

Stefan
Kalmring
Die Lust
zur Kritik
Ein Plädoyer
für soziale
Emanzipation

Stefan Kalmring
Die Lust zur Kritik

Stefan Kalmring

Die Lust zur Kritik

Ein Plädoyer für soziale Emanzipation

Karl Dietz Verlag Berlin

Schriften 18

herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung

ISBN 978-3-320-02263-1

© Karl Dietz Verlag Berlin GmbH 2012

Einband: Heike Schmelter, MediaService Berlin

Druck und Bindearbeit: Interpress Budapest

Printed in Hungary

Auf dem Prüfstand

Gesellschaftskritik am Anfang des 21. Jahrhunderts	9
Krise des Neoliberalismus: Marx hat Konjunktur	13
Die neue Marx-Rezeption: Boom oder Blase?	15
Die Renaissance von Marx: Ein Sturm im Wasserglas?	19
Aktualität der Marxschen Sozialkritik? Drei Aufgaben	22

Ein vorwärtsgewandter Rückblick auf eine schwierige Geschichte

Strömungsvielfalt und diskursive Offenheit	41
Schicksale eines Ansatzes	45
Die Geschichte der Sozialismen: Das ungeklärte Verhältnis von Theorie und Praxis	54
Moralische Verantwortung: Die noch ausstehende Anwendung der materialistischen Forschungsmethode auf die (Neo-)Marxismen selbst	58
Geschichtsvergessen: Einige Anmerkungen zur neokeynesianischen Linken und zu den globalisierungskritischen Bewegungen	62
Geschichtlichkeit als notwendige Dimension gegenhegemonialer Projekte	79

Erblasten des Liberalismus: Bürgerliches Denken im (Neo-)Marxismus

Programmatische Versäumnisse: Der »aufrechte Gang« und ein materialistischer Menschenrechtsdiskurs	85
Unerwünschte Erblasten aus der Tradition des klassischen Liberalismus	98
Bürgerliche Spiegelungen in der sozialistischen Theorie und ihre heterodoxen Kritiker. Ein kurzer Streifzug	108

Wider die politische Enteignung der Subalternen von links: Die Rolle des subjektiven Faktors in der Geschichte

Rebellische Subjektivität und die objektivistischen Formeln der bürgerlichen Gesellschaft	141
Fortschrittsmythos, Geschichtsphilosophie und der kurze Weg in den Stalinismus	175

Wege zur Emanzipation:

Politische Formen eines demokratischen Sozialismus

Ist soziale Emanzipation durch bürokratische Stellvertretungspolitiken zu erstreiten?	197
Von der Kritik der Politik zur gewaltfreien und radikaldemokratischen Initiative	220
Was ist eine »Vergesellschaftung der Politik« und zu welchem Zweck sollte man sie betreiben?	247

Es kann und muss anders werden!

Die Rückgewinnung der Handlungsfähigkeit

Irreligiöse Kritik und messianischer Erlösungsglauben in der Marxschen Theorie	271
Theoriefeindschaft, Geschichtslosigkeit und entwicklungsfremdes Denken in, vor und nach dem sogenannten Ende der Geschichte	294
Konkrete Utopie und Sozialkritik nach dem vorgeblichen Ende der Geschichte	321

Resümee und Ausblick

Anmerkungen	345
Literatur	349

Für Thomas Metz,
in der Hoffnung, dass die nachfolgenden Ausführungen
auf seine Zustimmung gestoßen wären.

Dissertation an der Freien Universität Berlin

*Ich kann freilich nicht sagen, ob es besser werden wird,
wenn es anders wird; aber so viel kann ich sagen:
es muss anders werden,
wenn es gut werden soll.*

Georg Christoph Lichtenberg

*Die Philosophen haben Marx nur unterschiedlich interpretiert;
es kommt darauf an, ihn zu verändern.*

Rolf Hochhuth

Auf dem Prüfstand Gesellschaftskritik am Anfang des 21. Jahrhunderts

Man könnte meinen: Gesellschaftskritik habe wieder Konjunktur. Nicht erst seit dem Beginn der Finanz- und Wirtschaftskrise 2008 wird eine mitunter harsche Neoliberalismus- und Kapitalismusschelte geäußert (z. B. Bischoff 2009). Auch in der Globalisierungsdebatte der 1990er Jahre war ein entschiedenes Nein zu den marktradikalen Prinzipien der Deregulierung, der Privatisierung und des Freihandels laut vernehmbar (z. B. Bischoff u. a. 1998; Forrester 1998; Altvater/Mahnkopf 1999; Aguitan 2002; Leggewie 2003; ten Brink 2004). Was aber ist eigentlich die Dynamik des Neoliberalismus und seiner Kritik?

Zweifellos hat sich der Neoliberalismus in den letzten Jahrzehnten als eine beeindruckend gesellschaftsgestaltende Kraft erwiesen (vgl. Harvey 2007). Es sind die Widersprüche des Neoliberalismus selbst, die neue Forderungen nach Gesellschaftsveränderung hervortreiben. Die Risse und Spalten im ehemals so widerstandsfähigen Fundament der neoliberalen Konstellation werden sichtbarer. Die Verwerfungen und Instabilitäten, die ein marktvermitteltes System der Optimierung einzelwirtschaftlicher Nutzenkalküle unweigerlich mit sich bringt, sind im Kontext der gegenwärtigen Finanzmarktkrise nicht mehr zu leugnen (vgl. Krüger 2008; Altvater u. a. 2009; Bischoff 2009). Eine sich verschärfende soziale Polarisierung weltweit (vgl. Ziegler 2007; Amin 2004; Kisker 2009) und innerhalb einzelner Länder (vgl. Stadlinger 2001; Bischoff 2008; Schui 2009), kriegerische Tendenzen (vgl. Narr u. a. 2000), eine geradezu atemberaubende Naturzerstörung (vgl. Karathana-nassis 2003a, 2003b; Altvater 2006a) und obrigkeitsstaatliche Entwicklungen (vgl. Deppe u. a. 2008) verdeutlichen für viele in klar erkennbarer Weise, dass sich die weitreichenden Versprechen des Neoliberalismus als nicht bruchfest erwiesen haben. Die liberalen Zusicherungen einer neuen langandauernden Prosperitätskonstellation, von Vollbeschäftigung, allgemeinem Wohlstand und einer neuen Freiheit jenseits staatlicher Bevormundung konnten nicht eingehalten werden (vgl. Bischoff u. a. 1998; Kisker 2007; Schui 2009). Dass diese Zusagen nicht zutreffend waren, kann aber auch nicht überraschen. Die marktwirtschaftlichen Orthodoxien waren bereits während der großen Depression der 1930er Jahre nicht in der Lage, die stagnativen Tendenzen der Weltökonomie begrifflich zu fassen, geschweige denn sie mittels ihres Credo von Privatisierung, Deregulierung und Monetarisierung in Griff zu bekommen (vgl. Schui/Pactow 2003); warum sollten sie es dann heute sein (vgl. Hobsbawm 1995: 136 f.)?

Der globalisierte Kapitalismus unter neoliberaler Dominanz schafft sich seine eigene Opposition. Zunächst ist da die keynesianisch beseelte Forderung nach einer staatlichen Re-Regulierung des warenproduzierenden Marktsystems (vgl. Schui/Paetow 2003; Corneo 2006; Hickel 2006; Flassbeck/Spieker 2007; Schui 2009; Miksik 2010). Dann ist da das Programm eines bedingungslosen Grundeinkommens. Wenigstens die linken Vertreter/-innen eines allgemeinen Basiseinkommens verbinden mit ihrer Forderungen eindeutig gesellschaftskritische Zielsetzungen (vgl. Rätz u. a. 2005; Reitter 2005). Sie laden ihr Konzept stark utopisch auf und erhoffen sich teilweise von der Einführung eines allgemeinen Grundeinkommens nicht weniger als einen Bruch mit der gesamten (lohn-)arbeitszentrierten Kultur der westlich-kapitalistischen Moderne. Der Slogan »Eine andere Welt ist möglich«, den die globalisierungskritischen Bewegungen selbstbewusst wie ein Transparent vor sich her tragen, demonstriert wiederum deren neoliberalismuskritischen Charakter gut sichtbar für alle (vgl. Brand 2001; Wahl 2002; Bensaid 2006). Auf der Welle der Globalisierungskritik schwimmt eine solidarökonomische Bewegung mit, die alternativökonomisch experimentiert und deren Protagonisten/-innen bereits heute anders leben und arbeiten wollen (vgl. Müller-Plantenberg u. a. 2005; Altvater/Sekler 2006). Auch sie träumen von einer Welt jenseits des neoliberalen Diktats verselbstständigter und anonymer Märkte. Aber auch ein freiheitlich orientierter Sozialismus äußert sich nach wie vor am Rande von Bewegungen, Gewerkschaften und linken Parteien (vgl. Notes from Nowhere 2007). Nicht immer vernehmbar, aber beharrlich und ausdauernd drückt man im Lager eines libertären Sozialismus sowohl eine Kritik am Neoliberalismus als auch am Kapitalismus als solchem aus und setzt auf weitreichende Veränderungen an der strukturellen Basis der Gesellschaft selbst.

Insbesondere die starken Linkstendenzen in Lateinamerika machen augenblicklich einen großen Eindruck auf so ziemlich alle Flügel der deutschsprachigen Linken (vgl. Gerlach u. a. 2009). Das kann nicht überraschen. In Zeiten, in denen das Herz sozialer Kämpfe in erster Linie außerhalb Europas schnell und rhythmisch schlägt (vgl. Roth 2005; Silver 2005), erhofft man sich Impulse und Lernmöglichkeiten von einer starken lateinamerikanischen Linken, um die eigene Defensivposition zu überwinden. Was sich da in Lateinamerika sozialkritisch und politisch manifestiert, ist allerdings ebenfalls äußerst uneinheitlich und nicht über einen Kamm zu scheren (vgl. Boris u. a. 2005; Boris 2007; Sterr 2009). Rebellische Basisbewegungen wie die argentinischen Piqueteros oder die brasilianische MST sind z. B. nicht mit der Guerilla der FARC in Kolumbien in einen Topf zu werfen. Überschaubar sind ebenso die Gemeinsamkeiten der national-popularen Regierungen von Hugo Chavez in Venezuela oder von Evo Morales in Bolivien z. B. mit der reformorientierten Mitte-Links-Regierung der PT in Brasilien. Was die unterschiedlichen Akteure in Lateinamerika zusammenbindet, ist wie in Deutschland zuallererst ein gemeinsamer anti-neoliberaler Anspruch (ebd.). Der unsoziale, ökologisch-de-

struktive und autoritätsstaatliche Charakter der neoliberalen Marktregime wird abgelehnt und politisch bekämpft. Dies eint, kann aber nicht über nicht gerade unerhebliche Differenzen hinwegtäuschen.

Im Kontext einer sich konsolidierenden Kritik des Neoliberalismus scheint sich auch eine Neubewertung des Werks von Karl Marx anzubahnen (Hoff u. a. 2006b). Nach dem Fall der Mauer ein für allemal für tot erklärt, bestätigt sich mittlerweile die alte Volksweisheit von neuem, dass Totgesagte dazu neigen, länger zu leben. Der Chor, der einen letzten Abgesang auf die angebliche Leiche Marx anstimmten wollte (z. B. Löw 1991, 1996, 1998, 1999; Schulte 1992; Müller 2002; Pipes 2003), ist inzwischen ein gutes Stück leiser und kleiner geworden. Vereinzelte Versuche einer theoretischen Wiederaneignung sind klar erkennbar (z. B. Gerlach u. a. 2003; Hoff u. a. 2006b; Marx-Engels-Stiftung 2008; Bescherer/Schierhorn 2009). Die Anzahl der Veröffentlichungen, die ins Marxsche Werk einzuführen gedenken, hat wieder zugenommen (z. B. Borschel 1998; Altvater u. a. 1999; Kößler/Wienold 2001; Berger 2003; Misik 2003; Heinrich 2005; Sieferle 2007; Berger 2008; Ternes 2008). Auffällig ist aber auch, dass bei vielen, die gar nicht um eine Neuaneignung der Theorie von Marx als solcher bemüht sind, Marxsche Einflüsse dennoch deutlich wahrzunehmen sind. Viele Autoren/-innen, die in den letzten Jahren stilbildende sozialwissenschaftlichen Ansätze vorgelegt haben, haben sich auf jeweils ihre Art an Marx abgearbeitet oder zumindest an ihm gerieben (vgl. Krätke 1996: 98 f.). Mittelbar war Marx also selbst während der Hochphase des Neoliberalismus in den 1990er Jahren, und damit kurz nach dem Fall der Berliner Mauer, noch in der Lage, im theoretischen Diskurs nachhaltig etwas zu »bewegen«, wenn auch in erster Linie nur auf indirekte Weise. Dies ist eine beachtliche Leistung für jemanden, der für klinisch tot befunden wurde. Die Liste derjenigen, die die Diskussionen in den letzten zwei Jahrzehnten geprägt haben und in deren Forschungsprogramm eine produktive Beschäftigung mit Marx oder den Marxismen in irgendeiner Form eingegangen ist, ist dabei gar nicht kurz. Sie umfasst eine so große Zahl an bedeutenden Theoretiker/-innen, wie Terry Eagleton (z. B. Eagleton 1993, 1997), Chantal Mouffe (z. B. Laclau/Mouffe 2006), Anthony Giddens (z. B. Giddens 1979, 1981), André Gorz (z. B. Gorz 1970, 1980a), Slavoj Žižek (z. B. Žižek 2002), Pierre Bourdieu (dazu: Herkommer 2003, 2004: 19 ff.), David Harvey (z. B. Harvey 2003, 2004), Immanuel Wallerstein (vgl. Wallerstein 1974) oder auch Robert Brenner (vgl. Brenner 1977, 2003) und Antonio Negri (vgl. Hardt/Negri 2002).

Aber nicht nur ins sozialwissenschaftlichen Feld, auch in die öffentliche Auseinandersetzung scheint Marx bis zu einem gewissen Grad wieder zurückgefunden zu haben (vgl. Misik 2003, 2006; Wippermann 2008). In aufsehenerregender Weise wurde Marx im Jahr 2003 in einer Sendung des ZDF von den Fernsehzuschauer/-innen unter die drei größten Deutschen gewählt. Dies geschah selbstverständlich sehr zum Missfallen nicht weniger Konservativer. Die Wiederkehr von Marx

wurde bereits im Jahr 1997 in der Zeitschrift *The New Yorker* geweissagt (vgl. Cassidy 1997). Nicht einmal ein Jahr später schien es dann so weit. Anlässlich des 150-jährigen Geburtstages des *Manifests* wurde Marx als Vordenker der Globalisierung gefeiert. Selbst die größten Neokonservativen entdeckten das Kommunistische Manifest für sich. Auf einmal war Marx »unser aller« Marx (vgl. Misik 1998). Die Konservativen und Neoliberalen lasen den Text durch ihre Brille und behandelten ihn als angeblichen Beleg dafür, dass eine marktradikal betriebene Globalisierung mitsamt ihren Folgen und Verwerfungen unausweichlich sei. Auf diese Weise führten sie den aufmerksamen Teilen der verbliebenen Restlinken vor Augen, dass ein wiedererwachendes Interesse für einen ihrer wichtigsten Theoretiker/-innen alleine noch kein Grund zur Freude ist. In einer Position der Schwäche birgt dies das Risiko einer Art feindlicher Übernahme. Marx wurde denn auch als Zeuge einer unumgänglichen Globalisierung des Kapitalismus und einer unvermeidlichen weltumspannenden und kapitalkonformen Modernisierung affirmativ benannt und aufgerufen, während sein ureigenstes Anliegen einer Gesellschaft der Freien und Gleichen als überlebt abgetan wurde. Was übrigblieb, war ein auf den Kopf gestellter Marx, der gegen eine Sozialkritik von links in Stellung gebracht werden konnte. Wenn schon jemand wie Marx die Globalisierung für unumgänglich hielt, gesellschaftliche Alternativen aber gleichzeitig nicht mehr denkbar seien, dann sollte es auch für Gewerkschaftler/-innen und Globalisierungskritiker/-innen an der Zeit sein, einzusehen, dass im Globalisierungsprozess Kräfte am Werke sind, denen man sich zu fügen habe, oder? Und dennoch – auch das muss erwähnt werden: Die allgemeine Regel einer affirmativen Vereinnahmung von Marx schloss so manche gehaltvolle Beiträge mit globalisierungskritischem Inhalt nicht aus (vgl. Ganßmann 1998; F. Haug 1998; Hobsbawm 1998b; Kisker 1998a; Klein 1998; Misik 1998; Strutynski 1998; Haug 1999b: 17-32; Renton 2001).

Seit Beginn der globalen Finanz- und Wirtschaftskrise wird Marx nun vom Feuilleton nicht mehr nur als Vordenker der Globalisierung, sondern auch als Krisentheoretiker gelobt. In Bezug auf den Sozialismus sei Marx ein »schlechter Ratgeber« (Augstein 2008) gewesen, dennoch habe er sich in der Rolle eines guten Analytikers der Funktionsdefizite des Kapitalismus bewährt, so lautet das mehr oder weniger allgemeine Resümee (ebd.). Zu Recht habe er die Krisenanfälligkeit des Kapitalismus herausgearbeitet, auch wenn die Idee des Sozialismus sich letztlich als lebensuntaugliches und politisch sogar als gefährliches Konzept entpuppt habe. Bei Ausbruch der Krise schmückte Marx sogar die Titelseite der *Frankfurter Rundschau* (vgl. FR v. 9. Oktober 2008); das Magazin *ZEIT-Geschichte* widmete Marx im März 2009 ein eigenes Heft, das den sogenannten Krisenpropheten würdigen sollte (vgl. *ZEIT-Geschichte* 3/2009). Aber auch die Anzahl der Teilnehmer/-innen an den Kapitallektürekursen an den Hochschulen hat seit dem Jahr 2008 explosionsartig zugenommen (vgl. Rink 2008). Sogar ausverkauft soll der erste Band

des Kapital für ein paar Wochen gewesen sein (vgl. Arntz 2008). Lagen die Marxschen Schriften in den frühen 1990er Jahren noch wie nutzloses Altpapier in den Antiquariaten, so scheinen nun viele junge Leute Marx wieder im Original lesen zu wollen, um ihm die Ursachen der gegenwärtigen Krise zu ergründen (ebd.).

Krise des Neoliberalismus: Marx hat Konjunktur

Dass das Interesse an Marx im Zuge der Finanz- und Wirtschaftskrise stark zugenommen hat, ist dabei keineswegs selbstverständlich. Denn die generelle Stoßrichtung der öffentlichen Kriseninterpretationen ist strenggenommen nicht an Marxens Kapitalismusanalyse anschlussfähig. Ziele die Kritik von Marx immer auf die »Spielregeln, nicht die Spieler« (Heinrich 2009), so verfährt die politische und publizistische Öffentlichkeit meist umgekehrt. Sie reproduziert damit den atomistischen Blick des kriselnden Neoliberalismus, der die Gesellschaft in extremer Weise in eine Reihe interagierender Marktmonaden aufspaltet. Die angebliche Maßlosigkeit, Skrupellosigkeit und Gier einzelner Fondsmanager/-innen, Investmentbanker/-innen oder pflichtvergessener Sparkassendirektoren/-innen wird angeprangert (z. B. Kamann 2008). Zur selben Zeit stellt man einen unbeschränkten und »schlechten« Liberalkapitalismus der sogenannten Sozialen Marktwirtschaft polar gegenüber, die als uneingeschränkt »gute« Ordnung wahrgenommen wird. Einen destruktiven Egoismus auf Seiten der Wirtschaftslenker/-innen und Finanzspekulant/-innen gelte es mit Hilfe staatlicher Gewalt in seine Schranken zu weisen, so hört man immer wieder (ebd.). Kapitalismuskritik verkommt im Kontext eines solchen Diskurses zur Schelte raffgieriger »Heuschrecken« (Franz Müntefering) und zur Rüge des unethischen Verhaltens ausgewählter Kapitalisten/-innen. Sie wird zu einer Kritik einer besonders unregulierten Ausprägung des Systems der bürgerlichen Warenproduktion und spaltet die angebliche Kapitalismuskritik damit von der Perspektive der Schaffung einer solidarischen Gesellschaft ab. Unter der Maßgabe der Grammatik eines solchen Diskurses droht dann auch der wieder Mode gewordene Bezug auf Marx ins Affirmative umzuschlagen, da er teilweise vor dem Hintergrund eines theoretischen Koordinatensystems gelesen wird, das gar nicht zu den Ordnungslinien seiner eigenen Erörterungen passt. Die oben bereits erwähnte Rezeption des *Manifests* in der Globalisierungsdebatte der 1990er Jahre demonstriert die Gefahren faktischer Vereinnahmungsbewegungen bildhaft und anschaulich und sollte als Warnung für die aktuelle Auseinandersetzung verstanden werden.

Ungeachtet solcher Problematiken verstehen viele, die auch nach dem Zusammenbruch der Zentralverwaltungswirtschaften des Ostblocks noch kritisches Potential bei Marx witterten und deshalb nicht »die berühmten blauen Bände der MEW (Marx-Engels-Werke) in die Ikea-Regale der Keller« (Wippermann 2008: 9) verbannen wollten, die neue Aufmerksamkeit für Marx selbst schon wie eine Bestätigung ihrer eigenen Standhaftigkeit und für die Richtigkeit ihrer Positionen. Wurden sie in

den frühen 1990er Jahren noch als ewig Gestrige beschimpft, nur weil sie nach wie vor auf Marx in irgendeiner Form Bezug nahmen – so z. B. von Konrad Löw (Löw 1998) –, erkennen inzwischen auch Teile genau jener Öffentlichkeit, die einst einen solche Verdächtigungen äußerten, an, dass die Marxschen Kapitalismusbestimmungen ein tiefgehendes Verständnis unserer sozialen Welt befördern können (z. B. Augstein 2008). Das wirkt wie Balsam für eine geschundene linke Seele, bringt aber auch Gefahren mit sich. Die einst von Peter Weiss geforderte und seit der Implosion der Zentralverwaltungsökonomien mit neuer Dringlichkeit anstehende Aufgabe einer selbstkritischen Aufarbeitung der Fehler der Vergangenheit sozialistischer Bewegungen und Ansätze (dazu: Wollenberg 2005) droht abermals verschoben oder nicht mehr in seiner ganzen Tragweite und Bedeutung ernstgenommen zu werden.

Die neue Aufmerksamkeit nährt die Hoffnung, dass man vielleicht bald schon wieder aus der Enge linker Theoriezirkel ausbrechen kann, ohne einen schmerzvollen Prozess der geschichtlichen und theoretischen Selbstkritik bis zu Ende durchlaufen zu müssen. Möchte man nicht gerne glauben, dass die politische und theoretische Dürreperiode vorbei ist und dass sich ein neuer Aufbruch den Weg bahnt, in dem marxistisches, neomarxistisches und postmarxistisches Gedankengut wieder seinen Platz hat? Dass beispielsweise Michael Heinrichs populäre Einführung in die Kritik der Politischen Ökonomie in nur wenigen Wochen und Monaten mehrere Auflagen erlebt hat, wäre noch vor kurzem kaum denkbar gewesen (vgl. Heinrich 2005). Dankbar nimmt man auf linker Seite solche Entwicklungen auf (z. B. Hoff u. a. 2006a). Mit Vorliebe verweist man auf »Ungleichzeitigkeiten« (Honneth 1999) in der Rezeption des Marxschen Werkes und, dass es um den universitären Seminararxismus in den angloamerikanischen Ländern weit weniger schlecht bestellt sei als bei uns. Materialistisch-dialektische Argumentationsmuster sind im angloamerikanischen Sprachraum an den Hochschulen keineswegs verschwunden (vgl. Thernborn 2007). Es gibt hier eine ernstzunehmende wissenschaftliche Debatte über Marx und die verschiedenen Spielarten einer an Marx anschließenden Kritik, die auch außerhalb der sozialistischen Rest-Community wahrgenommen wird. Es werden Professuren hin und wieder mit (einzelnen) (Neo-)Marxisten/-innen besetzt; und es finden in einem für deutsche Verhältnisse beachtlichen Umfang fruchtbare Diskussionen über einzelne Aspekte der Marxschen Theorie oder auch über ganze (Neo-)Marxismen statt, die eine stabile Verankerung in diversen wissenschaftlichen Vereinigungen und eine größere Zahl von Zeitschriftenprojekten und Jahrbüchern aufweisen. Es gibt Diskussionen, aber auch Projekte und Netzwerke, die nicht per se, wie bisher in Deutschland, ums Überleben und Gehör kämpfen müssen. Warum also nicht auch bald wieder im deutschsprachigen Raum? Die im Zuge der Auseinandersetzungen über die Finanz- und Wirtschaftskrise gestiegene öffentliche Wahrnehmung von Marx könnte schließlich darauf hinweisen, dass sich auch die Situation in Deutschland nicht nur temporär, sondern auch nachhaltig verbessern könnte.

Die neue Marx-Rezeption: Boom oder Blase?

Schnell bilden sich überschießende Erwartungen heraus. Die Möglichkeit etwa, dass es sich bei dem gegenwärtigen Marx-Boom nur um eine Blase handeln könnte, um einen »Marx-Bubble« (Nuss u. a. 2008), wird oftmals von vornherein ausgeschlossen. Stattdessen spricht man lieber von einer regelrechten »Marx-Renaissance« (Henning 2005a). Wohlwollend nimmt man wahr, dass sich die Beschäftigung mit Marx wieder »intensiviert« hat (Bischoff/Lieber 2007: 45) und glaubt sofort davon sprechen zu können, dass »nach dem Ende des Realsozialismus Marx wieder salonfähig geworden ist« (Hoff u. a. 2006a: 12).

Dabei ist die Plausibilität der These, dass wir es lediglich mit einer Art Rezeptionsblase von Marx zu tun haben, recht hoch. Louis Althusser hat bereits in den 1970er Jahren darauf verwiesen, dass sich eine sogenannte Krise (Althusser 1978) sozialkritischer Ansätze nicht von alleine auflösen werde. Erst die aktive Auseinandersetzung mit »Charakter, Bedeutung und Tragweite der Krise« (ebd.: 58 f.) erlaube es, solche Krisen zu überwinden und etwas Lebendiges und Lebenswichtiges in und durch die Krise freizusetzen. Geschehe dies nicht, werde sich die Krise ungeachtet eventueller Rezeptionsspitzen zu einer lang andauernden Stagnation verstetigen. Arbeitet man nicht konstruktiv das Terrain ab, auf denen sich die Krise manifestiert, bleibt die Wirksamkeit der krisengenerierenden Faktoren ungebrochen (ebd.). Die Erkenntnis von Althusser gilt heute nicht weniger als vor 40 Jahren. Sämtliche Versionen einer Sozialkritik im Anschluss an Marx durchlaufen spätestens seit dem Niedergang des Ostblocks eine tiefgreifende Krise, also nicht nur diejenigen, die sich an den Herrschaftssystemen des Ostens orientiert haben. Dies gilt unbedingt auch für undogmatische und unorthodoxe Sozialkritiken und auch für jene, die sich im angloamerikanischen Raum an den Universitäten festgesetzt haben, ungeachtet ihrer relativ günstigeren Position. Oskar Negt diagnostiziert in diesem Sinne:

»Die Sowjetunion und die Satellitensysteme, die sich ihre eigenen Realitätsdefinitionen verschafften, indem sie sich als real-existent eine doppelte Substanz zuschrieben, sind in sich zusammengebrochen und haben dem westlichen Sozialismus eine Abgrenzungsrealität entzogen. Von den demokratischen Sozialisten, auch linksradikaler Provenienz, hat niemand geglaubt, dass in der Sowjetunion Sozialismus herrscht. Aber sie konnten dadurch, dass sie auf das Negative verwiesen, was Sozialismus nicht sei, darauf verzichten, positiv die eigene Form einer bewusst gewollten und politisch erstrebten sozialistisch gestalteten Ordnung zu bestimmen. Deshalb sind sie jetzt ratlos« (Negt 2003: 70 f.).

Die Strategie einer bloßen Negativabgrenzung funktioniert nicht mehr. Die kommunistischen Regime haben auch die (post-)stalinismuskritische Linke mit in ihren Strudel gezogen (vgl. Krätke 1996). Auch undogmatische Gesellschaftskritiken kön-

nen nicht weiter machen wie bisher. Auch sie müssen alte Sicherheiten infrage stellen. Eine selbstkritische und gründliche Erneuerungsarbeit sämtlicher Strömungen einer sozialkritischen Linken tut deshalb unbedingt Not (vgl. Haug 2005). Die theoretischen und politischen Sackgassen der Vergangenheit sollten ebenso eingehend reflektiert werden wie die »historische« (Albers 1987: 21) Kontextgebundenheit und der »Zeitkern« (Horkheimer/Adorno 1992: ix) der einzelnen Ausprägungen einer auf Marx sich beziehenden Gesellschaftskritik. Es besteht also Anlass zu einer fundamentalen Überprüfung der theoretischen Werkzeuge und von bisher sicher geglaubten politischen Strategien (dazu: Haug 1985/87). Erst wenn der Anstoß zur Kontrolle und Erneuerung auch wirklich wahrgenommen worden ist, ist eine erfolgreiche, da nachhaltige Wiederbelebung einer (neo-)marxistischen Gesellschaftskritik wahrscheinlich (vgl. Althusser 1978).

Die Gründe, die sich anführen lassen, um weiterhin in »Hörweite« (Hall 2000: 38) von Marx zu arbeiten, sind auch nach dem Mauerfall überzeugend. Die Probleme auf die Marx und die sozialistische Bewegung eine Antwort suchten und die sie theoretisch wie praktisch-politisch bearbeitet haben, sind nach wie vor gültig und harren einer Lösung (vgl. Bobbio 1991). Dies sichert der Marxschen Theorie selbst schon einen gewissen Grad an sachlich begründeter Relevanz (vgl. Haug 2005). »Die Festigkeit der Theorie rührt daher, dass bei allem Wandel der Gesellschaft doch ihre ökonomisch grundlegende Struktur, das Klassenverhältnis in seiner einfachsten Gestalt, und damit die Idee seiner Aufhebung identisch bleibt« (Horkheimer 1988: 208). Weit davon entfernt, ein praxisferner Ansatz zu sein, verfügt die Marxsche Theorie über eine kritisch-problemorientierte Dimension, die die Bearbeitung der Problemkomplexe eingreifend verknüpft mit dem, was »Ernst Bloch »das Prinzip Hoffnung« genannt hat – die Utopie einer gerechteren und herrschaftsfreien Gesellschaftsordnung, die wir wahrscheinlich nicht erreichen werden, aber dennoch anstreben sollten« (Wippermann 2008: 9). Sie verbindet eine nüchterne Analyse der bestehenden Gesellschaft mit dem Ziel, den »objektiven Zwangscharakter der reproduktiven Gesellschaft zu überwinden« (Agnoli in Burgmer 2002: 11 f.) und liefert damit neben einer brauchbaren gesellschaftstheoretischen Untersuchung auch einen »Orientierungspunkt« (ebd.: 12) für das tagtägliche politische Handeln und für eine längerfristige politische Strategie. Durch die Marxsche Theorie erhalten wir aber insbesondere einen Einblick in das, was die bürgerliche Welt im Innersten zusammenhält und gleichzeitig auseinandertreibt. Mit ihrem Fokus auf die soziale Produktionsweise und die formbestimmte gesellschaftliche Arbeit thematisiert und durchdringt sie Verhältnisse und Dynamiken, die im Zentrum jeder kritischen Gesellschaftstheorie stehen sollten (vgl. Köbler/Wienold 2001). Als Theorie stellt sie einen breiten Satz theoretischer Instrumentarien bereit, der Kraft und Schranken des bürgerlichen Systems eindrücklich zu erfassen in der Lage ist (Sichtermann 1995). Dabei ist sie auch prinzipiell fähig, diese allgemeinen Erkennt-

nisse mit besonderen Ausprägungen des Kapitalismus zu vermitteln (Hirsch 1991). Sie erschließt uns Kernfelder der Kritik wie

»die Macht, die globale Reichweite und die geschichtsmächtigen Fähigkeiten des Kapitals; die Frage der Klassen; die komplexen Beziehungen zwischen Macht (...) und Ausbeutung; die Frage einer allgemeinen Theorie, die kritischer Weise, in kritischer Reflexion, verschiedene Bereiche des Lebens verknüpfen kann: Politik und Theorie, Theorie und Praxis, ökonomische, politische und ideologische Fragen, usw., der Begriff der kritischen Erkenntnis selbst und die Produktion kritischer Erkenntnis als Praxis« (Hall 2000: 37 f.).

Der Wert der Marxschen Theorie ist aufgrund solcher Leistungen nach wie vor nicht zu unterschätzen. Dennoch verbietet sich die schlichte Haltung, die »die Aufgabe eines Kommentars als vereinfachende Paraphrase und die der Aktualisierung als »gilt noch immer« missversteht (Steinert 2007: 173). Angesichts der unglaublichen Verbrechen, in die die Marxsche Theorie im 20. Jahrhundert verstrickt wurde, ist mehr verlangt (vgl. Haug 2007; Narr 2007b). Die Frage nach den Ursachen entsprechender Entwicklungen sollte ganz oben auf die Agenda gesetzt werden (vgl. Grunenberg 1978). Die Marxsche Theorie bearbeitet zwar in fruchtbarer Weise Fragestellungen, die weiterhin auf der Tagesordnung stehen und sichert sich auf diese Weise ihren Stellenwert (vgl. Horkheimer 1988: 208). Dennoch darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass sie in all ihren bisherigen Ausformungen auch immer »ein Problem, ein Ärgernis, eine Gefahr, nie die Lösung« (Hall 2000: 37) war. Was man keinesfalls ignorieren darf, ist »das laute Schweigen des Marxismus, die großen Lücken – die Dinge über die Marx nicht sprach oder die er nicht zu verstehen schien (...): Kultur, Ideologie, Sprache, das Symbolische« (ebd.: 38). Ebenso sind nicht zu leugnen »die Dinge, die den Marxismus als Denkform, als eine kritische Praxis eingeschränkt haben – seine Orthodoxie, sein doktrinärer Charakter, sein Determinismus, sein Reduktionismus und Ökonomismus« (ebd.). Den Eurozentrismus, Avantgardismus und Autoritarismus der meisten Marxismen möchte man der Liste sofort hinzufügen. Über Marx und die (Neo-)Marxismen nachzudenken, sollte heute unbedingt immer auch heißen, die »Grenzen der Marxschen Kritik« (Hirsch 1991: 33) zu thematisieren.

Ungeachtet der analytischen Potentiale der Marxschen Theorie besteht nach wie vor ein massiver Klärungsbedarf bezüglich zentraler Grundkategorien des Ansatzes, wie z. B. bezüglich der Wert-, Preis- und Geldtheorie (vgl. Krätke 2007b) oder auch der Klassentheorie (vgl. Bischoff u. a. 2002). Auf zu erschließende Blindflecken der Theorie wie die der Geschlechterverhältnisse (Werlhoff 1991: 39 f.) ist wiederholt zu Recht verwiesen worden. Damit aber nicht genug. Die enorme Entwicklungsdynamik des Kapitalismus erfordert, dass »neue Antworten auf neuartige Probleme« (Monal 1999: 64) gefunden werden müssen. Marx hat im *Kapital* die kapitalistische Produktionsweise »in ihrem idealen Durchschnitt« (MEW 25: 839)

analysiert und nicht eine besondere Ausprägung des Kapitalismus, wie etwa den frühbürgerlichen Konkurrenzkapitalismus (Bischoff 1973). Dies sichert seinen Erörterungen bis zu einem bestimmten Punkt auch dann noch theoretische Bedeutung, wenn sich der Kapitalismus umgestaltet (Heinrich 2005: 27 f.). Denn Sozialkritik »hat nicht heute den und morgen einen anderen Lehrgehalt. Ihre Änderungen bedingen keinen Umschlag in eine völlig neue Anschauung, solange sich die Epoche nicht ändert« (Horkheimer 1988: 208). Sie ist eine »epochale Theorie der Gegenwart, die gilt, solange es Lohnarbeit und Kapital, solange es Ausbeutung und Unterdrückung gibt« (Negt 1977: 177). Trotzdem muss sich jede kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft in gewissen Abständen aktualisieren und verändern, wenn sie tagesaktuelle Brisanz besitzen will (vgl. Steinert 2007: 173 ff.). Sie muss sich zudem auch aktualisieren, wenn sie den eigenen Tendenzen der Dogmatisierung entgehen und weiterhin ein sogenanntes gefährliches Wissen produzieren will:

»Im Augenblick, wo dem philosophischen Gedanken nichts passieren kann, das heißt, wo er bereits im Bereich der Wiederholung, der bloßen Reproduktion angesiedelt ist, in diesem Augenblick hat die Philosophie ihren Zweck bereits verfehlt. Und, wenn ich mir das gestatten darf, ich würde sagen, das der Punkt, an dem heute die Philosophie – mit aller Fragwürdigkeit und Fehlbarkeit, die ihrem Begriff mittlerweile anhaftet – ihre wahre Aktualität, wenn anders sie eine hat, zeigt, darin besteht, das sie dem herrschenden Sicherheitsbedürfnis, nach dem auch alle Modi der Erkenntnis mehr oder minder zurechtgeschustert sind, widersteht; und das sie einsieht, das – mit Nietzsche zu reden – eine Erkenntnis, die nicht gefährlich ist, nicht wert ist, gedacht zu werden. Wobei dieses Gefährlichsein weniger auf nihilistische Bombenattentate oder auf die Zertrümmerung irgendwelcher alter Werttafeln gerichtet ist, als ganz einfach darauf, das eine Erkenntnis, die nicht dadurch, das sie über das hinausgeht, was das bereits gewusste Wissen ist, in Gefahr steht, selber falsch und unwahr und überholt zu werden –, das eine solche Erkenntnis auch nicht wahr sein kann. Was nur eine andere Form des Ausdrucks dessen ist, worauf ich immer wieder zurückkomme: das nämlich der Wahrheitsgehalt selber in sich ein Zeitmoment hat, anstatt bloß in der Zeit als dieser gegenüber Gleichgültiges und Ewiges zu erscheinen« (Adorno 2007: 127 f.).

Gruppiert sich der soziale Gegenstand der Analyse und Kritik periodisch um, verändern sich auch die Anforderungen und Fragestellungen, denen eine kritische Theorie gerecht werden muss (vgl. Bauer 1980; Haug 1985/87; Albers 1987). Eben weil Marx nur die abstrakten Bewegungsgesetzlichkeiten in ihrem idealen Durchschnitt zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hat, sollten die sich verändernden konkreten Vermittlungen dieser Prinzipien einen Umbau kritischer Theorien des Kapitalismus nach sich ziehen – vorausgesetzt diese wollen auch etwas über besondere Kapitalismen kritisch aussagen. Wer will, dass materialistische Theorien einen Widerhall in den derzeitigen theoretischen Diskursen und bei den sozialen Bewegungen finden, sollte deren Fragen, Bedürfnisse und Probleme artikulieren (vgl. Heller 1981: 20). Diese werden in einem konkreten sozialen Kontext ausgebildet, der niemals durch einige allgemeine oder praxisferne Aussagen über einen Kapita-

lismus an sich eingefangen werden kann (ebd.). Ohne einen regelmäßig betriebenen »schmerzhaften Prozess der Anpassung an eine von Grund auf umgewälzte Welt« (Bauer 1980: 50) ist eine kritische Gesellschaftstheorie und Praxis einfach nicht zu haben. Dies gilt zumindest dann, wenn sie zu Recht beanspruchen will, in hohem Maße diskursiv und politisch interventionsfähig zu sein.

Die Renaissance von Marx: Ein Sturm im Wasserglas?

Die Selbstkundgabe, die die oben angeführten Interpretationen mit sich führen, die die augenblickliche Entwicklung sehr weitgehend im Sinne einer »Marx-Renaissance« (z. B. Henning 2005a) ausdeuten, bezeugen eher, dass die von Althusser einst eingeforderte Arbeit noch aussteht, als dass sie beweisen, dass Marxens Salonfähigkeit wieder hergestellt wäre. Man hebt auf eine Zunahme der feuilletonistischen Aufmerksamkeit für Marx ab, auf eine relative Steigerung der Auflagenzahlen der Bücher gesellschaftskritischer Autoren/-innen und auf ein anwachsendes Interesse für theoretische Lesekreise. Die starke These, dass dies besonders gute Indikatoren für eine erneute Wende in der Geschichte der theoretischen und politischen Linken seien, verdeutlicht das Ausmaß der Isolierung, in der sich sozialkritische Linke offenbar seit Jahrzehnten schon befinden, und ebenso die akademische Engführung, mit der sich die meisten Gesellschaftskritiken einstweilen abgefunden haben. Eine Linke, die euphorisch wird, wenn Bücher mittlerweile wieder eine Auflagenstärke von vielleicht 3000 bis 5000 Exemplaren erreichen, bezeugt, dass sie sich einstweilen mit recht wenig zufrieden gibt – zumal davon auszugehen ist, dass nur ein Bruchteil der verkauften Bücher auch gelesen werden. Sie beglaubigt, dass sie sich damit weitgehend abgefunden hat, dass sich ihre Kritik auf akademische und theoretische Formen beschränkt. Die Abkapselung des alten »westlichen Marxismus« (Merleau-Ponty 1968: 39) von den ökonomischen und politischen Kämpfen der Nachkriegszeit erfolgte unfreiwillig und zog eine weitgehende Selbstbeschränkung von Gesellschaftskritiker/-innen auf das Feld der Universitäten und des Feuilleton nach sich (vgl. Anderson 1978). Viele scheinen den Seminarcharakter der Marxschen Kritik inzwischen kritiklos anzuerkennen, statt dass sie noch probieren würden, aus diesem auszubrechen. Die völlige praktisch-politische Bedeutungslosigkeit einer sich auf Marx beziehenden Politik wird jedenfalls in der augenblicklichen Diskussion über die vermeintliche Renaissance von Marx kaum als vordringliches Problem benannt (z. B. Henning 2005a; Hoff u. a. 2006a; Bischoff/Lieber 2007). Als natürliches und eigentliches Biotop der Gesellschaftskritik gelten offenbar die Hochschule, das Feuilleton und der Lesekreis. Mit Marx selbst ist dies nur schwer zu vereinbaren. Für ihn standen Interpretation und Veränderung der sozialen Welt in einer dialektischen Beziehung zueinander, und zwar immer bei Dominanz praktisch-tätiger Versuche zur Umgestaltung der sozialen Verhältnisse (vgl. MEW 3: 7). »Marx war vor allem Revolutionär« (MEW 19: 336), wie es Engels bei

seiner berühmten Beerdigungsrede für Marx formuliert hatte. Eine kassandrahafte Beschreibung und Ausdeutung des kapitalistischen Sozialzusammenhangs alleine hätte ihm nicht gereicht.

