Einige
Bemerkungen zu einer Form von Walter Zeischegg« Vortrag
2006; Download unter: [http://www.redesign.cc/Petruschat/
Transsemantische_Zustande.html](http://www.redesign.cc/Petruschat/Transsemantische_Zustande.html); zuletzt am 22. 04. 2019

PETRUSCHAT (2011) 2017

Jörg Petruschat: »Wicked Problems. Einige Bemerkungen zum Design als Forschung« (2011); in: ders. »Ungehorsam der Probleme«, Berlin 2017, S. 10 bis 29

PETRUSCHAT (2016) 2017

Jörg Petruschat: »Routinen und ihre Überwindung. Einige Bemerkungen zur Evolution von Formen« (2016); in: ders. »Ungehorsam der Probleme«, Berlin 2017, S. 52 bis 94

PETRUSCHAT 2016

Jörg Petruschat: »Good Vibrations? Some Remarks on the Resonance Between Human Beings and Objects«; in: Ceramics and its Dimensions: Shaping the Future, ed. by Maarit Mäkelä, Aalto University Helsinki, Finland 2016, S. 136-154.

PLESSNER (1925) 2002

Helmuth Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus; Frankfurt/M: Suhrkamp, 2002

POPPER 1935

Karl Popper: Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien: Springer 1935

POPPER (1972) 1996

Karl R. Popper: »Wissenschaftslehre in entwicklungstheoretischer und in logischer Sicht« (1972); in: ders. »Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik«, München 1996

REYNOLDS 1993

Peter C. Reynolds: »The Complementation Theory of Language and Tool Use«, in: Gibson und Ingold (Hg.): »Tools, Language and Cognition in Human Evolution. Cambridge University Press. New York 1993

RIFKIN 2000

Jeremy Rifkin: Access. Das Verschwinden des Eigentums; Frankfurt/New York: Campus 2000

ROSA 2016

Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung. Berlin: Suhrkamp 2016

SCHUMANN 1959

Winfried Otto Schuhmann: »Über elektrische Eigenschwingungen des Hohlraums Erde-Luft-Ionosphäre, erregt durch Blitzentladungen«, in: Zeitschrift für angewandte Physik einschließlich Nukleonik, Bd. 9, Heft 8, 1959

TÖNNIES 1887

Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen; Leipzig: Fues, 1887