Der gewählte Begriff einer Renaissance suggeriert zudem, dass sich die Aktualität der Marxschen Theorie mehr oder weniger von alleine einstelle, wenn das Interesse der Menschen an Marx von neuem wächst. Wenn augenblicklich Kapitallektürkurse in größerem Umfang besucht werden, dann müsse dies ein Ausdruck für die fortdauernde Aktualität Marxens sein, so lautet die unterschwellige Argumentationslinie. Der Sachverhalt, dass sich gesellschaftskritische Akteure immer wieder »angesichts der vorgefundenen, recht dogmatischen Selbstbeschreibungen der kapitalistischen Ordnung wie selbstverständlich auf die schon etwas betagte marxistische Kritik dieser Ordnung« (Ganßmann 1996: 71) beziehen, beweist aber alleine noch nicht, dass die wiederaufgegriffene Marxsche Theorie beanspruchen kann, in vollem Umfang »aktuell« zu sein. Dies wäre sie nur, wenn sie den subalternen Akteuren wirksam helfen würde, das Terrain zu formen, »auf dem Menschen in Bewegung geraten, Bewusstsein ihrer Lage erlangen, kämpfen usw.« (Gramsci 1983: 95). Nur dann wäre sie ein einigermaßen treffender Ausdruck ihrer Situation und ein Hebel ihrer gesellschaftsverändernden Bestrebungen unter veränderten Bedingungen. Insgesamt können Ideensysteme, theoretische Entwürfe oder Formen von Kunst und Kultur nur in einem explizit historischen Sinne Wahrheit für sich beanspruchen (vgl. Eagleton 1976). Ihre Wahrheit liegt nach materialistischer Auffassung niemals darin, dass sie etwas so Nebulöses wie universelle Gewissheiten des Lebens oder angeblich zeitlose Fragen in herausragender Weise zur Sprache brächten oder thematisierten (ebd.). Ihre Eigenschaft, dass sie bestimmte gesellschaftliche und historische Konfigurationen besonders klar zum Ausdruck bringt und sie in ihrer gesamten Widersprüchlichkeit aus der Perspektive bestimmter sozialer Gruppen erfahrbar, lebbar und vor allem veränderbar macht, gibt ihnen (eventuell) eine solche Qualität.

Ein aufflackerndes Interesse für einzelne Ideengebäude belegt noch nicht, dass Akteure mit ihrer Hilfe ein brauchbares Selbstverständnis über sich, über die eigenen Bestrebungen, Aktionsfelder und ihre Möglichkeiten gewinnen können. Ein wichtiger Grund dafür liegt regelmäßig in einem grundlegend gewandelten geschichtlichen Kontext. Ein in sich relativ stabiler Diskurs kann die gegenwärtige soziale Wirklichkeit nur begrenzt transportieren, wenn sich die Umstände wandeln, da er diese dann mit verzerrenden Sinnzuschreibungen belegt (vgl. Larrain 1983). Das Phänomen nicht bruchfester Rückgriffe auf alte und überlebte Repräsentationen war auch Marx selbst bekannt. Er hat sie am Beispiel der Wiederaufnahme bestimmter Vorstellungswelten der Antike durch die Revolutionäre der französischen Revolution thematisiert. Die Wiederbelebung antiker Diskurse half den Radikalen nach Marx einerseits, »den Geist der Revolution wiederzufinden« (MEW 8: 116), andererseits brachte sie ein Moment der »(Selbst-)Täuschung« (Schweier 1997: 154)

der französischen Revolutionäre mit sich. Die soziale Grundlage der wiederbelebten Ideen aus der Vergangenheit war mit den gesellschaftlichen Bedingungen der französischen Revolution keinesfalls in Einklang zu bringen, so dass eine entstellte Wahrnehmung der Wirklichkeit fast unvermeidlich war, die wiederum zu einer Gefährdung für das angestrebte Projekt einer gesellschaftlichen Veränderung gerinnen musste. Marx schreibt plastisch:

»Endlich charakterisiert *Saint-Just* die ›Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend‹, die er verlangt, mit *einem* Worte, wenn er sagt: ›Que les hommes révolutionnaires soient les Romains.‹¹

Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spirituellistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft*, beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität – in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen!« (MEW 2: 129; Herv. i. O.)

Der warnende Unterton, den diese Zeilen enthalten, ist kaum zu überhören und sollte, modifiziert, auch in der aktuellen Auseinandersetzung nicht ignoriert werden. Die illusorische Realitätsinterpretation der Bergpartei der Jakobiner/-innen liefert samt ihren negativen politischen Folgen eine Ermahnung für neuere soziale Bewegungen und für Sozialwissenschaftler/-innen. Die Wiederaufnahme antiker Vorstellungswelten durch die Jakobiner/-innen musste bei diesen zu einer Selbsttäuschung über den Inhalt ihrer eigenen Bestrebungen führen, da diese die alten Ideen nicht in ihrer Verflechtung mit einem besonderen historischen Kontext reflektierten (vgl. Schweier 1997: 154). Nicht die Vergangenheit, sondern vielmehr die Zukunft habe nach Marx der Bezugspunkt der Arbeiter/-innenbewegung zu sein. Sie habe »ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit [zu; St.K.] schöpfen, sondern nur aus der Zukunft« (MEW 8: 117). Für die sozialen Bewegungen der Gegenwart sollte diese Marxsche Erkenntnis nicht minder gelten als für die alte Arbeiter/-innenbewegung.

Marx sagt damit aber nicht, dass es aus der Geschichte sozialer Bewegungen oder aus älteren Theorien oder Ideensystemen nichts zu lernen oder aufzugreifen gebe und alles aufgrund einer sich verändernden sozialen Umwelt immer wieder neu zu erfinden sei. Eher das Gegenteil ist der Fall. Prinzipiell sind Rückbesinnungen nicht zu verwerfen oder auch nur zu kritisieren. Was uns das von Marx angeführte Beispiel Robespierres und Saint-Justs lehrt, ist, dass eine produktive Wiederaaneignung nicht ohne *wesentliche* Veränderungen der aufgegriffenen Ideensysteme möglich ist. Erfolgen diese nicht, kommt es fast automatisch zu den beschriebenen

Selbsttäuschungen der Akteure. Die Brüche, Einschnitte und Modifikationen in theoretischen Systemen und praktisch-politischen Programmen sind nicht weniger wichtig als die Kontinuitäten, die man üblicherweise zu betonen pflegt, gilt es doch, wie oben bereits angeführt, umgewandelten Verhältnissen Rechnung zu tragen. Auf sie, die Brüche, ist ausdrücklich Wert zu legen, nicht nur, wie üblich, auf die fortgeführten Momente.

Aktualität der Marxschen Sozialkritik? Drei Aufgaben

Die Aktualität einer an Marx anschließenden Sozialkritik stellt sich also nicht von alleine ein; sie muss aktiv, bewusst und tätig hergestellt werden (vgl. Albers 1987). Marx hat, wie oben angedeutet, Fragen innovativ und produktiv bearbeitet, die für jedes theoretische und praktisch-politische Programm bedeutsam sein sollten, das auf eine emanzipatorische und solidarische Veränderung der Verhältnisse gerichtet ist. Deshalb besitzt sein Werk durchaus das Potential, eine hohe gegenwartsbezogene Bedeutsamkeit zurückzuerlangen (vgl. Wippermann 2008: 9). Der zurzeit zu beobachtende Marx-Hype könnte im Sinne eines Katalysators genutzt werden, um die hier angemahnten Umbauten vorzunehmen. Geschieht dies nicht, wird er mit Sicherheit wieder verpuffen. Sollte die Chance jedoch genutzt werden, dann wäre aufgrund der weitreichenden Umstrukturierungen, die die kapitalistischen Gesellschaften seit Mitte der 1970er Jahre durchlaufen, und aufgrund des epochalen Einschnitts, der durch den Zusammenbruch der Formationen des Realsozialismus zu verzeichnen ist, mindestens auf drei Feldern eine grundlegende und tiefgreifende Arbeit unumgänglich: Theoretisch wäre umfassend Neues zu leisten, das Theorie-Praxis-Verhältnis wäre in eine erneute Gleichgewichtssituation zu überführen und die Grauen des Stalinismus, des Maoismus und des Pol-Potismus müssten reflektiert und verarbeitet werden. Insbesondere die stalinistische Erfahrung müsste in der theoretischen und praktisch-politischen Programmatik sozialistischer Emanzipationsbestrebungen einen kritischen Niederschlag finden. Schauen wir uns im Folgenden die drei Felder genauer an, um uns auf diese Weise dem eigentlichen Thema der vorliegenden Arbeit anzunähern.

Aufgabe 1: Theoriearbeit

Zunächst sind auf einer rein theoretischen Ebene Neujustierungen in großem Umfang vorzunehmen und die analytischen Kapazitäten der Theorie zu prüfen und unbedingt auszubauen. Ungeachtet aller Debatten über die Krise des Fordismus bzw. über die Herausbildung des sogenannten Postfordismus (vgl. Bischoff 1999; Candeias/Deppe 2001; Bischoff/Herkommer 2003), über das Phänomen einer neuen sogenannten globalen Enteignungsökonomie (vgl. Zeller 2004) oder auch eines sogenannten finanzgetriebenen Akkumulationsregimes (vgl. Sablowski/Alnasari 2001) ist nicht zu leugnen, dass ein tiefgreifendes Verständnis der letzten Ent-

wicklungsetappe des Kapitalismus noch aussteht (vgl. Krumbein 2009) und dass dieser Mangel zur Orientierungslosigkeit ebenso maßgeblich beiträgt wie der noch unverdaute Zusammenbruch der Formationen des Ostblocks (Hirsch 1991: 12). Der Kapitalismus steckt in einer strukturellen Krise und versucht sich durch einen nachhaltigen Umbau, der nahezu sämtliche Lebensbereiche in seinen Sog gebracht hat, am eigenen Schopfe wieder aus dem Sumpf sinkender Profitraten und -massen zu ziehen (vgl. Krüger 1986, 2007, 2008; Kisker 2007). Die Tiefe, die Dynamik und die Reichweite der seit Mitte der 1970er Jahre zu beobachtenden Umstrukturierungsprozesse besitzen ein solches Ausmaß, dass die mit ihnen einhergehenden Veränderungen auch schon mit einem Erdbeben verglichen worden sind (vgl. Hobsbawm 1995). Er besteht in einer »Formkrise« (Altvater 1983: 95), in der die bisherigen Vermittlungs- und Regulationsformen erodieren und durch neue ersetzt werden müssen. Somit handelt es sich um einen jener Punkte in der Geschichte, der die weitere Entwicklung des Kapitalismus auf Jahrzehnte bestimmen wird (vgl. Bischoff/Krüger 1983: 134). Bleibt das Grundgerüst der kapitalistischen Produktionsweise auch dasselbe, die konkrete Form und Ausgestaltung des Kapitalismus verändert sich grundlegend. Dies ist nicht von ungefähr das große Thema der seit Jahren populären Regulationsschule (vgl. Aglietta 1979; Hirsch/Roth 1986; Mahnkopf 1988; Hübner 1990; Demirović u. a. 1992). Der Wandel dringt bis tief in die Kernstruktur der Klassen- und Geschlechterverhältnisse kapitalistischer Gesellschaften, die sich bei Aufrechterhaltung der grundlegenden Herrschafts- und Dominanzbeziehungen, die sie prägen, ein neues Gesicht verschaffen (Koch 1994a, 1994b; Kremer 1994; Bischoff u. a. 2002). Neue Formen der Akkumulation, neue Produktionsmodelle und neue Konkurrenzformen bilden sich heraus. Ein dereguliertes und flexibilisiertes Marktregime wird etabliert (Dörre/Röttger 2003), das auch die Rolle des Staates neu definiert (Hirsch 1996). Aber auch den kollektiven Akteuren wie den Gewerkschaften, Parteien und sozialen Bewegungen wird im gegenwärtigen Umbauprozess eine veränderte Stellung zugewiesen (Lojkin 2003). Ist das Fundament auch nach wie vor das gleiche, bleibt ansonsten kein Stein auf dem anderen. Die internationalen Wertschöpfungsketten bauen sich um, die globalen Finanzmärkte erlangen eine neue und herausragende Stellung (Huffschmid 2002; Krüger 2008), Kommodifizierungsprozesse ergreifen (fast) alle Bereiche des sozialen Zusammenlebens (Zeller 2004), das Verhältnis von Zentrum und Peripherie bestimmt sich neu (Hurtienne 1986; Alnasser 2004) wie auch Beziehungen von kapitalistischen und nicht-kapitalistischen Produktionsformen innerhalb einer bestimmten Region (Hirsch 2006: 152 f.).

Dass derart fundamentale Wandlungsprozesse grundlegendere Krisen im Feld der theoretischen Wissensproduktion nach sich ziehen müssen, ist naheliegend, greifen doch die alten »Gewohnheiten, Haltungen, Erwartungen, Selbstverständlichkeiten« (Haug 1985/87: 23) nicht mehr. Nur eine innovative Theoriearbeit kann

die entstehenden Verunsicherungen auflösen. Genauso werden traditionelle, über Jahre hinweg eingeübte politische Praxen infrage gestellt. Die Intellektuellen- und Künstlerkritik der 1960er Jahre gehörte ebenso einer anderen Epoche des Kapitalismus an (dazu: Boltanski/Chiapello 2003) wie die Politikformen der alten sozialistischen und kommunistischen Arbeiter/-innenbewegung (vgl. Deppe 2006: 21). Die Nationalen Befreiungsbewegungen verdankten ihre Bedeutung einer besonderen Konstellation von Zentrum und Peripherie (vgl. Fanon 1981), die nun auch der Vergangenheit angehört. Der Kapitalismus als soziales System funktioniert heute ein gutes Stück anders als noch vor 30 Jahren, damit greifen zum einen die alten theoretischen Analysen nur noch unzureichend, ihre Anziehungskraft muss schwinden (Hirsch/Roth 1986). Ehemalige Organisations- und Widerstandsformen besitzen zum anderen nicht mehr die gleiche Wirksamkeit wie früher.

Erschwerend kommt noch hinzu, dass die Restrukturierungsprozesse der kapitalistischen Produktionsweise offenbar auch nach über 30 Jahren immer noch nicht abgeschlossen sind. Die Kontroverse, ob die durch die »strukturelle Überakkumulationskrise« (Bischoff/Krüger 1983) eingeleitete Transformation des Kapitalismus bereits zu einem mehr oder weniger klar umrissenen postfordistischen Entwicklungsstadium geführt habe, oder ob vielmehr von einer fortdauernden Krise des Fordismus zu sprechen sei, da die entsprechenden Umbruchprozesse noch in vollem Gange seien, ist wohl recht eindeutig im Sinne der letzteren Interpretation zu beantworten (Bischoff/Herkommer 2003: 82 f.). Denn dass sich die Strukturveränderungen zu einer Art neuer gesellschaftlicher Betriebsweise und zu einer neuen Kultur und Lebensweise verdichtet hätten, also zu etwas, das mit gutem Gewissen als eine neue Formation zu bezeichnen wäre, lässt sich kaum behaupten (ebd.). Das soziale Bild hat nach wie vor etwas Amorphes, von einer neuen Prosperitätskonstellation lässt sich keinesfalls sprechen. Da eine relativ stabile soziale Konstellation fehlt, kann sich eine linke Theorie und Praxis auch nur erschwert auf die neuen Bedingungen einstellen. Die extrem hohe Geschwindigkeit und Unbeständigkeit der Veränderungen resultiert daraus, dass das Kapital bisher noch keinen Ausweg aus der strukturellen Überakkumulationskrise gefunden hat, also permanent nach neuen Wegen suchen muss und dabei gerade erst eingeschlagene Pfade wieder verlässt. Es fehlt also eine einigermaßen beständige Konstellation, an die man sich leicht anschmiegen könnte, um diese dann auf der Grundlage einmal gefundener Formen in Theorie und Politik kritisch weiterzuentwickeln.

Die Problematiken linker Sozialkritiken verstärken sich weiterhin, da der neoliberale Umbau der Gesellschaft eine neue Sprache, neue Versprechen und neue Bilder geschaffen hat, die in ihrer Wirksamkeit nicht zu unterschätzen sind. Der Neoliberalismus hat »die Währung verändert, in der politisch gedacht und argumentiert wird« (Hall 1989d: 180). Die außerordentlich missliche Bedeutung dieser Tatsache für eine sich erneuernde Linke kann gar nicht nachdrücklich genug herausgehoben

werden. Die Begriffe, Kategorien, Visionen, ja die gesamte Vorstellungswelt einer politischen Linken mit radikalem Anspruch gelten als antiquiert (Hall 1989f). Sie wirken nicht mehr nur nicht ansprechend, sie werden teilweise gar nicht mehr begriffen oder wurden mit einem neuen Inhalt besetzt. Politik und Kultur formulieren sich mittlerweile in einem neuen Vokabular, das zumindest der klassischen Linken fremd ist.

»Wo vorher soziale Bedürfnisse ihre eigenen Ansprüche gegenüber den Gesetzen des Marktes geltend machen konnten, bestimmen jetzt Themen wie ›Leistung, die ihr Geld wert ist, das Recht, über privates Vermögen auch nach eigenem Gutdünken zu verfügen, und die Gleichsetzung von ›Freiheit‹ und ›freiem Markt‹ nicht nur die politischen Auseinandersetzungen im Parlament, in der Presse, den Zeitschriften und Politikkreisen, sondern auch das alltägliche Denken und Handeln. Es hat ein bemerkenswerter Wertewandel stattgefunden: die Aura, die alles, was mit ›staatlicher Wohlfahrt‹ zu tun hatte, umgab, haftet jetzt allem ›Privaten‹ oder Privatisierbaren an« (Hall 1989d: 180).

Ungeachtet aller fundierten Kritiken an den neoliberalen Globalisierungs- und Standortmythen (vgl. Bourdieu 1998: 50 f.; Krätke 2002; Krätke 2007a) üben Subalterne im Zeitalter der Standortkonkurrenz nicht mehr Solidarität untereinander, man übt sie eben mit dem Standort oder im Kontext des sogenannten Kriegs gegen den Terror mit westlichen Kriegsparteien – man denke an Gerhard Schröders Forderung nach bedingungsloser Solidarität mit der US-Regierung nach dem 11. September 2001. Forderungen nach Flexibilität und Eigenverantwortung haben den Wunsch nach allgemeiner sozialer Gerechtigkeit ersetzt. Hayeks Kritik sozialdemokratischer und sozialistischer Gerechtigkeitskonzeptionen steht dafür Pate (vgl. Hayek 2003). Leistungsgerechtigkeit und das Ideal gleicher Marktzugangschancen besitzen heute den Stellenwert, den einst die Verteilungsgerechtigkeit, staatliche Daseinsfür- und -vorsorge, wie auch staatliche Strukturpolitik innehatte. Wo der Staat einst weitgehende regulierende Kompetenzen zugesprochen bekam, darf er den neuen Bildern und Metaphern entsprechend allenfalls aktivierende Aufgaben übernehmen (vgl. Bandemer/Hilbert 2001). Die »Utopie« (Bourdieu 1998: 120) des reinen, perfekten und unbegrenzten Marktes ist an die Stelle eines vorsorgenden Staates getreten (Hall 1989d). Durch die Finanz- und Wirtschaftskrise wurde diese utopische Vision zwar beschädigt (Rilling 2008a), ist aber bisher ungebrochen. In der neoliberalen »Gesellschaft der Vermögensbesitzer« (Fiehler 2000) übt der Wert unbeschränkter Verfügungsmöglichkeiten über den eigenen Privatbesitz eine beeindruckende Anziehungskraft aus. Wer außerhalb entsprechend gestrickter Diskurse operiert, gilt da schnell als hoffnungslos altmodisch. In den 1990er Jahren ging dies so weit, dass dem Hinweis auf die Bedeutung der Nachfrageseite im ökonomischen Reproduktionsprozess fast schon etwas Linksradikales anhaftete (vgl. Krätke 2001). Eine erneute Verschiebung der Diskurse ist unter diesen Bedingungen nur schwer zu leisten. Erst wird die politische und theoretische Linke wohl wie-

der um eine eigene Sprache, eigene Begriffe und Mythen kämpfen müssen, denn bevor sie dies nicht erreicht hat, ist an einen gesellschaftsgestaltenden Einfluss kaum zu denken. Gegenhegemoniale Politik muss auch Diskurspolitik sein, wenn sie greifen will.

Aufgabe 2: Das Verhältnis von Theorie und Praxis neu bestimmen

Für den traditionellen Sozialismus stellt die Zersetzung der traditionellen Klassenmilieus eine Herausforderung von besonderer Relevanz dar. Es geht in diesem Punkt um mehr, als dass liebgewonnene Argumentationsraster unter gewandelten Bedingungen nicht mehr so greifen wie früher. Vielmehr haben sich die einst umworbenen Subjekte der sozialen Befreiung, insbesondere die industrielle Arbeiter/-innenklasse in ihrer *alten Form* verflüchtigt. Damit gerät aber die praktisch-politische Bezugnahme nicht nur der klassischen Marxismen in ernsthafte Gefahr.

»Zutiefst erschüttert wurde der Bezug zum einen auf das Subjekt der Emanzipation (die antiimperialistischen Befreiungsbewegungen wurden zeitweise ebenfalls dazugerechnet) und zum anderen der Bezug auf das Projekt der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Alternative, das sich mit dem Programm des Sozialismus verbunden hatte« (Deppe 2006: 22).

Das alte Theorie-Praxis-Scharnier funktioniert nicht mehr richtig. Ganz neu sind die Problematik und die Diskussion darüber nicht. Sie wetterleuchteten etwa bereits in der in den frühen 1980er Jahren stattfindenden Debatte um André Gorz' Buch *Abschied vom Proletariat*. Gorz kritisierte die marxistischen Orthodoxien nicht nur, weil sie auf eine Klasse setzten, deren alte Form sich mehr und mehr auflöste und sich dementsprechend in der Krise befinde, sondern zudem, weil der orthodoxe Marxismus immer wieder ein Bild dieser Klasse beschwöre, das nicht mit der Wirklichkeit übereinstimme. Sein Ausruf: »Die Klasse selber befindet sich in einer Krise. Dennoch betrifft die Krise weit mehr einen Mythos und eine Ideologie als die reale Arbeiterklasse« (Gorz 1980a: 62) traf offenkundig Verdrängtes. Nur so ist bis heute der heftige Klang verschiedener Antworten aus dem linken Spektrum auf Gorz zu verstehen (z. B. Sozialistische Studiengruppen 1981). Prompt und reflexhaft brachen die Antikritiken hervor und bestätigten ironischerweise eben dadurch, dass hier ein grundlegender Klärungsbedarf liegt – und eine Problematik, die viele Linke scheinbar als gefahrlos für ihre eigene politische und theoretische Identität wahrgenommen haben.

Vom Stand der sozialen Bewegungen aus ist die Marxsche Theorie mittlerweile eine freischwebende Theorie ohne direkten Bezug zu ihren politischen Praxen. Die Theorie droht sich damit immer mehr akademisch zu verkürzen. Der alte Anspruch, der theoretischen Selbstverständigung der fortschrittlichsten Teile in der Bewegungslandschaft zu dienen (MEW 4: 474 f.), ist bedroht. Gehen entsprechende Ambitionen verlustig, verliert aber auch die Theorie wichtige Korrektive (z. B. Gorz

1970). Ihre Praxisbezüge werden vermittelt, lose und indirekt (vgl. Larrain 1986). Sie wird sich eher auf vorgestellte Akteure beziehen, denn auf reale. Sie büßt mit ihrer Praxisverkopplung einen wichtigen Motor ihrer theoretischen Fortentwicklung ein und droht mehr und mehr ihre Anschlussfähigkeit an Emanzipationsbewegungen jeglicher Art zu verlieren, indem sie universitär und feuilletonistisch verknöchert.

Die rege Betriebsamkeit, die in den letzten Jahrzehnten entfaltet wurde, um ein neues Subjekt der Emanzipation auszumachen, das sich mit einem meist nicht mehr näher umrissenen sozialistischen Projekt verbinden könnte, ist neben der bereits wenig weltumstürzlerischen Rolle, die die Industriearbeiter/-innenschaft im Fordismus inne hatte (vgl. Hayden 1971: 148; Vester 1974: 152 f.), auch auf den Aspekt der Zersetzung der alten Klassenmilieus zurückzuführen. Was wurden nicht alles für Thesen aufgestellt? Wenn nicht die Arbeiter/-innenklasse die treibende Kraft radikaler Veränderungen ist, dann sei es vielleicht die sogenannte Dritte Welt (vgl. Enzensberger 1967; Balsen/Rössel 1986; Braunmühl 2009), die Hausfrauen (z. B. Bennholdt-Thomsen u. a. 1992; James 1973), verschiedene soziale Randgruppen (z. B. Marcuse 1975a), die Jugend (z. B. Students for a Democratic Society 1969; Hayden 1971; Rubin 1971) oder die technisch-wissenschaftliche Intelligenz (vgl. Krahl 1971: 25; Beckenbach u. a. 1973). Für die Denker/-innen der Kritischen Theorie wiederum wurde die Theorie selbst zum letzten Statthalter der Emanzipation. Für sie wurde es zur Aufgabe der Theorie, Phantasie und Einbildungskraft zu bewahren, indem sie einen hohen Grad an Unabhängigkeit von den Gegebenheiten erhalte und damit das Tor für etwas anderes offenhalte (vgl. Marcuse 1965: 122). Über die nimmermüde Suche nach einem neuen revolutionären Subjekt urteilte Reinhard Mohr vor kurzem polemisch und spitzfindig. Vielleicht wäre es viel einfacher gewesen, als es sich die sozialen Bewegungen im Zuge der Studierendenbewegung hätten eingestehen wollen, formuliert er ironisch: »Sie hätten nur sich selbst genauer betrachten sollen. Das revolutionäre Subjekt war – das Subjekt« (Mohr 2008: 238).

Was zunächst als ein reines Bonmot erscheint, hat durchaus einen wahren Kern, sperrt sich die Aussage doch vor einer festen Zuschreibung der Rolle des verändernden Subjekts an einen bestimmten kollektiven Akteur. Diese Erkenntnis ist relevant für die zweite anstehende Aufgabe, die Theorie-Praxis-Bezüge wieder in ein rechtes Verhältnis zu rücken. Die Marxsche Theorie kann nach der hier vertretenen Auffassung nur dann gestaltende Kraft zurückgewinnen, wenn sie sich den veränderten Bedingungen anpasst und eine Form radikaler Gesellschaftskritik ausbildet, die gegenwärtigen Bedingungen spiegelt. Der erste Schritt dahin ist es, den Schematismus abzulegen, den man sich angewöhnt hat (vgl. Heller 1981), um den dynamischen Grundgehalt kritischer Analysen wieder zutage zu fördern. Dies bedeutet klassentheoretisch, dass sich eine Fixierung beispielsweise auf die (europäische) industrielle Arbeiter/-innenschaft als der angeblich einzig möglichen Trägerin einer gesellschaftlichen Umgestaltung verbietet. Denn das bewegliche Moment einer

(neo-)marxistischen Klassenanalyse wird in diesem Fall, wie in anderen Fällen, irrtümlich zugunsten einer festen Rasterung der sozialen und politischen Landschaft aufgegeben. Zwei Fehler werden hier gemacht. Zum einen werden die Abstraktionsebenen der Marxschen Klassentheorie durcheinandergewirbelt, wird doch in einer *statischen* Weise der aufgrund seiner objektiven Stellung zu den Produktionsmitteln bei Marx im Kapital ausgemachte abstrakt-theoretische Antagonist des Kapitals mit einer bestimmten sozialen Gruppe auf der konkreten sozialen Ebene gleichgesetzt.

Marx' eigenes Klassenkonzept ist im Unterschied dazu ein sehr viel differenziertes gewesen. Wenigstens zwei (vgl. Giddens 1979; Bischoff u. a. 2002), eher drei klassentheoretische Abstraktionsebenen sind bei ihm zu unterscheiden. Die eine ist auf der abstrakten Ebene der kapitalistischen Produktionsweise angesiedelt und findet bei Marx ihre Thematisierung im *Kapital* (vgl. Mauke 1970). Hier werden soziale Gruppen abstrakt anhand ihrer Beziehung zu den Produktionsmitteln bestimmt. Diese Betrachtung ist der Analyseebene der Bestimmung konkreter historischer Konstellationen und konkret-geschichtlicher Klassengruppen vorgelagert, während ihr selbst wiederum allgemeine geschichtstheoretische Annahmen vorangehen, die die generelle Rolle von Klassen in der bisherigen Geschichte betreffen. Man denke in diesem Punkt etwa an den berühmten Passus aus dem *Manifest*, dass die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft eine »Geschichte von Klassenkämpfen« (MEW 4: 462) gewesen sei. Die sogenannten *Frankreichschriften* von Marx sind klassentheoretisch u. a. deshalb bedeutsam, da sie demonstrieren, wie Marx sich eine Untersuchung konkreter Klassen vorgestellt hat. Offenkundig war er der Meinung, dass diese nicht allein durch Bestimmungen auf der Ebene der kapitalistischen Produktionsweise als solcher erfasst werden könnten, sondern zusätzlicher Erklärungsmomente bedürfen (vgl. Projekt Klassenanalyse 1972b). So groß der unbestreitbare theoretische Modernisierungsbedarf für all jene auch sein mag, die heute in der Tradition der *Frankreichschriften* eine Notwendigkeit konkreter Klassenanalysen für aktuelle Untersuchungen sehen, es wird in jedem Fall durch die Marxschen Erörterungen deutlich, dass theoretische Finesse erforderlich ist, wenn die allgemeinen Erkenntnisse über den abstrakten Gegenspieler des Kapitals, die auf der Ebene der bürgerlichen Produktionsweise angesiedelt sind, in ein Wissen über konkrete soziale Gruppen überführt werden sollen.

Zum anderen leidet die statische Sichtweise aber nicht nur darunter, dass sie verschiedene Abstraktionsebenen in der Klassenanalyse durcheinanderbringt, sie scheitert auch auf der Ebene konkreter Klassenlandschaften, da sie Veränderungen nur begrenzt zulässt, indem sie einer bestimmten sozialen Gruppe, einer konkreten Klasse oder Klassenfraktion *vorab* und eindimensional eine Potenz zur Umgestaltung der Gesellschaft zuweist. »Es gibt nicht *das* Subjekt der Veränderung, es gibt nicht *den* Königsweg der sozialen Transformation, es gibt nicht *das* Verhältnis von Staat, Regierung und sozialen Bewegungen. Es kommt auf die je konkreten

Strukturen von Räumen und Zeiten an, in denen sich politische Kräfte verorten« (Zelik/Altvater 2009: 140; Herv. i. O.). Es wird also nicht begriffen, dass der lebendige radikale Einspruch gegen die Herrschaft des Kapitals sich eben aufgrund der permanent umwälzenden Kraft des grundlegenden Verhältnisses von Kapital und Arbeit immer wieder an anderen Knotenpunkten der Gesellschaft äußern muss. Lernprozesse, konkrete Konfliktdynamiken spielen in diesem Prozess ebenso hinein (Vester 1970) wie die Tatsache, dass sich das Kapitalverhältnis grundsätzlich und immer, also nicht nur in den kapitalistischen Peripherien (vgl. Cordova 1973; Laclau 1981), mit anderen Sozialverhältnissen, die in der Regel auch Herrschaftsverhältnisse sind, durchmischt. Die Marxsche Theorie hat die Theorie eben jener Kräfte zu sein, die die soziale Dominanz der Kapitale hinterfragen und die sich ihrem Anliegen gemäß über ihr politisches und soziales Feld verständigen müssen. Sie wird sich also den verändernden Bedingungen entsprechend an verschiedenen gesellschaftlichen Orten mit verschiedenen Trägern verbinden müssen. Sie kann sich nicht darauf beschränken, eine Theorie der Emanzipation einer (fordistisch) industriellen Arbeiter/-innenklasse zu sein (vgl. Hayden 1971: 146). Die Theorie muss breiter angelegt sein und hat dynamisch zu sein wie die Verhältnisse, die sie zu kritisieren gedenkt. Kurzum: »Eine Theorie der sozialen Umwälzung wendet sich an alle Gesellschaftsgruppen mit radikalen Bedürfnissen und kann sich deshalb nicht auf eine Klasse alleine beziehen« (Heller 1981: 16).

Damit es jedoch nicht zu Missverständnissen kommt: Letzten Endes wird es ohne jene, die in der gesellschaftlichen Produktion direkt involviert sind und auch ohne eine technisch-wissenschaftliche Intelligenz eine Transformation der grundlegenden ökonomischen Verhältnisse nicht geben. Dies heißt aber nicht, dass sich radikal oppositionelle Zentren nicht an recht unterschiedlichen Knoten des sozialen Netzwerks bürgerlichen Gesellschaften herausbilden würden und schon gar nicht, dass etwa Arbeiterinnen und Arbeiter zu allen Zeiten besonders empfänglich für emanzipatorisches Denken wären. Plausibel ist vielmehr die Vorstellung, dass mit der dynamisch-kapitalistischen Entwicklung durchaus wechselnde Bevölkerungskreise in einen subjektiv erlebten Gegensatz zum Kapitalverhältnis geraten und gegebenenfalls, d. h. unter besonderen Umständen, gerade als Minderheiten durch ihr aktives Verhalten die Proteste über sich selbst hinauszuführen in der Lage sind (vgl. Dutschke 1980). Die »Rolle eines Ferments« (Cohn-Bendit 1968: 77) gesellschaftlicher Veränderungen können recht unterschiedliche Gruppen spielen. Sie machen die aktuellen Widersprüche sichtbar, für sich und andere erfahrbar und sorgen auf diese Weise für ihre konflikthafte Ausweitung im politischen Feld.

Aufgabe 3: Aufarbeitung der eigenen Geschichte

Die intensive Arbeit an einem vertieften Verständnis des sich umstrukturierenden Kapitalismus der Gegenwart und an der Herausbildung eines relativ gleichgewichtigen Theorie-Praxis-Verhältnisses ist für einen sich erneuernden Bezug auf Marx enorm bedeutsam, wenn dieser tragfähig sein will. Für eine umfassende Aufarbeitung der Verwerfungen, der Sackgassen und der Enttäuschungen, mit denen die Geschichte der sozialistischen Linken des 20. Jahrhunderts so zahlreich aufwarten kann, gilt dies nicht minder. Jegliche Bemühungen, die sich dieser Aufgabe widmen wollen, bleiben aber unbefriedigend, wenn sie sich alleine auf den Weltkommunismus und den schließlichen Zusammenbruch des Ostblocks beschränken wollen. Die Verlockung, sich dennoch in dieser Weise zu begrenzen, ist aufgrund des augenfälligen Beitrags der Implosion der Zentralverwaltungswirtschaften zu dem augenblicklichen Krisenzustand der politischen Linken insgesamt groß (vgl. Brie 2000). Andere historische Prozesse und Ereignisse besitzen aber für diesen ebenfalls eine enorme Bedeutung. Wäre es anders, wäre es nicht zu erklären, warum die Krise der sozialistischen Linken bereits Jahre vor der Desintegration der Staatskommunismen offenkundig geworden ist (vgl. Eagleton 2002). Der Zerfall des Sowjetmarxismus setzt nochmals neue Akzente in einer längeren Ereigniskette. Durch ihn wird die angebliche Lebensunfähigkeit gesellschaftlicher Alternativen scheinbar noch einmal sinnfällig (vgl. Brie 2000). Da die autoritär-sozialistischen Parteidiktaturen durch ihre eigene Bevölkerung zu Fall gebracht wurden, konnte von interessierter Seite her der sozialistische Gedanke *insgesamt* noch einmal wirkungsvoll zu einem Chiffre totalitären Denkens stilisiert werden (z. B. Löw 1993; Pipes 2003) und auf diese Weise zu einer regelrechten Renaissance des totalitarismustheoretischen Denkens führen (vgl. Wippermann 1997a: 95 ff.).

Wer die Krise der (Neo-)Marxismen und Sozialismen jedoch durch einen verengten Fokus auf die Implosion des Staatssozialismus datiert, vernachlässigt entscheidende Momente und Dimensionen in der Krise einer von Marx inspirierten Theorie und Politik, indem er oder sie Jahre zu spät ansetzt. Das Ende der akademischen Marx-Renaissance in Westdeutschland lässt sich beispielsweise mehr oder weniger genau auf »die konferenzartigen Feierlichkeiten zum 100. Todesjahr von Marx 1983« (Ganßmann 1996: 71) datieren. Sicherlich ist es falsch, den gesamten Zyklus in den Auseinandersetzungen, der in den 1960er Jahren seinen Ausgang nimmt, holzschnittartig bereits im Jahre 1977 enden zu lassen, wie es gelegentlich vorkommt (z. B. Koenen 2004), so entscheidend die traumatischen Ereignisse des bleiernen Jahres 1977 auch für die Entwicklung der sozialen Bewegungen und einer (neo-)marxistischen Linken sicherlich gewesen sind. Die Fülle der Literatur zum Thema einer sogenannten Krise des Marxismus (z. B. Blanke/Schäfer 1979; Wolf 1979; Árnason 1980; Holzkamp 1983; Berger 1983; Blanke 1983; Aronson 1985) oder auch zur Krise der Neuen Linken insgesamt (z. B. Hartung 1977, 1978),

die in dem Zeitraum Ende der 1970er Jahre bis zur Mitte der 1980er Jahre erschienen ist, verdeutlichen jedoch, dass sich der Schwung der Auseinandersetzungen auch wirklich ungefähr in dieser Periode zu erschöpfen beginnt (Haug 2005: 65 f.). Dies gilt ungeachtet der fortdauernden Langzeitwirkung gewisser Impulse des Aufbruchs der 1960er Jahre (dazu: Roth 1980).

Wie ein Blick auf die Geschichte der sozialen Bewegungen zeigt (vgl. Roth/Rucht 2008), konnte ein ähnlich fruchtbarer Zyklus des Sozialprotests bisher noch nicht wieder angestoßen werden, zumal mit dem Ende der Studierendenbewegung und dem Niedergang der Nationalen Befreiungsbewegungen das Moment der gesamtgesellschaftlichen Alternativensuche den sozialen Bewegungen wenigstens vorerst abhanden gekommen zu sein scheint. Es lässt sich konstatieren, »dass die 68er-Bewegung die bislang letzte soziale Bewegung war, die über einen Gegenentwurf zur bestehenden Wirtschafts-, Gesellschafts- und Herrschaftsordnung verfügte« (Gilcher-Holtey 2005: 115). Es war vorläufig die letzte Bewegung, die auf das Ganze der Sozialordnung zielte. Punktuelle Anliegen ersetzen seitdem die gesamtgesellschaftliche Perspektive sozialer Bewegungen. Für diese Entwicklungen gibt es Gründe, die erörtert werden müssen. Einer liegt zweifellos darin, dass wiederholt Hoffnungen zerbrochen sind, die mit bestimmten Bewegungen und Entwicklungen verbunden waren. »Wir sind umgeben von zerschlagenen Mythen, gescheiterten Experimenten, unerfüllt gebliebenen Voraussagen, von theoretischen und praktischen Enttäuschungen« (Claudin 1979: 219), beklagte Fernando Claudin denn auch bereits in den 1970er Jahren, um im Anschluss zu einer Renaissance der Linken in einem reform- und eurokommunistischen Gewand aufzurufen – ein Versuch, der bekannterweise ebenfalls mit einer großen Desillusionierung endete (vgl. Franz 1979; Neubert 1997).

Erst die drückende Last einer ganzen Anzahl geschichtlicher Ereignisse macht die tiefe Enttäuschung von Wünschen und Hoffnungen verständlich, die bei vielen Linken zu einer Abkehr von ihren früheren Prinzipien und Idealen geführt haben. Zerplatzte Traumblasen haben in den letzten Jahrzehnten ein ganzes Spektrum von Strömungen und Bewegungen der Linken in die Krise gestürzt. Der Mechanismus ist in der Regel ähnlich: Überschießende Hoffnungen und ein fehlendes oder unzureichendes Verständnis der Widrigkeiten, die eine Realisierung der eigenen politischen Wünsche behindern, rufen in fast absehbarer Weise folgenschwere Resignation hervor, sobald sich Schwierigkeiten einstellen. Dies führt zu einer Abkehr von Überzeugungen. »Ihre Hoffnung auf einen raschen gesellschaftlichen Durchbruch ist enttäuscht worden, also gibt es keine Hoffnung mehr« (Moneta 1978: 11), so hat Jakob Moneta die Logik der Verarbeitung politischer Schicksalsschläge durch viele Parteigänger/-innen der 1968er-Bewegung beschrieben. Für andere Akteure sozialer Bewegungen trifft diese Beobachtung nicht minder zu. »Einmal hat's einer versucht und hat festgestellt, wie rasch sich Erfolglosigkeit einstellt. Darum: einmal

und nie wieder« (Narr 2009: 107). Die Neigung, eine Metamorphose mittels der Erfahrung des Scheiterns zu vollziehen, ist groß. Heraus kommt in der Regel ein/-e auf strikte Realpolitik fixierte/-r enttäuschte/-r Reformier/-in (ebd.) oder jemand, der/die sich in die Behaglichkeit seines/ihrer Privatlebens zurückzieht.

Ein Bruch mit der eigenen politischen Vergangenheit erfolgt statt einer Einsicht in die Notwendigkeit realistischer Einschätzungen und der Einordnung des eigenen politischen Handelns in eine langfristige politische Perspektive. Enttäuschungen, die nicht verarbeitet werden können, münden nicht in einer von der Erfahrung belehrten Hoffnung, die sich weiter subversiv geltend machen könnte. Sie rufen oftmals vielmehr eine Abkehr von einstigen politischen Ideen hervor. Dies lässt sich schon bei Ernst Bloch nachlesen (vgl. Bloch 1985). Umso wichtiger ist, dass eine schwierige Geschichte aufgearbeitet wird. An desillusionierenden Ereignissen hat es in den letzten 30 Jahren keinen Mangel gegeben. Ralph Miliband hat bereits in den 1980er Jahren eine Reihe davon zusammengetragen:

»...the experience of ›actually existing socialism‹, Czechoslovakia and Afghanistan, the collapse of Maoist illusions, Cambodia and the sour aftermath of victory in Vietnam, the withering of Eurocommunist hopes, the emergence of the ›new social movements‹ born of dissatisfaction with the limitations of traditional labour and socialist movements and parties, a growing disbelief in the capacity of the working class to be the agent of radical social change, and the consequent ›crisis of Marxism‹. More specifically for Britain, there is also what has for many been the trauma of ›Thatcherism‹ and, even more traumatic, its ability to win elections« (Miliband 1985: 6 f.).

Nahezu verschwunden sind mittlerweile der demokratische Reformsozialismus, der Ökosozialismus, der sozialistische Feminismus, der Seminarmarxismus, die klassische Dritte-Welt-Bewegung, aber auch viele andere. Viele ihrer Streiter/-innen hielten sich in der Regel zunächst einmal für unbesiegbar, glaubten etwa an eine »historisch offene Möglichkeit« (Dutschke 1991: 120) und schlussfolgerten: »Es hängt primär von unserem Willen ab, wie diese Periode der Geschichte enden wird« (ebd.). Da ihr übersprudelnder politischer Optimismus und Voluntarismus meist kaum eine realistische Erdung aufwies, wirkten bestimmte historische Entwicklungen in traumatischer Weise. Die Liste an desillusionierenden Ereignissen ist lang. Man denke an historische Großereignisse wie das gewaltsame Ende des Prager Frühlings (vgl. Bollinger 1995; Kurlansky 2007), den Putsch gegen die Allende-Regierung in Chile oder die Deformation der algerischen Befreiungsbewegung (vgl. Elsenhans 1973; Leggewie 1984). Angeblich so erfolversprechende Strategien wie z. B. die eines »langen Marsches durch die bestehenden Institutionen« (Dutschke 1980: 15) erwiesen sich im Nachhinein als Illusion (vgl. Agnoli 1990c). Wir machen die SPD Schritt für Schritt zu einer linken Partei!? Dieser Idee würde heute kaum noch jemand verfallen, auch nicht bei den Jusos, bei denen diese Parole in den 1970er Jahren ausgehen wurde. Deren sogenannte Stamokap-Fraktion (vgl. Kre-

mendahl 1978: 610 f.; Jusos 1980) ist mittlerweile ebenfalls Geschichte. Aber auch der fortwährende Druck der Isolation auf libertäre Bewegungslinke, die sich in ihrer eigenen Gegenkultur oftmals ungewollt abgekapselt haben, ist an vielen nicht spurlos vorbeigegangen. Ein Blick auf die Geschichte der autonomen Bewegungen veranschaulicht dies deutlich (vgl. Schultze/Gross 1997; Geronimo 2002). Desillusionierungsprozesse können vielfältig sein. Hier wie dort ist eine Phase erfolgreicher »Trauerarbeit« (Dubiel 1990; Deppe 1998: 242) notwendig, in der die gescheiterten Erwartungen der Vergangenheit aufgearbeitet werden. Und dies braucht seine Zeit. Erst wenn die Verarbeitung geleistet ist, wird eine sozialistische Linke erneut die Widersprüche und Krisen des Kapitalismus selbstbewusst aufnehmen und wirkungsvoll gegen diesen wenden können.

Es ist wichtig, auf die Vielfalt an Ereignissen und Prozessen zu verweisen, die zunächst zur Enttäuschung überschießender Erwartungen und dann zur Ausbildung eben desjenigen realpolitischen Wirklichkeitsverständnisses geführt haben, das die politische Arena im postfordistischen Kapitalismus seit Jahren so nachdrücklich lähmt, indem es grenzüberschreitendes Denken und Handeln verhindert (vgl. Žižek 2003). Dennoch kommt man nicht an der spezifischen Relevanz der Entwicklungen im Weltkommunismus und der Bedeutung des Zusammenbruchs für die augenblickliche Krise der Linken vorbei. Deren Bedeutung für die hier diskutierten Themen kann gar nicht überschätzt werden (vgl. Brie 2000). Wenigstens auf eine siebenfache Weise werden sie in jeglichen ernsthaften Erneuerungsversuch gesellschaftskritischer Ansätze in der Tradition von Marx hineinspielen. Zunächst bedingt die Implosion der Zentralverwaltungswirtschaften die Defensive *sämtlicher* Strömungen einer theoretischen und politischen Linken (Negt 2003: 70 f.) und ist deshalb im Kontext einer solchen Arbeit immer schon präsent. Dann wirft der Niedergang der Zentralverwaltungswirtschaften die generelle Frage nach der Lebensfähigkeit nicht-kapitalistischer Alternativen auf (vgl. Haug 1990) und verlangt auf diese Weise eine Reihe Antworten (Godelier 2000). Das unrühmliche Ende des Ostblocks lenkt drittens noch einmal den Blick mit besonderer Deutlichkeit auf die unermesslichen menschlichen Kosten und den repressiven Gehalt jener besonderen Versuche der Etablierung einer alternativen gesellschaftlichen Entwicklung. Sozialisten/innen haben »eine moralische Verpflichtung, sich und anderen von diesen Kosten Rechenschaft zu geben« (Krätke 1996: 110). Ein geschärfter Blick für diese Kosten wirft viertens die allgemeine Frage nach einer möglichen »Dialektik« (Haug 2007; Narr 2007b) von Emanzipationsbestrebungen und anschließendem Umschlag in erneute Herrschaft und Unterdrückung auf. Da sich die Regime des Leninismus legitimatorisch auf Marx bezogen haben, ergibt sich fünftens die spezifischere Frage, ob etwa in dem von Marx begründeten Ansatz selbst Anschlusspunkte für ein solches Umkippen angelegt sind oder ob solche Entwicklungen ihm letztlich »äußerlich« sind (vgl. Glucksmann 1976; Grunenberg 1978). Kommt man

zu dem Schluss, dass sie in ihm angelegt sind, ist sechstens zu erörtern, an welchen Punkten und in welchem Umfang dies der Fall ist und ob diese Momente tief in seiner Kernstruktur wurzeln oder nicht. Schließlich stellt sich damit das Problem nach der Art und des Ausmaßes des erforderlichen Umbaus eines theoretischen und praktisch-politischen Programms in der Tradition von Marx. Dieser wird zwangsläufig notwendig, wenn man sich unter einer emanzipatorischen Perspektive weiterhin auf ihn beziehen will. Welche Teile sind zu problematisieren, welche auszusondern und welche aktualisierbar? Ob und in welcher Weise ist eine Erneuerung überhaupt denkbar? Oder sollte gar eine »vollständige Neukonstruktion« (Cardan 1974: 9) eines gesellschaftskritischen Ansatzes in Betracht gezogen werden, da der alte sich nicht mehr als reparierbar erweist?

Ausweichen kann man diesen sieben Fragestellungen nicht, wenn es im postkommunistischen Zeitalter noch ernstmeinen will mit Marx. Die Schrecken des Stalinismus, des Pol-Potismus oder des Maoismus hatten sozialistische Ideen bereits vor Jahren nachhaltig diskreditiert (vgl. Lohmann 2001: 140 f.). Selbst in den Augen jener Bevölkerungskreise, die eigentlich von einer sozialistischen Theorie und Politik am meisten profitieren sollten, haben die diktatorischen Auswüchse jener Experimente Zweifel an der sozialistischen Perspektive geweckt (vgl. Bloch 1970a; Eagleton 2002: 3). Und dies in nicht unverständlicher Weise, wie man hinzufügen muss, hatte sich doch der Traum einer menschlichen Gesellschaft streckenweise in einen Albtraum verwandelt (vgl. Mecklenburg/Wippermann 1998; Courtois 1999). Nicht nur der Marxismus-Leninismus ist vom Niedergang des Realsozialismus selbst betroffen, sondern auch alternative Versionen und Visionen des Sozialismus und des (Neo-)Marxismus.

Das Thema dieser Arbeit

Fassen wir die Ergebnisse der bisherigen Erörterungen noch einmal zusammen und grenzen wir das Thema der vorliegenden Arbeit ab. Der Globalisierungsdiskurs der 1990er Jahre und die Ereignisse rund um die Wirtschafts- und Finanzkrise der letzten Monate haben das öffentliche Interesse am Marxschen Werk wieder geweckt und auf diese Weise das vorschnelle Urteil ad absurdum geführt, das Marx nach dem Epochenbruch von 1989 ein für alle Mal auf die Seiten dogmengeschichtlicher Bücher zu verbannen sei. Aber auch der Optimismus vieler Linker, die bereits wieder eine Renaissance der Marxschen Theorie am Horizont zu erkennen glauben, ist voreilig. Zwar erspürt man hier richtig, dass Marx Probleme bearbeitet hat, die nach wie vor drängen, und dass er Fragen aufgeworfen und zu deren Bearbeitung Denkmittel geliefert hat, die seinem Werk einen potentiell außerordentlich eingreifenden Charakter verleihen könnten, Aktualität stellt sich aber nicht automatisch und von alleine ein. Sie muss aktiv gefördert werden (vgl. Sternberg 1955: 338 f.). Die hier vertretene These lautet, dass dafür eine Arbeit in mindestens drei Be-

reichen notwendig ist: Das theoretische Verständnis der fundamentalen Umbauprozesse des Kapitalismus seit den 1970er Jahren sollte erstens nachhaltig verbessert werden, Theoriebildung und politische Praxis sollten zweitens wieder in ein stimmigeres Verhältnis zueinander gebracht werden und zu guter Letzt sind drittens die tiefen Verwerfungen und Enttäuschungen theoretisch, historisch und moralisch aufzuarbeiten, die die Geschichte der politischen Linken im 20. Jahrhundert aufweist. Sie müssen unter dem Blickwinkel ihrer Bedeutung für einen Ansatz im Anschluss an Marx durchleuchtet werden. Dies betrifft insbesondere die katastrophalen Entwicklungen des Weltkommunismus. Der oftmals »naive« (Haug 2007: 12) Charakter von Gesellschaftskritik mag ein »Anfangsrecht« (ebd.) besessen haben, heute hat er keinerlei Rechte mehr. Vor allem das Desaster der staatssozialistischen Entwicklungsdiktaturen erzwingt Selbstkritik und Erneuerungsbemühungen von jedem, dem es mit dem ursprünglichen Ziel von Emanzipation nach wie vor Ernst ist. Denn eine theoretische und praktische Kritik des Elends, das der Kapitalismus seit Anbeginn unweigerlich erzeugt, wird wohl erst dann wieder »politisch moralisierbar (...), wenn die radikale Kritik dieses Elend endgültig nicht mehr mit den Hypotheken des totalitären Sozialismus befrachtet ist« (Dubiel 1990: 490).

Das Ausmaß der anstehenden Aufgaben ist somit immens. Dieses kann nicht von einem/-r Einzelnen bewältigt werden, sondern ist nur in einem kollektiven Prozess zu bearbeiten, der von einer »ständigen Vermittlung von Reflexion und Aktion, von Praxis und Theorie« (Dutschke 1968: 90 f.) geprägt ist. Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag zu diesem Prozess leisten. Die schiere Fülle der abzuarbeitenden Probleme verlangt dabei, dass wir uns auf den folgenden Seiten thematisch bescheiden. Obwohl die Fragen einer Vertiefung des theoretischen Fassungsvermögens für die Umbaudynamiken des gegenwärtigen Kapitalismus und einer Neujustierung der Theorie-Praxis-Bezüge immer wieder in die folgenden Erörterungen einfließen werden, wollen wir uns auf die dritte Problematik konzentrieren. Dafür lassen sich Gründe der Dringlichkeit anführen. Die Stärke sozialkritischer Ansätze bestand seit ehemals darin, auf »gesellschaftliche Entwicklungsschranken, auf Krisen und gar Katastrophen« (Altwater 1983: 88) der kritisierten Gesellschaft hinzuweisen. Die linke Leidenschaft, auf »die Suche nach den Funktionsmängeln« (ebd.: 89) der bestehenden Ordnung zu gehen, wird dazu führen, dass die jetzt schon zahlreichen Anstrengungen nicht abreißen werden, die gegenwärtigen Veränderungsdynamiken innerhalb des Kapitalismus in ihrer gesamten Widersprüchlichkeit zu entschlüsseln. Vertrauensvoll wollen wir also darauf setzen, dass sich dieser Arbeit andere in ausreichendem Maße widmen werden.

Die im linken Milieu gängigen, wenn nun auch inzwischen etwas angekratzenen Vorstellungen, dass man selbst (wenigstens tendenziell) die Lösung all jener Probleme repräsentiere, die der Kapitalismus so produziert, und damit Garant einer bes-

seren Zukunft sei, begründet hingegen mangelndes Vertrauen bezüglich einer selbstkritischen Aufarbeitung der Geschichte der sozialistischen Linken im 20. Jahrhundert. Ihr Fokus der Aufmerksamkeit der Kritik richtet sich nach außen und nicht nach innen. Vor allzu deutlichen Selbstzweifeln scheut man sich. Psychologische Abwehrreaktionen sind gang und gäbe (Dubiel 1990). Auf die Veröffentlichung eines *Schwarzbuchs des Kommunismus* (Courtouis 1999) reagiert man in prototypischer Weise mit einem *Schwarzbuch des Kapitalismus* (Kurz 2003), mit zahllosen Beteuerungen, dass die eigenen Sozialismusvorstellungen von denen des Ostblocks abweichen und man also nicht für dessen Untaten belangt werden könne (dazu kritisch: Haug 2007: 15 f.) oder mit dem Hinweis, dass man die Deformierung des Marxismus und des historischen Sozialismus Marx »keinesfalls anlasten kann« (Wippermann 2008: 9).

»Auf der einen Seite, der postmodernen, explodiert jetzt die Neigung, die eigene, offenbar seit langem überanstrengte linke Identität zu opfern. Nicht nur Ballast wird abgeworfen, sondern zu gleich der Korb, in dem man sitzt. So mag der Fall noch als Flug erscheinen. Auf der anderen Seite finden wir jene, die von der Angst vorm Fliegen befallen sind. Statt der schonungslosen Bestandsaufnahme einer sich auflösenden Realität gilt ihre vorrangige Sorge der Aufrechterhaltung der eigenen Identität. Auch sie werfen Ballast ab. Aber was sie kennzeichnet, ist die bedächtige Sorgfalt, mit der sie das tun. Skrupulös listen sie jene politischen und intellektuellen Traditionsbestände auf, die sie vom Sog des abtrudelnden real existierenden Sozialismus bewahrt wissen wollen. (...) Nach einer suggestiven Typisierung, die Sigmund Freud in der 1915 erschienen Schrift *Trauer und Melancholie* eingeführt hat, könnte man beide Reaktionsweisen mit dem Begriff des »Manikers« bzw. des »Melankolikers« bezeichnen. (...) Derjenige reagiert manisch, der eine über Jahre sich selbst angetane Verstellung mit einem Mal aufheben kann (...). Anders der »Melancholiker«. Ihm will misslingen, was der Maniker übertreibt, nämlich die Ablösung der libidinösen Energie von dem geliebten Objekt. Statt sich der Realitätsprüfung zu stellen, zieht sich das frustrierte Ich auf sich selbst zurück und sichert seine Bestände« (Dubiel 1990: 482 f.).

Es ist also sinnvoll, mit der vorliegenden Arbeit einen Finger in offene Wunden zu legen und ein eher sporadisch beackertes Feld anzugehen. Da der vorliegende Text nicht von einem Historiker verfasst wurde, findet sich hier kein Blick auf die Sackgassen des Sozialismus des 20. Jahrhunderts unter der Perspektive konkreter geschichtlicher Ereignisketten. Stattdessen stellt sich aus Sicht eines Soziologen die Frage, an welchen Stellen es innerhalb der traditionellen Sozialismusverständnisse Anschlussstellen für die autoritären Auswüchse im klassischen Sozialismus gegeben hat. Es gilt, möglicherweise populäre Vorstellungswelten aufzuspüren, die den desaströsen Entwicklungen der Vergangenheit Vorschub geleistet haben und deshalb im Prozess der Ausarbeitung eines neuen gesellschaftskritischen Ansatzes unbedingt überwunden werden müssen. Eine Haltung wissenschaftlicher Ehrlichkeit verlangt dabei, dass meine eigene Position zu dieser Obliegenheit vorab kenntlich gemacht wird. Die folgenden Diskussionen sollen nicht von der Warte eines distan-

zierten Betrachters geführt werden, der von außen auf ein Problemkomplex hinunterschaut, um als unbeteiligter Richter seine Schiedssprüche zu fällen. Vielmehr nehme ich die Position eines Involvierten ein, der in engagierter Weise selbst nicht von Marx lassen will, aber Unbehagen angesichts einer auf weiten Strecken unheilvollen Geschichte empfindet. Insofern trägt der vorliegende Text auch den Charakter von theoretischer Selbstverständigung. Der Standpunkt eines in die verhandelte Problematik Einbezogenen darf natürlich nicht dazu führen, dass die Maßstäbe unbedingter Wissenschaft verletzt werden. Die Gefahr würde aber auch nur bestehen, wenn ein vollständiger Gegensatz von Parteilichkeit und Wissenschaftlichkeit bestünde, wovon aber nicht per se ausgegangen werden kann.

Präzisieren wir die Selbstverortung noch ein Stück weiter. Die Ideengeschichte der Sozialismen und (Neo-)Marxismen weist nach meiner Auffassung eine große Zahl interessanter Ansätze auf, die rezipiert werden sollten. Ob Strukturmarxismus, ob Kapitallogik oder Praxisphilosophie – die linke Dogmengeschichte kann auf viele innovative Arbeiten von hohem Wert verweisen. Dennoch soll hier keiner dieser Entwürfe zur interpretatorischen Richtschnur erhoben werden. Die Perspektive der zu entwickelnden Argumentation soll zwischen den gängigen Ansätzen angesiedelt sein. Die Gründe dafür ruhen in der forschungsleitenden Ansicht, dass die massiven Umstrukturierungen des Kapitalismus und das Ausmaß an Fehlentwicklungen der vergangenen Sozialismen weitreichende Konsequenzen für *alle* Strömungen der (Neo-)Marxismen haben. Sie wurzelt in der Überzeugung, dass die Verarbeitung beider Ereignisse darin münden wird, Neues zu entwickeln, wobei alte Konzepte »kritisch aufgehoben, nicht vernichtet und nicht künstlich konserviert werden« (Dutschke 1968: 91) sollten. Dennoch wird der/die kundige und aufmerksame Leser/-in selbstverständlich schnell der theoretischen und praktisch-politischen Vorlieben gewahr werden, die in die nachfolgenden Ausführungen einfließen. Eine Neigung zu praxisphilosophischen Interpretationen bei gleichzeitiger Skepsis bezüglich des Werts der weitreichenden Hegelschen Einflüsse auf Marx prägen die Arbeit ebenso wie eine generelle Sympathie für die Versuche der Neuen Linken der 1950er bis 1970er Jahre. Letzteres sollte nicht verwundern, da die Neue Linke die traditionelle Linke bereits einer eingehenden Kritik zu unterziehen beabsichtigte, um ein neues Verständnis von emanzipatorischer Theorie und Praxis auszubilden (vgl. Gilcher-Holtey 2005: 11 f.). Man kann also auf ihren Überlegungen ein gutes Stück weit aufbauen.

Methode und Aufbau des Buchs

Dass die folgenden Erörterungen methodisch weitgehend auf einer kritischen Textarbeit fußen werden, ergibt sich aus der thematischen Ausrichtung der Arbeit. Wir werden Autoren/-innen aus den beiden Hauptströmungen der alten Arbeiter/-innenbewegung heranziehen, die in exemplarischer Weise problembehaftete Positionen

vortragen. Fundamentalkritische Einwände gegen Marx und die (Neo-) Marxismen müssen ebenso geprüft werden, wie dissidente Theoretiker/-innen Gehör finden müssen, die in erneuernder Absicht bereits Kritisches über die Traditionssozialismen auszuführen wussten. Die augenblickliche Krise der Sozialismen und (Neo-)Marxismen ist beileibe nicht die erste. Michael Krätke hat sich vor einiger Zeit die Arbeit gemacht, einmal durchzuzählen, und hat insgesamt fünf Krisen entdeckt, die den Boden erschüttert haben, auf dem (Neo-)Marxisten/-innen einst glaubten, festen Tritt zu haben (Krätke 1996: 73). Mit dem Zusammenbruch des Ostblocks sind wir in der vielleicht schärfsten dieser Krisen angekommen. Jede der Erschütterungen wurde jedoch eingehend diskursiv begleitet. Auch hier ruht Material, das für unsere Zwecke herangezogen werden kann. Dies gilt insbesondere für entsprechende Beiträge, die seit dem Epochenbruch 1989 verfasst wurden.

Die weiteren Kapitel nehmen einige wichtige (Um-)Baustellen der Gesellschaftskritik in Augenschein. Die Suche nach den problematischen Anschlussstellen für die massiven Fehlentwicklungen der Arbeiter/-innenbewegungssozialismen verdichtet sich in der These, dass eine wesentliche Ursache darin liegt, dass die sozialistische Bewegung nur zu häufig »den Zustand, den sie angreift, negativ« (Horkheimer 1987: 300) widergespiegelt hat (Kapitel 2.2). Sich vieler repressiver Gehalte des kapitalistischen Modernisierungsprozesses offenkundig nicht gewahr, haben die Hauptströmungen der Arbeiter/-innenbewegung große Teile ihrer Vorstellungswelten, ihrer Organisationskonzepte und ihrer Sozialismuskonzeptionen linear aus der bestehenden Ordnung abgeleitet, ungeachtet ihrer problematischen Seiten (vgl. Weil 1975b). Dieser Sachverhalt ist umso misslicher, als dass wichtige emanzipatorische Momente, die mit der kapitalistischen Vergesellschaftung in die Welt gekommen sind, wie die im Menschenrechtsdiskurs enthaltene Idee des »aufrechten Gangs« (Ernst Bloch), wiederum nur bedingt aufgenommen wurden (Kapitel 2.1). Wir unternehmen danach einen Streifzug durch die Dogmengeschichte jener heterodoxen Ansätze, die bereits einen Ausgang aus dieser Problematik der Hauptströmungen der Arbeiter/-innenbewegung suchten (Kapitel 2.3). Im dritten Kapitel geht es um die auch von links betriebene Unsitte, die Bedürfnisse, Antriebe, Handlungen und Lernprozesse der Subalternen gegenüber den objektiven Strukturzwängen der bürgerlichen Warenproduktion in ihrer geschichtsgestalterischen Bedeutung massiv zu relativieren. Wir gehen auf das Thema eines objektivistischen und latent positivistischen Wissenschafts- und Geschichtsverständnisses ein, das in den sozialistischen Orthodoxien die Subalternen zu Gegenständen von Befreiung degradiert, statt sie als selbstbewusst Handelnde ernstzunehmen (Kapitel 3.1). Exemplarisch erörtern wir die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten u. a. am orthodox-marxistischen Geschichtsdiskurs und dessen Vorstellungen einer Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Ebenso kritisieren wir eingehend den geschichtsphilosophisch aufgeladenen Fortschrittsmythos innerhalb des Tradi-

tionsmarxismus, da er dazu neigt, menschliche Opfer als historisch unvermeidlich zu legitimieren und damit einen Ausgangspunkt für die Rechtfertigung einer sozialistischen Gewaltpolitik bereitstellt (Kapitel 3.2). Im vierten Kapitel geht es um die Bedeutung einer sozialistischen Formpolitik. Sozialistische Politik kann und darf sich nicht nur über ihre spezifischen Inhalte von anderen Politiken abgrenzen. Sie muss sich ernsthaft darüber Gedanken machen, wie sie diese Inhalte artikuliert und wie sie sich zu ihrer Erreichung organisiert. Für den Inhalt muss eine passende Form gefunden werden. Wir erörtern die Unkenntnis der Bedeutung sogenannter Formfragen der Politik in der klassischen Arbeiter/-innenbewegung, also der Problematik des nicht-neutralen Charakters politischer Organisationsweisen und der gesellschaftlich jeweils dominieren Erfolgskriterien von Politik (Kapitel 4.1 und 4.2). Die mangelnde Sensibilität der Orthodoxien für diesen Sachverhalt hat dafür gesorgt, dass der Sozialismus weitgehend auf ein emanzipationsfeindliches Projekt der Macht verkürzt wurde. Damit einher geht bzw. ging die Verwechslung der Forderung nach Vergesellschaftung mit einer Politikform, die Verstaatlichung anstrebt (Kapitel 4.3). In diesem Kontext ist auch die Vorstellung eines angeblichen Absterbens des Staates im Sozialismus zu kritisieren, eine Vorstellung, die nach der hier vertretenen Position totalitäre Spurenelemente in sich trägt. Im fünften und letzten Kapitel geht es um die Zukunft und den Horizont (die Horizonte) eines zeitgemäßen Sozialismus. Auf den Vorwurf an die Marxsche Theorie, dass sie eine Art messianische Erlösungslehre verkörpere, die das Absolute einfordere und jeglichen Mitteleinsatz zur Erreichung eines Zustands vollkommener Freiheit legitimiere, gehen wir im Kapitel 5.1 ein. Wir kritisieren danach ausführlich das anti-utopische Bilderverbot innerhalb der marxistischen Orthodoxien (Kapitel 5.2 und 5.3). Dieses ist nicht nur vor der Folie eines vorgeblichen »Endes des Geschichte« (Francis Fukuyama) nach dem Mauerfall kontraproduktiv, sondern auch deshalb zu kritisieren, da es dazu beiträgt, historisch überlebte Vorstellungen von Sozialismus am Leben zu erhalten.

Ein vorwärtsgewandter Rückblick auf eine schwierige Geschichte

Strömungsvielfalt und diskursive Offenheit

Die Meinungen darüber, was eine kritische Theorie der Gesellschaft in ihrem Kern umschreibt, divergieren erheblich. Das Spektrum (neo-)marxistischer Theoriebildungen reicht vom Marxismus-Leninismus der ehemaligen Ostblockländer und ihrer Parteisatelliten im Westen und Süden über die an den Marxschen Frühschriften orientierte *humanistische Marxlektüre*, über die strukturelle Marxinterpretation der Althussergruppe bis zur Auflösung der Marxschen Theorie in eine historische Untersuchung von Klassenerfahrungen in der englischen marxistischen Historiographie oder den verschiedenen Versuchen der Konstruktion einer marxistisch inspirierten Praxisphilosophie. Hinzu kommen u. a. die theoretischen Neuerungen des analytischen und des politischen Marxismus im angloamerikanischen Raum, die Schule der Kapitallogiker in Deutschland, der italienische (Post-)Operaismus, die japanische Uno-School und auch die unterschiedlichen Versuche einer radikalen Umformung, einer dialektischen Weiterentwicklung oder dialektischen Überwindung des marxistischen Ansatzes durch Autoren wie Cornelius Castoriadis (vgl. Honneth 1985; Castoriadis 1990), Jean-Paul Árnason (vgl. Knöbl 2001: 330-390), Jürgen Habermas (vgl. Roderick 1989; Reichelt 2008: 433 f.) oder die verschiedenen Vertreter/-innen eines mittlerweile recht populär gewordenen Postmarxismus. Letzterer umfasst dabei ein heterogenes Sammelsurium von Autoren und Autorinnen, die in der Regel durch den Marxismus »hindurch gegangen« (Hall 1984: 97) sind, den Marxismus fortwährend durch seine Dekonstruktion zu überschreiten versucht haben und dabei mitunter selbst einer harschen Kritik anheimgefallen sind (Fine u. a. 1984; Meiksins-Wood 1984; Miliband 1985). Dass die einzelnen Strömungen sich dann meist noch in unterschiedliche Schulen aufspalten, die teilweise wiederum in verschiedene Fraktionen zerfallen, macht es so schwierig, einen Überblick über das Spektrum (neo-)marxistischer Geschichts- und Entwicklungstheorien zu gewinnen; ebenso die Tatsache, dass viele innovative Diskurse und Ansätze des (Neo-)Marxismus bis heute in Deutschland nahezu unbekannt sind, da sie aus Unkenntnis, Ignoranz oder aufgrund von sprachlichen Barrieren kaum rezipiert wurden. Wer kennt in der BRD schon die umfassende und fruchtbare (neo-)marxistische Debatte beispielsweise in Lateinamerika (vgl. Fornet-Betancourt 1988, 1994; Löwy 1988; Werz 1991; Gandler 2002) oder in anderen wichtigen Zentren der Marx-Rezeption, die außerhalb Westeuropas und den USA liegen, wie Afrika, Indien oder Japan? In der Regel sind es nur Spezialisten (vgl. Davidson 1991; Arato 1991; Bottomore 1991; Patnaik 1991; Kay 1991; Himmelweit 1991a). Offenbar besitzen auch in der Linken

die sprachlich-kulturellen Grenzen noch nicht die Durchlässigkeit, die anzustreben und wünschenswert wäre.

Zusätzlich ist zu erwähnen, dass noch zahlreiche Beiträge einzelner ungebundener Autoren/-innen existieren, die zwar anregende Ansatzpunkte zu einer Reformulierung oder Neulektüre des Marxismus geliefert haben, deren Vorstellungen aber nie in einer mehr oder weniger durchformulierten geschichtstheoretischen Strömung mündeten. Einen mehr oder weniger befriedigenden und erschöpfenden dogmengeschichtlichen Überblick über die verschiedenen Strömungen des Marxismus, Neomarxismus und Postmarxismus zu gewinnen, ist aus den aufgezählten Gründen kein einfaches Unterfangen – trotz vorhandener Einstiegsliteratur (vgl. Vranicki 1974; Hobsbawm 1982 ff.; Kołakowski 1988, Fetscher 1989; Euchner 1991; Heinrich 1999b; Müller 2000; Lohmann 2001; Henning 2005b). Selbst auf besonderen Feldern wie etwa der Ökonomie (vgl. Howard/King 1989/1992) oder bei einzelnen Subströmungen wie der Praxisphilosophie (vgl. Müller 1986) ist das Spektrum der Ansätze inzwischen nur noch schwer zu überschauen.

Eine Bestandsaufnahme aller dieser Strömungen und Positionen würde wahrscheinlich ergeben, dass der vielstimmige gesellschaftskritische Chor des (Neo-)Marxismus durch nicht viel mehr als durch eine selbsterklärte Bezugnahme auf Marx zusammengehalten wird. So ist denn auch vermutet worden, »dass der Begriff ›Marxist‹ mehr eine Reihe von Familienähnlichkeiten bezeichnet, als eine unveränderliche Substanz« (Eagleton 2002: 4). Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass selbst bei gestandenen (Neo-)Marxisten/-innen kaum Einigkeit darüber herrscht, welches Kriterium über die Zugehörigkeit zum (Neo-)Marxismus entscheidet und welche Kriterien es nicht tun (ebd.): Während einige Protagonisten/-innen des (Neo-)Marxismus das Spezifikum der Marxschen Theorie in einer besonderen Methode sehen (vgl. Sternberg 1955; Mills 1963; Bauer 1980; Lukács 1997), halten andere eine bestimmte Parteizugehörigkeit für ausschlaggebend. Man denke hier vor allem an die alten Orthodoxien des Marxismus, die durch einen »institutionellen und nicht intellektuellen Inhalt« (Kołakowski 1976: 14) geprägt waren, indem sie einer Partei eine weitgehende Interpretationshoheit über das zugeprochen haben, was ihnen als Marxismus galt (vgl. Hahn 1974; Autorenkollektiv 1975; Schleifstein 1975; Eichhorn u. a. 1979). Für wiederum andere ist eine bestimmte gesellschaftskritische Geisteshaltung für den Marxismus kennzeichnend. Slavoj Žižek beispielsweise inzeniert sich gekonnt und in geradezu paradehafter Weise als Marxist (z. B. Žižek 2002), obwohl sein poststrukturalistischer Ansatz in der Tradition von Jacques Lacan nur noch periphere Bezüge zum Marxschen Kategoriengebäude aufweist. Der Gestus, die Motive seiner Gesellschaftskritik und seine selbstgewählte Bezugnahme auf Marx sind die Grundlage seiner Selbstverortung und nicht z. B. eine möglichst besondere Anlehnung an die Argumentationsgänge des *Kapital* (vgl. Parker 2004; Vogt/Silverman 2004; Butler 2006). Die Ver-

pflichtung auf bestimmte Fragestellungen oder theoretische Aussagen scheint zu guter Letzt für eine andere Gruppe den Kern des (Neo-)Marxismus zu beschreiben. Das aktuellste Beispiel hierfür stellt der sogenannte Analytische Marxismus dar, der zwar die Dialektik als Methode ablehnt, sich aber einzelnen Themen und Fragestellungen Marxens explizit verpflichtet sieht (vgl. Müller 1988; Mayer 1994; Niechoj 2003).

Die Vorstellungen darüber, von welcher Art denn die besondere Methode sei, die den Marxismus ausmache, oder welche Theoreme oder Fragestellungen für Marxisten/-innen als verpflichtend anzusehen seien, stößt aber wiederum keineswegs auf Einhelligkeit. Ist die Marxsche dialektische Methode im *Kapital* logisch oder historisch-logisch? Ist die Entfremdungstheorie, die Mehrwerttheorie oder die Vorstellung eines durch den Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen vorangetriebenen Geschichtsprozesses ein unabdinglicher Bestandteil des Marxismus? Oder vielleicht doch eher eine bestimmte Version der (neo-)marxistischen Klassen- oder Ideologietheorien? Könnte es aber nicht auch eine bestimmte Kapitaltheorie, die Vorstellung der Naturdialektik oder die Idee einer geschichtsnotwendigen Stufenfolge der menschlichen Entwicklung sein?

Es ist jedenfalls festzuhalten, dass es wohl kaum eine von (Neo-)Marxisten/-innen vertretene These geben dürfte, die nicht von anderen (Neo-)Marxisten/-innen in Zweifel gezogen wurde, ohne dass jene auf die Idee gekommen wären, nicht mehr dem Kreis (neo-)marxistischer Autoren/-innen anzugehören (vgl. Eagleton 2002). Und dennoch scheint es neben der erwähnten Berufung auf Marx eine minimale theoretische Gemeinsamkeit zu geben, die die genannte Familienähnlichkeit im Wesentlichen ausmacht (ebd.): Es ist die Auffassung, dass die Herausbildung, die Entwicklung und der Niedergang von klassenbasierten Gesellschaften irgendwie mit der jeweiligen Form der gesellschaftlichen Naturaneignung vermittelt sind. Marx selbst hielt es für eine von seinen drei bedeutsamsten theoretischen Neuerungen, gezeigt zu haben, dass »die *Existenz der Klassen* bloß an *bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion* gebunden ist« (MEW 28: 508; Herv. i. O.). Die andern beiden von ihm selbst angeführten Theoreme, nämlich die, »dass der Klassenkampf notwendig zur *Diktatur des Proletariats*« (ebd.) führe und »dass diese Diktatur selbst nur den Übergang zur *Aufhebung aller Klassen* und zu einer *klassenlosen Gesellschaft*« (ebd.) bilde, sind oft auf scharfen Widerspruch undogmatischer (Neo-)Marxisten/-innen gestoßen (z. B. Kitching 1988: 36 f.). Ein Grund ist ihre starke geschichtsphilosophische Färbung. Sie können dementsprechend keineswegs als gemeinsames Merkmal (neo-)marxistischen Theoretisierens verstanden werden.

Aber selbst jede konkretere Bestimmung der verbleibenden gemeinsamen Grundauffassung trifft in dem zerfaserten (neo-)marxistischen Lager abermals auf Uneinigkeit. Herrscht vielleicht noch Konsens darüber, dass Klassen etwas mit Ausbeutung zu tun haben, so ist der Ausbeutungsbegriff wieder umkämpft. Der aus der

Perspektive des klassischen Marxismus geradezu absonderliche Versuch John Roemers, eine Ausbeutungstheorie unter Rückgriff auf neoklassische Argumentationsmuster zu entwickeln, mag das in Form eines Beispiels aus den gegenwärtigen Debatten veranschaulichen (vgl. Roemer 1982, 1988; Müller 1988; Ritsert 1988, 1998; Mayer 1994). Über die Bedeutung und den Inhalt des gebräuchlichen Begriffs der Produktionsweise zur Beschreibung der Form und der Entwicklung der gesellschaftlichen Naturaneignung ist ebenfalls keine Übereinkunft zu erzielen (vgl. Banaji 1973; Foster-Carter 1978; Balzer 1983; Benton 1984; Himmelweit 1991b; Haug 2001), geschweige denn, dass Einigkeit über die konkrete Vermittlungsform der gesellschaftlichen Naturaneignung mit der Rolle der Klassenkonflikte im Geschichtsprozess bestehen würde (vgl. Ritsert 1988, 1998; Wright 1989). Jede/-r hat scheinbar ihre/seine eigene Brille auf, durch die er bzw. sie Marx liest und das gemeinsame Grundtheorem zu interpretieren und auszuarbeiten versucht.

Walter Theimer, ein konservativer Kritiker des Marxismus, vermerkt denn angesichts der neomarxistischen Strömungsvielfalt nach dem Zweiten Weltkrieg auch spöttisch: »Der Neomarxismus hat so viele Schattierungen, wie er Autoren hat. Manche bleiben noch in der Nähe des Originals, andere nehmen grundlegende Änderungen vor« (Theimer 1985: 198) und: »Der Neomarxismus erschöpft sich in Kämpfen der einzelnen Richtungen untereinander« (ebd.: 199). Zu Spott gibt es jedoch keinen Anlass. Dass gerade die Vielfalt der (Neo-)Marxismen und die z. T. durchdringende Auseinandersetzung zwischen den divergierenden Strömungen zu einer möglichen Stärke gesellschaftskritischen Theoretisierens führen kann – nämlich dann, wenn sie Räume für ein produktives Ringen um theoretische Einsichten und politische Ansatzpunkte öffnet –, scheint für Walter Theimer nicht zu gelten. Dabei mag sich seine Spöttelei aus dem Kontrast der Strömungsvielfalt des sogenannten Westlichen Marxismus gegenüber den Beschwörungen nach »Einheit« orthodoxer Marxisten/-innen nähren. Das Streben der alten marxistischen Orthodoxien nach einer einheitlichen und homogenen Lehre und Weltanschauung gilt ihm offenkundig als Richtschnur des Marxismus, interessanterweise ohne zu bemerken, dass auch innerhalb der Orthodoxien die Konstruktion *des* (einen) Marxismus aufgrund einer immer existenten Vielfalt an Interpretationen und Praxen von Anfang an eine nur schwer aufrechtzuerhaltende Vereinheitlichung darstellte (vgl. Bernbach/Nuscheler 1973; Kallscheuer 1977). Die (Neo-)Marxismen sind »weit davon entfernt, jene systematische Einheitlichkeit und Geschlossenheit zu besitzen, die ihr manche gerne zusprächen« (Castoriadis 1990: 20).²

Neue theoretische Möglichkeiten sind jedenfalls nur zu entdecken, wenn aus unterschiedlichen theoretischen Perspektiven eine kontroverse Überprüfung einzelner Standpunkte und Positionen vorgenommen wird, also die Vielschichtigkeit (neo-)marxistischen Theoretisierens konstruktiv genutzt wird. Nur wenn der »plurale« bzw. »polyzentrische« Charakter des Marxismus bewusst von (Neo-)Marxisten/-in-

nen selbst anerkannt wird (Haug 1985/1987) und die Vielfalt (neo-)marxistischer Ansätze im Sinne eines Projekts des »offenen Marxismus« (Mandel/Agnoli 1980) ergebnisreich gemacht wird, können neue Lösungen konzeptioneller Probleme schnell und wirkungsvoll gewonnen werden und Maßstäbe eines freien Gedankenaustauschs gesetzt werden. Der gefährliche Hang zum Dogmatismus, die Vorstellung, dass »echte Alternativen zur bürgerlichen Wissenschaft nur im Gewande eines absoluten Wahrheitsanspruchs auftreten können: als der Marxismus, die Arbeiterklasse, die Zerschlagung des bürgerlichen Staates« (Kallscheuer 1977: 61; Herv. i. O.), und die Neigung, andere zu exkommunizieren, ein Hang der insbesondere den traditionellen Sozialismus kennzeichnete, sollten einer Haltung weichen, die Vielfalt vorbehaltlos akzeptiert und den Vorwurf des Verrats durch »das Recht und die Lust zur Kritik« (Heller 1981: 21) ersetzt, also Inkonsistenzen überwinden will, statt einfach auszugrenzen. Die längst überfällige Auflösung praktisch-politischer und theoretischer Verkrustungen im (neo-)marxistischen Lager wird jedenfalls erst in dem Augenblick vorankommen, wenn (Neo-)Marxisten/-innen sich auf den Weg einer intensiven Auseinandersetzung bzw. einer produktiven theoretischen Streitkultur begeben. Als Vorbild für eine solche Streitkultur kann vielleicht die liberale Diskussionshaltung der in der heutigen Linken fast durchgängig verpönten II. Internationale dienen (vgl. Kołakowski 1988, Bd. 2: 11 f.). Beachtlich ist die diskursive Offenheit in der Epoche der II. Internationale deshalb,

»weil der weite Rahmen, den die internationale Arbeiterbewegung gesteckt hatte, den Marxismus davor bewahrte, zu einer eindimensionalen und orthodoxen Lesart zu erstarren. Bei aller Gemeinsamkeit im Hinblick auf das Ziel einer sozialistisch verfassten Gesellschaft war es möglich und erlaubt, durchaus unterschiedliche Optionen, Wege und Lösungen zur Diskussion zu stellen. Emphatisch gesprochen: Der »orthodoxe« Karl Kautsky, der »revisionistische« Eduard Bernstein und die »revolutionäre« Rosa Luxemburg trugen ihre nicht unerheblichen politischen Meinungsverschiedenheiten innerhalb eines gemeinsam geteilten Paradigmas von Marxismus aus« (Lohmann 2001: 20 f.; Herv. i. O.).

Die »Unbefangenheit« (Albers 1987: 47) des Marxismus der zweiten Generation wird durch die herkömmliche Historiographie der II. Internationale gewöhnlich unterschätzt und zugunsten einer Kritik des oftmals unzureichenden Charakters vieler seiner Theoreme vernachlässigt. An dessen »Lebendigkeit und Souveränität im Weitertreiben des Marxschen Gedankenguts« (ebd.) sollte aber auf jeden Fall heute wieder angeknüpft werden.

Schicksale eines Ansatzes

Was uns im Folgenden interessieren soll, ist die Frage nach der Aktualität bzw. der Aktualisierbarkeit der Marxschen Theorie. Die hier vertretene These lautet, dass die verschiedenen Bemühungen, Marxs Theorien endgültig unter die Erde zu bringen, deutlich verfrüht sind (vgl. Gerlach u. a. 2003; Rilling 2006). Marx sollte ein

wichtiger Bezugspunkt der Gesellschaftskritik bleiben. Dies hat z. B. auch Jacques Derrida so gesehen. Er schreibt:

»Es wird immer ein Fehler sein, Marx nicht zu lesen, ihn nicht wiederzulesen und über ihn nicht zu diskutieren. Und dass heißt auch einige andere wiederzulesen (...). Es wird mehr und mehr ein Fehler sein, ein Verfehlen der theoretischen, philosophischen, politischen Verantwortung. Seit die Dogmenmaschinerie und die ideologischen Apparate des Marxismus (Staat, Parteien, Zellen, Syndikate und andere doktrinäre Produktionsstätten) im Verschwinden begriffen sind, haben wir keine Entschuldigung mehr, nur noch Alibis, um uns von dieser Verantwortung abzuwenden« (Derrida 2004: 29).

Dem ist zuzustimmen. Wie in der Einleitung bereits hervorgehoben, enthüllt Marx die inneren Bewegungsdynamiken der kapitalistischen Produktionsweise, lässt uns die bürgerliche Gesellschaftsformation als eine komplexe Gesamtheit unterschiedlicher Instanzen mit verschiedener Determinationskraft denken und verbindet seine Analysen in wertvoller Weise mit einer praktisch-politischen Dimension, die auf eine Überwindung von Herrschaft und Ausbeutung gerichtet ist. Dennoch: Damit ein Beipflichten zu Derridas Aussage nicht die Form eines trotzigigen Glaubensbekenntnisses erhält, damit es nicht wie eine unkritische Beschwörung der angeblich fortdauernden Relevanz des Marxschen Paradigmas wirkt, muss sie um eine wichtige Forderung ergänzt werden. Denn reine Glaubensbekenntnisse in Bezug auf Marx sind nach dem Fall der Mauer üblich geworden. Dazu zählen »die vielfachen Abgesänge auf Marx und Engels von links bis rechts, kongenial in Norbert Blüms Diktum zusammengefasst: »Marx ist tot und Jesus lebt«. Dazu zähle ich aber auch all die tapferen Bekundungen (so sehr sie im Einzelnen recht haben mögen), dass der sogenannte reale Sozialismus ja kein wirklicher gewesen sei und deshalb Marxs Werk weiter in ungeflecker Reinheit erstrahle« (Schöler 2000: 949).

Eine fruchtbare Neubewertung des Marxschen und sozialistischen Erbes erfordert mehr. »Nötige antikapitalistische Lernprozesse« (Narr 2007: 37), die mit einer kritischen »Selbstprüfung« (Haug 2007: 15) verbunden sind, sind unumgänglich. Insbesondere ist eine selbstreflexive und kritische Thematisierung linker Geschichte und Theoriebildung gefragt. Der eigene Umgang mit dem Marxschen Paradigma ist angesichts einer teils katastrophalen Geschichte der Marxismen und Sozialismen im 20. Jahrhundert zum Gegenstand von Erörterungen zu machen. Wer, wie auch der Autor dieser Zeilen selbst, der Meinung ist, dass die Marxsche Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich für jede Theorie und Politik sozialer Befreiung bleiben wird, sollte nicht nur die Leistungsfähigkeit der Theorie herausstellen, sondern auch die Frage nach den »Grenzen der Marxschen Kritik« (Hirsch 1991: 33) präzise stellen. Er oder sie sollte auch die heute nicht mehr zu leugnende Möglichkeit und Wirklichkeit von »(ganz neuartigen) Regressionen« (Dubiel 1990: 484) zum Gegenstand einer kritischen Selbstbefragung machen, die bestimmte Formen sozialistischer Politik wiederholt mit sich gebracht haben. Es sollte ihm oder ihr dar-

um gehen, einen problematisierenden Blick auf so manche einst sicher geglaubte Position zu werfen. Korrekturen, mitunter deutliche, werden am Projekt einer materialistisch gesinnten Sozialkritik vorzunehmen sein, denn es gilt, eine schwerwiegende historische »Hypothek« (Neubert 2002) zu verarbeiten, die sich in den letzten Jahrzehnten angehäuft hat. Es besteht schließlich nicht nur so etwas wie eine »moralische Verpflichtung« (Krätke 1996: 110) von Sozialistinnen und Sozialisten, sich und anderen eine Bilanz über die positiven und negativen Momente der bisherigen sozialistischen Bewegungen und Experimente zu geben, sondern auch ein politisches Eigeninteresse, das recht unmittelbar ist, schließlich ist »historische Selbstkritik (...) die Voraussetzung aller weiteren Kritik« (vgl. Haug 2007).

Eine »linke Trauerarbeit« (Dubiel 1990) steht auf der Tagesordnung und eine Aufarbeitung massiver Fehlentwicklungen (vgl. Negt 1998). Nur dann wird der Verarbeitungsprozess erfolgreich sein, wenn er in theoretischen und praktischen Berichtigungen und in Veränderungen im sozialistischen Selbstverständnis resultiert. Es geht um einen alles durchdringenden und mühsamen Akt kritischer Selbstüberprüfung, nicht um folgenlose Lippenbekenntnisse. Man wird nach Fehlern in der Anlage einst populärer Kritikmuster Ausschau halten müssen, um sie zu beheben. Man wird die Frage nach der Natur des gesellschaftlichen Projekts einer sozialistischen Linken neu und kritisch stellen müssen (vgl. Blackburn 1991b).

Dass ein von Marx inspiriertes Denken eventuell schnell wieder neue Lebenskraft gewinnen könnte, hängt ungeachtet aller Fehlentwicklungen mit dem recht brauchbaren Kategoriensystem von nach wie vor großer analytischer Kapazität zusammen, das uns Marx hinterlassen hat (vgl. Sichtermann 1995), und damit, dass die Marxsche Theorie nach wie vor entscheidende soziale, ökonomische und politische Problematiken anspricht, die heute (neo-)marxistisch bearbeitet werden müssen (vgl. Hobsbawm 1998b; Henning 2006; Marx-Engels-Stiftung 2008; Bescherer/Schierhorn 2009). Die potentielle Regenerationsfähigkeit (neo-)marxistischer Kritikmuster hängt wiederum nicht unwesentlich mit der im vorherigen Unterkapitel bereits erwähnten Strömungsvielfalt (neo-)marxistischen Theoretisierens zusammen. Denn die Desintegration einer bestimmten Art des Marxismus ist wider alle öffentlichen Vorurteile in dieser Hinsicht nicht gleichbedeutend mit dem Erschaffen des kritischen Potentials der *gesamten* Tradition der materialistischen Gesellschaftskritik (vgl. Hall 2000). Verschüttete Traditionslinien können ausgegraben und zum Ausgangspunkt neuer Ansätze werden; die vielfältigen *innermarxistischen* Kritiken an den orthodoxen Versteinerungen können, wieder aufgenommen dazu dienen, neue Potentiale für marxistische Theoriebildungen freizusprennen.

Die Voraussetzungen dafür bestehen allerdings in der Ausbildung eines historisch-kritischen Bewusstseins, einer Kultur der Auseinandersetzung mit der Geschichte sozialer Protestbewegungen, ihrer Haupt- und Nebenströmungen und der Entwicklung eines Bedürfnisses, sich und die eigenen Bestrebungen innerhalb ei-

ner solchen Geschichte zu verorten. Eine solche Kultur fehlt in der verbliebenen sozialistischen Restlinken gegenwärtig leider weitgehend. Für viele Linke scheint »gerade das Fehlen jeder Tradition, das Bewusstsein, ganz neu anfangen und Marx, Engels sowie die marxistische Tradition erst einmal wieder rekonstruieren zu müssen, konstitutiv« (Krätke 1996: 98). Eine geschichtssensible Kultur ist stattdessen notwendig (vgl. Haug 2005: 15 ff.). Es gilt sie zu beleben. Man kann nicht kritisch an Subströmungen und an innovative Standpunkte aus der (Idee-)Geschichte der sozialen Bewegungen anknüpfen, wenn diese schlicht unbekannt sind oder keiner (oder nur einer oberflächlichen) Beschäftigung wert befunden werden. Man kann Fehlanlagen, die die Haupt- und/oder Nebenströmungen der Vergangenheit offenkundig prägten, nicht im Sinne einer handlungsverändernden Selbstaufklärung bewusst überwinden, wenn sie nicht studiert werden (vgl. Haug 2007: 15 f.).

Unser Anliegen auf den folgenden Seiten ist es deshalb, nachdrücklich für eine solch historisch-kritische Kultur geschichtlicher Selbstverortungen zu werben. Denn sie ist eine wichtige Vorbedingung einer Renaissance einer Sozialkritik, die nicht nur ihre Gegner zu treffen vermag, sondern auch aus der Geschichte ihre Schlüsse gezogen hat. Da es darum geht, ein vielgestaltiges Erbe (kritisch) anzuerkennen und zu verarbeiten, geht es auch darum, ein plurales Grundverständnis auszubilden. Die Annahme – oder auch Hoffnung – trägt die folgenden Ausführungen mit, dass die Ausbildung eines differenzierten historischen Bewusstseins auch kulturbildend wirkt. Es wird vertrauensvoll darauf gesetzt, dass der-/diejenige, der/die sich eine vielfältige politische Geographie aus der Vergangenheit kritisch aneignet, auch vielfältige Formen von Protest und Widerstand in der Gegenwart zu akzeptieren und zu schätzen lernt. Geschichte soll helfen, den Wert einer pluralen Grundhaltung zu vermitteln, also einen Wert, mit dem sich die sozialistische Linke im 20. Jahrhundert schwer getan hat (vgl. Kallscheuer 1977: 61 f.).

Die sich u. a. aus einer Mannigfaltigkeit ergebende (potentielle) Lebenskraft (neo-)marxistischen Denkens ist jedoch in den letzten Jahren, und nicht erst seit dem Niedergang des Ostblocks, immer wieder – auch von linker Seite – bestritten worden. So behauptete beispielsweise Cornelius Castoriadis, dass das »geschichtliche Schicksal des Marxismus« (Castoriadis 1990: 20) kaum einen Raum für eine positive Beurteilung des zukünftigen Potentials des (Neo-)Marxismus zulasse. Ein Ansatz, der wie der Marxsche darauf angelegt sei, die Wirklichkeit zu verändern und gleichzeitig in ideologiekritischer Absicht den Zusammenhang theoretischer Produktionen mit der gesellschaftlichen Praxis anvisiert habe, müsse selbst danach beurteilt werden, welcher gesellschaftlichen Praxis er im Laufe seiner Geschichte entsprach – oder welche er sogar verschleierte. Die praktische Orientierung marxistischen Denkens lasse zudem eine Lösung der Krise des Marxismus im Sinne der beliebten Parole eines *Zurück zu Marx* nicht zu, da sie die mögliche Bedeutung Marxsens für die Probleme der Gegenwart noch gar nicht thematisiere, letztlich also rein akademisch bleibe.

»Der Marxsche Marxismus wollte und konnte nicht eine Theorie wie alle anderen sein, wollte und konnte weder seine Verwurzelung noch seinen Widerhall in der Geschichte vernachlässigen. Es kam nicht mehr darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern, und die Theorie sollte – der eigenen Aussage nach – ihren vollen Sinn erst in dem finden, was in der von ihr inspirierten Praxis von ihr aufschiene. Wer die marxistische Theorie damit »entschuldigen« zu können meint, dass sich keine der geschichtlichen Praxisformen, die für sich den Marxismus in Anspruch nahmen, »mit Recht« auf ihn berufen dürfe –, gerade der »verurteilt« den Marxismus zur »bloßen Theorie« und spricht damit ein unwiderrufliches Urteil [judgement] über ihn aus« (Castoriadis 1990: 21).

Um den von ihm angestrebten Bruch mit dem Marxismus zu plausibilisieren, greift Castoriadis im Weiteren zu starken Worten: »Vergeblich wird man in der Literatur der letzten vierzig Jahre nach fruchtbaren Anwendungen der Theorie suchen, ganz abgesehen von Versuchen ihrer Erweiterung und Vertiefung« (Castoriadis 1990: 23). Anhand solcher Zitate gewinnt man leicht den Eindruck, dass Castoriadis in interessierter Weise – und in seinem Fall auch wider bessere Einsicht – das Spektrum (neo-)marxistischen Denkens absichtsvoll auf gewisse sektiererische Auswüchse im Westen und auf die herrschaftslegitimierenden Versionen im ehemaligen Ostblock reduziert, um die Notwendigkeit des von ihm geforderten theoretischen Neuanfangs zu unterstreichen. Er argumentiert also, ohne kenntlich zu machen, dass es einen dissidenten Marxismus in den – wie er sie treffend nennt – »sich nicht ohne Widersinn »sozialistisch« « nennenden Ländern (ebd.: 22) gegeben hat, man denke nur an die jugoslawische Praxis-Gruppe (vgl. Marković 1968; Petrović 1969a, 1969b; Crocker 1983; Petrović/Schmied-Kowarzik 1985), die Budapester Schule um Agnes Heller (vgl. Heller 1976, 1981; Fehér/Heller 1979; Márkus 1980, 1981) oder an Harich (vgl. Harich 1971, 1993; Dornuf 2000), Havemann (vgl. Draheim 1991) oder Bahro in der DDR (vgl. Wolter 1978). Castoriadis diskutiert seine Thesen, als könne der Marxismus im Westen nicht auf den Austromarxismus (vgl. Leser 1968; Blum 1985; Fischer/Rosner 1987; Mozetič 1987), den niederländischen Rätekommunismus (vgl. Mergner 1971; Mattick/Pannekoek 1991; Pannekoek 2008) oder auf Intellektuelle wie Antonio Labriola, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Rossana Rossanda oder Ellen Meiksins-Wood verweisen, oder als hätte es beispielsweise die produktiven gesellschafts-kritischen und politischen Interventionen von Theotonio dos Santos, Samir Amin, Frantz Fanon oder von José Carlos Mariátegui aus den kapitalistischen Peripherien nicht gegeben. Er leugnet die Vielfalt, die Widersprüchlichkeit und den uneinheitlichen Charakter der Geschichte und Bilanz der (Neo-)Marxismen, auf die etwa Wolfgang Fritz Haug oder Norman Geras zu Recht immer wieder hingewiesen haben (Geras 1996: 175; Haug 2005: 15 ff.). Einäugig blickt er auf eine verwickelte Geschichte mit deutlich unterschiedlichen Facetten.

Diejenigen Versuche, wie die von Castoriadis, sind darauf gerichtet, die fruchtbaren, emanzipatorischen und produktiven Rezeptionen von Marx von der kompli-

zierten Geschichte der (Neo-)Marxismen abzuspalten, um den Weg für eine pauschalisierende Verurteilung frei zu machen, tun ihrem Gegenstand nicht weniger Gewalt an als die umgekehrten Neigungen vieler Linker, sich einer Auseinandersetzung mit den historischen Fehlentwicklungen zu entziehen. Obwohl keineswegs darauf zu beschränken, ist hier selbstverständlich zuallererst an eine Auseinandersetzung mit der enormen (Opfer-)Bilanz der staatskommunistischen Experimente zu denken und mit den Ursachen, die dazu geführt haben (vgl. Dutschke/Wilke 1975; Jackson 1989; Conquest 1991, 1992; Medwedew 1992; Mecklenburg/Wippermann 1998; Courtois 1999; Koenen 1999; Möller 1999; Rohrwasser 1991; Pipes 2003; Harvey 2004; Chang/Halliday 2005) Weder ist eine anti-emanzipatorische und teilweise barbarische Praxis mit einem Federstrich aus der Geschichte der (Neo-)Marxismen zu streichen, noch sind die befreienden, rebellischen und theoretisch wie kulturell ergiebigen Momente einer (neo-)marxistischen Geschichte zu ignorieren (vgl. Kool 1970; Bergmann/Keßler 2000; Kinner 2011). Ein genauer und sorgfältiger Blick ist erforderlich, der Auseinandersetzungen nicht scheut und ein Auge für die Gabelungen und Verzweigungen, für Strömungen und Unterströmungen besitzt und dabei vor allem auch das Bedingungsgeflecht bedenkt, unter dem sich die unterschiedlichen Ausformungen entwickelt haben. Eine Kritik, die summarisch die (Neo-)Marxismen mit der Praxis bürokratischer Staatsapparate und leninistischen Kaderorganisationen gleichsetzt und darüber hinaus die Praxis *bestimmter* Marxisten/-innen unmittelbar aus *der* Marxschen Theorie abzuleiten können glaubt, entspricht zwar einem verbreiteten Zeitgeist, gleitet aber schnell unfreiwillig ins wissenschaftlich und politisch Kabaretthafte ab. Die Zahl der Autoren/-innen und Beiträge, die so verfahren, ist dennoch groß (z. B. Aron 1957; Glucksmann 1976, Theimer 1985, 1988; Löw 1991, 1006, 1998, 1999; Pipes 2003) – ungeachtet antikritischer Einwürfe (z. B. Schmidt-Salomon 2005). Die weit ausladende Geste einer undifferenzierten Fundamentalkritik, die zunächst ein ganzes Spektrum vermeintlicher Gegner/-innen vereinheitlicht und dann in Bausch und Bogen kritisiert, dürfte zwar ihren Effekt auf der Bühne der Öffentlichkeit leicht erreichen, räumt sie doch rigoros das unübersichtlich gewordene Parkett frei für die Vorführung der eigenen Purzelbäume, ist aber schlicht und einfach unredlich. Das Objekt der Angriffe wird hier nicht in einer Weise ernstgenommen, wie es bei einer aufrichtigen Betrachtung Standard sein sollte. Eine zur Schau getragene Unkenntnis der Vielfalt der (Neo-)Marxismen, die insbesondere bei konservativen Kritiker/-innen gewöhnlich zum Ausdruck kommt, paart sich mit einer mangelnden Bereitschaft, die unabdingbaren Vermittlungsschritte zwischen Theorie und Praxis zu beachten. Eben deshalb erscheinen solch vorgeblich kritische Übungen so unergiebig und unerquicklich.

Oft verfahren aber auch Linke zu simpel. Sie schlagen Fluchtwege ein, um eine ernüchternde Konfrontation mit den (post-)stalinistischen und (post-)maoistischen Realitäten in der sozialistischen Geschichte zu vermeiden. In unfruchtbarer Weise

sprechen sie den theoretischen und gesellschaftspolitischen Manifestationen der einst offiziellen Marxismen schlicht und einfach das Recht ab, marxistisch oder auch nur sozialistisch gewesen zu sein (vgl. Haug 2005, 2007: 15 f.). Eine »Mitverantwortung« (Leonhard 1993: 62), welcher Art auch immer, weist man entschieden von sich. Man schließt aus der eigenen Traditionsgemeinschaft aus, was den eigenen identitären Besitzständen gefährlich werden könnte. Unliebsames wird als »totale Deformierung des Marxismus und völlige Verkehrung der Theorie von Karl Marx in ihr/sein totales Gegenteil« (Wippermann 2008: 177) stilisiert bzw. als »Abkehr vom Marxismus« (Leonhard 2009: 91).

Eine immunisierende Abwehrhaltung wird kenntlich, die immer in ähnlichen Wendungen vorgetragen wird (vgl. Sweezy 1993; Bertram/Chitty 1994; Schmidt-Salomon 1999): Wie, fragt man, kann denn der Sozialismus als Projekt und Idee gescheitert sein, wie kann denn die sozialistische Idee für Abermillionen von Toten verantwortlich gemacht werden, wenn es bisher noch gar keinen *wirklichen* Sozialismus gegeben hat? Wie könne Marx denn durch den Zusammenbruch des Ostblocks widerlegt worden sein, wo er doch lediglich eine Kapitalismusanalyse betrieben und sich nicht an der utopischen Konstruktion nach-kapitalistischer Gesellschaften versucht habe? Wie könne denn eine vielleicht sogar durchaus berechtigte Kritik an denjenigen, die Marx verfälscht oder ihn nicht richtig verstanden hätten und daraufhin Verbrechen begangen hätten, Marx treffen?

Fragen wie diese sind psychologisch durchsichtig. Wer sie auf diese Weise stellt, will sich offenkundig von der Verpflichtung entbinden, zu Punkten Stellung beziehen zu müssen, die das Selbstbild erschüttern könnten. Die Vermeidungsstrategien auf linker Seite sind mitunter recht unterschiedlich, aber verbreitet (Haug 2007). Wohlfeil, wie sie sind, sind sie an jeder sprichwörtlichen Straßenecke, also z. B. in jeder zweiten Seminardebatte zu haben: Dieser oder jener Politiker habe die Marxsche Theorie nicht richtig verstanden, entstellt oder falsch angewandt. Stalin, Pol Pot oder Mao als Einzelperson seien an allen Fehlentwicklungen Schuld, so die Quintessenz des Arguments. Als wäre die Kritik an einer Personifizierung von geschichtlichen Entwicklungen nicht von Anbeginn eine der zentralen Leitlinien (neo-)marxistischen Denkens gewesen, wälzt man geschichtlichen Ballast auf Einzelfiguren ab (kritisch: Bettelheim 1975: 15).

Viele Trotzlisten/-innen verfahren ähnlich, indem sie behaupten, dass sich die falsche Fraktion bei internen Machtkämpfen innerhalb einer Partei oder einer Bewegung durchgesetzt habe (Cliff 1974; Trotzki 1990). Hätte Trotzki mit seinen Anhängern nach Lenins Tod die Macht in der Sowjetunion übernommen, wäre die Geschichte angeblich anders verlaufen. (Neo-)Marxistisch in einem strengen Sinne ist diese Argumentation ebenfalls nicht, denn sie reduziert Geschichte auf Parteipolitik und innerparteiliche Auseinandersetzungen. Von Produktionsverhältnissen und Klassenauseinandersetzungen ist bei den Anhänger/-innen dieser Position über-

raschend wenig zu lesen. Man hebt sich das marxistische Begriffssystem für eine Kritik des Kapitalismus auf, für eine Analyse der Staatssozialismen oder der russischen Revolution weiß man es nicht zu nutzen.

Andere wiederum betonen, dass der Marxismus nicht für sogenannte rückschrittliche Länder wie Russland, China oder Kambodscha gedacht gewesen sei (z. B. Wright 1993). Von einem materialistischen Standpunkt aus sind auch hier Fragezeichen zu setzen. Zu fragen ist, warum er dann gerade hier auf so einen fruchtbaren Boden gefallen ist, warum sich soziale Bewegungen ausgerechnet in primär agrarisch geprägten Ländern den Marxismus in einer geschichtsmächtigen Art und Weise angeeignet haben. Dass Marx selbst anderes mit seinen Ideen vorgehabt hatte, dass er sich eine Vermengung seiner Theorie mit einer erfolgreichen revolutionären Arbeiter/-innenbewegung in den Industrieländern gewünscht hatte, ist zwar zweifellos richtig. Ideologietheoretisch sind seine ganz persönlichen Absichten aber nur von sekundärer Bedeutung.

Eine weitere Gruppe hebt hervor, dass äußere Umstände für die real-geschichtlichen Deformationen alleine verantwortlich zu machen seien, wie z. B. eine Interventionsgefahr sogenannter reaktionärer und imperialistischer Kräfte. Der zählbige Charakter dieser Argumentation, seine Beliebtheit bei den alten Parteiliten und seine feste Verankerung in den Diskursen des ehemaligen Ostblocks mahnt auch hier zur Ideologiekritik. Insbesondere die paranoide und verschwörungstheoretische Zuspitzung dieser These, wie wir sie aus der Geschichte des Weltkommunismus kennen, lädt dazu ein, nachzuhaken. Es stellt sich die Frage, ob die Tendenz zur analytischen Auslagerung von Problemen beim sogenannten Aufbau des Sozialismus nicht eventuell sogar in einer theoretischen Fehlkonstruktion der alten Orthodoxien angelegt ist. Die Antwort muss mit einem eindeutigen *Ja* beantwortet werden, wenn man auf deren geschichtsphilosophisches Krisenverständnis schaut (vgl. Steil 1993). Nach diesem hat die sozialistische Gesellschaft schlicht »die Möglichkeit (...), die zurückbleibenden Produktionsverhältnisse rechtzeitig mit dem Charakter der Produktivkräfte in Übereinstimmung zu bringen. Die sozialistische Gesellschaft hat die Möglichkeit, das zu tun, weil es in ihr keine überlebten Klassen gibt, die einen Widerstand organisieren könnten.« (Stalin 1952: 2587 f.)

Wo der Sozialismus als die letztliche Lösung von gesellschaftlichen Krisen verstanden wird, muss es für orthodoxe Marxisten/-innen undenkbar sein, dass sozialistische Gesellschaften selbst endogen Krisen erzeugen oder strukturelle Fehlanlagen aufweisen könnten (vgl. Steil 1993). Externe Ursachen, äußerliche Faktoren treten mit Notwendigkeit argumentativ in den Vordergrund. Für Verwerfungen aller Art werden nicht überwundene Überbleibsel der alten Ordnung, Interventionsbedrohungen oder angebliche Verschwörungen herangezogen – und müssen es argumentationslogisch auch, wenn die eigene Position nicht revidiert werden soll. Die Auslagerung jeglicher Fehlentwicklungen ist einem solchen Denken nicht zufällig eigen.

Wie aber auch immer im Einzelnen argumentiert wird, das Ergebnis ist in allen seinen Varianten das gleiche: Jene, die sich einen angeblich authentischen Marx zu eigen gemacht hätten, hätten niemals etwas mit den totalitären Entwicklungen des 20. Jahrhunderts zu schaffen gehabt – so die Botschaft (vgl. Haug 2007). »Wer die Ära des Stalinismus und das Wirken Stalins wahrheitsgetreu darstellt, der schreibt die Geschichte nicht *gegen*, sondern *für den* Kommunismus um. Denn es geht darum zu zeigen, dass das, was Stalin an Verbrechen im Namen des Kommunismus verübt hat, nichts zu tun hat mit den Ideen des Marxismus, die diesem Kommunismus zugrunde liegen« (Leonhard 2009: 182 f.; Herv. i. O.). Der totalitäre Sozialismus habe sich »fälschlich auf Marx berufen« (Wippermann 2008: 7) oder seine Vertreter/innen haben ihn grob »fehlinterpretiert« (Lohmann 2009: 23). Insofern trifft die Kritik für manche, wenn auch nicht allgemein, zu, dass der Marxismus »den *Wirklichen, nicht sehen zu wollen*« (Glucksmann 1976: 33; Herv. i. O.), nähren kann. Man wähnt sich in der Tradition einst unterlegener Strömungen, wie beispielsweise des Trotzismus (vgl. Kellner 2004), des Situationismus (vgl. Ford 2007), des revolutionären Syndikalismus (vgl. Bock 1988) oder schlicht in der Tradition des Westlichen Marxismus allgemein (vgl. Anderson 1978) und glaubt dementsprechend, dass man selbst nichts aufzuarbeiten hätte, hätten den Schaden doch die *anderen* Strömungen verursacht. Wenn dies so wäre, müssten heutige Sozialisten/-innen auch keine substantielle Auseinandersetzung mit den Stalinismen und ähnlichen Entwicklungen leisten (vgl. Haug 2007: 15 f.). Verbale Absetzbewegungen reichten dann, um den Menschen zu verdeutlichen, dass wir einfach anders sind und anderes wollen als diejenigen, die sich den Titel des Marxismus oder Sozialismus unrechtmäßig aufs Etikett geschrieben haben.

Beide, konservative und innerlinke Marxkritiker/-innen auf der einen und viele Sozialisten/-innen auf der anderen Seite, machen es sich folglich oftmals zu einfach – wobei Marxismuskritiker/-innen und Vertreter/-innen einer sozialistischen Restlinken jeweils ein umgekehrtes Vorzeichen anlegen. Dabei weiß im Grunde genommen jede/-r, dass der heftig umstrittene Charakter der Marxschen Theorie und der historischen (Neo-)Marxismen doch gerade auf einer verwickelten Wirkungsgeschichte beruht, die Freiheitsbewegungen, kulturelle, politische und soziale Errungenschaften genauso einschließt wie Unfreiheit, Dogmatismus, Lagersystem und ökonomische Stagnation (vgl. Euchner 1983: 7). Solche Widersprüche verbieten die beliebten Vereinseitigungen.

Im Angesicht der Tatsache, dass radikale Gesellschaftskritik in der Tradition von Marx im 20. Jahrhundert ihre Unschuld nachhaltig verloren hat (vgl. Lohmann 2001: 140 f.), ist eine solche Strategie der Verdrängung der verheerenden Entwicklungen innerhalb des Sozialismus auf Dauer kaum tragfähig. Ein intensives Studium der ökonomischen, sozialen, politischen und ideologischen Bedingungen, unter denen eine emanzipativ gedachte Politik in ihr Gegenteil umschlagen konnte, ist au-

genblicklich vordringlich, um die notwendigen Lernprozesse anzustoßen, die einer Erneuerung einer radikalen Gesellschaftskritik zugrunde liegen muss (Haug 2005, 2007; Narr 2007b). Hier findet sich ein Rettungsring, der bei starkem Gegenwind und hohem Wellengang hilft, den Kopf über Wasser zu halten, ein erneutes Abdriften in gefährliches Fahrwasser vermeidbar macht. Eine intensiviertere Praxis der wissenschaftlichen Ausleuchtung der Abgründe der marxistischen Geschichte ist zudem unverzichtbar, um dem stets aus dem bürgerlichen Spektrum heraus erneuerten Totalitarismusvorwurf effektiv zu begegnen (vgl. Löw 1993; Wippermann 1997a). Es wäre fatal, einen anderen Weg zu gehen, obwohl er sicherlich leichter wäre. Verweilen wir aufgrund der Bedeutung des Themas noch für zwei weitere Unterabschnitte bei diesem wichtigen Punkt.

Die Geschichte der Sozialismen:

Das ungeklärte Verhältnis von Theorie und Praxis

Es ist von entscheidender Bedeutung, danach zu fragen, welche Aspekte marxistischen Denkens als Anknüpfungspunkte für den autoritären Sozialismus fungieren konnten und so mittelbar zu den bleiernen Entwicklungen im Ostblock beigetragen haben oder ihnen zumindest nicht entgegenstanden – sie sind unabdingbar einer schonungslosen Kritik zu unterziehen. Historische und ideengeschichtliche Kenntnisse werden sich Linkssozialisten/-innen für eine entsprechende Aufarbeitung in weit größerem Maße aneignen müssen, als augenblicklich gängig ist. Gewiss: Pauschal ist die (neo-)marxistische Tradition nicht zur Verantwortung zu ziehen, repräsentiert die »Bilanz« (Geras 1996: 175) des Staatssozialismus weder die Ziele und Werte »des ursprünglichen Marxismus« (ebd.), noch lässt sich bestreiten, »dass die marxistische Tradition umfassender war, mehr noch, dass sie sozialistische Gegner zum autoritären Marxismus hervorgebracht und angeregt hat« (ebd.). Ein Ansatz, der wie der Marxsche in begründeter Weise der Praxis der gesellschaftlichen Individuen und Klassen ein Primat über die theoretischen Produktionen zuweist, wird zudem darauf hoffen können, dass seine noch verbliebenen Anhänger/-innen und Sympathisanten/-innen nachdrücklich zu seiner Verteidigung darauf hinweisen werden, dass die Theorie als solche für eine Geschichte, die in ihrem Namen gemacht worden ist, nicht unmittelbar verantwortlich gemacht werden kann,

»denn nicht die ›Ideen‹, auch nicht die marxistischen, ›machen die Geschichte‹, ebenso wenig wie das, was einen Menschen oder eine Organisation definiert, sein ›Selbstbewusstsein‹ (*sich Marxist nennen*) ist« (Althusser 1978: 56; Herv. i. O.).

Ist die Marxsche Theorie auch nicht unmittelbar, wie Louis Althusser sagt, für die Gräueltaten des Stalinismus oder eines Pol Pot verantwortlich zu machen, so kann man dennoch nicht einfach über die problematischen Seiten der gemischten Bilanz

(neo-)marxistischer Bestrebungen hinweggehen (vgl. Haug 2005). Nicht zuletzt würde ein solches Vorgehen bedeuten, dass (Neo-)Marxisten/-innen an die Aufarbeitung der eigenen Geschichte einen anderen Maßstab anlegen, als sie z. B. für eine Beurteilung der Geschichte anderer Strömungen, wie des Liberalismus, des Konservatismus oder auch des Christentums gewöhnlich heranziehen (vgl. Blackburn 1991a: 177 f.). »Das Spiel, die innere Wahrheit einer Religion oder Ideologie zu isolieren, und damit von einer späteren oder sekundären politischen Ausbeutung abzulösen, ist schlichtweg falsch. Das ist unphilosophisch. Man muss hier rücksichtslos sein; hinsichtlich des Islam, des Christentums ... und – ja, in der Tat – auch dem Marxismus gegenüber« (Žižek 2011a: 105).

Bei unterschiedlichen Ansätzen und Anschauungen wird der Abstand zwischen Anspruch und einer (in der Regel) abweichenden Wirklichkeit zum zentralen Thema der Betrachtungen durch (Neo-)Marxisten/-innen gemacht. Der Widerspruch zwischen Realität und unerfülltem Ideal würde zu Recht zum Thema eingehender ideologiekritischer Erörterungen erklärt (Castoriadis 1990: 21). Die merkwürdige Praxis vieler Linker – Erich Fromm mag hier als exemplarisches Beispiel dienen (Fromm 1981, 1988) –, die als authentisch erachteten Werke beispielsweise eines Karl Marx, einer Rosa Luxemburg oder eines Peter Weiss der widersprüchlichen Geschichte der Marxismen schlicht gegenüberzustellen, würden (Neo-)Marxisten/-innen bei den Vertreter/-innen anderer Ansätze niemals akzeptieren (vgl. Wolter 1975: 8; Castoriadis 1990: 21). Eine differenzierte Würdigung des westlichen Liberalismus könnte beispielsweise niemals allein auf der Grundlage der ursprünglichen Ideen und Absichten eines Adam Smith, John Locke oder John Stuart Mill erfolgen, dessen sind sich (Neo-)Marxisten/-innen aller Art zu Recht sicher (vgl. Blackburn 1991a: 177 f.). Das Christentum, das in seiner Geschichte zahllose Verwerfungen wie etwa die Spanische Inquisition hervorgebracht hat (vgl. Deschner 1962, 1986f), aber eben auch positiv zu wertende Phänomene wie die Befreiungstheologie (vgl. Dussel 1985; Greinacher 1985; Löwy 1987; Fornet-Betancourt 1997) oder den christlich-sozialistischen Dialog (vgl. Füssel/Walpen 1995), kann durch Bezüge auf die ursprünglichen Intentionen des Jesu Christi oder des Augustinus alleine weder Rechtfertigung noch Verwerfung erfahren. Materialistisch-ideologiekritische Betrachtungen können Klärung über z. B. die christliche oder liberale Strömung verschaffen, die isoliert aufgegriffenen Gedanken und Werke einzelner Gründungsväter und -mütter können es alleine nicht.

Ein entsprechendes Vorgehen bezüglich der (Neo-)Marxismen selbst würde bedeuten, dass in geradezu unmaterialistischer Art und Weise ein Spalt zwischen der Theorie und einer vielgestaltigen Praxis behauptet würde, der auch durch eine Reihe vermittelnder Faktoren nicht zu überbrücken ist. Die Marxsche Theorie sei vielleicht noch mit bestimmten Formen einer emanzipatorischen Praxis verbunden, eine Verbindung zwischen einer verheerenden und kritikwürdigen Praxis und den

verschiedenen Versionen der marxistischen Theorie existiere aber selbstverständlich nicht (vgl. Grunenberg 1978). Steckte vor mittlerweile 30 Jahren z. B. André Glucksmann mit seiner Formel: »(...) keine russischen Lager ohne Marxismus« (Glucksmann 1976: 33) seinen Kopf in einen wolkenbehangenen Himmel und leitete in verkürzter, geradezu klassisch-idealistischer Manier die sozialen und politischen Deformationen in der Praxis der Ostblockländer unmittelbar und eindimensional aus der Marxschen Theorie ab, so verwarfen sich (Neo-)Marxisten/-innen heute zu Recht gegenüber entsprechenden Ausflügen in luftig-ideologische Wolkenregionen.

Es ist immer falsch, Praxen aus einer Theorie deduzieren zu wollen (Althusser 1978: 56), es ist aber noch aberwitziger, eine *besondere, auch* mit dem Marxismus verbundene Praxis aus einem Ansatz direkt ableiten zu wollen, der unter seinem breiten Dach weit unterschiedliche politische und theoretische Strömungen zu versammeln wusste. Wenn es um die kalten und frostigen Seiten der Geschichte der Marxismen selbst geht, verlieren (Neo-)Marxisten/-innen aber nur zu häufig aus dem Blickfeld, dass die Fragen nach den vermittelnden Verbindungen zwischen Theorie und Praxis durchaus gestellt werden müssen – wenn auch nicht auf dem fragwürdigen Weg theoretischer Kopfstände wie bei André Glucksmann, Konrad Löw, Walter Theimer, Raymond Aron und vielen anderen Kritikern von angeblich *dem* Marxismus (vgl. Grunenberg 1978). Die Thematisierung des dialektischen Verhältnisses von Theorie und Praxis ist einer der zentralen Bestandteile (neo-)marxistischen Denkens. Mit großem Nachdruck ist dementsprechend bei einer kritischen Bearbeitung der Sozialismen des 19. und 20. Jahrhunderts eben dieser Aspekt zu thematisieren. Die eindeutige und lineare Herleitung einer bestimmten Praxis aus einer Theorie oder Idee ist selbstverständlich inakzeptabel, die Identifizierung der vermittelnden Brücken zwischen den verschiedenen marxistischen Theorien und ihren Praxen muss jedoch als Aufgabe geleistet werden (ebd.). Es gilt aus der Kenntnis der verschiedenen verknüpfenden Momente für die Zukunft zu lernen, nicht zuletzt, um verheerende Entwicklungen fortan zu verhindern.

Ist das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis immer eines der großen und kontroversen Themen marxistischer Erörterungen gewesen (vgl. Vranicki 1974; Kołakowski 1988), sollte ein grobschlächtig zwischen Theorie und Praxis getriebener Keil (Neo-)Marxisten/-innen grundsätzlich und immer fremd sein, in besonderer Weise sollte dies aber bei der Betrachtung der *eigenen* verwickelten Geschichte gelten. Zu häufig scheut man immer noch die systematische Auseinandersetzung mit der Frage, warum der Vermittlungsschritt von Theorie und Praxis oft so »anders ausgegangen [ist; St.K.], als wir dies nach Marxschen Theoremen annahmen« (Grunenberg 1978: 76). Die Frage, warum und wie sich die ursprünglichen Emanzipationshoffnungen gleich mehrfach in ihr Gegenteil verkehren konnten, ist dabei nicht nur nebenbei, sondern systematisch und immer wieder von neuem durch

(Neo-)Marxist/-innen *selbst* zu bearbeiten (vgl. Dubiel 1990; Haug 2007; Narr 2007b), trifft sie doch das unmittelbare Selbstverständnis von (Neo-)Marxisten/-innen. Versuche, sich einer auch theoretisch reflektierten Aufarbeitung einer überschatteten Geschichte zu entziehen, in der marxistisches Theoretisieren und eine befreiende Praxis als Momente nicht nur häufig auseinanderfallen konnten, sondern teilweise in einen Gegensatz geraten sind (vgl. Lohmann 2001: 140 f.), sind nicht nur nachlässig, sondern vielmehr auch psychologisch durchschaubar. Wie oben bereits ausgeführt, will man offenbar eine schmerzhaft Infragestellung identitätsstiftender Auffassungen verhindern, die eventuell aus der Bearbeitung einer solchen Aufgabe resultieren könnten.

Leider sind die Strategien einer weitreichenden Umgehung solcher Fragestellungen recht populär und nehmen mitunter buntscheckige Formen an. Dabei sind die Vermeidungsstrategien nicht immer offensichtlich. Ohne dass man es auf den ersten Blick vermuten würde, lassen sich beispielsweise auch die Vertreter/-innen der gegenwärtig breit rezipierten sogenannten Neuen Marx-Lektüre (vgl. Backhaus 1997, Heinrich 1999a; Kirchoff u. a. 2004; Reichelt 2008) hier einreihen. Faktisch reduzieren sie die Marxsche Kritik auf die Kritik eines reinen Sozialtheoretikers, um dann ihre spezifische Interpretation von Marx den unheilvollen Lektüren und Praxen des klassischen Marxismus gegenüberzustellen (z. B. Heinrich 2005; Elbe 2006). Der vorgeblich authentische Marx wird dabei in seinem Spätwerk gesucht und sich auf eine rein akademische Weise angeeignet. Die praxisfeindliche und reduziert intellektualistische Haltung dieser Schule wird durch ihre Selbstbeschreibung als Vertreter/-innen einer bestimmten *Lesart* von Marx unterstrichen. Eigene Interventionen in die sozialen und politischen Auseinandersetzungen jenseits einer theoretischen Kritik an den Verkehrungen der bürgerlichen Welt unterbleiben weitgehend, gleichzeitig wird das eigene praxislose Bild vom Marxschen Ansatz der gesamten älteren Tradition der verschiedenen Marxismen entgegengestellt. Wenigstens unterschwellig wird damit die Vorstellung transportiert, das zum einem die primäre Aufgabe von (Neo-)Marxisten/-innen eher in einer möglichst umfassenden und genauen Lektüre der Marxschen Schriften als in einer praktischen Veränderung der sozialen Welt läge, zum anderen erscheinen die sozialistischen Irrwege der Vergangenheit in nicht unerheblicher Weise auf eine Art Verunreinigung durch die politische Praxis als solche zurückzuführen zu sein. Die Geschichte der Sozialismen ist dementsprechend für die Vertreter/-innen dieser Form der Marx-Interpretation auch in erster Linie als Ideengeschichte des Marxismus interessant (vgl. z. B. Elbe 2006). Es wird weder nach dem Zusammenhang der eigenen praxislosen »Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung« (MEW 3: 20) gefragt, um eine Wendung Marxens aufzunehmen, die er gegen die sogenannten Junghegelianer benutzt hat, noch wird gefragt, warum und wie sich die Marxsche Theorie in verschiedener Weise mit unterschiedlichen sozialen Bewegungen – und bürokratischen

Staatsklassen – verbunden hat und wie dies die Marxsche Theorie einerseits und die Akteure andererseits verändert hat.

Man versucht Marx neu und anders zu interpretieren, einen Blick für das dynamische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Geschichte der Sozialismen glaubt man nicht entwickeln zu müssen. Warum auch, ist doch die eigene Kapitalismuskritik selbst von einer kontemplativen Natur. In dem Versuch, Marx vor der Geschichte der Marxismen durch eine neue Lektüre zu retten, opfert man die ureigene und attraktive Eigenheit des Marxschen Projekts, nämlich praktisch-politische und wissenschaftsanalytische Zielsetzungen unauflöslich zu verbinden. Entsprechenden Versuchungen gilt es aber zu widerstehen, denn die Marxsche Theorie ist eine »*Geschehens- und Veränderungs-Wissenschaft* gerade an der Front des Geschehens, in der Aktualität der jeweiligen Entscheidung, in der Tendenz-Beherrschung zur Zukunft hin« (Bloch 1985, Bd. 1: 331; Herv. i. O.). Oder anders formuliert: »Die kritisch-materialistische Theorie ist keine kontemplative Reflexion bestehender Verhältnisse; ihr fundamentales Ziel ist die praktische Umwälzung, sie ist kritisch-subversiv, oder sie hört auf, eine kritisch-materi[alistische] Theorie zu sein« (Dutschke 2003: 159). Marx selbst hätte sich unbesehen vor entsprechenden Schutzbemühungen verwahrt und gegen eine letztlich unpolitische und eindimensionale Behandlung seines Ansatzes Einspruch erhoben. Vor allem aber wäre er der Erste gewesen, der die Frage nach den Ursachen einer anti-emanzipatorischen Verkehrung so vieler linker Bestrebungen im 20. Jahrhundert angegangen wäre – und zwar nicht aus rein theoretischem Interesse, sondern aus politisch-praktischen Gründen, aufgrund seiner sozial-emanzipatorischen Zielsetzungen, deren Realisierung auch einer theoretischen Reflexion bedarf, einer theoretischen Verarbeitung, die Hebel und Hindernisse ihrer Verwirklichung gleichermaßen zu analysieren und kritisch zu verarbeiten in der Lage ist.

Moralische Verantwortung: Die noch ausstehende Anwendung der materialistischen Forschungsmethode auf die (Neo-)Marxismen selbst

Wird das Denken praktisch und soll es wie im (Neo-)Marxismus das auch werden, so ist seine Verteidigung angesichts geschichtlicher Irrwege und Verirrungen über den knappen Hinweis auf die anfänglichen Intentionen einer *reinen* Theorie oder die »authentischen Ziele« des ursprünglichen Marxismus (z. B. Geras 1996: 175) zu simpel. Der anzustrebende (neo-)marxistische Neuanfang erfordert weit mehr – nicht zuletzt auch damit eine (neo-)marxistische Theorie und Praxis in der Öffentlichkeit ihre Überzeugungskraft zurückerhalten kann. Sie erfordert eine nachhaltig wirksame Kritik, zunächst Rechenschaft und die Übernahme moralischer Verantwortung für das, was im Namen des Sozialismus passiert ist (Krätke 1996: 110) – gerade auch durch heterodoxe (Neo-)Marxisten/-innen (Negt 1998) –, dann aber auch eine differenzierte Aufarbeitung der Historie der Marxismen, die sich materialistischer Mittel bedient (Wolter 1975). Wenn Marx davon gesprochen hat, dass die

Kritik schonungslos zu sein habe, bzw. »die Sache an der Wurzel fassen« müsse (MEW 1: 385), niemandem einen »Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation« gönnen dürfe (ebd.: 381), so forderte er nicht nur eine Kritik, die die herrschenden Gewalten, Staat und Kapital, ohne Scheu herausfordert, sondern auch eine Kritik, die sich nicht vor den Ergebnissen einer schmerzhaften, regelmäßigen Infragestellung der eigenen – oder anverwandter – Erkenntnis- und Politikmuster fürchtet. Zu hinterfragen ist stets von neuem die eigene Bewegungsgeschichte, die eigene Theorie und Praxis, selbst die grundlegenden Koordinaten der zugrunde gelegten Gesellschaftskritik. Der vom Leninismus »zerschlagene Begriff der Selbstkritik« (Dutschke 2003: 154) wäre also perspektivisch neu zu bestimmen. Ging es dort um eine Form ritualisierter Unterwerfung der Individuen unter die Parteilinie, um eine untertänige Korrektur der Abweichungen, deren man sich angeblich schuldig gemacht habe, so geht es hier um eine verändernde Selbstreflexion (ebd.), eine Ausdehnung einer umwälzenden und subversiven Tätigkeit auf den eigenen Ansatz. Eine kritische Selbstbespiegelung in praktisch politischer Absicht ist gefragt, die zur Weiterentwicklung treibt und Ansätze davor bewahrt, in Geschlossenheit und Geschichtsblindheit zu erstarren.

Um einer erneuten und stabilen Freisetzung der befreienden Momente (neo-) marxistischen Denkens und Handelns vorzuarbeiten, ist, wie bereits betont, eine kritische und nachhaltig-wirksame Auseinandersetzung mit der widersprüchlichen, zwischen Befreiung und Unterdrückung schwankenden Geschichte der Marxismen unumgänglich. Um den Weg in diese Richtung freizuräumen, ist zunächst eine Haltung erforderlich, deren Einnahme vielen erst einmal unattraktiv erscheinen wird. Die Übernahme einer moralischen Haftung auch durch diejenigen Strömungen des (Neo-)Marxismus ist erforderlich, die mit den Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die im Namen des Marxismus begangen wurden, *nichts* zu tun haben, die den Regimen des Marxismus-Leninismus immer feindlich gegenüberstanden (vgl. Negt 1998). Denn eine systematische und politisch folgenreiche Auseinandersetzung mit der uneinheitlichen und widersprüchlichen Geschichte der (Neo-)Marxismen und eine kritische, aber differenzierte Positionierung zu ihr werden schließlich nur von der- oder demjenigen zu erwarten sein, der/die bereit ist, Verantwortung zu übernehmen und sich in ein bewusstes Verhältnis zur gesamten Tradition der sozialistischen Bewegungen in Vergangenheit und Gegenwart stellt (ebd.).

Auf die Position einer unbefleckten Unschuld, die sich auf eine Gegnerschaft zum autoritären Staatskommunismus oder auf die Gnade einer späten Geburt zu gründen sucht, sollte sich gerade der- oder diejenige nicht begeben, der oder die den wiederholten dialektischen Umschlag versuchter Befreiung in totalitäre Barbarei begreifen will, um ihr fortan einen Riegel vorzuschieben. Weder ist die Marxsche Theorie, wie Cornelius Castoriadis zu Recht betont hat (Castoriadis 1990: 20 f.), bei ihrer Beurteilung von ihren Verstrickungen mit der geschichtlichen Wirklichkeit

künstlich zu trennen, noch sind die Verstrickungen, wie letztlich auch bei Castoriadis selbst (ebd.), eindimensional positiv oder negativ zu rezipieren. Die unbedingte Anerkennung aller dieser Verwicklungen wie die Übernahme einer Verantwortung für jede dieser Entwicklungen, ist die Vorbedingung für die Wiedererlangung von Glaubwürdigkeit und die Bedingung einer ungeschminkten Auseinandersetzung mit einer z. T. unheilvollen Vergangenheit.

»Erst die *kollektive Haftung* selbst derjenigen, die absolut nichts mit den theoretischen Verwerfungen und den marxistisch-leninistischen Verbrechenslegitimationen zu tun haben, sich heute nach wie vor als marxistisch orientierte Sozialisten bezeichnen, für *alles*, was im Namen von Marx in der Welt angerichtet wurde, könnte einen Punkt der politischen Moral setzen, an dem mit Glaubwürdigkeit und intellektueller Redlichkeit an Aufarbeitung zu denken wäre. Am Anfang einer neuen Lektüre von Marx stände somit eine *moralische* Entscheidung, keine der intellektuellen Originalität« (Negt 1998: 52; Herv. i. O.).

Um Missverständnisse zu vermeiden muss die These jedoch ausdrücklich präzisiert werden: Die sittliche Haltung, die Verantwortung übernimmt, die sich aufgrund der verheerenden Seiten der Geschichte des Sozialismus des 19. und 20. Jahrhunderts selbst verpflichtet, das eigene Streben nach einer Überwindung der inhumanen bürgerlichen Ordnung mit der Aufgabe zu verbinden, alles dafür zu tun, dass sich der Stalinismus, der Maoismus und der Pol-Potismus nicht wiederholen können, ist von der konservativen Forderung nach einem undifferenzierten Eingeständnis von unmittelbarer Schuld meilenweit entfernt, wie sie öfters formuliert wird (Löw 1998; Pipes 2003). Wer nicht unmittelbar oder mittelbar in die Verbrechen des »Kasernensozialismus« (Kautsky 2001: 79) verstrickt war, hat auch keine Schuld auf sich geladen; er oder sie kann und sollte aber dennoch eine Verantwortung aus der (einstigen) Existenz der autoritären Sozialismen für sein eigenes Handeln ableiten, gerade wenn ihm oder ihr die Zukunft eines sozialistischen Projekts als solches am Herzen liegt. Wer auf seine Unschuld pochend, diese Verantwortung ablehnt, wird den Auftrag, den die Problematik des autoritärstaatlichen Umschlags sozialistischer Bestrebungen einer gesellschaftskritischen Linken aufgibt, verfehlen, wird doch die Aufgabe einer Aufarbeitung und einer theoretischen Reflektion dieser Entwicklungen weitgehend an andere verwiesen. Er oder sie begreift nicht, dass sie neben und im Kontext einer Kritik des gegenwärtigen Kapitalismus zum *Kerngeschäft* einer antiautoritären und undogmatischen Linken gehören muss.

Die Übernahme einer praxisleitenden Verantwortung und Haftung für das Geschehene wird aber nur die gewünschten Früchte tragen, wenn sie sich des Weiteren mit einem tiefgreifenden Verständnis der vielgestaltigen und widersprüchlichen Geschichte der (Neo-)Marxismen verbindet. Oben bereits mehrfach hervorgehoben, muss diese These nun wenigstens im Ansatz noch konkretisiert werden: Tiefgreifend ist ein solches Verständnis nur, wenn es unter Zuhilfenahme materialistischer Denkmittel begreifbar macht, warum die (Neo-)Marxismen immer wieder

zwischen den Polen von Emanzipation und Unterdrückung oszillierten, warum sie in welchen Kontexten je repressiv bzw. befreiend wirkten. Das sozialistische Denken und die sozialistisch inspirierten Praxen müssen nicht nur in ihren verschiedenen Ausprägungen erfasst werden, sind nicht nur in ihrer Vielfalt einer detailliert historisch-deskriptiven, sondern vor allem auch einer ideologietheoretischen Betrachtung zu unterwerfen. Zu untersuchen sind die vielgestaltigen und geschichtlich widersprüchlichen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Praxen, in die die marxistischen Ideen einbezogen wurden, wie die Ideen durch die Praxen verändert und beeinflusst wurden und wie sie ihrerseits als konstitutive Bestandteile in diese eingegangen sind. Die von Karl Korsch gestellte Aufgabe einer »Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auch auf die materialistische Geschichtsauffassung selbst« (Korsch 1966: 34 f.) sollte im Prozess einer angestrebten Erneuerung einer sozialistischen Theorie und Praxis also endlich auf die Agenda gesetzt werden.

Diese Aufgabe steht noch aus. In Form einer Literaturschau, die die inhaltlichen Ansatzpunkte autoritärstaatlicher Entwicklungen innerhalb der Sozialismen kenntlich machen wird, soll im nachfolgenden Kapitel die Vorarbeit für eine entsprechende Untersuchung geleistet werden. Ohne sie wäre eine materialistische Erörterung der Geschichte der Sozialismen im Sinne einer Aufarbeitung der Fehler der Vergangenheit blind. Die materialistische Bearbeitung der Sozialismen und (Neo-)Marxismen selbst bleibt nichtsdestoweniger vordringlich. Für eine sich erneuernde sozialistische Linke ist die Ausbildung eines ausgeprägten Geschichtsbewusstseins eine zentrale Bedingung. Für sie sollte Geschichtsbewusstsein mehr bedeuten als eine bloße Kenntnis vergangener Ereignisse, diese müssen auch gesellschaftstheoretisch verstanden werden. Ein bewusstes und reflektiertes Verhältnis zu den geschichtlichen Schicksalen der Sozialismen setzt aus (neo-)marxistischer Perspektive mehr voraus als eine Ideengeschichte auf der einen Seite und eine sogenannte Tat- sächengeschichte auf der anderen.

»Es gilt weder, die Geschichte der Theorie gegenüberzustellen noch die Theorie der Geschichte. Um aus der Geschichte lernen zu können, müssen Geschichte und Theorie reintegriert werden, gilt es nicht nur Ideengeschichte zu betreiben, etwa Lenin mit Marx zu konfrontieren oder ihn auf die Füße stellen zu wollen, sondern auch die Herausbildung und Entwicklung bestimmter Ideologien auf ihren sozialen Hintergrund zu verfolgen« (Wolter 1975: 8).

Eine materialistische Analyse der Geschichte der (Neo-)Marxismen und Sozialismen erfasst die Wechselverhältnisse zwischen den theoretischen Produktionen und denen sich wandelnden Praxen der sie hervorbringenden sozialen Bewegungen, die wiederum nicht nur unter sich verändernden sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen agieren, sondern auch von unterschiedlichen sozialen Orten im sozialen Ganzen aus zu intervenieren versuchen. All diese Aspekte sind möglichst

differenziert und detailliert zu berücksichtigen. Eine entsprechende Verarbeitung der Geschichte der (Neo-)Marxismen und Sozialismen hätte die Fähigkeit, nicht nur oberflächliche Erkenntnisse und Eindrücke zu liefern, sondern könnte Muster wirklich entschlüsseln, könnte aus einer Analyse der Vergangenheit dann auch offene Räume für die Zukunft erschließen. Die schmerzliche Geschichte der Sozialismen würde begreifbar, Momente und Augenblicke des totalitären Umschlags einst dominierender Strömungen könnten wirklich durchdrungen werden. Genauso würden die emanzipatorischen Aspekte in der Historie der Sozialismen kenntlicher, ein Ergebnis, dessen Gewinnung umso dringlicher ist, als dass an sie in einem Prozess der Erneuerung angeknüpft werden sollte.

Geschichtsvergessen: Einige Anmerkungen zur neokeynesianischen Linken und zu den globalisierungskritischen Bewegungen

Ein solcherart analytisch unterfütterter historischer Blick auf die eigene Geschichte besitzt weitere Vorteile. Er sensibilisiert auch für den historisch relativen Charakter der eigenen (Gegenwarts-)Forderungen, Ideen und Praxen. Ein Bewusstsein von der Verflochtenheit der eigenen Bestrebungen feilt vor allen Dingen davor, alte, mittlerweile überlebte Konzepte, Vorstellungen oder Modelle in einem historisch veränderten Umfeld künstlich am Leben zu erhalten – oder gar zur Norm politischen Handelns zu erheben. Neben einer mangelhaften Aufarbeitung der eigenen Vergangenheit, neben einer unzureichenden Berücksichtigung der Tatsache, dass die »Konzeption dessen, was Sozialismus sei, nicht immer dieselbe sein kann insofern, als dass der Kapitalismus fortschreitet, die Produktivkräfte entwickelt, bestimmte Hindernisse überwindet, um sie später in anderer Form und auf höherem Niveau neu zu setzen« (Singer 1981: 16), sind es vor allem theoretische Unzulänglichkeiten in der Erfassung der grundlegenden Umstrukturierungsprozesse des real existierenden Kapitalismus, die die »politische Orientierungslosigkeit vieler Linker« (Hirsch 1991: 12) bedingen.

Interessanterweise sind die Problemlagen anderer Grundströmungen der verbliebenen Restlinken zu denen der sozialistischen Linken recht ähnlich gelagert. Auch hier werden historisch bedingte Konzepte aus ihrem geschichtlichen Bezugsrahmen herausgelöst und künstlich eingeforen. Auch hier paart sich ein mangelhaftes theoretisches Verständnis der gegenwärtigen Veränderungsdynamiken mit einer nur begrenzten Kenntnis der Geschichte der sozialen Bewegungen und äußert sich in einer weitreichenden programmatischen Schwäche.

Besonders deutlich wird dies am Beispiel der neokeynesianischen Linken. Die Neokeynesianer/-innen, orientieren sich in ihrer Kritik an dem neoliberalen Umbau der Gesellschaft stark an den wirtschafts- und sozialpolitischen Vorstellungen der 1950er bis 1970er Jahre (z. B. Corneo 2006; Hickel 2006; Flassbeck/Spiecker 2007; Schui 2009; Misik 2010). Sie müssen sich infolge den Vorwurf einer latenten

Geschichtslosigkeit gefallen lassen. Sie tendieren in ihrem Bestreben, den alten Fordismus neu zu beleben, zu einer Art »Retronormativität« (Haug 2003a: 172). Ihre Vorstellungen vom guten alten keynesianischen Wohlfahrtsstaat tragen zweifellos idealisierende Züge und relativieren damit die repressive und destruktive Kraft des alten Fordismus. Weder die Zersplitterung der Arbeitsprozesse und die damit einhergehende Dequalifikation, weder der autoritäre Etatismus, die weitreichende Naturvernutzung, die kriegerischen Tendenzen und die neokoloniale Weltmarktstruktur noch die starke Normierung des Alltagslebens und der Geschlechterbeziehungen erfahren bei ihnen die kritische Aufmerksamkeit, die sie verdienen würden. Dass eine größere Zahl von sozialen Bewegungen gegen den keynesianisch regulierten Kapitalismus vehement opponierte und zweifellos auch zu dessen Überwindung beigetragen hat, fällt aus ihrem Blickfeld. Ignoriert wird, »dass es vor allem die Aussteigerinnen und Aussteiger der Sozialrevolten der 1960er und 1970er Jahre gewesen sind, die diesen Zustand [der Krise des Fordismus; St.K.] aktiv herbeigeführt haben« (Roth 2006: 8). Die Erosion des alten Fordismus »entsteht in einer Welle des Klassenkampfes, die weit über die traditionellen Anliegen des Gewerkschaftskampfes hinausgeht, um die Arbeit selbst und die Bedeutung der Zeit und des Lebens infrage zu stellen« (Holloway 2007: 10). Deshalb ist sie nicht nur eine offene Krise der Kapitalverwertung, sondern auch eine traditioneller Vorstellungen der Organisierung von Arbeit.

Eine Kritik der heutigen Verhältnisse, die, wie die neokeynesianische, nicht auf der Kritik der vorhergehenden sozialen Bewegungen aufbaut, verschenkt Potentiale (vgl. Kalmring/Nowak 2009). Sie ignoriert nicht nur Erfahrungen aus früheren Kämpfen, sondern vertut auch die Chance, aktuell verschiedene Strömungen für ein gemeinsames Projekt zu gewinnen, werden doch diejenigen Gruppen, die schon im alten fordistischen Projekt marginalisiert wurden, erneut an den Rand gedrängt. Sie verweigert sich mit anderen Worten einer gegenhegemonialen Strategie, die immer auch bündnisorientiert sein muss.

So erfreulich der Kampf der Neokeynesianer/-innen gegen den neoliberalen Abbau des Sozialstaates auch ist, theoretische Defizite sind auf ihrer Seite nicht zu leugnen. Sie begreifen die Ursachen der gegenwärtigen Strukturkrise nicht, sie sehen nicht, dass die gegenwärtigen Nachfrageprobleme nicht nur ein Ergebnis der neoliberalen Wirtschafts- und Sozialpolitik, sondern vor allem eine sekundäre Folge einer strukturellen Überakkumulationskrise sind. Eine solche Strukturkrise entsteht, wenn der überkonjunkturell stattfindende tendenzielle Fall der Profitraten so weit gediehen ist, dass er gesamtwirtschaftlich sinkende Profitmassen nach sich zieht (vgl. Bischoff/Krüger 1983). Eine Konstellation bildet sich heraus, die strategisches Handeln der Kapitale einfordert, wobei deren Ergebnisse nur widersprüchlich sein können:

»Die zyklendurchschnittliche Einschränkung der Realkapitalakkumulation, die Reduzierung der Erweiterungsinvestitionen und die neuen, Produktionskapazitäten vernichtenden Zentralisationsstrategien bremsen zwar kurzfristig den Fall der Profitrate, bewirken aber gleichzeitig eine weitere zyklendurchschnittliche Senkung der Akkumulationsrate, so dass die Überakkumulation nicht gebremst, sondern verstärkt wird« (Kisker 2007: 336).

Eine Einschränkung der Realkapitalakkumulation bei Zunahme der Rationalisierungsbestrebungen bedeutet gleichzeitig, dass die Arbeitsproduktivität schneller wachsen wird als das Sozialprodukt. Die damit säkular steigende Arbeitslosigkeit muss sich negativ auf die Konsumgüternachfrage auswirken. Eine sinkende Konsumgüternachfrage wird wiederum eine abnehmende Investitionsgüternachfrage nach sich ziehen, was wiederum zu Freisetzungsprozessen führen muss. Eine sich selbst verstärkende Abwärtsspirale erhalten wir als Ergebnis (vgl. Kisker 1997).

Die fehlende Bereitschaft, den Staat als Form zu kritisieren

Die fehlende Bereitschaft der neuen Keynesianer, den Staat als Form im Kapitalismus zu problematisieren, schwächt den kritischen Gehalt ihrer Politik zum einen allgemein (vgl. Brand 2009). John Maynard Keynes selbst war gehaltvoller und auch kritischer als die meisten seiner Schüler/innen und hat in seinem Essay *Das Ende des laissez-faire* (Keynes 1985) und in einigen Passagen der *Allgemeinen Theorie* (Keynes 1994) sogar gemeinwirtschaftliche Schlussfolgerungen aus seiner Kritik eines sich selbstüberlassenen Marktes gezogen. Er hat damit Thesen formuliert, die bis zu einem gewissen Punkt mit einem sozialistischen Programm vereinbar sind (vgl. Krüger 1984). Er fordert nicht nur eine deutliche Umverteilung von oben nach unten, sondern auch eine »ziemlich umfassende Verstaatlichung der Investitionen« (Keynes 1994: 319), da der laissez-faire-Kapitalismus nach seiner Auffassung nicht nur durch eine willkürliche Verteilung des Reichtums, sondern auch durch eine Unfähigkeit gekennzeichnet sei, Vollbeschäftigung zu erzeugen (ebd.: 314). Wo die private Investitionstätigkeit in der Regel nicht ausreicht, um die vorhandenen Ressourcen in Beschäftigung zu setzen, müsse der Staat mehr und mehr Einfluss auf die Investitionen nehmen. Er selbst sei »darauf gefasst, dass der Staat, der die Grenzleistungsfähigkeit der Kapitalgüter auf lange Sicht und auf der Grundlage des allgemeinen sozialen Wohls berechnen kann, eine immer wachsende Verantwortung für die unmittelbare Organisation der Investition übernehmen wird« (ebd.: 138).

Insgesamt verfiert Keynes hier eine problematische Position, denn das aufgestellte Programm ist gefährlich und naiv in einem. Gefährlich ist es, da es einen Unterschied von Verstaatlichung und Vergesellschaftung nicht kennt. Naiv ist es, da bei Keynes nicht nur ein Glaube an eine nahezu unbegrenzte Steuerungsfähigkeit des Staates vorherrscht, sondern da er offenbar auch annimmt, dass der Staat über den Klassen im Sinne einer neutralen Instanz schwebt und deshalb im Namen des Wohls aller die Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals berechnen und die Investitio-

nen steuern könne, wenn er nur wolle. Er sitzt mit anderen Worten der ideologischen Selbstbeschreibung eines Staates auf, den er nicht als genuin bürgerlichen oder kapitalistischen identifizieren kann. So unterschiedlich die verschiedenen Strömungen des Keynesianismus auch sind (vgl. Priewe 2002), sie alle leiden daran, dass sie keinen kritischen Staatsbegriff vorzuweisen haben. Sie folgen ihm darin, dass sie nicht sehen, dass es darum geht, Alternativen zu suchen, um die Macht des Kapitals *und* des Staates, wo möglich, zurückzudrängen, und nicht nur die des Kapitals alleine (Brand 2009).

Eine Unkenntnis des krisentheoretischen Zusammenhangs

Dass Schüler/-innen von Keynes den eben aufgezeigten krisentheoretischen Zusammenhang nicht kennen, senkt zum anderen unter den besonderen gegenwärtigen Bedingungen ihre Interventionsmöglichkeiten eklatant. Der Neoliberalismus ist weder eine funktional-notwendige Ideologie eines unumgänglichen Globalisierungs- und Entbettungsprozesses der Kapitalakkumulation, wie verschiedene Autoren/-innen behaupten (z. B. Foster 1999), noch ein einfaches politisches Projekt der herrschenden Eliten, das durch eine schlichte Reregulierung wieder zu beseitigen wäre (vgl. z. B. Flassbeck/Spiecker 2007; Schui 2009; Misik 2010). Der Neoliberalismus ist kein Projekt, das aus sich selbst heraus geboren wurde oder wie bei einem Unwetter in einem Moment der Plötzlichkeit über uns hereingebrochen ist. Es kann durch einen simplen Politikwechsel nicht aus der Welt gebracht werden, da es durchaus auf unter ihm liegenden Triebkräften ruht. Aus diesen ist er zwar nicht geradlinig abzuleiten, wie z. B. J. B. Foster glaubt (z. B. Foster 1999), aber er reagiert auf sie. Es handelt sich bei ihm um einen besonders gelagerten Versuch, einen Weg aus der strukturellen Überakkumulationskrise zu finden. Bei seiner Kritik muss dies berücksichtigt werden, wie der Abfassung alternativer Ansätze, wenn sie tragfähig sein wollen.

Die tieferliegenden Gründe der gegenwärtigen Überakkumulationskrise bekämpft der-/diejenige nicht, der/die einen keynesianischen Umverteilungsstaat und eine keynesianische Fiskalpolitik nach fordistischem Vorbild einfordert, er/sie arbeitet nur ihren nachfrageseitigen Folgen entgegen. Er oder sie wird die Nachfrageprobleme mindern können, die durch die neoliberale Politik verstärkt werden. Zur selben Zeit beseitigt er/sie aber die durch den Neoliberalismus gestärkten Tendenzen, die dem Profitratenfall entgegenlaufen, da – zumindest dem eigenen Anspruch und Zielsetzungen nach – die Kostenexternalisierungsstrategien der Kapitale wieder umgekehrt und die neu erschlossenen Verwertungsräume wieder abgeriegelt werden. Damit hätten wir perspektivisch eine Kreisbewegung vollzogen und wären wieder beim Ausgangspunkt der Krise angelangt. So begrüßenswert und bedeutsam es zweifellos ist, gegen die Inwertsetzungsversuche und Kostenabwälzungsbestrebungen der Kapitale anzugehen: Wer, wie die Neokeynesianer/-innen,

auf dem Boden der gegenwärtigen Ordnung bleiben will, bräuchte neue wirtschafts- und sozialpolitische Instrumentarien, die einerseits Arbeitnehmer/-inneninteressen und Umweltschutz berücksichtigten, andererseits eine Antwort auf den Profitratenverfall (und zwar im Sinne der Kapitale) bieten. Im Werkzeugkasten des alten Fordismus wird man dazu aber erst einmal wenig Nutzbringendes finden. Da die neokeynesianische Krisendiagnose nur begrenzt tragfähig ist, passen auch die alten Instrumentarien nur begrenzt.

Die visionäre Unbestimmtheit der Antiglobalisierungsbewegung

Für unseren Zweck muss an dieser Stelle eine kritische Diskussion bestimmter Aspekte der Antiglobalisierungs- und Sozialforenbewegungen jedoch noch vorrangiger sein als die der neokeynesianischen Konzeptionen von Wirtschafts- und Sozialpolitik. Der Grund ist unmittelbar einsichtig. Diese Bewegungen sind ausdrücklich mit dem Anspruch angetreten, die Fehler linker Bewegungen der Vergangenheit nicht wiederholen zu wollen (vgl. Aguitan 2002; Leggewie 2003; Robert 2003; Bewernitz 2002; ten Brink 2004; Loccumer Initiative 2006). Sie beanspruchen, wie etwa auch die Zapatisten/-innen (vgl. Gruppe Demontage 1999; Kerkeeling 2003; Huffs Schmidt 2004; Ramirez 2004), aus den Fehlern gelernt zu haben, um Gesellschaftskritik auf neue Weise zu artikulieren. Damit hätten sie, wenn der Anspruch zu Recht erhoben würde, viel von dem geleistet, was oben von uns eingefordert wurde. Unser Urteil sei gleich vorweggenommen: Grundsätzlich auf dem richtigen Wege, verspielen diese Bewegungen viel von ihrem Potential, da auch sie, ungeachtet all ihrer Erfolge, unter einem geradezu sprichwörtlichen historischen Kurzzeitgedächtnis leiden, geschichtliche Veränderungsdynamiken nicht ausreichend theoretisch zu durchdringen vermögen und ihre eigenen Konzepte nicht genügend historisch einbetten können. Dies gilt übrigens auch für die aktuelle Occupy-Bewegung (vgl. Blumenkranz u. a. 2011). Der ansehnliche Erfolg der globalisierungskritischen Akteure sollte für uns ein hinreichender Grund sein, auf den nächsten Seiten in solidarischer Weise den Finger in einige offene Wunden der Globalisierungskritiker/-innen zu legen. Die Formierung einer globalisierungskritischen Opposition kann nur dann auf eine solidere Basis gestellt werden, wenn Schwachstellen benannt und dann bearbeitet werden.

Die visionäre Unbestimmtheit, die bei großen Teilen vorherrscht, ist recht offenkundig. Dies gilt auch für einen verbreiteten Unwillen zu einer fundiert theoretischen Auseinandersetzung mit grundlegenden sozioökonomischen Fragestellungen (vgl. Brand 2001) und zur Ausbildung eines historischen Bewusstseins bezüglich der Geschichte sozialer Bewegungen (vgl. Bensaid 2006). Diese Defizite werden ergänzt durch populäre Verkürzungen im kapitalismuskritischen Verständnis (vgl. Heinrich 2001; Wolter 2001b) – ein Sacherhalt, der interessanterweise zwar für die globalisierungskritischen Bewegungen selbst in großem Umfang gilt, aber nur eingeschränkt

für viele ihrer theoretischen Klassiker (vgl. Forrester 1997; Altwater/Mahnkopf 1999; Chomsky 2000; Hardt/Negri 2002; Holloway 2002; Klein 2002; Stiglitz 2003; Ziegler 2003). Akteure und Entwicklungen werden oftmals aus ihrem sozialen und ökonomischen Kontext gerissen, also die Finanzmärkte, die multinationalen Konzerne oder die Herrschenden zum Gegenstand einer abstrakten Kritik gemacht, die sich nicht mit einem substantiellen Kapitalismusverständnis zu verbinden weiß. Dennoch waren und sind die globalisierungskritischen Bewegungen in den letzten Jahren erstaunlich innovativ, haben zur Ausbildung einer beachtenswerten neuen Protestkultur beigetragen (vgl. Haug 1999b: 149 f.; Whitaker 2007; Schön 2008).

Der oftmals in der Antiglobalisierungsbewegung umstandslos und nahtlos vollzogene Bruch mit den alten sozialen Bewegungen, ihrer Geschichte und ihren Theorien ist von einem tiefen Misstrauen gegen die Akteure der alten Bewegungen getragen (vgl. Brand 2001). Man will nicht »in den sattsam bekannten Sackgassen der letzten hundert Jahre enden« (Wahl 2002: 16). Es kann nicht geleugnet werden, dass es u. a. die ungezwungene Experimentierfreude und die Respektlosigkeit gegenüber einst trennenden Schranken ist, die die globalisierungskritische Bewegungen mitunter so anziehend macht, und eben diese Eigenschaft hat auch etwas damit zu tun, dass man den althergebrachten Grenzen, Organisationsprinzipien und Zwängen die Achtung verweigert. Die selbsterwählte Distanz zur alten Arbeiter/-innenbewegung, zu den antikolonialen Bewegungen oder zum klassischen Feminismus hat in einem gewissen Umfang einige der verdienstvollen Neuerungen befördert, die die Antiglobalisierungs- und Weltsozialforenbewegungen mit sich geführt haben. Dennoch ist es grundlegend heikel, dass man sich der latent immer vorhandenen Selbstvergessenheit sozialer Bewegungen nachdrücklich hingibt, denn es gibt keine Tabula rasa in der Bewegungsgeschichte, keinen vollständigen Neuanfang (vgl. Bensaïd 2006). Ohne eine kritisch-differenzierte Bilanzierung geht es nicht (vgl. Krätke 1996: 98). Aber selbst wenn ein solcher geschichtsloser Neuanfang möglich wäre, wäre er nicht wünschenswert, geht es doch darum, gemachte Erfahrungen zu verarbeiten (vgl. Hofmann 1971). Was dementsprechend bei der Antiglobalisierungsbewegung besonders irritiert, ist, dass man den Verzicht auf wie auch immer geartete Bezüge auf die traditionellen Protestbewegungen nicht nur pflegt, sondern stolz wie eine positive Qualität vor sich her trägt. Dabei könnte ein kritischer Bezug auf die alten sozialen Bewegungen in mehr als nur einem Punkt eine wichtige Korrekturfunktion für die Antiglobalisierungsbewegung ausüben, zur Klärung des eigenen Selbstverständnisses beitragen und bei der Entwicklung von Zielen, Strategien und Protestformen helfen.

Die Antiglobalisierungsbewegung tut sich merklich schwer damit, ein gemeinsames gesellschaftliches Projekt zu formulieren. Zur Überdeckung dieses Sachverhalts flüchtet man sich in unbefriedigende Leerformeln wie: *Eine andere Welt ist möglich oder There are thousands of alternatives* (vgl. George 2002). Sind diese Formeln in der An-

fangsphase der Bewegung durchaus geeignet gewesen, um den Vertreter/-innen des neoliberalen TINA-Prinzips, dem there is no alternative, selbstbewusst und herausfordernd das Kinn entgegenzurecken, und ist der Slogan aufgrund seiner weitgehenden Unbestimmtheit zunächst einmal recht zweckmäßig, um eine Vielzahl unterschiedlicher Akteure unter einer allgemein gehaltenen Parole zu vereinen, so laufen die Formeln früher oder später den gegenhegemonialen Erfordernissen entgegen. Denn nach dem desaströsen Ende der östlichen Zentralverwaltungswirtschaften, nach den offenkundigen Schwierigkeiten, in die auch die sozialdemokratischen Varianten des Keynesianismus der 1960er Jahre geraten sind, ist es abzusehen, dass sich auf Dauer niemand mit derart unkonkreten Visionen und Reformappellen zufrieden geben wird. Die Menschen haben ein Recht auf transparent gemachte Konzepte und Gestaltungsvorschläge, die sie selbst darauf überprüfen können, ob sie praktikabel und erstrebenswert sind (vgl. Albert 2006). »Ob sie tauglich sind, müssen wir daran messen, ob sie den Menschen ein gutes Leben ermöglichen – in ökologischer, sozialer, politischer Hinsicht. Ob sie ermöglichen, die Grundbedürfnisse aller Menschen zu befriedigen, die Natur zu bewahren – aber auch, ob sie zu einer herrschaftsfreien Welt führen, in der die Menschen ihr Leben, auch ihr Arbeitsleben selbst gestalten können und nicht untertan sind« (Zelik/Altvater 2009: 10 f.). Dass die Globalisierungskritiker/-innen für sich das Recht in Anspruch nehmen, auch dann protestieren zu dürfen, wenn man noch keinen konstruktiven Vorschlag parat hat (vgl. Brand 2001), ist zweifellos legitim. Von der Verantwortung, solche Vorschläge früher oder später entwickeln zu müssen, entlastet die Einsicht in dieses Recht aber nicht. Dass schwammig gehaltenen Visionen auf Dauer nicht tragen und dass Alternativen konkret diskutiert werden müssen, scheint aber als Erkenntnis mittlerweile auch wenigstens in Teilen der Bewegungen Fuß zu fassen (z. B. Brand u. a. 2007). Es ist zu hoffen, dass sich diese Einsicht ausbreiten wird.

Die Notwendigkeit einer Repolitisierung der Ökonomie

Von der alten Arbeiter/-innenbewegung, insbesondere ihren (neo-)marxistischen Flügeln, könnte gelernt werden, dass die Entwicklung entsprechender Konzepte mit einer Suche nach Mitteln und Wegen zu einer Veränderung der sozialen Produktionsweise zu verbinden ist (Krätke 2003), einer Veränderung, die unter den Bedingungen des Neoliberalismus im Wesentlichen auf eine »Repolitisierung der Ökonomie« (Žižek 2003: 92) hinauslaufen muss. Die von den globalisierungskritischen Bewegungen bearbeitete soziale Frage ist ebenso mit der strukturierenden Matrix der Produktionsweise untrennbar verflochten, wie sie es bei den alten sozialen Bewegungen war. Die Art und Form der kapitalistischen Naturaneignung, die bürgerliche Produktionsweise, setzt die grundlegenden sozialen Konflikte in der warenproduzierenden Gesellschaft und deren Dynamik, erzeugt wiederkehrende ökonomische, ökologische und soziale Verwerfungen und bringt mit dem Kapital

eine soziale Macht hervor, die sich den Menschen aufherrscht, global expandiert und dazu neigt, alle Bereiche des Lebens dem Diktat seiner Imperative zu unterwerfen (vgl. Gerlach u. a. 2003). Dies gilt nicht nur unter den Bedingungen der Globalisierung, diese selbst ist in der bürgerlichen Produktionsweise als nicht zufällige Tendenz angelegt (Kisker 1998a). Insbesondere von der Marxschen Theorie wäre zu lernen, wie diese Produktionsweise funktioniert, wie sie sich verändert und welche ihre Widersprüche sind (Haug 2002), gerade auch unter den Druck der Globalisierung (Renton 2001). Auch wäre von Marx zu lernen, dass die notwendige Veränderung der produktiven Verhältnisse an die Entwicklungstendenzen der bestehenden Produktionsweise anschließen muss, wenn sie erfolgreich sein will (vgl. Krätke 2006). Welche andere, solidarischere Welt ist aufgrund der Mittel möglich, die der hochtechnologische und globalisierte Kapitalismus bereits heute bereitstellt?

Ansatzpunkte zur Ausbildung entsprechender Analysen der bestehenden kapitalistischen Produktionsweise und ihrer Entwicklungstendenzen könnten von jenen, die eine Auseinandersetzung mit der (Ideen-)Geschichte älterer Bewegungen nicht scheuen, vor allem im Spektrum (neo-)marxistischer (vgl. Hofmann 1971; Howard/King 1989/1992), zum Beispiel sozialistisch-feministischer Theoriebildungen oder der in der BRD kaum rezipierten Feministischen Politischen Ökonomie (vgl. Jennings/Waller 1990; Bakker 1994; Elson 1991; Peterson/Lewis 1999; Elson/Cugatay 2000) gefunden werden. Wer den abgerissenen theoretischen Faden wieder aufnimmt, um ihn mit den Themen und Fragen der Globalisierungskritik zu verknüpfen, wird zudem Instrumente an die Hand bekommen, um die oben bereits angesprochenen Verkürzungen in der globalisierungskritischen Perspektive zu beheben (vgl. Heinrich 2001; Wolter 2001b). Ist die unersättlich expansiv-treibende Kraft des Kapitalwertungsprozesses einmal (neo-)marxistisch herausgearbeitet, so verlieren beispielsweise verschwörungstheoretisch geneigte Vorstellungen, die den Globalisierungsprozess zu einem willentlich von den sogenannten Herrschenden betriebenen politischen Projekt stilisieren, schnell ihren Reiz. Die in der Globalisierungsdebatte ebenso verbreitete Neigung zu einer gedanklichen Abspaltung des Finanzkapitals von den Entwicklungen des produktiven Kapitals löst sich in dem Augenblick in Rauch auf, in dem die geeigneten Denkmittel zur Verfügung stehen, um die Herausbildung einer relativ verselbstständigten Geldkapitalakkumulation, wie sie seit den 1970er Jahren zu beobachten ist, mit den strukturellen Überakkumulationstendenzen in der Realwirtschaft zusammenzudenken (dazu: Krüger 2008). Industrielles Kapital und Finanzkapital sind immer aufeinander bezogen (vgl. Krüger 1986). Kredit und Spekulation sind dem kapitalistischen Produktionsprozess nichts Äußerliches (vgl. Altwater 2010). Wer also die Entwicklungen der letzten Jahre auf den Finanzmärkten verstehen will, wird deshalb gut daran tun, wenn er/sie diese im Zusammenhang mit den realökonomischen Prozessen der

vergangenen drei Jahrzehnte interpretiert. Eine Dämonisierung eines isoliert gedachten Finanzsystems führt sicherlich nicht weiter (vgl. Zelik/Altvater 2009: 57).

Dem in den globalisierungskritischen Bewegungen erkennbaren Hang zu einer Idealisierung nationalstaatlicher Politiken ist des Weiteren nur durch eine fundierte »radikale Staatskritik« (Brand 2001: 10) zu begegnen. Ansätze für eine solche Kritik stehen jedem/-r zu Verfügung, der/die dogmenhistorisch hinreichend aufgeschlossen ist, um beispielsweise die intensive materialistische staatstheoretische Debatte zu rezipieren, die im Gefolge der Studierendenbewegung entbrannte (vgl. Jäger 1980; Stützle 2003; Fisahn 2006) oder auch die Traditionslinie einer feministischen Staatskritik (vgl. Genetti 2002). Verbreitete Appelle an die Staatsorgane, dass sie, der ideologischen Selbstbeschreibung des bürgerlichen Staates entsprechend, doch die negativen Auswirkungen der Globalisierung im Sinne der Allgemeinheit durch eine Regulierung der Märkte beheben sollten, erweisen sich vor dem Hintergrund eines differenzierten Staatsverständnisses als ebenso verkürzt, wie die umgekehrten (und nicht weniger verbreiteten) Vorstellungen, die Staat und Kapital zu einer hermetisch abgeschlossenen Systemwelt stilisieren, zu einem in sich geschlossenen Ganzen, das folglich auch nur noch von »außen« zu bekämpfen ist (vgl. Brand 2001). Das Eigentümliche der Staatsform ist, dass durch sie eine politische Vergesellschaftung unter dem Begriff des Allgemeininteresses betrieben wird, die gleichzeitig Sonderinteressen bedient (vgl. Adler 1964: 53). Das ideologische Moment des Allgemeininteresses liegt darin, dass es strukturell mit dem Partikularinteresse des Kapitals verknüpft ist (ebd.). Als ideologische Form muss es aber gleichzeitig Spielräume für eine Berücksichtigung der Forderungen der Subalternen eröffnen. Der bürgerliche Staat ist unbedingt der »Staat des Kapitals« (Agnoli 1995) und als solcher keine neutrale Instanz, die per se und uneingeschränkt an allgemeiner Wohlfahrt orientiert und im Besitz freier Eingriffs- und Regulierungsmöglichkeiten bezüglich des Kapitalverwertungsprozesses ist. Dennoch sind weder die Bewegungsgesetzlichkeiten des Kapitals noch der bürgerliche Staat »eine so hermetische Angelegenheit, dass die Menschen in ihm sitzen wie in einem Käfig« (Holzkamp 1984: 29). Trotz aller Restriktionen bestehen Handlungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen, Räume um Zugeständnisse und Kompromisse zu erringen. Nicht zuletzt ein gramscianisch gefärbter Blick auf Staat und Politik (z. B. Scharenberg/Tertilt 1988; Schreiber 1990) würde den globalisierungskritischen Bewegungen helfen, die Verkürzungen in beiden Versionen des Staats- und Kapitalismusverständnisses zu überwinden.

Die Gefahr falscher Generalisierungen

In den globalisierungskritischen Bewegungen existiert eine verbreitete Angst, dass Projekte einer grundlegenden Umwandlung der Verhältnisse mehr oder weniger automatisch die Vielfalt des globalisierungskritischen Protests verletzen müssten, in dem ein bunter und mannigfaltiger Widerstand im Sinne eines einzigen Ziels

zwangsförmig vereinheitlicht werden würde. »Ideologische Homogenität ist historisch überholt, auch wenn die Sehnsucht danach bei manchen immer wieder durchscheint« (Wahl 2002: 16). Durch eine Transformation der sozialen Strukturen könnten eventuell wieder neue Formen von Herrschaft generiert werden. Hier klingen Argumentationsmuster an, die bereits aus dem Repertoire der sogenannten Neuen Philosophie um André Glucksman bekannt sind (kritisch: Grunenberg 1978). Den Gefahren will man ausweichen. Die Rolle der Negativfolie spielt hier in erster Linie die alte Arbeiter/-innenbewegung, da diese per se durch hierarchische Vereinheitlichungsbestrebungen von unterschiedlichen Ansätzen und Strömungen geprägt gewesen zu sein scheint. *Preguntando caminamos*, fragend voranschreiten, und die Vielfalt widerstreitender Interessen respektieren, heißt die keineswegs unsympathische Schlussfolgerung, die man »aus den dogmatisch verhärteten linken Kaderpolitiken« (Kastner 2007) der Vergangenheit ziehen will. Die Forderung nach gegenseitiger Toleranz und nach Bewegungsp pluralität kollidiert dabei keineswegs mit einem recht allgemein gehaltenen Bekenntnis zu grundlegenden Veränderungen. Eine Diskussion *konkreter* Strategien einer radikalen politischen Intervention und *konkreter* Visionen der sozialen Veränderung könnte allerdings Gegensätze und Konflikte offenkundig werden lassen. Offenkundig halten viele eben gerade deshalb so vehement an Leerformeln der Veränderung fest, da sie den Grundwert der Vielfalt der globalisierungskritischen Bewegungen nicht gefährden wollen.

Eine tiefe sozialismuskritische Skepsis prägt die Positionen der Globalisierungsgegner/-innen ungeachtet aller Kritiken, die sie an dem kapitalistisch (bzw. dem neoliberal-kapitalistisch) betriebenen Globalisierungsprozess zu üben wissen. Die Skepsis speist sich aus der negativen Erfahrung des anti-emanzipatorischen Umschlags, der mit gewissen Strömungen der Arbeiter/-innenbewegung und der nationalen Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts verknüpft war. Die teilweise erschreckenden Folgen, die eine unerwartete Dialektik von Herrschaftskritik mit nachfolgender Despotie und staatlichem Terror mit sich brachte (vgl. Mecklenburg/Wippermann 1998; Courtois 1999), lässt den angestrebten Abstand vieler Globalisierungsgegner/-innen zu den alten Bewegungen verständlich werden. Dennoch basieren die Distanzierungsbestrebungen auf einer unstatthaften Generalisierung, die nur deshalb trägt, weil man die alten sozialen Bewegungen und ihre Politiken als eine im Grunde genommen unbegriffene Folie benutzt, von der man sich absetzt, ohne sie historisch und theoretisch studiert zu haben – und wenn es getan wird, dann offenkundig nur oberflächlich und einseitig. Und dies hat Folgen. Die Verallgemeinerungen behindern eine lernende Auseinandersetzung mit der Geschichte, sie verhindern, dass historische Erfahrungen verarbeitet werden. Sie blockieren aber auch eine Ausformulierung der eigenen Ziele und Perspektiven, eine Präzisierung wichtiger politischer Konzeptionen. Denn weder wird begriffen, warum die dominierenden Sozialismen ihre Versprechen von Befreiung, sozialer Gleichheit und Autonomie

nicht, nicht mal in Ansätzen, verwirklichen konnten, noch sieht man die alternativen Konzeptionen und Sozialexperimente in den alten sozialen Bewegungen, die auch vorhanden waren und Vorstellungen von Selbstbefreiung weit deutlicher entsprachen. Kibbuzbewegung und die Spanische Revolution existierten neben Stalins Sowjetunion, Maos China und einer ausgeprägten sozialdemokratischen Langeweile in Westeuropa, deren reduzierter Sozialismus sich im sozialen Wohnungsbau, kommunalen Eigentum, staatlicher Fürsorge oder einigen halbherzigen Mitbestimmungsklauseln erschöpfte. Eine »andere Arbeiterbewegung« (Roth 1974), in der Selbstorganisation und Autonomie hohe Werte waren, ist durch jene zu entdecken, die abseits der dominierenden Strömungen zu suchen bereit sind (z. B. Bock 1976, 1988). Aber nicht zuletzt auch innerhalb der sozialdemokratischen und kommunistischen Arbeiter/-innenbewegung existierten Ansätze, die eine unbedingte Rezeption wert sind (vgl. Pozzoli 1975; Bergmann/Keßler 2000).

Dass die Kritik an autoritären Umgestaltungskonzepten weniger neu ist, als vielen Vertreter/-innen aus der Antiglobalisierungsbewegung in ihrem Wunsch nach Originalität lieb wäre, teilweise bereits differenzierter vorgetragen wurde, als es heute üblich ist, würde ein fälschlich gemiedener Blick auf die Bewegungsgeschichte schnell offenbaren. Nehmen wir ein Beispiel, Rosa Luxemburgs Kritik an der russischen Revolution.

»Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man nur anzuwenden hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Systems eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt. Was wir in unserem Programm besitzen, sind nur wenige große Wegweiser, die die Richtung anzeigen, in der die Maßnahmen gesucht werden müssen, dazu vorwiegend negativen Charakters. Wir wissen ungefähr, was wir zu allererst zu beseitigen haben, um der sozialistischen Wirtschaft die Bahn frei zu machen, welcher Art hingegen die tausend konkreten, praktischen großen und kleinen Maßnahmen sind, die auf jedem Schritt zu ergreifen sind, um die sozialistischen Grundsätze in die Wirtschaft (...) einzuführen, darüber gibt kein sozialistisches Parteiprogramm und kein sozialistisches Lehrbuch Aufschluss. (...) Ist dem aber so, dann ist es klar, dass der Sozialismus sich seiner *Natur* nach nicht oktroyieren lässt, durch Ukase einführen. (...) Das Negative, den Abbau, kann man dekretieren, den Aufbau, das Positive *nicht*. Tausend Probleme. Nur Erfahrung [ist] imstande, zu korrigieren und neue Wege zu öffnen. Nur ungehemmtes, schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhält *schöpferische Kraft*, korrigiert selbst alle Fehlgriffe.« (LGW 4: 359 f.; Herv. i. O.)

Wie deutlich hier bereits der in der globalisierungskritischen Bewegung beliebte Slogan der Zapatisten/-innen anklingt, dass man nur fragend voranschreiten könne, ist frappierend. Es ging Luxemburg keineswegs darum, anderen fertige und in sich geschlossene Konzepte überzustülpen – und sie war dennoch Sozialistin. Einen unauflösbaren Widerspruch zwischen ihrer sozialistischen Perspektive und einer Haltung, die Pluralität befürwortete, gab es für sie nicht (vgl. Jost 1977; Geras 1996; Dunayevskaya 1998; Schütrumpf 2006; F. Haug 2007). Der Mangel an ferti-

gen Antworten, die graduelle Offenheit der Zukunft, war für sie Anlass, den autoritären Sozialismuskonzeptionen radikaldemokratische entgegenzustellen. Dass man nicht damals schon wusste, wo es im Einzelnen hingehe, war für sie kein Argument, dass man auf radikale Visionen einer Strukturveränderung in den ökonomischen Beziehungen verzichten solle, im Gegenteil.

Dass der universelle Anspruch der alten Arbeiter/-innenbewegung, das privilegierte Subjekt einer *allgemeinen* Befreiung zu stellen, nicht trägt, ist nach Ablauf des 20. Jahrhunderts mehr als deutlich. Nur im *gleichberechtigten* Bündnis mit der Ökologiebewegung, mit der Frauenbewegung, mit antirassistischen Strömungen und mit Bewegungen, die globale Abhängigkeitsstrukturen überwinden wollen, wird Befreiung möglich sein. Dass sich gerade auch der (Neo-)Marxismus bei seinen gesellschaftlich-historischen Betrachtungen und der Entwicklung politischer Strategievorstellungen oftmals als recht einäugig erwiesen hat, dass »blinde Fleck[e] in der Kritik der politischen Ökonomie« (Werlhoff 1991: 39) existierten, indem man sich analytisch recht eindimensional auf das Phänomen der Klassen und ihrer Konflikte konzentrierte, darf nicht den Eindruck vermitteln, dass (neo-)marxistische Theorien grundsätzlich nicht in der Lage seien, andere soziale Widersprüche zu erfassen. Der gängige Vorwurf an (Neo-)Marxisten/-innen, dass sie nicht-klassenbasierte Unterdrückungsformen nicht ausreichend bearbeiten könnten, ist für die, die hinschauen, nicht aufrechtzuerhalten.

»We need to be reminded why Marxism ascribes a determinative primacy to class struggle. It is not because class is the only form of oppression or even the most frequent, consistent, or violent source of social conflict, but rather because its terrain is the social organisation of production which creates the material conditions of existence itself. The first principle of historical materialism is not class or class struggle, but the organisation of material life and social reproduction. Class enters the picture when access to the conditions of existence and to means of appropriation are organized in class ways, that is, when some people are systematically compelled by different access to the means of production or appropriation to transfer surplus labour to others« (Meiksins-Wood 1995: 108).

Perspektivisch wird der Weg für eine notwendige Verbreiterung der theoretischen Grundlage der Marxschen Theorie und damit für einen adäquaten theoretischen Einbezug nicht unmittelbar klassenbezogener, aber wesentlicher Formen der Unterdrückung und des Interessenkonflikts anhand des Zitats deutlich. Die offensichtliche Verflechtung von Postkolonialismus, Rassismus und Geschlechterverhältnissen mit den Produktions- und Reproduktionsbedingungen kapitalistischer Gesellschaften bildet den Ausgangspunkt theoretischer Untersuchungen und der Entwicklung von praktischen politischen Konzeptionen der Intervention in die entsprechenden sozialen Widersprüche. Geschlechterverhältnisse sind als Produktionsverhältnisse zu fassen (F. Haug 2001), globale Abhängigkeitsbeziehungen sind in ihrer sozioökonomischen Vermittlung zu begreifen (vgl. Brewer 1980; Ho-

ward/King 1989, 1992; Heinrich 2003; Nachtwey 2005; ten Brink 2008) und Rassenismen ebenso (vgl. Schmitt-Egner 1976; Balibar/Wallerstein 1990; Balibar 1993; Osterkamp 1996; Kohls/Kumitz 2004). Zwar lassen sich beispielsweise rassistische Unterdrückungsverhältnisse nicht aus dem Klassenverhältnis einfach ableiten, sie sind aber dennoch mit ökonomischen Prozessen und Strukturen eng artikuliert, denn sie sind »(...) historisch mit den Epochen der Eroberung, der Kolonisierung und der merkantilistischen Beherrschung, aktuell mit den Beziehungen des ungleichen Tauschs« zwischen den entwickelten Metropolen und den Satelliten-Regionen der Weltwirtschaft« (Hall 1994: 92) verbunden. Erweist sich die (neo-)marxistische Theorie *prinzipiell* also als in der Lage, eine Pluralität sozialer Widersprüche und Konflikte zu verarbeiten und ihre gegenseitige Durchdringung zu analysieren, verfügt sie sogar über die Qualität, einen *besonders gearteten* Blick auf die Unterdrückungsverhältnisse werfen zu können, so ist ebenso die (implizite) These, dass ein allgemeines soziales Projekt durch eine aufrechtzuerhaltende Mannigfaltigkeit der Interessen oppositioneller Gruppen infrage zu stellen sei, zu kurz gegriffen. Der Hinweis auf Rosa Luxemburgs Schrift zur russischen Revolution hatte dies bereits angedeutet. Das generelle Problem, dass hier aufgemacht wird, ist jedoch berechtigt, kann sogar in seiner Relevanz nicht hoch genug für einen emanzipatorischen Sozialismus eingeschätzt werden.

Lasst uns von den älteren sozialen Bewegungen lernen

Eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte der älteren sozialen Bewegungen könnte – wider alle Vorurteile in den globalisierungskritischen Bewegungen – eventuell helfen, Lösungen zu entwickeln, die Gesellschaftsveränderung und Vielfalt in Einklang bringen. Obwohl das Bewusstsein über eine unbedingte Interessensvielfalt und Pluralität von Opposition erst in den letzten Jahren zu einem endgültigen Durchbruch gelangt ist, ist die Problematik keineswegs neu. Selbst die im Unterschied zur globalisierungskritischen Bewegung recht eindimensional daher kommende alte Arbeiter/-innenbewegung hatte sich permanent und immer wieder neu zu eben jenem Problem zu positionieren. Die Unterschiede in den Antworten markieren denn auch eine wichtige Scheidelinie zwischen obrigkeitstaatlichen und emanzipatorischen Varianten des Arbeiter/-innenbewegungssozialismus.

Die verbreitete These, dass die politische Arbeiter/-innenbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf einem recht homogenen Klassensubjekt aufbauen konnte, ist falsch. Sie entstammt zum einen den idealisierenden und zweckgerichteten Mythenbildungen orthodoxer Marxisten/-innen. Man folgt u. a. dem *Manifest*, indem man in verkürzender Weise postuliert, dass der Kapitalismus »die Klassengegensätze vereinfacht hat. Die ganze Gesellschaft spaltet sich mehr und mehr in zwei große feindliche Lager, in zwei große, einander direkt gegenüberstehende Klassen: Bourgeoisie und Proletariat« (MEW 4: 463). Die Marxsche Unterschei-

dung zwischen der proletarischen Masse an sich und einer Arbeiter/-innenklasse »für sich selbst« (MEW 4: 181) dürfte den orthodox-künstlichen Beschwörungen eines homogenen proletarischen Klassensubjekts ebenfalls Vorschub geleistet haben. Die Metapher suggeriert, dass der objektiv-abstrakten Stellung des Proletariats innerhalb der Produktionsweise eine höhere Relevanz zukomme als der eigentlichen empirisch-konkreten Wirklichkeit der direkten Produzenten/-innen. Sie legt in diesem Sinne nahe, dass es einen notwendig und linear verlaufenden Prozess der Bewusstwerdung der Arbeiter/-innenklasse als ganzer geben werde (z. B. Lukács 1997), dass das Proletariat »eine Rolle *in* der Geschichte spielt, aber selbst keine eigene, innere, widersprüchliche Geschichte hat« (Hall 1989a: 23; Herv. i. O.). Divergenzen und Gegensätze in den aktuell bestehenden Lebensumständen und im Bewusstsein innerhalb der Arbeiter/-innenklasse mögen vorhanden sein. Sie sind nach dieser Auffassung aber immer nur vorübergehend. Denn die revolutionäre Bestimmung des Proletariats als *ganzes* müsse sich früher oder später geltend machen und dafür sorgen, dass innerproletarische Gegensätze überwunden werden (ebd.). Deshalb lohne es kaum, diese zu studieren, deshalb lohne es nicht, die widersprüchlichen und komplizierten Konstitutionsprozesse, die der Bildungs konkreter Klassen im Kapitalismus eigen sind (Clarke 1979), präzise ins Auge zu fassen.

Die falsche Behauptung relativ homogener Klassenlandschaften im frühen Kapitalismus findet sich zum anderen aber auch spiegelbildlich bei denjenigen, die inzwischen Klassenanalysen für obsolet erklären wollen: Angeblich hätten sich die äußerst homogenen Arbeiter/-innenmilieus der vergangenen Zeiten aufgelöst und hätten einer klassenlosen Individualisierung Platz gemacht, die zwar noch Ungleichheiten kenne, aber eben keine klassentypischen, so die absichtsvolle These. Man behauptet eine »Vervielfältigung und Diversifizierung der sozialen Milieus und Teilkulturen in der Bundesrepublik Deutschland, bei gleichzeitiger Angleichung vieler Lebens- und Konsumgewohnheiten. Nach ihrer [von Ulrich Beck, Peter A. Berger, Stefan Hradil, Josef Mooser u. a.; St.K.] Auffassung haben die traditionellen Klassen bzw. Schichtsubkulturen so sehr an prägender Kraft verloren, dass von sozialen Klassen oder Schichten im Sinne realer Großgruppen oder gar schlagkräftiger kollektiver Akteure nicht mehr ernsthaft die Rede sein kann. Das bedeutet freilich nicht, dass die Tatsache der sozialen Ungleichheit selbst an Bedeutung verloren hat« (Kreckel 1989: 315). So fragwürdig die recht grobe und pauschale Vorstellung ist, dass Klassenkategorien für die Beschreibung des heutigen Kapitalismus unbrauchbar geworden seien (vgl. Bischoff 1982; Neckel 1989; Herkommer 1991, 1996; Bader u. a. 1998; Koch 1994a, 1994b; Bieling 2000; Bischoff u. a. 2002), so deutlich ist es, dass man hier wie dort eine zweifellos stark geglättete Beschreibung der Klassenlandschaften des 19. und 20. Jahrhunderts und der aus ihnen entstammenden politischen Bewegungen liefert, um sie zum Ausgangspunkt einer Interpretation der sozialen Wirklichkeit zu machen.

Der Normalzustand der Arbeiter/-innenklasse(n) war jedoch immer der der Spaltung, nicht der der Einheit (vgl. Deppe 1981). Dementsprechend war die Bildung eines mehr oder weniger einheitlichen Klassensubjekts auch immer als ein gegenhegemoniales und politisches Projekt zu verstehen, das die bestehenden Zerklüftungen in der Arbeiter/-innenschaft überwinden sollte (ebd.). Die Frage, wie aus der Vielfalt unterschiedlicher und zunächst durchaus konkurrierender Interessen eine gemeinsame gegenhegemoniale Bewegung entstehen kann, war in diesem Sinne auch immer eine Kernfrage verschiedener (neo-)marxistischer Theoretiker/-innen. Wie »ein einheitliches Bewusstsein des Proletariats« (Merkens 2004: 16) herausgebildet werden könne, war eine zu diskutierende Frage, deren Antwort keineswegs leicht zu finden war. Ob der frühe oder der späte Marx (vgl. Hall 1989a), ob Georg Lukács (vgl. Lukács 1997) oder Antonio Gramsci (vgl. Gramsci 1991f), die Unterschiede in der Bestimmung des heterogenen Charakters des Proletariats wie der Möglichkeit, eine verbindende Klammer der Klassensolidarität zu schaffen, die die unterschiedlichen Fraktionen im politischen Kampf für eine andere Gesellschaft zusammenzubringen vermocht hätte, ist eines der wichtigsten Felder, auf dem sich die unterschiedlichen (neo-)marxistischen Zugriffe miteinander reiben. Die grundlagentheoretische Bedeutung dieser Frage ließ einige Autoren/-innen, wie Gramsci, ein Leben lang nicht ruhen, kreist doch fast sein gesamtes Denken um eben jene Problematik (vgl. Schreiber 1990; Merkens 2004). Die Vehemenz der Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet ist ihrer basalen Bedeutung für die Entwicklung einer (neo-)marxistischen politischen Strategie geschuldet.

Mechanismen der Interessensabstimmung, der Organisation und der Ausbildung von Bündnissen waren aber auch ganz alltagspraktisch zu entwickeln – mit weit unterschiedlich emanzipatorischen oder repressiven Resultaten. Die kapitalismustypische Neubildung und Neuzusammensetzung der Klassen- und Geschlechterverhältnisse, die die Spaltungen unter den Subalternen permanent erneuert und verändert, ist aufgrund ihrer dynamischen Qualität ein nicht unerhebliches Grundproblem der alten Arbeiter/-innenbewegung gewesen, das eine Ausbildung von politisch und kulturell integrativen Formen verlangte. Aufgrund der hochmobilen Veränderungsprozesse in Sozialstruktur und Lebenswelt sind Organisationsversuche so schwierig, die Einigung auf gemeinsame Interessen fällt aus diesen Gründen so schwer (vgl. Werlhoff 1991: 83 f.). Sich ständig verändernde regionale Unterschiede, Sektoren- und Branchenunterschiede, verschiedene konfessionelle Einbindungen, politische Differenzen, heterogene Berufsspektren, Geschlechterdifferenzen, Konflikte zwischen migrantischen Arbeiter/-innen und sogenannten einheimischen, Konkurrenzverhältnisse und vieles mehr (ebd.), all dies erforderte die Ausbildung von Konzepten der Einbindung, der Ausbildung einer gemeinsamen Perspektive, trotz realer Differenzen und Unterschiede.

In diesem Sinne behandelt Marx im Ersten Band des *Kapital* den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit nicht als einen einfachen, sondern als einen *komplizierten* und komplexen Antagonismus (Hall 1977, 1989a). Das Proletariat ist keine homogene Kraft, sondern eine soziale (Groß-)Gruppe, die in ihrer antagonistischen Beziehung immer wieder neu geordnet wird und auch Widersprüche in sich selbst aufweist, insofern Teile der Arbeiter/-innenklasse immer wieder gegeneinander konfrontiert werden. Der kapitalistische Produktionskörper ist nicht nur in sich gegliedert und differenziert, sondern er verändert sich auch aufgrund der Entwicklung der Produktivkräfte ständig. Für die Klassenlandschaften hat dies nach Marx direkte Folgen. So entsteht z. B. im Kontext der von ihm analysierten Herausbildung der sogenannten großen Industrie (vgl. MEW 23: 391 f.) ein neuer Gegensatz von Kopf- und Handarbeitern/-innen, eine verfestigte Teilung zwischen Aufseher/-innen und Ausführenden und eine Gliederung von Meistern, Gehilfen und Handlangern. Mit der Einführung der Frauen- und Kinderarbeit kommt es zudem zu einer neuartigen Konkurrenz zwischen den Geschlechtern und Generationen am Arbeitsmarkt und in der Fabrik. Das Proletariat entwickelt sich also nach dem späten Marx des *Kapital* dialektisch-dynamisch, damit widersprüchlich und nicht linear, wie es etwa die These von einer Klasse »an sich« zu einer Klasse »für sich« noch suggeriert hatte (Hall 1977, 1989a).

Vielfalt und die notwendige Ausbildung eines gemeinsamen politischen Projekts der Emanzipation

Dem notwendigen Versuch einer Formulierung eines gemeinsamen Projektes widersprach aus der Perspektive der Arbeiter/-innenbewegung die Tatsache der Vielfalt jedoch keineswegs – und müsste es auch in der globalisierungskritischen Bewegung nicht. Bringen wir es auf den Punkt: Das Ziel einer fundamentalen Gesellschaftsveränderung wirft die Frage auf, *wie* das Ziel einer radikaldemokratischen und antikapitalistischen Gesellschaft bereits im politischen Prozess aufgenommen werden kann, nicht *ob* das Ziel aufrechterhalten werden soll. Dass die Schaffung neuer Sozialstrukturen per se einer Ausbildung von Aushandlungsformen gemeinsamer Interessen, die Unterschiede nicht nur respektieren, sondern auch als eigenen Wert postulieren, entgegenstände, ist bestenfalls eine unbewiesene Behauptung.

Erweist sich der in den letzten Jahren zu beobachtende Rückzug starker und weltweit zu beobachtender Bewegungen auf partikuläre Identitäten, die sich in Form eines religiösen Fundamentalismus, des Nationalismus, Rassismus, Antisemitismus und Sexismus mit ihren jeweiligen aggressiven Ausschlussmechanismen äußern – und z. T. in Krieg und Genozid münden – als eine verheerende Entwicklung (vgl. Eagleton 1993: 1; Žižek 2011a), so ist auch die weit sympathischere postmoderne Verkündung des Endes aller »großen Erzählungen« auch in emanzipatorischer Tradition ebenfalls »eine falsche Alternative zur Universalität« (Löwy 2000: 97). Es sind

eben jene postmodernen und »Post-Politischen« (Žižek 2011a: 43 ff.) Tendenzen, die sich in der sozialismuskritischen Skepsis der Antiglobalisierungsbewegung bemerkbar machen. Die Autoren/-innen der Postmoderne haben zu Recht darauf hingewiesen, dass sich viele sich selbst als universalistisch bemäntelnde Projekte als Anordnungen erwiesen haben, die lediglich der Dominanz und Durchsetzung einer besonderen Produktions- und Lebensweise dienen (ebd.: 96) und darüber hinaus auch in ihren emanzipatorisch gesinnten Varianten starke Ambivalenzen aufgezeigt haben (vgl. Docherty 1993; Welsch 1994). Dennoch ist das mit dieser Kritik einhergehende Lob von Fragmentierung, Zerstreuung und Partikularität aus einer linken politischen Perspektive problematisch (vgl. Meiksins-Wood/Foster 1997; Herkommer 1999: 22 f.) – ungeachtet aller Verdienste, die zweifelsohne bezüglich der postmodernen Ansätze festgehalten werden müssen:

»Man sollte sich natürlich der postmodernen Politisierung von Bereichen bewusst sein, die bislang als apolitische wahrgenommen wurden (Feminismus, schwule und lesbische Politiken, Ökologie, ethnische und anderen sogenannte Minderheitsfragen); die Tatsache, dass derlei Angelegenheiten jetzt nicht nur als inhärent politisch wahrgenommen werden, sondern auch neue Formen der politischen Subjektivierung entstehen ließen, hat unsere gesamte politische und kulturelle Landschaft gänzlich neu formiert« (Žižek 2003: 96).

Es kann deshalb nicht darum gehen, »den Anliegen, die durch die postmodernen Formen der Politisierung aufgeworfen wurden, zu schaden«, sondern sollte darum gehen, »die Bedingungen zur effektiveren Realisierung eben dieser Forderungen zu schaffen« (Žižek 2003: 96). Damit dies geschieht, sind die Verflechtungen der Problematiken und Forderungen mit dem Bereich der gesellschaftlichen Produktion deutlich zu fokussieren (ebd.). Ebenso müsste das Gemeinsame nachdrücklicher formuliert werden – bei der gleichzeitigen Berücksichtigung nicht zu leugnender Unterschiede –, insbesondere in Bezug auf die politisch zu formulierenden Zielsetzungen der Befreiung. Denn kritisiert man jeden Versuch der Herstellung einer Einheit zwischen den inzwischen heillos aufgefäherten sozialen Bewegungen, vor allem auch jeden Versuch einer konstruktiven Schaffung gemeinsamer Grundlagen oder der Entwicklung eines gemeinsamen politischen und sozialen Projektes, so wird eine vordringliche Aufgabe heutiger sozialer Protestbewegungen verkannt. Im Sinne eines *l'art pour l'art* wird der Protest dann nur zu schnell zu einem Protest um seiner selbst willen – große Teile der Antiglobalisierungsbewegung und ihre politische Praxis sind hierfür ein deutliches Beispiel. Die Notwendigkeit der Veränderung der wesentlichen, die bürgerliche Gesellschaft also in ihrem inneren Kern strukturierenden Verhältnisse, verliert sich dann fast zwangsläufig aus den Augen (vgl. Eagleton 1997, Žižek 2003). Der gemeinsame Versuch, Erkenntnisse zu gewinnen, eine politische Sprache auszubilden, die für die unterschiedlichen Richtungen, Bewegungen und Strömungen verständlich und produktiv ist, und die Heraus-

bildung gemeinsamer politischer Ziele sind nicht als Rückfall in alte und bereits überwundene Muster »großer Erzählungen« zu kritisieren, sondern als eine Aufgabe zu begreifen, an die einfach weit höhere und komplexere Anforderungen zu stellen sind, als an die alten bürgerlichen und orthodox-marxistischen Konzepte einer »falschen Universalität« (Löwy 2000: 96). Nicht die westlich bürgerlich-kapitalistische oder staatssozialistische Vereinheitlichung, sondern die Aufgabe der Ausbildung eines gemeinsamen und emanzipatorischen Fundaments politischen Handelns unter Beibehaltung der vielfältigen Besonderheiten ist die sich drängend stellende Aufgabe einer gesellschaftsverändernden Praxis (ebd.).

»Die Aufgabe einer sozialistischen Kultur liegt genau darin, Verbindungen und Zusammenhänge zwischen all diesen Bewegungen sowie zwischen ihnen und der Arbeiterbewegung herzustellen, nach einer gemeinsamen Grundlage und nach Konvergenz zu suchen und eine Einheit anzustreben, die die Eigenständigkeit einer jeden einzelnen Bewegung respektiert, aber sie in einem gemeinsamen Kampf für weltweite und umfassende Emanzipation vereint« (Löwy 2000: 97).

Geschichtlichkeit als notwendige Dimension gegenhegemonialer Projekte

Zurück zur falschen Geschichtsvergessenheit, die sich nicht nur in der sozialistischen Restlinken, sondern eben auch in den globalisierungskritischen Bewegungen zeigt. Es ist immer ein Irrtum, nicht aus der Geschichte der älteren sozialen Bewegungen lernen zu wollen, aus ihren Stärken und aus ihren Fehlern. Da sich die gegenwärtigen globalisierungskritischen Bemühungen in eine längere Geschichte vielgestaltiger Emanzipationsbemühungen einfügen, ist ein Sinn für eben diese Geschichte unerlässlich (vgl. Bensaïd 2006). Ohne ein Verständnis der eigenen Traditionslinien zerrinnen leicht mit der Vergangenheit auch die künftigen Möglichkeiten zwischen den Fingern. Anschlusspunkte und Potentiale bleiben brach liegen, die leicht wieder aktiviert werden könnten, und unnötige Energien werden verbraucht, um Konzeptionen zu entfalten, die vielleicht schon früher in ähnlicher Weise entwickelt wurden und ohne größere Mühe durch einen einfachen Gang in die Bibliothek wieder ans Tageslicht geholt werden könnten. Es besteht die Gefahr, dass gewonnene Einsichten wieder verloren gehen, und dass »das Rad zum dritten Mal erfunden« (Henning 2005a: 124) werden muss. Aber auch dort, wo sich keine unmittelbaren Ansatzpunkte finden lassen, eröffnen sich Lernmöglichkeiten (vgl. Wolter 1975; Haug 2005). Vor allem entstehen Hindernisse, ungewollte Wiederholungen problembehafteter Praxen abwehren zu können. Eine demonstrative Nichtbeschäftigung mit den angeblich von Grund auf falsch angelegten sozialen Bewegungen der Vergangenheit schützt heutige Aktivist:innen eben nicht davor, alte Fehler in neuer Form zu reproduzieren, sondern erhöht eher die Gefahren (vgl. Dubiel 1990; Haug 2007: 15 f.; Narr 2007b).

Aber mehr noch. In Teilen der globalisierungskritischen Bewegung versteht man anscheinend nicht, dass die bewusste Konstruktion einer mitunter auch weit zurückgreifenden Geschichte des Protests und Widerstands, in die man sich differenziert stellen kann, ein notwendiger Teil gegenhegemonialer Projekte ist – und dies gleich auf mehrere Weisen. Durch historische Bezüge ergeben sich identitätsstiftende Momente, die verschiedene subversive Bestrebungen bündeln und aufeinander beziehen können. Eine Einordnung der eigenen Emanzipationsbestrebungen in eine Traditionsreihe artikulierter Einsprüche gegen das Kapital, staatliche Zwangsinstitutionen, das Patriarchat, (neo-)koloniale Strukturen oder rassistische Diskriminierung entfaltet darüber hinaus oft selbst eine wichtige politisch-motivatorische Wirkung, indem sie auf eine gewisse Kontinuität der Kämpfe verweist. Für Versuche, hegemoniale Konstellationen subversiv zu unterlaufen, besitzen diskursive Interventionen, die eine – meist nur brüchige – Kontinuität gewisser sozialer Kämpfe herausstellen, vor allem jedoch die Bedeutung, dass sie an einem bestimmten sensiblen Punkt ansetzen, der für die Unterhöhung hegemonialer Konstellation zentrale Relevanz besitzt. Dies gilt für oppositionelles Agieren im Allgemeinen, wie wir gleich noch argumentieren werden; für Bewegungen, die neoliberalismuskritisch auftreten, aber noch in weit größerem Maße. Schauen wir genauer hin.

Erinnern wir uns an Antonio Gramscis Beitrag zu dieser Problematik: Hegemonie ist niemals statisch, sondern permanent umkämpft, »ein andauerndes Formieren und Überwinden von instabilen Gleichgewichten« (Gef. 7: 1584). Da der Prozess der Herstellung von Hegemonie durch die herrschenden sozialen Kräfte niemals sicher ist, muss er fortwährend betrieben werden (vgl. Gruppi 1977; Mouffe 1979; Albers 1983; Hall 1989b; Sablowski 1994). Ein hegemoniales Gefüge ist dabei umso stabiler, je mehr die herrschenden Klassen und Gruppen ihr materielles Interesse als Allgemeininteresse darzustellen vermögen (MEW 3: 47 f.), je mehr sie die subalternen Bevölkerungsteile konsensual einzubinden in der Lage sind. Materielle Kompromisse sind ein entscheidender Ansatzpunkt, um aktiven Zuspruch oder eine passive Hinnahme beherrschter Klassen zu erreichen. Weniger offene Repression, als eine »Aneignung fremden *Willens*« (MEW 42: 408; Herv. i. O.) ist die Grundlage einer soliden Herrschaftskonfiguration. Die in der Arena der Zivilgesellschaft konflikthaft zu erringende politische, ökonomische und kulturelle Hegemonie ist umso strapazierfähiger, je fester sie in den Alltagsverhältnissen und im Alltagsbewusstsein wurzelt. Je stimmiger die verschiedenen ideologischen Elemente eines hegemonial gewordenen Diskurses in einer diskursiven Kette verbunden werden können, so dass eine gewisse innere Logik und Kohärenz des Gesamtdiskurses gewährleistet ist, umso weniger störanfällig ist ein bestimmter hegemonial gewordener Diskurs (vgl. Hall 1989d: 194). Plausibilität und innere Stimmigkeit des hegemonialen Projekts befördern seine Widerstandsfähigkeit, zentral ist aber auch die Fähigkeit, folgenden Sachverhalt zu übertünchen: »social relations are shaped in

and through political struggels« (Torfing 1999: 70). Verhältnisse als naturhaft darzustellen, zu verschleiern, dass sie in ihrer geronnenen Form Resultat einer ganzen Geschichte sozialer Auseinandersetzungen sind, also auch wieder politisiert und durch soziale Kämpfe verändert werden können, ist ein tragender Stützpfiler hegemonialer Konfigurationen, ohne die sie schnell wieder in sich zusammenfallen würden. Eben auf diesen Aspekt der historischen Gewordenheit zu verweisen, darauf hinzudeuten, dass die geschichtlichen Konflikte und Kämpfe mit den grundlegenden Widersprüchen der kapitalistischen Ordnung – und insbesondere auch ihrer gegenwärtigen Ausprägung – unauflösbar verbunden sind, ist folglich von *immanenter* Bedeutung für jegliche Form gegenhegemonialer Bestrebungen.

Stellt man sich offensiv und bewusst, wenn auch mit kritisch und historisch wachem Blick, in eine längere Reihe oppositioneller Kämpfe, so ergeben sich auf diesem Wege einfache, aber wirkungsvolle Mittel, um die verdrängte Konfliktgeschichte bürgerlicher Verhältnisse ins Bewusstsein zu bringen. Dies gilt vor allem dann, wenn die Dynamik der sozialen Widersprüche bürgerlicher Gesellschaften und der Wandel in den Formen der sozialen und politischen Auseinandersetzung theoretisch in Verbindung gebracht werden. Den herrschenden, entpolitisierenden Diskursen wird eine eigene Erzählung entgegengestellt, die den permanent umkämpften Charakter bürgerlicher Verhältnisse betont, die jede Ausformung kapitalistischer Gesellschaften mit der ihnen unterliegenden gesellschaftlichen Konflikt-austragung, vor allem in den Klassen- und Geschlechterverhältnissen, in einen Zusammenhang bringt. Innerhalb der Erzählung kann man sich – auf die eine oder andere Weise, unbedingt aber immer differenziert – zu den anderen Kettengliedern der bisherigen Kontrahenten herrschender Gewalten und vor allem in Opposition zu den herrschen Gewaltverhältnissen als einer sich reproduzierenden Struktur positionieren, also auch eine Art Protestidentität ausbilden.

Der Erfolg gegenhegemonialer Bemühungen hängt nicht unwesentlich davon ab, ob man es schafft, mit einem solchen *re*-politisierenden und *re*-historisierenden Diskurs auf dem Feld der Zivilgesellschaft zu intervenieren und ob es gelingt, aktuell bestehende Widersprüche kenntlich zu machen und in Bewegung zu setzen. Das schon fast sprichwörtliche Kurzzeitgedächtnis sozialer Bewegungen erschwert entsprechende Versuche. Wo eine Verfestigung von Organisationsformen nicht angedacht ist, die Generationsfolge der Bewegungsaktiven kurz und keineswegs sicher ist und im eigenen Selbstverständnis in erster Linie spontan auf aktuelle Entwicklungen zu reagieren ist, kann sich so etwas wie soziales Gedächtnis kaum entwickeln. Die horizontalen Netzwerkstrukturen sozialer Bewegungen sind in der Regel unbeständig, da eine dauerhafte Mobilisierung für schwach organisierte Akteure nur schwer zu leisten ist (vgl. Raschke 1985). Das Damoklesschwert des Zerfalls schwebt ständig über sozialen Bewegungen, sie müssen es schaffen, sich immer wieder neu zu erfinden, um sich selbst zu erhalten. Mit der (Selbst-)Auflösung

einer bestimmten Bewegung droht aber auch der Erfahrungsspeicher wieder gelöscht zu werden. »Vorwärts und viel vergessen« (Hüttner u. a. 2005) scheint dementsprechend als (ungewolltes und unbewusstes) Leitmotiv für viele soziale Bewegungen kennzeichnend zu sein. Die mangelnde organisatorische Kontinuität, die eine Beschäftigung mit Protestgeschichte mehr oder weniger zu einer Privatangelegenheit werden lässt, ist eine der zentralen Ursachen dieser latenten Eigentümlichkeit sozialer Protestbewegungen. Eine nahtlose Weitergabe von Erfahrungen und Wissen und die Konstruktion von verweisenden Bezügen erweist sich infolge immer als gefährdet (Raschke 1985).

Diese selbstvergessene Schnelllebigkeit tritt auch bei der Antiglobalisierungsbewegung deutlich hervor (vgl. Bensaïd 2006); und dies macht die so wichtige Herstellung von positiven und negativen Bezügen zur Widerstandsgeschichte sozialer Bewegungen im Kapitalismus schwierig. Aber auch das eindimensionale Erinnerungsvermögen, zu dem linke Parteien und Gewerkschaften neigen, ist, zumindest auf Antrieb, nicht minder problematisch. Die oftmals kritiklose Überhöhung der Erfolgsgeschichte dominierender Strömungen wirkt oft unter veränderten Bedingungen altbacken, behindert eine wirklich differenzierte Beurteilung der Hauptströmungen, der verschiedenen Strudel, Wirbel und Kehrwasser der sozialen Bewegungen, deren Geschichte zudem einfach aus dem Blickwinkel der Sieger gelesen wird. Versuche einer Formulierung von Gegengeschichte sind zwar nicht unüblich, da die Vertreter/-innen der Minderheitsströmungen eben nicht in gleicher Weise auf institutionelle Apparate zurückgreifen konnten wie die Anhänger/-innen der Mehrheit, ist die Ausbildung eines mehr oder weniger kontinuierlichen Geschichtsbewusstseins durch sie eher schwierig. Wer kennt beispielsweise noch die sogenannte Opposition der Jungen gegen das autoritäre Gebaren der SPD-Führung im 19. Jahrhundert oder auch die verschiedenen linkskommunistischen und syndikalistischen Strömungen in der frühen Weimarer Republik (dazu: Bock 1976, 1988)? Und wenn, wer kennt dann mehr als die abwertenden und voreingenommenen Lesarten dieser Strömungen, für deren Verbreitung die sozialdemokratischen oder kommunistischen Parteigeschichtsschreiber/-innen gesorgt haben?

Vor allem und zu guter Letzt trennen aber auch die hegemonialen Diskurse selbst die sozialen Protestbewegungen von ihrer Geschichte. Sind die herrschenden Gedanken in jeder Epoche die Gedanken der Herrschenden (vgl. MEW 3: 46), so bedeutet dies auch, dass die dominanten sozialen Interpretationsangebote Oppositionsgeschichte aussparen oder sich einverleiben und so eine kritisch-subversive Bezugnahme sozialer Bewegungen auf vergangene Kämpfe prekär werden lassen. Umso bedeutsamer ist es, dass gegenhegemoniale Bestrebungen die Ausbildung von Bezügen und Kenntnissen von Protestgeschichte als notwendiges Moment ihrer unterhöhrenden Maulwurfsarbeit erkennen und vorantreiben – selbst dann, wenn diese Bezüge schmerzhaft sind. Die außergewöhnliche Fähigkeit des neoliberalen Dis-

kurses die gegenwärtige institutionellen Anordnungen als zeitlos, abgetrennt von den sozialen Kämpfen, durch die sie sich gebildet haben, zu konstruieren, ist wesentlich für seine Stabilität verantwortlich. Weitreichende Geschichtslosigkeit prägt das Bewusstsein breiter Bevölkerungsteile (vgl. Hobsbawm 1995: 17) und macht es schwierig, den geschichtsfremden Erzählungen über die angebliche Natürlichkeit des Marktfundamentalismus eine eigene entgegenzustellen, die die konfliktgeformte Gewordenheit und Beschaffenheit des gegenwärtigen Kapitalismus unterstreicht. Scheinbar fehlt in großen Teilen der globalisierungskritischen Bewegungen ein Gefühl dafür, wie bedeutsam es aus einer gegenhegemonialen Perspektive für sie selbst wäre, sich in eine längere Traditionslinie sozialer Kämpfe offensiv einzuschreiben, um auf diese Weise eine tragende Säule der neoliberalen Vorherrschaft ins Wanken zu bringen. Die historische Kontextualisierung der eigenen Forderungen ist ein wichtiger Weg zur *Re*-Politisierung und *Re*-Historisierung der öffentlichen Auseinandersetzung. Die Verweigerungshaltung, das Desinteresse und die Unkenntnis, die viele der Globalisierungskritiker/-innen in diesem Punkt an den Tag legen, widersprechen ihren ureigenen Interessen, denn man kommt dem Neoliberalismus ein gutes Stück entgegen. Dieser muss versuchen, eine Konfliktgeschichte zu marginalisieren, die die Notwendigkeit einer Regulierung oder gar einer Überwindung kapitalistischer Marktökonomien thematisiert. Warum aber dem politischen Gegner auf einem wichtigen Feld entgegenkommen, wenn man ihn empfindlich treffen kann? Es kann nicht im Sinne der globalisierungskritischen Bewegungen sein, auf den Hebel geschichtlicher Bezüge zu verzichten, kann dieser doch mithelfen, die neoliberale Dominanz eines Tages aus den Angeln zu heben.

Kehren wir im Folgenden zur sozialistischen Linken und den Schwierigkeiten zurück, denen sie sich gegenwärtig im Prozess ihrer Erneuerung konfrontiert sieht. Die bisherigen Ergebnisse der Diskussion gilt es dabei aufzunehmen. In Form einer thematisch gegliederten Literaturdiskussion soll die Verantwortung, von der oben gesprochen wurde, ernstgenommen werden. Ansatzpunkte für die autoritärstaatlichen Überformungen der Mehrheitssozialismen in Theorie und Geschichte sollen ausgespürt und Alternativen formuliert werden, die zu einer Neuformulierung des nach wie vor notwendigen Projekts sozialer Opposition beitragen.

Erblasten des Liberalismus: Bürgerliches Denken im (Neo-)Marxismus

Programmatische Versäumnisse:

Der »aufrechte Gang« und ein materialistischer Menschenrechtsdiskurs

In diesem Unterkapitel soll die These herausgearbeitet werden, dass ein sozialistisches Emanzipationsprogramm bestimmte Momente des Liberalismus in sich aufnehmen und über sich hinaus in Richtung eines libertären Sozialismus treiben sollte. Die Ideen des aufrechten Gangs und der individuellen Würde sollten unwiderruflich in der sozialistischen Programmatik eingefügt werden. Das bedeutet: Die Ideale der Freiheit und Gleichheit gehören zusammen, sie dürfen nicht, wie in Zeiten des Kalten Krieges üblich, gegeneinander gedacht werden. Dem liberalen Mythos einerseits und der staatssozialistischen Auffassung andererseits, dass »mehr Freiheit« notwendig »mehr Markt« bedeute und dass »mehr Gleichheit« nur in Form eines »mehr« an Staatseingriffen realisierbar sei, sollte eine Position entgegengesetzt werden, die staats- und marktkritisch ist und *beide* Ideale zusammen über ein Modell einer radikaldemokratischen Vergesellschaftung zu verwirklichen versucht (vgl. Künzli 2011). Sozialismus muss heißen, »das Recht der Individuen auf Freiheit, Gleichheit, körperliche Integrität, Selbstbestimmung konkret einklagen, indem die gesellschaftlichen Verhältnisse, die diesem Recht entgegenstehen, durch die Macht der assoziierten Individuen gestaltbar gemacht werden« (Gorz 1991: 97).

Die widersprüchliche Charakter liberaler Modernisierungsprojekte

Der Dualismus, der sich auch tief in die Denkmuster der alten Linken eingegraben hat, ist insofern fatal, als dass er das Ziel selbstbestimmter Mündigkeit gegenüber dem Ziel sozialer Gleichheit relativiert. Politische Allianzen zwischen einem radikalen, ins libertäre gewendeten Liberalismus und des Sozialismus sind eine Möglichkeit, beide Momente in Einklang zu bringen. Die Freisetzung der entsprechenden Anlagen in der Marxschen Theorie eine andere. Die Bezugnahme auf die Marxsche Theorie besitzt entscheidende Vorteile, kann sie doch von ihrem Ansatz her die Grenzen beispielsweise einer rein bürgerlichen Menschenrechtspolitik produktiv überschreiten.

Die Feststellung, dass zur Geschichte des Sozialismus nicht nur die dogmatischen K-Gruppen im Westdeutschland der 1970er Jahre, staatssozialistische Misswirtschaft und Staatssicherheit gehören, sondern z. B. auch die Errungenschaft der Pariser Kommune, der Prager Frühling, sozialpolitische und kulturelle Errungenschaften wie auch der Pariser Mai 1968, scheint zunächst einmal etwas trivial, ist aber angesichts neoliberaler Fundamentalkritiken und angesichts eines intellektuellen und

politischen Klimas, das nicht anders als konservativ bezeichnet werden kann, notwendig (vgl. Müller-Plantenberg 1990). Dass auch die für Marx ein Leben lang forschungsleitend gebliebene Maxime, »alle *Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385; Herv. i. O.), nicht gerade in das Bild eines Ansatzes passt, der generell die Herrschaft (post-)stalinistischer Cliques rechtfertigen würde, sei nur kurz angemerkt. Angeführt werden könnten natürlich in diesem Sinne auch viele andere bekannte Äußerungen und Passagen Marxens, aber auch zahlloser anderer Sozialisten/-innen. Wird beispielsweise in den *Provisorischen Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation* (vgl. MEW 16: 14) von Marx betont, dass sich die Arbeiter/-innenklasse nur selbst befreien könne, so steht das gegen Kaderdenken und politischen Elitismus. Die Marxsche Feststellung, dass die Arbeiter/-innenklasse nur öffentlich konspiriere, ist ein Ausdruck für eine Haltung, die sich demokratischer Transparenz der Vorstellung einer linken Öffentlichkeit verpflichtet fühlt (vgl. ebd.: 422). Ebenso lässt sich die von Karl Korsch emphatisch vorgetragene These, dass der Sozialismus »in seinem Ziel und auf seinem ganzen Wege ein Kampf für die Verwirklichung der Freiheit« sei (Korsch 1966: 72), nicht unbedingt mit dem inzwischen verbreiteten Klischee über sozialistisches und (neo-)marxistisches Denken in Einklang bringen. Als willkürlich herausgegriffenes Beispiel unter vielen steht es für das politische und theoretische Wirken vieler undogmatischer Sozialisten/-innen in Vergangenheit und Gegenwart. Die fatalen Irrwege anzuerkennen, die Sozialisten/-innen im 20. Jahrhundert z. T. eingeschlagen haben, schließt solche Hinweise auf die positiven Seiten keineswegs aus. Im Gegenteil: Erst die Anerkennung beider Seiten der Medaille ergibt ein vollständiges Bild und die Möglichkeit, neue Pfade zu eröffnen.

Die triumphalistische Siegeshaltung, die gegenwärtig im (neo-)liberalen und (neo-)konservativen Lager zur Schau getragen wird, ist angesichts der existentiellen Niederlagen, die sozialistische Bewegungen in den letzten Jahrzehnten erlitten haben, und angesichts einer nahezu unbestrittenen Dominanz neoliberaler Politik- und Wirtschaftskonzepte mehr als verständlich. Gut zu Gesicht steht sie ihnen nicht. Ein kundiger Blick auf die Geschichte des Liberalismus, der freien Marktwirtschaft und des bürgerlichen Verfassungsstaates selbst fördert ebenfalls eine soziale, politische und ökonomische Bilanz zu Tage, die keineswegs mit dem übermütigen Selbstbild der Vertreter/-innen einer sogenannten Neuen Bürgerlichkeit (vgl. Horx u. a. 1983; Stark 1995; Rickens 2006; Lucke 2008) in Einklang zu bringen ist (Kurz 2003). Liberalkapitale Modernisierung »bedeutete überall, wo sie eingeführt wurde, sowohl Momente radikaler Emanzipation wie neue Formen der Unterdrückung, der Ausbeutung und der Entfremdung« (Gorz 1991: 94). Bestenfalls uneinheitlich und keineswegs umstandslos positiv ist eine Bestandsaufnahme des ökonomischen und politischen Liberalismus in seiner Geschichte – schon gar nicht des Neoliberalismus (vgl. Ziegler 2003, 2007; Seppmann 2008). Schattenseiten und Errungen-

schaften sogenannter freier Marktwirtschaften und auch moderner Verfassungsstaatlichkeit überlagern sich und sind kaum voneinander zu trennen. So finden wir unbesehen auf der einen Seite eine Implementierung demokratischer Grund- und Freiheitsrechte in weiten Regionen der Welt, die Herausbildung einer vielfältigen und pluralen Kultur, eine vorher unbekannte Freisetzung produktiver Potentiale wie eine enorme Entfaltung der Bedürfnisse, der Genüsse und Möglichkeiten. Dem stehen düstere Kapitel gegenüber, die von den helleren Seiten nur in Ausnahmen geschieden werden können. Man denke nur an die brutale Praxis des Kolonialismus, an ökologische Zerstörungen, Imperialismus und Kriege, die unheilvolle These des white man's burden, ursprüngliche Akkumulation, Hungernöte, ökonomische Instabilität, soziale Deklassierung, Unterentwicklung, die Konstruktion und Verbreitung von Massenvernichtungswaffen u. v. m.

Der offene Zynismus des Neoliberalismus

Dass eben jene Verquickung von Licht- und Schattenseiten der Liberalismen für (Neo-)Marxisten/-innen keine sonderliche Überraschung sein kann, da diese über ein dialektisches Fortschrittsbegriff verfügen (sollten) (vgl. Chattopadhyay 1999; Monal 1999), ist auf einem anderen Blatt verzeichnet. Offenkundig wie die Verquickung ist, mag es auf den ersten Blick verwundern, dass die radikalen Anhänger/-innen des *neueren* ökonomischen Radikalliberalismus die negativen Verwerfungen, die mit der Ausbreitung liberaler Wirtschafts- Sozial- und Politikkonzepte von Beginn an verbunden waren, nicht mehr als eine Infragestellung ihrer Grundsätze betrachten. Warum ist das so? Der neue Radikalliberalismus hat bestimmte Merkmale des klassischen Liberalismus preisgegeben. Er verknüpft die Rechtfertigung privatwirtschaftlicher Aneignungsrechte nicht mehr an die alten Wohlfahrts- und Glücksversprechen, die für den frühen Liberalismus noch maßgeblich waren (vgl. Schui 2001; Schui/Blankenburg 2002; Veerkamp 2005) – und es für den heutigen Linksliberalismus auch noch sind. So ist beispielsweise für Friedrich August von Hayek der freie Markt der einzige Garant der Freiheit, seine Ergebnisse müssen deshalb unwidersprochen akzeptiert werden, also auch dann, wenn er nicht zu allgemeiner Wohlfahrt führt (vgl. Hayek 1948). Einschränkungen von Grundrechten oder von demokratischen Mitspracherechten sind im Fall der Fälle zur Sicherstellung des freien Marktspiels durchaus gerechtfertigt.

Hayek ist in diesem Punkt recht unverblümt und bereit, offen zuzugeben, »dass ich, wenn Demokratie heißen soll: Herrschaft des uneingeschränkten Willens der Mehrheit, kein Demokrat bin und eine solche Regierung sogar schädlich und auf die Dauer für funktionsunfähig halte« (Hayek 1981: 63). Aus seiner marktradikalen Logik ist diese Haltung vernünftig. Denn resultieren demokratische Mehrheitsentscheidungen in einer Einschränkung individueller Verfügungsrechte für das Privatkapital, so kann dies für jemanden wie Hayek keineswegs akzeptabel sein. Ein star-

ker Anreiz auf Seiten der breiten Bevölkerung, demokratische Beteiligungsrechte auf eine Weise zu nutzen, die dem neoliberalen Credo eines ungebundenen Marktprozesses entgegenlaufen – z. B. durch den Aufbau einer umfassenden Sozialstaatlichkeit –, ist zweifellos gegeben (vgl. Schui 2009), da ökonomische Prozesse im Kapitalismus auch die Tendenz haben, den Lebensinteressen breiter Bevölkerungsschichten zuwiderzulaufen (Heinrich 1999a: 384). Da dies so ist, kann ein/-e überzeugte/-r Neoliberaler/-e auch nur mit großen Einschränkungen auf demokratische Entscheidungsprozesse vertrauen.

Im neoliberal überformten Alltagsverstand breiter Bevölkerungskreise spiegeln sich solch radikale Haltungen in der Regel nur gebrochen wider. Auf die Glücksversicherungen des klassischen Liberalismus können auch die organischen Intellektuellen des Neoliberalismus (wenigstens verbal) nicht gänzlich verzichten. Die These zu erwartender Trickle-down-Effekte ist eine verbreitete Form, das alte Glücksversprechen (in reduzierter Form) zu bewahren. Mit ihr soll dem Widerspruch von Verteilungsgerechtigkeit und kapitalistischer Akkumulationsdynamik argumentativ begegnen werden, indem behauptet wird, dass die Wohlfahrtsgewinne der Modernisierungsgewinner/-innen wenigstens zum Teil auch den sozial schwächeren Schichten zuteil werden würden – eine Idee, die sich bereits bei Adam Smith findet. Bereits bei ihm wird aber deutlich, dass die Trickle-down-These weniger auf einer zwingenden Argumentation als auf der bloßen Versicherung einer sich verallgemeinernden Wohlfahrt besteht, indem er schreibt: »Und dieses Anwachsen der Produktion in allen Gewerben, als Folge der Arbeitsteilung, führt in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird« (Smith 1990: 14). Das notwendige »weshalb« dieses Zusammenhangs bleibt ebenso ausgespart wie eine Aussage darüber, in welchem Umfang sozial Schwächere profitieren sollen.

In einer entsolidarisierten Kultur, in der der Zynismus des Leistungsprinzips offen gelebt wird, sich Parolen für die Stoßstange wie: »Eure Armut kotzt mich an« großer Beliebtheit erfreuen oder Hinweise auf eklatante Ungleichverteilungen mit einer sogenannten Neiddebatte gekontert werden, entleeren sich die alten Versprechen aber auch unabhängig von der Frage, ob Thesen, wie die des trickle-down-Effekts, Gehalt haben, notwendig zu einer gehaltlosen Phrase. Der offen korporativ-egoistische Charakter des neoliberalen Blocks, der weit davon entfernt ist, die Subalternen über kompromisshafte Zugeständnisse in ein zukunftsweisendes Projekt einzubinden, damit einen (wirklichen) Anspruch auf ethisch-moralische Führerschaft im Sinne Antonio Gramscis nicht erkennen lässt (Demirović 2006: 80), sorgt dafür, dass die Versicherungen einer angeblich mit dem freien Marktspiel zu erwartenden allgemeinen Wohlfahrt nur mit einem wahrnehmbaren Augenzwinkern verbunden vorgebracht werden können. Meinungsumfragen beweisen, dass solche Versprechen von einer Mehrheit nicht geglaubt werden (ebd.; Seppmann 2008).

Wie sollten sie auch, wenn eine zunehmende soziale Schließung der Gesellschaft nach unten sichtbares Ziel und Folge der Politik wirtschaftlicher, kultureller und sozialer Eliten ist (vgl. Hartmann 2002, 2007), die beispielsweise die im Zuge der Bildungsexpansion der 1970er Jahre wenigstens partiell verbesserten Aufstiegschancen wieder abbauen, um eine Vererbung von sozialen Stand und Einkommen an ihre Nachkommen in einer Zeit zunehmender Unsicherheiten in den Lebensverhältnissen sicherzustellen? In der Bevölkerung nimmt man die neoliberale Politik eher hin, als dass man sich durch sie angesprochen fühlt. Da um diesen Sachverhalt im Grunde genommen auch (fast) jeder weiß, entspricht dem Widerspruch zwischen dem streckenweise dennoch weiterhin vorgetragenen Heils-, Wohlfahrts- und Freiheitsversprechen des Marktliberalismus und der bitteren neoliberalen Wirklichkeit von Neoimperialismus, eines massiven Abbaus demokratischer Grundrechte und eines kaum gekannten asozial-ökonomischen Destruktivismus keine gefühlte Bedrohung der eigenen Legitimationsgrundlage durch die neoliberalen Eliten selbst. Man glaubt den Widerspruch ohne Probleme leben und Hinweise auf – *scheinbare* – Widersprüche mit einem ungezwungenen *So what?* quittieren zu können – und überschätzt auf diese Weise mit Sicherheit die Stabilität der neoliberalen Konfiguration.

Was man vom heterodoxen Linksliberalismus lernen kann

Vor Verallgemeinerungen sei jedoch gewarnt. Was für die Neoliberalen in der Hayek-Tradition gilt, besitzt nicht für das gesamte liberale Spektrum Gültigkeit. Das massive Auseinanderdriften von Anspruch und Wirklichkeit eines klassisch-liberalen Weltbildes ist für Altliberale, für die verbliebenen Reste eines progressiven Bürgerrechtsspektrums, für Radikaldemokraten/-innen, Linksweberianer/-innen, für die linksliberale Frauenbewegung, für liberale Genossenschaftler/-innen oder Bodenreformer/-innen ein ernsthaftes Problem, halten sie doch an dem permanent verletzten Selbstbild und an der fortschrittlichen Zielorientierung des älteren Liberalismus fest – oder radikalisieren es sogar noch. Die ständige und dauerhafte Reproduktion einer aus allen Poren des Alltags dringenden Entmündigung, Deklassierung und Diskriminierung, die mit den klassisch-liberalen Prinzipien immer auch – also nicht nur – verknüpft waren, wenn sie praktisch wurden, formuliert ein Problem für dieses progressive Spektrum, das nach Antworten verlangt. Nicht nur von Seiten der Sozialisten/-innen wurde dementsprechend den Verwerfungen der bürgerlichen Wirklichkeit immer wieder widersprochen, sie wurden auch im Lager der (Links-)Liberalen keineswegs einheitlich und unwidersprochen hingenommen (vgl. Chomsky 2005). Anzuerkennen ist selbst heute, wo der politische Linksliberalismus manchmal wie ausgestorben wirkt, die Opposition einer durchwegs emanzipatorisch gesinnten Minderheit.

Dass auch bei jenen Subströmungen soziale, politische und ökonomische Verwerfungen meist modernisierungstheoretisch als vorliberale Überbleibsel abklassi-

fiziert werden, kommt jedoch einer weltanschaulich bedingten Verkürzung gleich. Dass ganze Themenfelder in den akademischen Sozialwissenschaften nur die Rolle einer Randexistenz spielen, kann hierfür als Beleg herangezogen werden. Der wahrscheinlich systematische Zusammenhang zwischen dem kapitalistischen Modernisierungsprozess, der Herausbildung moderner Staatlichkeit und der erstaunlichen Stabilität von Gewalt, Genozid und Krieg im bürgerlichen Weltsystem (vgl. Werlhof 1992: 88) wird beispielsweise an einige Spezialisten/-innen und Bindestrich-Soziologen/-innen ausgelagert (z. B. Aron 1963; Albrecht 1989; Dabag/Platt 1998; Joas 2000; Barth 2006; Joas/Knöbl 2008), statt dass er aufgrund seiner hohen Relevanz im Zentrum des sozialwissenschaftlichen Diskurses stünde. Auch Josef A. Schumpeters Imperialismustheorie ist ein beredter Beleg dafür, wie die Notwendigkeit einer planvollen Auseinandersetzung mit den Verwerfungen des modernen Kapitalismus von vielen Liberalen geschickt umgangen wird. Gehaltvoll hat Schumpeter die imperialistischen Tendenzen, die zum Ersten Weltkrieg führten, durch ein Zusammentreffen einer expansiven kapitalistischen Ökonomie mit einer unzureichend modernisierten Staatsstruktur zu erklären versucht (vgl. Schumpeter 1953) und damit aber gleichzeitig das Imperialismusphänomen und die kriegerische Tendenzen der bürgerlichen Sozialordnung deutlich relativiert. Vermutet werden darf, dass ein wichtiger Grund für dieses Vorgehen auch darin gesucht werden kann, dass diese schlicht mit seinem positiven Gesellschaftsbild nicht in Einklang zu bringen sind.

Selbst sozial außerordentlich stabile Sachverhalte werden oftmals nicht in ihrer Verknüpfung mit der Produktionsweise untersucht oder als nur äußerlich mit dieser im Zusammenhang stehend interpretiert – und damit so, als seien sie reformpolitisch mit relativ einfachen Mitteln zu beheben. Aus der Sicht vieler Liberaler gilt: Einer nach liberalen Prinzipien geformten bürgerlichen Welt kann die radikal inhumane Seite der kapitalistischen Geschichte nicht (wirklich) zugehören. Sie muss ihr äußerlich sein. Offen ist dann aber:

»...warum nach vierhundert Jahren Aufklärung und zweihundert Jahren Menschenrechten die Ausgrenzung auf der Grundlage Geschlecht oder Rasse oder Armut und Arbeit sich ständig erneuert. Erklärungsbedürftig ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit des ständigen Rückfalls, sondern mehr noch der zähen Wiederholungen, mit der Frauen stets wieder benachteiligt, Individuen stets wieder rassistisch diskriminiert werden, sich die Muster schlechter Arbeit, geringer Einkommen, mangelhafter Ernährung und geringer Bildung immer wieder reproduzieren. Die Regelmäßigkeiten dieser Prozesse können nicht als etwas betrachtet werden, das nur beiläufig geschieht« (Demirović 2005: 485).

Der Widerspruch zwischen einer verheerenden sozialen, ökonomischen und politischen Praxis und den verschiedenen Versionen der liberalen Theorie enthält das Potential, radikalisiert zu wirken. Gerade für jene linken Liberalen, die ihre humanen und aufklärerischen Impulse noch nicht verloren haben, kann der sich un-

ablässig reproduzierende Gegensatz von Sollensbekundung und realer Wirklichkeit die Frage nach den verschleiernenden Komponenten altliberaler Theorien aufwerfen, danach, inwieweit Verwerfungen überhaupt innerhalb der bestehenden Verhältnisse überwunden werden können. Der Widerspruch selbst kann zur Ausbildung eines liberalen – oder gar libertären – Sozialismus führen – und hat es auch immer wieder. Die Liste der Beispiele ist lang: Sie reicht von Franz Oppenheimers Versuch der Begründung eines liberalen Sozialismus (vgl. Oppenheimer 1913), über die verschiedenen libertären Sozialismen, die mit unterschiedlich Namen wie die von Pierre J. Proudhon oder Noam Chomsky verbunden sind (vgl. Carter 1988; Cantzen 1995; Stowasser 1995; Chomsky 2005), bis zum sozialistischen Konzept der sogenannten participatory democracy der US-amerikanischen Studienrendenbewegung, das ebenfalls eine ihrer Wurzeln im Pragmatismus und Liberalismus hat (vgl. Flacks 2008).

Aber auch etwa John Stuart Mill kann in diese Reihe aufgenommen werden, hat er doch nicht nur die Herausbildung des Klassegegensatzes im 19. Jahrhundert zum Thema gemacht, sondern auch gemeinwirtschaftliche Forderungen aufgestellt. Für Mill ist der Interessengegensatz zwischen Arbeit und Kapital nicht weniger als eine Tatsache: »Die arbeitenden Klassen haben die Vertretung ihrer Interessen in ihre eigene Hand genommen und zeigen in einem fort, dass sie die Interessen der Arbeitgeber für nicht gleichlaufend mit den ihrigen, sondern ihnen entgegengesetzt halten« (Mill 1921: 402). Daraus folgert er, dass ein sozialer Liberalismus notwendig sei, der durch eine Teilhaberschaft der Arbeiter/-innen am Betrieb, aber auch die Bildung von Arbeiter/-innenassoziationen (ebd.: 422) gekennzeichnet sein müsse. Mill stellt selbst in gewissen Punkten Schnittmengen mit den Sozialisten/-innen her (ebd.: 451) und postuliert eine marktwirtschaftliche Mischökonomie, die durch eine starke genossenschaftliche Komponente gekennzeichnet sein soll.

Der aufrechte Gang ist unhintergebar mit der sozialistischen Forderung zu verbinden

Warum interessiert uns dies aber an dieser Stelle? Geht es nur darum, den Schwarzen Peter in der gegenwärtig für Sozialisten/-innen prekären Situation durch einen Verweis auf die »Zweideutigkeit« (Gorz 1991: 94) des liberalen Modernisierungsprojekts an einige Strömungen des Liberalismus weiterzugeben? Nein, es geht um Ernsthafteres. Es existieren Bündnismöglichkeiten im Scheitern, die sich durch die ähnlich erfahrene Enttäuschung ergeben, und in der Folge Möglichkeiten eines Zusammenwirkens im theoretischen und politischen Neuanfang. Die systematische Ausgrenzung, Abwertung und Verelendung, die mit den bürgerlichen Gesellschaften von Anfang an verbunden war (vgl. Kurz 2003), hat, wie gesagt, schon in der Vergangenheit progressiv gesinnte Liberale dazu bewogen, Formen eines liberalen, libertären oder genossenschaftlichen Sozialismus zu entwickeln, durch die ihre libe-

ralen Freiheits- und Gleichheitsforderungen konsequent verwirklicht werden sollten (vgl. Chomsky 2005). So selten ein radikal progressiver Linksliberalismus heute auch ist, es kann nicht schaden, entsprechende Entwicklungen zu befördern, selbst wenn sie spärlich sind, und Impulse aus dieser Richtung zu empfangen. Berührungängste sind fehl am Platze. Weshalb? (Neo-)Marxisten/-innen und andere Sozialisten/-innen haben sich in den letzten 200 Jahren oft mit der Forderung nach individuellen (selbstverständlich materiell begründeten) Freiheitsrechten schwer getan und einer materiellen Gleichheitsforderung einseitig den Vorzug gegeben (vgl. Thielen 1995; Chomsky 2005). Aus einem möglichen Bündnis mit einem Sozialismus, der von einer liberalen Position seinen Ausgang genommen hat, kann dementsprechend nur gewonnen werden. Es würde die geschichtlich inzwischen erwiesene Notwendigkeit, nämlich die Forderung nach einem sogenannten aufrechten Gang, nach individueller Würde und unveräußerlichen Rechten, endgültig und dauerhaft mit der sozialistischen Perspektive zu verbinden, befördern und beschleunigen, so wie es etwa einst Ernst Bloch gefordert hatte (Bloch 1961; Christensen 1987). Zweck sozialistischer Bestrebungen wäre es dann u. a., »die Emanzipation der Individuen, ihre Selbstbestimmungsrechte in Bereichen einzuklagen, in denen die Markt-, Wettbewerbs- und Profitlogik des Kapitalismus gegen sie verstößt, die Individuen ihrer Selbsttätigkeits- und Entfaltungsmöglichkeiten enteignet und selbstständigen Verwertungsimperativen unterwirft« (Gorz 1991: 95).

Die Eingliederung des Jahrhunderte währenden Kampfs um den aufrechten Gang (vgl. Agnoli 1996) in die Traditionsbestände des Sozialismus könnten auf diese Weise ganz zweifellos vorangetrieben werden. Es geht um die Aufnahme der *emanzipativen* Kerne (nicht nur) des Liberalismus, die Sozialisten/-innen in ihr Projekt nachdrücklich hätten integrieren müssen, es in der Regel aber nicht haben (vgl. Künzli 2011). Dieses Versäumnis ist umso tragischer, als dass wiederum viele repressiv wirkende Naturalisierungen des klassischen Liberalismus in den orthodoxen Marxismus eingeflossen sind, eine Tatsache, die nur in Minderheitsströmungen auf erklärten Widerspruch gestoßen ist und uns weiter unten noch beschäftigen wird. Das emanzipatorische Versprechen des klassischen Liberalismus aber, das Versprechen von Gleichheit und Freiheit, das dieser in seiner klassischen Form aus strukturellen Gründen nur in ambivalenter Form zu verwirklichen mochte, in der Regel grundlegend verletzte, gilt es *unhintergebar* in die sozialistische Programmatik aufzunehmen – wie es die libertären Subströmungen des Sozialismus in der Vergangenheit ja bereits auch versucht hatten. Gerade angesichts einer problematischen Geschichte der (Neo-)Marxismen und Sozialismen im 20. Jahrhundert sollte man sich von bestimmten Aspekten des Liberalismus, besser noch von libertären Ansätzen inspirieren lassen. Ein dogmenüberschreitendes Bündnis würde hier helfen, oftmalige Versäumnisse der Vergangenheit zu beheben. Man liest bei Ernst Bloch über den aufrechten Gang:

»Würde des Individuums aber (worin Kant sagte, die Menschheit zu ehren sei) war mindestens nicht hauptsächlich marxistische Emanzipationsparole; Naturrechtler wurden selten zu den Vorläufern des Sozialismus gezählt. Trotz bedeutsamer Marx- und Engelsstellen über individuelles Kolorit, über sozialistische Freisetzung aller Individuen, das Ende der Regierung über Personen, das Absterben des Staates insgesamt. Ein Nachlassen, zuweilen auch Ausfallen der Belichtung liegt trotzdem vor, hat auch zweifellos im Stalinismus den zentralistischen Effekt verstärkt, der aus dem russischen Manko an bürgerlich errungenen Freiheiten kam. Die behauptete Herkunft der Unterdrückung und Selbstentfremdung einzig aus dem Privatbesitz der Produktionsmittel, diese rein ökonomische Beschränkung gibt für die Unterdrückung nur den halben Grund an. Wie neu entfremdet macht gerade der Funktionärsstaat und das eben kraft des Ausfalls naturrechtlicher Praxis sozusagen, soll heißen, der so wenig strazierten Postulate des aufrechten Gangs und zu seinen Individuen hin« (Bloch 1970a: 454).

Die Herausbildung eines liberal bis libertären Sozialismus, mit dem (Neo-)Marxisten/-innen in einem Bündnis der Neubildung zusammenwirken könnten, ist leider augenblicklich nicht in größerem Umfang zu erwarten. Eine entsprechende Position muss aber auch nicht erst selbst erfunden werden. Es gibt keine Notwendigkeit, den aufrechten Gang von *außen* über einen liberalen bzw. libertären Sozialismus in den Marxschen Ansatz einzuschleusen, ist dieser bei Marx doch selbst schon strukturell enthalten. Das Zusammenspiel mit dem radikalen Flügel des Bürgerrechtsspektrums oder eines liberal-libertären Sozialismus hätte also nicht nur den Sinn, einen natürlichen Bündnispartner zu finden, sondern vielmehr auch den Zweck, endlich das zu entfalten, was in der Marxschen Kritik eh schon enthalten ist, bisher aber nur zaghaft aufgegriffen wurde.

Karl Marx, Ernst Bloch und die Idee der Verwirklichung materialistisch begründeter Freiheitsrechte

Die These, dass der aufrechte Gang integraler Bestandteil des Marxschen Projekts ist, muss hier im Angesicht der Geschichte der (Neo-)Marxismen des letzten Jahrhunderts wenigstens flüchtig begründet werden: Die Marxsche Theorie findet ihren zentralen Gegenstand in der *Kritik der politischen Ökonomie*, die sich von der schlichten Übernahme der Theoreme der ökonomisch-liberalen Klassik ebenso absetzt wie von einer pauschalisierenden Zurückweisung (vgl. Herkommer 1985, 2004). Im Zuge der dialektisch-begrifflichen Entwicklung der Bewegungsprinzipien der kapitalistischen Produktionsweise entfaltet Marx auch eine Ideologiekritik zentraler Bewusstseinsformen, die mit der verallgemeinerten Warenproduktion verbunden sind und im theoretischen Liberalismus ihre Systematisierung erhalten haben (vgl. Heinrich 1999a: 306 f.). Die unhistorischen Naturalisierungen der bürgerlichen Gesellschaft durch die ökonomische Klassik werden von Marx im *Kapital* Blatt für Blatt zerpfückt, indem er von der Ware bis zur sogenannten trinitarischen Formel die Formen der Warenproduktion und die Kategorien der liberalen Theorie entwickelt. Die emanzipatorischen Momente des Liberalismus, also das Streben

nach Würde und aufrechtem Gang, sind nach Marxscher Absicht in einem Hegelschen Sinne (vgl. Hegel 1986: 113 f.) in seiner Theorie und des mit ihr verbundenen sozialen und politischen Projekts *aufzuheben*, damit in neuer Form zu bewahren. Ideologie ist eine Verschränkung von Wahrem und Falschem; Ideologiekritik nimmt damit den in den liberalen Postulaten von Freiheit und Gleichheit enthaltenen »Anspruch auf Wahrheit« (Adorno 1995b: 466) ernst. Die »Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung« (ebd.) hat den Zweck, die Verwirklichung des Versprochenen gegen die schlechten Verhältnisse einzufordern, die die Ideale hervorgebracht haben. Die sich im Kontext der bürgerlichen Warenproduktion bildenden Momente, an die eine befreiende Praxis anknüpfen kann, sollen durch die Marxsche Theorie bestimmt und in prinzipieller Weise nutzbar gemacht werden (vgl. Schnädelbach 1969). Das durch die klassische liberale Theorie systematisierte Bewusstsein verlangt neben anderem *auch* nach Freiheit und Gleichheit, also dem aufrechten Gang, gerät allerdings in der kapitalistischen Gesellschaft recht planvoll mit realer Unfreiheit und klassenförmiger Ungleichheit wieder in Konflikt. Nach Marx ist dieses Bewusstsein ein zentraler Aspekt des Bedingungsgefüges einer befreienden Revolte, die in einen freiheitlichen Sozialismus resultieren soll.

Die Tatsache einer weitläufigen Unterbelichtung individueller und materiell hergeleiteter Freiheitsrechte in Ansätzen eines (neo-)marxistischen Sozialismus und ihre tragischen Folgen verlangen, dass an diesem Punkt ein Hebel im Erneuerungsprozess angesetzt wird. Einer strukturellen Verschlingung von aufrechtem Gang und sozialer Gleichheitsforderung ist im Sinne von Karl Marx und Ernst Bloch zu ihrem Recht zu verhelfen. Vor allem wäre ein radikal und insbesondere materialistisch gewendeter Diskurs der Menschen- und Freiheitsrechte im sozialistischen Denken zu verankern (Narr/Vack 1983; Komitee für Grundrechte und Demokratie 1984; Narr 2007a). Gesellschaftskritisch in einem materialistischen Sinne ist ein entsprechender Diskurs allerdings nur, wenn er sich *nicht* als bloßer Wurmfortsatz einer traditionell bürgerrechtlichen Kritik (dazu: Hartung 1972; König 2005; Kreide 2007; Menke/Pollmann 2007) begreift, sondern zum einen postkoloniale (Spivak 2004) und feministische Perspektiven (Gouges 1995; Gerhard u. a. 1997) aufzunehmen wüsste und zum anderen den widersprüchlichen und einseitigen Charakters des bürgerlichen Menschenrechtsbegriffs herauszuarbeiten verstünde, wie es etwa ein kritisch verstandener (Neo-)Marxismus zu leisten vermochte (vgl. Narr/Vack 1983; Thielen 1995; Birnbaum 2008).

Aber warum bleibt die bürgerrechtliche Kritik im Einzelnen unzureichend? Der Wunsch, die weit gespreizte Schere zwischen staatlich sanktionierter Menschenrechtsnorm und einer sie permanent verletzenden Wirklichkeit zu schließen, indem man eine Protestkultur entfaltet, die über aufrüttelnde Appelle die Politik und die Gesellschaft zur Einhaltung ihrer eigenen Normen zu bewegen sucht, ist ohne Zweifel verdienstvoll (vgl. Hessel 2011a, 2011b). Die Menschenrechtsnormen bie-

ten sich für eine solche Politikform an, formulieren sie doch zum einen den Anspruch auf ein menschenwürdiges Dasein, liefern zum anderen aber auch einen Maßstab, der erlaubt, die Faktizität des sozialen und politischen Zusammenlebens einer kritischen Beurteilung zu unterziehen (Thielen 1995: 237). Im Angesicht ständig neuer Verletzungen der Norm gleicht ein entsprechender Einsatz für Menschenrechte jedoch einer nimmermüden »Sisyphus-Arbeit« (Birnbaum 2008: vii), kann aber durchaus und nicht nur nach eigenem Dafürhalten auf beachtenswerte Leistungen verweisen, also darauf, immer mal wieder »etwas bewegt zu haben«. Ein Blick auf die Geschichte des bürger- und menschenrechtlichen Engagements in der Geschichte der Bundesrepublik verdeutlicht dies anschaulich (vgl. Narr 2008). Man sendet korrigierende Impulse im Sinne der zu verteidigenden Norm der Menschenrechte aus und verschafft dadurch immer wieder, wenn auch nicht häufig genug, den Menschenrechten Geltung. Gelegentlich gelingt es sogar, ihren Wirkraum zu erweitern oder auch den gesellschaftspolitischen Gehalt ihrer Formulierung auszuweiten (Thielen 1995). Ob es ums Asylrecht geht, die Unverletzlichkeit der Wohnung oder das Postgeheimnis, das menschenrechtliche Roll-Back der letzten Jahre verdeutlicht abermals, wie labil jedoch entsprechende Errungenschaften sind (vgl. Deppe u. a. 2008), und wie wichtig es ist, dass entsprechende Rechte, so gut es geht, durch bürgerrechtliches Engagement verteidigt werden.

Unbefriedigend bleibt der Ansatz aus einer materialistischen Perspektive dennoch. Ein historisch-materialistisches Verständnis des widersprüchlichen Verhältnisses von menschenrechtlicher Norm und Wirklichkeit fehlt, wie im Falle einer kritischen Politologie, die sich ganz der Einhaltung von Verfassungsnormen gewidmet hat (vgl. Agnoli 1990a: 14 f.). Der regelmäßige Bruch der postulierten Norm ist in bürgerlichen Gesellschaften nicht zufällig, sondern folgerichtig, ist doch die raue Wirklichkeit, die da immer wieder verletzt, eine sozial spezifische, die ihre eigene Logik hat – und diese ist mitunter brutal und inhuman (vgl. Offe 1996). Die Ursache sich wiederholender menschenrechtlicher Normverletzungen »dürfte sein, dass die Menschenrechtsinhalte, vor allem aber ihre Rechtsform auf gesellschaftlichen Verhältnissen basieren, die ohne Unterlass das Gegenteil von menschenrechtskonformen Zuständen hervorbringen« (Birnbaum 2008: vii). Aber auch die herbeigesehnte *gute* Machtausübung im Sinne der Norm ist kritikwürdig, ist sie doch immer noch herrschafts- und gewaltgetränkt und deshalb aus emanzipatorischer Perspektive zu kritisieren (vgl. Benjamin 1965a; Agnoli 1990a: 14 f.). Das erhöhte Aggressions- und Frustrationspotential einer auf Konkurrenz und straffen Hierarchien basierenden Gesellschaft, das sich immer wieder entlädt (vgl. Fleckheim 1974: 215), die immanent kriegerischen und imperialistischen Tendenzen kapitalistischer Gesellschaften, die ausschließenden Konstruktionen von Nation und Ethnie, die mit der kapitalistischen Moderne scheinbar untrennbar verknüpft sind, die patriarchale Struktur und nicht zuletzt eine ökonomische Dynamik, die syste-

matisch Ungleichheit und Machthierarchien, Ressourcenkonflikte und mehr erzeugt, bewirken nicht von ungefähr den wiederkehrenden Bruch der menschenrechtlichen Normen. Die Verletzung des aufrechten Gangs ist in die kapitalistische Warenproduktion eingeschrieben, nicht nur die Tendenz zur Ausbildung des Ideals seiner Verwirklichung,

Dass der bürgerliche Verfassungsstaat den staatlichen Gewaltcharakter einhegt, indem er ihn an rechtsstaatliche Prinzipien bindet, ist zweifellos ein zivilisatorischer Fortschritt gegenüber allen Varianten eines ungebundenen Gewalt- und Herrschaftsmonopols. Dennoch: Sosehr der Verfassungsstaat einer nackt-totalitären staatlichen Gewaltstruktur vorzuziehen ist, darf dennoch nicht vergessen werden, dass seine Gewaltförmigkeit andauert, also weiter anwesend ist und keinesfalls, wie oft irrig unterstellt, überwunden oder wenigstens stillgelegt ist (vgl. Narr 2001). Dies gilt auch für das gesetzte Recht und damit für den Rechtsstaat, denn auch »Rechtssetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation von Gewalt« (Benjamin 1965a: 57). Die Gefahr, dass die rechts- und verfassungsförmig gebundene staatliche Gewalt sich von den einzelnen Beschränkungen, eventuell von ihrer Gesamtheit, freistrampelt, ist zudem immer latent vorhanden. Staaten sind in ihrer Quintessenz Gewalt- und Machtstrukturen (vgl. Chomsky 2005), Strukturen einer »subjektlosen Gewalt« (Gerstenberger 2006), besitzen somit einen Zwangscharakter und dieser tendiert aus seiner eigenen Logik der Macht heraus, sich möglichst ungebunden Geltung zu verschaffen. Hinzu kommt die Tendenz, die Menschenrechtsnormen selbst immer wieder instrumentell zu missbrauchen. Der sogenannte neue Imperialismus (Harvey 2003, 2004), der sich nur zu häufig menschenrechtlich ummantelt, ist nur ein weiteres Beispiel in einer längeren Reihe zweckdienlicher Umformungen (vgl. Narr u. a. 2000).

Konturen eines materialistischen Menschenrechtsdiskurses

Mit anderen Worten hat ein materialistischer Menschenrechtsdiskurs über traditionelle Thematisierungen von Menschenrechtsverletzungen hinauszugehen. Die systematische und nicht bloß zufällige Abweichung der Wirklichkeit bürgerlicher Gesellschaften von ihren diesbezüglichen Normen ist sprachgewaltig auf die Tagesordnung zu setzen, planmäßig zu bearbeiten (Thielen 1995). Eine materialistische Menschenrechtskritik wäre Kapitalismus- und Staatskritik, aller Formen vermittelter oder direkt-persönlicher Herrschaftspraxis aus der spezifischen Perspektive des aufrechten Gangs heraus. Eine solche Kritik, die bei (Neo-)Marxisten/-innen in der Regel nur, wenn überhaupt, im Vorbeigehen geäußert wurde, sollte zu einem wesentlichen Bestandteil einer sozialistischen Theorie und Politik werden. Ein solcher Diskurs hätte nicht den Zweck, den lauen, herrschaftskonformen, offiziellen Diskurs zu kopieren oder ihn eventuell leicht zu variieren, sondern wäre ihm herausfordernd entgegengestellt. Er wäre als strukturell unzureichend zu

kritisieren (Birnbaum 2008). Es ginge darum, zu zeigen, dass die Einforderung der Norm systematisch über die bestehenden Verhältnisse hinaustreibt, eine gesellschaftsverändernde Kraft besitzt, wenn sie ernstgenommen wird. Für den zu schaffenden Sozialismus bekäme eine solche Kritik eine fundamental prägende Bedeutung, die ihn als in seiner gesamten Gestalt und als eine Einforderung des aufrechten Gangs von den meisten Sozialismen der Vergangenheit absetzte. Eine Steinschleuder gegen das Kapital und ein Schild gegen den autoritären Leninismus wären gleichzeitig gefunden.

Die These lässt sich noch weiterführen. Bürgerliche Gesellschaften, die die verallgemeinerten Menschenrechtsnormen erst hervorgebracht haben, verfügen über eine deutliche Tendenz, diese wieder aufzuweichen oder zu entleeren (vgl. Narr/Vack 1983; Thielen 1995; Narr 2007a).

»Wie Schafe unter hungrigen Wölfen. Wie Tauben unter Raubvögeln. (...) Geschichte, sofern sie als Geschichte von Menschenrechten begriffen werden kann, kündigt von Niederlagen. Freilich auch immer erneut von Kämpfen. Jedoch, die Konstellationen in der Geschichte und Gegenwart erwecken keine Zuversicht. Herrschende Interessen und ihre Repräsentanten geben sich im Wechsel die Hand. Und diese Interessen jagen ihren Absichten nach, die sie nur erreichen können, dass sie andere unterjochen, ausbeuten, ausnützen, berauben. Menschenrechte – als schliche eine klägliche, überaus zarte Gestalt inmitten eines Maschinenparks« (Narr/Vack 1983: 94).

Orthodoxe Linke, die den Menschenrechts- und Demokratiediskurs als klassengeprägten Betrug an den Subalternen abtun, verspielen dementsprechend nicht nur Möglichkeiten der Kritik, sondern sie nehmen auch eine fatale und anti-emanzipatorische Tendenz eben jener Gesellschaften auf, die sie zu kritisieren trachten, um sie in einem anderen gesellschaftlichen Rahmen ungebunden setzen zu wollen (Thielen 1995: 239). Sie scheitern nicht nur darin, die Versprechen des Bürgertums mit einer schlechten Wirklichkeit zu konfrontieren, um ein durch es nicht Eingelöstes für die Zukunft einzuklagen, sondern sie wollen vollenden und perfektionieren, was einen zentralen Kern der Kritik an der bestehenden Gesellschaft beschreiben sollte. Bei Lenin wird diese Neigung besonders deutlich. Für ihn hat Marx

»die Schwülstigkeit und das hochtrabende Wesen der bürgerlich-demokratischen Magna Charta der Freiheiten und Menschenrechte verspottet, diese ganze Phrasendrescherei über Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit *im Allgemeinen*, die die Spießherren und Philister aller Länder (...) blendet. Diesen schwülstigen Deklarationen der Rechte stellte Marx die einfache, bescheidene, sachliche, nüchterne Fragestellung seitens des Proletariats entgegen: die staatliche Beschränkung des Arbeitstags, das ist eines der typischen Beispiele für eine solche Fragestellung. (...) Die »Formeln« des echten Kommunismus unterscheiden sich von der schwülstigen (...) Phrasendrescherei (...) dadurch, dass sie alles auf die *Arbeitsbedingungen* zurückführen.« (LW 29: 417 f.; Herv. i. O.)

Lenins »echter Kommunismus« mag einer von »Gleichen« sein, einer der »Freien« ist er jedenfalls nicht. Die im Zitat kenntlich werdende Tendenz vieler orthodoxer Linker, die schlicht repressiven Elemente des kapitalistischen Modernisierungsprozesses nicht zu kritisieren, sondern sie vielmehr aufzunehmen, wird uns im folgenden Abschnitt in anderen Zusammenhängen noch einmal im Detail beschäftigen.

Unerwünschte Erblasten aus der Tradition des klassischen Liberalismus

Das drückende Übergewicht der einst offiziösen Marxisten in der öffentlichen Wahrnehmung ist insofern fatal, als es Erneuerungsprozesse lähmt, indem es oftmals kaum noch die Sicht auf die innermarxistischen Kritiker/-innen der marxistischen Orthodoxien und ihre Konzepte freigibt, also auf mögliche Anknüpfungspunkte einer sozialistischen Neuorientierung. Nur wenige, wie die Frankfurter Schule (vgl. Jay 1976; Gmünder 1985; Wiggershaus 1997, 1998), Rosa Luxemburg, Salvador Allende oder Antonio Gramsci, sind noch im Munde vieler – wenn ihr Denken auch nicht unbedingt im Einzelnen bekannt ist –, das meiste ist, leider, dem Vergessen überantwortet worden oder wurde niemals wirklich wahrgenommen und verarbeitet. Eine systematische Geschichte der verschiedenen Oppositionen *innerhalb* der sozialistischen Opposition wäre auch aus diesem Grunde noch zu schreiben. Einen besonderen Wert müsste eine solche Geschichte auf die Vielfalt der Perspektiven nicht nur bezüglich der Kapitalismuskritik, sondern im Besonderen bezüglich der Infragestellung der angeblich unumstößlichen Denk- und Politikmuster der Mehrheitsströmungen legen. Zusammen mit einer aktuellen Bestimmung derjenigen Momente, die für das Scheitern der beiden großen Strömungen der Arbeiter/-innenbewegung im Sinne einer zu erringenden Befreiung verantwortlich zu machen sind, könnten in den heterodoxen Vorarbeiten der Vergangenheit Ausgangspunkte eines wirklichen Neuanfangs gefunden werden (vgl. Kinner 2011).

Der verhängnisvolle Verzicht auf die emanzipativen Momente im Liberalismus...

Der weitgehende Verzicht auf die (tendenziell) emanzipatorischen Momente des Liberalismus durch die Mehrheitsströmungen der Sozialisten/-innen im 19. und 20. Jahrhundert wiegt umso schwerer, als dass die repressiven Potentiale des westlichen Liberalismus breitwillig aufgenommen wurden – so zumindest die hier zu erörternde These. Dass obrigkeitstaatliche und autoritäre Vorstellungsmuster (kritisch: Horkheimer 1987), ein ungezügelter Fortschrittsglaube (kritisch: Bloch 1968) oder auch Aspekte eines Eurozentrismus (kritisch: Kim 1992) immer wieder Einfluss auf die dominierenden Strömungen der klassischen Arbeiter/-innenbewegung erlangten, ist nach der hier zugrunde gelegten Position eine bedauerliche, aber kaum zu leugnende Tatsache. Ist es für viele liberale und konservative

Kritiker/-innen heutzutage teilweise kaum noch vorstellbar, dass es Sozialisten/-innen geben könnte, die etwas anderes im Sinn haben könnten, als die Errichtung einer entmündigenden Erziehungsdiktatur (vgl. Courtois 1999; Löw 1999), so dürfte die Diagnose einiger Vertreter/-innen bestimmter – teilweise nicht mehr wahrgenommener – Subströmungen des Sozialismus in ihren Ohren wiederum geradezu obszön klingen. Hinterfragt wird hier nicht ein Mangel an sogenannter Bürgerlichkeit in der Arbeiter/-innenbewegung, sondern die *sozialistische* Fortführung eines protestantischen Ethos des Bürgertums, gewisser bürgerlich-autoritärer Organisationsmuster und eine (bewusste oder unbewusste) Übernahme repressiv-bürgerlicher Vergesellschaftungsprinzipien in die Konzeption eines neu zu schaffenden Sozialismus und der zu seiner Erlangung notwendigen Politikmuster. Man hebt in kritischer Absicht auf den Sachverhalt ab, dass viele Kapitalismuskritiker/-innen ungeachtet ihres selbsterklärten Nonkonformismus häufig zu einer »unbewussten Konformität mit den am wenigsten begründeten Aberglauben« ihrer Epoche neigten, so z. B.: »dem Produktionskult, dem Kult der Großindustrie, dem blinden Fortschrittsglauben« (Weil 1975a: 266). Das »Eindringen kapitalistischer Ideen, Werte, Strukturen und Verhaltensmodelle in die Arbeiterbewegung« (Castoriadis 1980: 98) wird in dieser Kritiktradition folglich zum Ausgangspunkt des politischen Denkens und Handelns gemacht. Man kritisiert, dass sich viele Sozialisten/-innen auf der Suche nach »einem zwar alternativen, doch im Wesentlichen gleichartigen Modell« (Hobsbawm 1995: 254) von Gesellschaft gemacht haben und dass sie eine postkapitalistische Ökonomie mit Imperativen versehen wollten, die denen des Kapitalismus teilweise bis ins Detail ähnelten, nur eben ohne Privatunternehmertum – und im Falle des Weltkommunismus auch ohne liberale politische Institutionen im politischen Überbau.

...unter Beibehaltung seiner repressiven Gehalte

Dieser These wollen wir uns hier explizit anschließen und sie im Folgenden entwickeln. Die Brüskierung des bürgerlichen Selbstverständnisses durch die These scheint perfekt. Die sozialistischen Verwerfungen wären demnach nicht der angeblich antimodernen sozialistischen Idee selbst geschuldet, die im Gegensatz zur angeblich zivilisierenden Kraft von Markt und bürgerlichem Rechtsstaat unheilvoller Weise entstanden und der Tendenz des Modernisierungsprozesses in Richtung von Individualisierung und Ausdifferenzierung entgegengestellt sei, noch sind sie – was wie bei Rudolf Bahro, Rudi Dutschke, Umberto Melotti oder Karl August Wittvogel gerade noch akzeptabel wäre (vgl. Rabehl 1973; Dutschke 1974; Bahro 1977; Melotti 1977; Wittvogel 1977; Wolter 1978) – Ausdruck einer anti-westlichen, (halb-)asiatischen Despotie, nein, sie sind Ausfluss einer Verlängerung bestimmter repressiver oder totalitärer Momente und Prinzipien, die mit der bürgerlichen Gesellschaft immer auch verknüpft sind und von vielen bürgerlichen Kräften bis heute

nachdrücklich hochgehalten werden. Trifft diese These zu, dann liegt die Dramatik für die Geschichte der Sozialismen darin, dass die tendenziell befreienden Aspekte beispielsweise des politischen Liberalismus nur ungenügend in einer sozialistischen Theorie und Praxis aufgenommen wurden, man aber auf eine *Erbschaft repressiven Materials* nicht verzichten konnte oder wollte. An diesem Punkt hätten dementsprechend auch eine Kritik der traditionellen Arbeiter/-innenbewegungsmarxismen und eine Erneuerung des sozialistischen Kritikprogramms mit größtem Nachdruck anzusetzen.

Und wirklich: Die Vorstellung umfassender Planbarkeit und eine verkürzte Zweck-Mittel-Rationalität, die alle Bereiche des Lebens zu durchdringen sucht,³ Expertentum,⁴ ein von selbstlosem Fleiß überquellende »protestantische Werkmoral« (Benjamin 1965b: 86),⁵ Gehorsam und Disziplin,⁶ Ordnungssinn, Technikgläubigkeit, ein unverbrüchlicher Glaube an Wissenschaftlichkeit und ein prometheischer Produktivismus,⁷ eine Neigung zu Bürokratismus und ein verbreiteter Staatsfetisch⁸ und die Vorstellung einer Überlegenheit der westlichen Lebensweise⁹ usw. sind Prinzipien und Werte, deren destruktive Natur sich nicht nur in den letzten drei Jahrhunderten immer wieder erwiesen haben, sondern deren Ursprünge, gerade aufgrund ihres klassenübergreifenden Einflusses, nicht der sozialistischen Bewegung angelastet werden können. All diese Prinzipien besaßen schon im (national-)liberalen und konservativen Bürgertum hohes Gewicht, von diesen wurden sie von Teilen der klassischen Arbeiter/-innenbewegung übernommen und dann in modifizierten Formen verinnerlicht und weitergeführt.

Der von dem Libertären Erich Mühsam pointiert geprägte Spottbegriff des »Bismarxismus« (Mühsam 1927) zielte denn auch darauf ab, auf eben jenes Erbgut der deutschen Sozialdemokratie aufmerksam zu machen, indem er Marx und Bismarck in symbolischer Absicht begrifflich zu verbinden versuchte. Die SPD, und leider nicht nur sie, hat dieses Erbe freudig angenommen, hat es als etwas Eigenes anerkannt, statt es reflektiert von sich zu weisen, wie es aus einer emanzipatorischen Perspektive nötig gewesen wäre. Und damit hat sie ihr eigenes kritisch-subversives Potential entscheidend untergraben. Die »dunkle Beziehung« (Horkheimer 1987: 300) zwischen Bismarck und Lassalle, dessen Anbiederungsversuche an die preußische Bürokratie und an die Person Bismarcks (z. B. Lassalle 1970b), sind nach Mühsam symptomatisch für eine Sozialdemokratie, die obrigkeitstaatlich und systemkonform geworden ist. Etliche gemäßigte Abgeordnete der SPD, nicht nur Lassalle selbst, waren zu Mühsams Lebzeiten der Meinung, dass jede interventionistische Einschränkung eines Manchesterliberalismus bereits ein Schritt in Richtung Sozialismus sei (vgl. Schröder 1968: 120) und kehrten damit die ideologische Position vieler Manchesterliberaler einfach um – und bewahrten sie damit in neuer Form: »Es ist eine rein interessierte Fälschung der Manchesterbourgeois, jede Einmischung des Staats in die freie Konkurrenz als

»Sozialismus« zu bezeichnen (...). Das sollen wir *kritisieren*, nicht aber *glauben*.« (MEW 35: 170; Herv. i. O.)

Das Eindringen bestimmter bürgerlicher Interpretationsmuster in die Ideenwelt der klassischen Arbeiter/-innenbewegung und ihre Verbindung mit den Praxen ihrer Mehrheitsfraktionen sind aber nicht nur sogenannten Wirkköpfen aus dem libertären Spektrum, wie Erich Mühsam, schon zeitig negativ aufgefallen, sondern mitunter auch unbestrittenen Autoritäten aus der eigenen sozialistischen Tradition. Was für das Ordnungs- und Leistungsdenken, ökonomische Rationalität und Technikbegeisterung schon recht offenbar ist, wird bezüglich des Verhältnisses vieler Sozialisten/-innen zur Form Staat frappierend. So war auch Friedrich Engels sichtlich beunruhigt darüber, dass sich »gerade in Deutschland der Aberglaube an den Staat« klassenübergreifend ausgebreitet und ins Bewusstsein »selbst vieler Arbeiter übertragen hat« (MEW 17: 624). Für Marx und Engels stand fest: Die Proletarier »befinden sich (...) im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen« (MEW 3: 77).

Dass Stellen wie diese sowohl in der II. als auch in der III. Internationale nicht zum Kanon bevorzugter Marx- und Engels-Zitate gehörten, kann nur wenig überraschen. Zu tief hatte sich der »Geist der Administration« (Horkheimer 1987: 296) in den Hauptströmungen der alten Arbeiter/-innenbewegung eingenistet und seinen Ausdruck in einer begrifflichen Verkürzung des Sozialismus gefunden, der entweder – wie bei Lenin – die deutsche Reichspost zu seinem organisatorischen Vorbild erklärte (vgl. LW 25: 440) oder aber – wie in der Sozialdemokratie – behauptete, dass der Sozialismus lediglich sein Ziel in der »*Organisation der Gesellschaft zur Lösung ihrer gemeinsamen Verwaltungsaufgaben* (...)« (Renner 1987: 145; Herv. i. O.) finde. »Die gesamte Gesellschaft wird ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein« (LW 25: 488), so die mehr oder weniger strömungsübergreifene Hoffnung. Wo der Sozialismus aber darauf hinausläuft, »eine Verwaltung (...), die alle Tätigkeitsbereiche der Gesellschaft umfasst« (Bebel 1973: 415) zu installieren, ist für den aufrechtem Gang, Mündigkeit und Befreiung kaum noch Platz. Bei einem solchen Sozialismusbild muss die Abschaffung von Herrschaft und Entfremdung folgerichtig zu einer bloßen »Propagandaphrase« (Horkheimer 1987: 297) verkommen. Denn es ist letztlich nicht entscheidend, dass »der Arbeitsprozess planvoll geregelt ist, sondern welches Interesse die Regelung bestimmt, ob in diesem Interesse die Freiheit und das Glück der Massen aufbewahrt sind« (Marcuse 1965: 122). Dies haben die alten Orthodoxien übersehen.

Ungleiche Verwandte: kapitalistische Moderne und sozialistischer Antikapitalismus
In dem Zerrspiegel der Verwerfungen, die im 19. und 20. Jahrhundert unter der Überschrift des Sozialismus auftraten, sahen und sehen bürgerliche Kritiker/-innen sozialistischer Experimente also ungewollt auch Eigenes – in der Regel ohne es wahrhaben zu wollen. Denn die sozialistische Bewegung reflektierte nur allzu häufig »den Zustand, den sie angreift, negativ wider« (Horkheimer 1987: 300). Wenn beispielsweise Friedrich Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* in einem polemischen Seitenhieb gegen den preußisch-sozialdemokratischen Sozialismus behauptet, dass der Sozialismus »der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will« sei, damit aber auch »im tiefsten Verstande reaktionär« (Nietzsche 1939: 167), so irrt er gleich mehrfach. Sozialistischer Antikapitalismus ist kein Rückfall in Vormodernes, nichts was von der kapitalistischen Moderne einfach abgespalten werden kann, sondern ein Produkt des Kapitalismus selbst (vgl. Misik 2006). Gesellschaften einer bürgerlichen Warenproduktion erzeugen selbst die für ihre Überwindung notwendige, wenn auch nicht hinreichende Existenz »radikaler Bedürfnisse« (MEW 1: 387) nach Veränderung und dies immer wieder neu und anders (vgl. Gorz 1970). Antikapitalismus ist ein Kulturprodukt des Kapitals (vgl. Misik 2006), kein evolutionäres Produkt sich bereits im Kapitalismus herausbildender sozialistischer Strukturkomponenten (kritisch: Deutschmann 1977), vor allen Dingen aber auch kein Überbleibsel aus vergangenen Zeiten, das mit der Entfaltung des Kapitals früher oder später umstandslos verschwinden wird. Im Gegenteil: »Die radikalen Bedürfnisse sind laut Marx inhärente Momente der kapitalistischen Bedürfnisstruktur: ohne sie kann der Kapitalismus wie gesagt nicht funktionieren. Und der Kapitalismus bringt solche Tag für Tag erneut zustande« (Heller 1976: 88).

Historischer Wandel bedarf nicht nur bestimmter objektiver Vorraussetzungen in den materiellen Verhältnissen, sondern auch eines tätigen Subjekts, das von seinen Bedürfnissen und Wünschen zum Handeln und zur Organisierung angetrieben wird (vgl. Löwy 2000: 87). Ohne einen Akteur, der die Auffassung ausbildet, dass die verallgemeinerte Warenproduktion – auf welche Weise auch immer – überwunden werden *soll*, ohne die Herausbildung einer solchen *Sollens-Forderung*, wäre der Kapitalismus keine historisch transitive Phase (vgl. Heller 1976), sondern beschriebe das Ende der Geschichte. Dass die bürgerliche Gesellschaft immer wieder Träger, Bedürfnisse und Mittel zu seiner eigenen Überwindung erzeugen wird, wenn auch immer wieder in neuer Gestalt und mit unterschiedlicher Kraft und Stoßrichtung, ist jedoch eine der Kernerkenntnisse der Marxschen Theorie, die es nach wie vor stark zu machen gilt (vgl. Singer 1981). Marx selbst hat dieses Phänomen am besonderen historischen Beispiel der Entstehung des Wunschs nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums kenntlich gemacht, also eines Wunschs, der durch die besondere Arbeitsteilung der sogenannten großen Industrie im Kapitalismus erzeugt wird,

aber mit dem Kapitalismus als Sozialform selbst nicht zu vereinen ist: »Was die Teilung der Arbeit in der mechanischen Fabrik kennzeichnet, ist, dass sie jeden Spezialcharakter verloren hat. Aber von dem Augenblick an, wo jede besondere Entwicklung aufhört, macht sich das Bedürfnis nach Universalität, das Bestreben nach einer allseitigen Entwicklung des Individuums fühlbar« (MEW 4: 157).

Am Exempel der (Neo-)Marxismen selbst wird aber der Sachverhalt der Zugehörigkeit der Kritik zur bürgerlichen Welt schon anhand ihrer eigenen Selbstbeschreibungen deutlich, will man doch erklärtermaßen die vom Kapitalismus erzeugten Möglichkeiten im Sozialismus endlich freisetzen und insofern auf ihm aufbauen. Man will kein Ideal errichten, »wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt« (MEW 3: 35; Herv. i. O.) – und diese Bewegung sei eine des Kapitalismus selbst und seiner Widersprüche. Mit den Segeln dialektischer Begriffe ausgestattet, glauben (Neo-)Marxisten/-innen – so Walter Benjamin – »den Wind der Geschichte in den Segeln zu haben« (Benjamin 1983: 592) – zumindest dann, wenn sie von sich selbst meinen, dass sie über die »Kunst, sie setzen zu können« (ebd.) in hinreichendem Maße verfügen.

Die bürgerliche und die autoritär-sozialistische Entkernung des Individuums

Wenn Friedrich Nietzsche am preußisch-sozialdemokratischen Sozialismus des 19. Jahrhunderts eine »förmliche Vernichtung des Individuums« und die Gefahr einer despotischen »Fülle der Staatsgewalt« (Nietzsche 1939: 167) wahrnimmt, so begeht er nicht nur den Fehler, dass er den Staatssozialismus der frühen SPD umstandslos mit *dem* Sozialismus gleichsetzt, sondern er erkennt, dass die bedrohliche Zusammenballung staatlicher Gewalt, die Ausbildung alles erfassender bürokratischer Apparate und die Gefahr einer Entkernung der durch die bürgerliche Gesellschaft erst selbst herausgebildeten Marktsubjekte nicht spezifische und gefährliche Eigenschaften sozialistischer Strömungen sind, sondern eine Tendenz, die sich in der bürgerlichen Gesellschaft selbst kenntlich macht – recht deutlich mitunter (vgl. Narr/Vack 1983; Gorz 1991). Wird ökonomische Verfügbarkeit und damit die Ausbildung ökonomisch verwendbarer Eigenschaften ebenso zum dominanten Prinzip der sozialen Prägung der Subjekte, wird eine reibungslose Integration in die Abläufe verwaltungsförmiger Großorganisationen ständig eingefordert, so ist eine weitreichende Selbstdisziplinierung und eine Reduktion von Individualität eine notwendige Folge. Einer von Vernunft, Autonomie und Selbstbewusstsein geprägten Subjektivität werden unter solchen Umständen »keine wahren Möglichkeiten mehr geben« (Horkheimer 1985: 376). Die Rolle eines versachlichten Agenten im Konkurrenzspiel muss von jedem erfüllt werden und eine Eingliederung in die verschiedenen bürokratisch-hierarchischen Apparate ist eine permanente Anforderung, der sich die Subjekte zu stellen haben – bei Strafe

ihres Untergangs. Mit einer umfassenden Mündigkeit, mit einer erschöpfenden Entwicklung der eigenen Potentiale sind solch versachlichten Zwänge nur bedingt vereinbar. Es existiert ein Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft, indem diese »einerseits der Individualität eine früher nie dagewesene Bedeutung verleiht, andererseits aber durch die ökonomischen Bedingungen dieses Individualismus, durch die Verdinglichung, welche die Warenproduktion schafft, jede Individualität aufhebt« (Lukács 1997: 74). »Widerspruchvoll von Anbeginn« (Horkheimer/Adorno 1992: 164) ist das Prinzip der Individualität in der bürgerlichen Gesellschaft; der »Verfall des bürgerlichen Individuums« (Krahl 1971: 25) ist von Anfang an angelegt. Sowohl der Klassencharakter dieser Gesellschaften als auch der Konkurrenzdruck haben diesem seit Beginn deutliche Grenzen gesetzt. Macht und bürokratische Disziplinierung haben wiederum im Fortgang der sozialen Entwicklung dafür sorgt, dass der »Fortschritt der Individuation« (Horkheimer/Adorno 1992: 164) immer wieder »auf Kosten der Individualität« (ebd.) geht, dass Individualität zu einer Scheinindividualität ausgehöhlt wird.

Es ist eines der großen Verdienste Albert Einsteins auf diesen Sachverhalt sprachgewaltig hingewiesen zu haben. Einstein hat eine allseitige Abhängigkeit des Individuums in der kapitalistischen Gesellschaft diagnostiziert, die »eine Art Gefährdung seiner natürlichen Rechte« darstelle (Einstein 2005: 192). Das »größte Übel« (ebd.: 195), das der Kapitalismus mit sich führe, besteht nach ihm in einer »Verkrüppelung der sozialen Seite der Veranlagung der Individuen« (ebd.: 194) und findet in der hemmungslosen Konkurrenz ihre Wurzeln. Selbst in die Bildungsinstitutionen dringe die Konkurrenz ein und wirke dort in verheerender Weise. Dies sei problematisch, da den Bildungseinrichtungen die Aufgabe der Ausbildung selbstbewusster Individualität zukomme. Die schlussendliche Lähmung der Einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft ist für Einstein von solch schlagender Kraft, dass er sie zum Dreh- und Angelpunkt seiner sozialistischen Sozialkritik macht.

Nicht minder Kritisches lässt sich über die Herausbildung und den fortwährenden Prozess der Konzentration und Monopolisierung legitimer Gewalt im bürgerlichen Staat sagen, dem zweiten Vorwurf Nietzsches. Das gilt selbst unter den gemäßigten Bedingungen eines demokratischen Verfassungs- und Rechtsstaats (vgl. Chomsky 2005). Die übliche humanitäre Verklärung der staatlichen Monopolbildung in Sachen Gewalt bekommt nicht nur im Augenblick staatlicher Übergriffe auf die Rechte und die Unversehrtheit der Bürger/-innen einen recht schalen Beigeschmack, nicht nur in Zeiten von Krieg, des (Post-)Kolonialismus oder des (Neo-)Imperialismus, sondern auch im alltäglichen Prozess eines Etatismus, der droht, alles und jeden in seinen entmündigenden Bann bürokratischer Herrschaft zu ziehen (vgl. Mayntz 1968; Weber 1964: 835).

Sozialistische Fortführung oder Stilllegung der gefährlichen Dialektik bürgerlichen Entwicklungsmuster

Die von Nietzsche zu Recht kritisierten sozialen Tendenzen sind somit zunächst einmal weit ausgebildete Neigungen, die kapitalistische Gesellschaften selbst aufweisen. Sie finden ihre ideologischen Entsprechungen u. a. im Nationalliberalismus, in den verschiedenen Konservatismen, im völkischen Denken, aber auch in bestimmten, wichtigen sozialistischen Strömungen, die diese Entwicklungen auf ihre jeweils spezifische Weise positiv aufnehmen, sie artikulieren, weiterführen und ausgestalten möchten. Wer – wie Nietzsche – Staatsfetischismus und einen grassierenden Antiindividualismus bekämpft, sollte diese keineswegs als Charakteristika antibürgerlicher Bestrebungen aus den Gesellschaften einer verallgemeinerten Warenproduktion auslagern, gehören sie doch als untrennbarer Bestandteil zu dieser Gesellschaft selbst. Sie erzeugt entsprechende Bestrebungen in verschiedenen Formen immerzu und von neuem. Ihr Keim findet sich nicht nur an den Rändern des geistigen und politischen Lebens, er ist auch in der sogenannten Mitte der Gesellschaft auffindbar. Für emanzipatorische Sozialisten/-innen ergibt sich aus der Erkenntnis dieses Sachverhalts wiederum die besondere Aufgabe des Versuchs einer Stilllegung der gefährlichen Dialektik, die – am Beispiel der bürgerlichen Individualitätsform gut sichtbar – mit der bürgerlichen Ordnung in die Welt gekommen ist und die europäisch-angelsächsische Moderne in all ihren Ausprägungen von Beginn an kennzeichnete. Diese Geschichte um eine neue Variante zu verlängern, kann nicht das Ziel sozialistischer Politik sein (vgl. Weil 1975b). Vielmehr sollte es – im Sinne Walter Benjamins (vgl. z. B. Benjamin 1980: 1232) – darum gehen, etwas zu schaffen, das den ambivalenten Prozess ausbremst und aus ihm ausschert.

Dass die Ausbildung des Sowjetsozialismus nicht von den konkreten Bedingungen des russischen Zarismus, unter denen er entstanden ist, um dann als Modell auf andere Regionen übertragen zu werden, getrennt werden kann, ist selbstverständlich (vgl. Wolter 1975). Jede neue Gesellschaft ist behaftet »mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt« (MEW 19: 20). Am Vorabend der Revolution war die russische Gesellschaft denn auch keineswegs eine entwickelte kapitalistische Ökonomie, »bestenfalls ein Mischsystem« (Kisker 1991: 58) von kapitalistischen und nicht-kapitalistischen Elementen. Ob man jene nicht-kapitalistischen Momente, die in die Aufbauarbeit der neuen Gesellschaft unweigerlich einfließen, besser mit Hilfe der Kategorie einer (halb-)asiatischen Produktionsweise (Bahro 1977, Dutschke 1974), als asiatisch-feudalistisch (Kisker 1990, 1991) oder vielleicht auch als eine besondere Variante des Absolutismus beschreiben sollte (Rjasanow 1977) – oder mit keiner dieser Begrifflichkeiten –, ist eine Frage, die letztlich nur mittels konkreter Analysen zu klären ist. Man darf im Sinne der bisherigen Argumentation aber nicht den Fehler machen, die Verantwortung für die Deformationen des sowjetischen Sozialismusmodells *ganz* auf das Erbe außereuropä-

isch-vorkapitalistischer Produktionsformen abzuschieben. Das wäre zu leicht und entspräche einer typisch eurozentrischen Sichtweise (vgl. Hauck 2003). Die autoritärstaatliche Verwechslung von Vergesellschaftung und bürokratischer Verstaatlichung findet sich augenfällig auch in der Geistesgeschichte Westeuropas; und zwar *lange vor* dem sozialistischen Experiment in Russland, wenn auch nicht in der unmittelbaren Form, in der es sich dort später ausprägte. Ob Johann Karl Rodbertus (vgl. Engbring-Romang 1990), ob Ferdinand Lassalle (vgl. Na'aman 1970) oder Claude-Henri de Saint-Simon (vgl. Franz 1988), die Liste der Vertreter/-innen der Idee einer sozialistischen Durchstaatlichung der Gesellschaft ist in der Geschichte der westeuropäischen Linken lang. Dass die »nationale Gütergemeinschaft (...) unter der gesetzmäßigen Leitung der obersten Staatsverwaltung« (Babeuf 1920: 13) zu stehen habe, ist z. B. bereits für Gracchus Babeufs *Verschwörung der Gleichen* während der Französischen Revolution eine zu verwirklichende Maxime – und wurde eine vorbildhafte Forderung für viele, die nach ihm kamen.

Schon aufgrund ihrer exponierten Stellung in der Arbeiter/-innenbewegung dürfte besonders die deutsche Sozialdemokratie bei der Ausbreitung *staats*sozialistischer Konzeptionen, von der Vorstellung eines sogenannten sozialistischen Zukunfts*staats* (vgl. Barth 1879; Dammann 1888; Ballod 1927), eine merkliche Rolle gespielt haben. So eklatant die Unterschiede zwischen den Politik- und Sozialismuskonzeptionen der Sozialdemokratie und den Leninismen waren und sind – und anders als außerordentlich deutlich können die Differenzen auch nicht sinnvoll bezeichnet werden –, die enge Verbindung von Staat, Bürokratie und Sozialismus, das durchgehende Misstrauen gegen eine frei kooperative Selbsttätigkeit der Arbeitenden und eine Verklärung industriekapitalistischer Organisationsprinzipien und Rationalitätsformen ist ihnen gemeinsam (vgl. Pannekoek/Mattick 1991; Huhn 2003; Brendel 2007). Ein Blick in Lenins *Was tun?* offenbart beispielsweise schnell Momente einer selbstgewählten geistigen Ahnenreihe, die direkt in die deutsche Sozialdemokratie führt. Ausführlich zitiert und lobt er Karl Kautsky für seine Erkenntnis, dass der moderne Sozialismus von Mitgliedern einer bürgerlich-wissenschaftlichen Intelligenz ausgebildet worden sei und durch diesen ins Proletariat getragen werden müsse (vgl. LW 5: 394 f.). Denn Karl Kautsky setzt Klassenbewusstsein mit einem wissenschaftlichen Sozialismus gleich (vgl. Hünlich 1981; Gilcher-Holtey 1991). »Der Träger der Wissenschaft ist aber *nicht* das Proletariat, sondern die bürgerliche Intelligenz; In einzelnen Mitgliedern dieser Schicht ist denn auch der moderne Sozialismus entstanden und durch sie erst geistig hervorragenden Proletariern mitgeteilt worden, die ihn dann in den Klassenkampf des Proletariats hineingetragen, wo die Verhältnisse es gestatten. Das sozialistische Bewusstsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm urwüchsig Entstandenes« (Kautsky 1901/2: 79 f.; Herv. i. O.). Lenin schätzt diese Sichtweise. In dem von ihm propagierten Kampf gegen einen genossenschaftlichen Geist in der Arbeiter/-innen-

bewegung und gegen eine »*sklavische Anbetung der Spontaneität*« (LW 5: 389. Herv. i. O.), ist er wiederum für niemand Geringeres als für Ferdinand Lassalle voll des Lobes. »Worin bestand das historische Verdienst Lassalles um die deutsche Arbeiterbewegung? Darin, dass er diese Bewegung vom Weg des progressiven Trade-Unionismus und Kooperativismus *hinwegführte* (...). Dazu war ein *erbitterter Kampf gegen die Spontaneität* notwendig« (ebd.: 396 f.; Herv. i. O.). Die deutlich gezogenen Trennlinien schließen offenbar große gemeinsame Schnittmengen nicht aus.

Trotz merklicher Verschiedenheiten geht es hier wie dort *nicht* um eine freie Assoziation der Arbeitenden, nicht um eine Selbstaufklärung und Ausbildung radikaler Bedürfnisse durch die Subalternen selbst, *nicht* um eine Schaffung neuer, basisdemokratischer Institutionen in Wirtschaft und Gesellschaft, *sondern* um eine Elitenzirkulation in sozialistischer Absicht. »Pareto also und nicht Marx« (Agnoli 2001: 263). Direkt aufbauend auf den Produktivkräften und Strukturen bürgerlicher Gesellschaften, wo sie vorhanden sind, entsprechende Produktivkräfte und Institutionen selbst generierend, wo sie noch nicht in ausreichendem Umfang oder Form existieren, soll das eine wie das andere Mal eine technische, wissenschaftliche und politische Elite die Welt *zum Wohle* der Arbeitenden verändern und dann *zum Wohle* der Mehrheit verwalten (kritisch: Castoriadis 1980). Eine Stellvertreterideologie dominiert in unterschiedlichen Versionen. Die Form der parlamentarischen Demokratie und des bürgerlichen Verfassungsstaats ist dabei für die einen verpflichtend (z. B. Kautsky 1922b; 2001), die anderen orientieren sich an einem jakobinisch-diktatorischen Politikstil, der nur noch eine (staats-)sozialistische Wendung erhält (kritisch: Guérin 1979; Gruppe Internationaler Kommunisten 1991; Brendel 2007). Wie Rosa Luxemburg polemisch vermerkte, entscheidet sich die eine Seite für die bürgerliche Demokratie, die andere für »die Diktatur einer Handvoll Personen, d. h. für *bürgerliche* Diktatur. Es sind zwei Gegenpole, beide gleich weit entfernt von der wirklichen sozialistischen Politik.« (LGW 4: 362; Herv. i. O.) Eine geteilte Faszination für Ingenieurskunst, Elektrifizierung, tayloristische Formen der Arbeitsorganisation, Massenorganisationen, Fleiß, Kontrolle und Planung verbindet hier weiterhin, wen ansonsten vieles trennt. Gescheitert sind beide, Sozialdemokratie und Leninismus, vorwiegend nicht in ihren Fähigkeiten zur Gewinnung von Macht, nicht in ihrer (zeitweiligen) Eignung auf Staat und Gesellschaft sozial, politisch und ökonomisch prägend Einfluss zu nehmen, mit weit unterschiedlichen Ergebnissen selbstverständlich, sondern »in der Perspektive auf die es geschichtlich ankommt: als Projekt der Massenemanzipation« (Agnoli 2001: 265).

Bürgerliche Spiegelungen in der sozialistischen Theorie und ihre heterodoxen Kritiker. Ein kurzer Streifzug

Die Übernahme und Fortführung bestimmter repressiv wirkender bürgerlicher Prinzipien, Werte und Organisationsmuster durch die sozialistische Arbeiter/-innenbewegung ist zweifellos eines der Hauptprobleme, mit dem sich eine Praxis, die sich der Erneuerung der Sozialismen zu widmen gedenkt, beschäftigen muss, will sie verschüttgegangene Emanzipationspotentiale reaktivieren und die analytischen Instrumentarien der *Kritik der politischen Ökonomie* für heutige soziale Bewegungen wieder attraktiv machen. Die Aufgabe ist umso schwieriger, als sich eben jene Momente im Denken und der Praxis vieler in besonderer Weise verfestigt haben. Ein Blick beispielsweise auf die Parteineubildungsprozesse der letzten Jahre (dazu: Fülberth 2008) macht deutlich, dass Problematisches mit dem Gestus der Selbstverständlichkeit schon wieder ins Boot geholt wird, eben weil es geradezu naturhaft und selbstverständlich erscheint. Die notwendige Schlussfolgerung fällt leicht, ihr praktische Taten folgen zu lassen, ist schwieriger: Die Mehrheitsflügel der Arbeiter/-innenbewegung hatten ihre befreienden Impulse nicht verloren, weil sie zu radikal waren, sondern weil sie mit bestimmten überkommenen Vorstellungen nicht brechen konnten oder wollten (vgl. Weil 1975b). Ideologiekritik, als Kritik einer Naturalisierung sozialer Praxen, wäre dementsprechend auf Bereiche und Konzepte auszudehnen, deren subversive Hinterfragung in der klassischen Arbeiter/-innenbewegung ein Tabu war.

Es gibt allerdings Traditionslinien einer innersozialistischen Kritik, auf die man sich eindeutig und recht guten Gewissens beziehen kann. Die Mannigfaltigkeit der Blickwinkel, aus denen eine innersozialistische Kritik formuliert wurde, lässt es sinnvoll erscheinen, an verschiedene kritische Perspektiven anzuknüpfen, sie zu bündeln und synergetisch zusammenzubringen. Von der Aufgabe der Weiterentwicklung und der Ausbildung von neuem kann ein solches Vorgehen natürlich nicht entlasten. Zunächst wäre allerdings erst einmal wieder vieles von dem zu sichten und in die Diskussion zu bringen, was inzwischen im Dunkeln oder Halbdunkeln verschwunden ist. Wenigstens einige Beispiele aus der Fülle der innersozialistischen Revolten gegen die Fehlentwicklungen in den verschiedenen Orthodoxien sollen hier exemplarisch benannt werden, und zwar mit einem besonderen Blick auf den produktiven Charakter ihrer Kritik. Wir verweisen kurz auf Beiträge einiger Autoren/-innen, die auf verschiedenen Feldern, in denen die orthodoxen Verkrustungen in besonderer Weise aufgebrochen werden müssen, durch kritische Zwischenrufe aufgefallen sind, und wählen dazu an dieser Stelle einige weitere Gebiete aus, auf denen eine innerlinke Subversion besonders notwendig ist, um in erneuernder Absicht autoritäre Vereisungen abzuschmelzen: das klassische Fortschrittsdenken, die sozialistische Technikgläubigkeit, der Einfluss eines protestantischen Arbeitsethos auf die Arbeiter/-innenbewegung, der Eurozentrismus und der weltanschauliche Dogmatismus. In all jenen Bereichen zeigt sich ebenfalls nachdrücklich, wie sehr bürgerliche Denkweisen

sich in den traditionellen Sozialismen festsetzen konnten und wie unheilbringend dieser Einfluss war – aber auch, dass diese Entwicklungen auf Widerspruch gestoßen sind. Die aktuellen Diskussionen um das bedingungslose Grundeinkommen belegen zudem, dass manche der in der folgenden ideengeschichtlichen Rückschau aufgegriffenen Themen bis heute in die innerlinke Debatte hineinspielen. Auch deshalb soll der hier vorgelegte Überblick, um eine kritische Diskussion des Konzepts des Grundeinkommens angereichert werden.

Erblast Fortschrittsdenken

Das Kernkonzept eines bürgerlichen Selbstverständnisses, über das problematische Vorstellungen gleich in großem Umfang in die alte Arbeiter/-innenbewegung und den klassischen Marxismus einfließen konnten, ist zweifellos das des Fortschritts. Oben kurz angerissen, soll es zum Auftakt hier aufgrund seiner Bedeutung noch einmal von einer anderen Seite her erörtert werden. Es ist unumgänglich, an Walter Benjamin zu erinnern, der die Aufnahme naiver bürgerlicher Fortschrittsvorstellungen in den Marxismus kritisierte. Das ist heute ein nicht zu vernachlässigender Ausgangspunkt für Neubestimmungen linker Gesellschaftskritik. Im scharfen Gegensatz zu den evolutionistischen und fortschrittsgläubigen Positionen der dominierenden Varianten des Marxismus der II. und III. Internationale hat Walter Benjamin versucht, dem Marxismus eine revolutionär-pessimistische Färbung zu geben und ihn mit gewissen messianischen Deutungsmustern und einer auch von der Romantik inspirierten Kritik des industriell-kapitalistischen Systems zu verbinden (vgl. Callinicos 1987: 178 f.; Löwy 1992). Die Handlungsunfähigkeit der Sozialdemokratie im Angesicht der drohenden Gefahren von Faschismus und Stalinismus führte er zu Recht auf eine Lähmung der sozialdemokratischen Bewegung zurück, die aus ihrem Geschichtsoptimismus resultierte. Nichts habe die alte Sozialdemokratie so korrumpiert »wie die Meinung, sie schwimme mit dem Strom« (Benjamin 1965b: 86). Der sozialdemokratischen Auffassung lag ein Fortschrittsbegriff zugrunde, der »einen dogmatischen Anspruch hatte« (ebd.: 89), indem er einen unaufhaltsamen und unabschließbaren Fortschritt der Menschheit selbst postulierte und der als unendliche Bewegung in einem Kontinuum einer »homogenen und leeren Zeit« (ebd.) stattfinden sollte. Ihrer deterministischen Position entsprechend, könne der Sieg der Partei nicht ausbleiben.

»Die deterministische Auffassung paart sich demnach mit einem handfesten Optimismus. Nun wird auf Dauer ohne Zuversicht keine Klasse mit Erfolg politisch eingreifen können. Aber es macht einen Unterschied, ob der Optimismus der Aktionskraft der Klasse gilt oder den Verhältnissen, unter denen sie operiert. Die Sozialdemokratie neigte dem zweiten, fragwürdigen Optimismus zu. Die Perspektive auf die beginnende Barbarei, die einem Engels in der ›Lage der arbeitenden Klasse in England‹, einem Marx in der Prognose der kapitalistischen Entwicklung aufgeblitzt war (...), war den Epigonen der Jahrhundertwende verbaut« (Benjamin 1963: 90).

Nicht das notwendige Ergebnis eines linear verlaufenden Fortschritts zum Besseren sei die Revolution, kein Produkt, das der Sozialdemokratie mit Gewissheit in den Schoß falle, sondern eine Art Rettungsanker oder Notbremse, die zum Zwecke der Unterbrechung eines katastrophalen Prozesses gezogen werden müsse (vgl. Benjamin 1980: 1232). Nach dem endgültigen Zerplatzen auch der letzten illusionären Blasen argloser, da angeblich gesicherter Zukunftsträume im Kontext des Zusammenbruchs des Ostblocks sind seine Schlussfolgerungen für uns umso instruktiver: Ein grundlegender Umbau wesentlicher Momente des klassischen Marxismus ist unbedingt erforderlich, soll das Kritikpotential der Marxschen Theorie erneuert werden. Es ist unumgänglich, in diesem Sinne eine Theorie zu entfalten, die »die Idee des Fortschritts in sich annihiliert hat. Gerade hier hat der historische Materialismus alle Ursache, sich gegen bürgerliche Denkgewohnheiten scharf abzugrenzen« (Benjamin 1983: 574). Der Punkt trifft damals wie heute. Solange die Sozialisten in der bürgerlichen Logik der Aufklärung verharren, ist ihr gesellschaftskritischer Kern stillgelegt. Denn das Wechselspiel von Fortschritt und Regression, das kapitalistische Entwicklungsprozesse kennzeichnet, ist weder zu verstehen, noch zu kritisieren, solange die naive Fortschrittsideologie des Bürgertums nicht überwunden wird (vgl. Wolin 1982: 260 f.). Weder sind »tote Rückschläge« (Bloch 1968: 161), noch »ungleichmäßige Entwicklungen« (ebd.: 163) in der Geschichte zu durchdringen, geschweige denn die immensen sozialen und ökologischen Kosten, die ein naiver und abstrakt gedachter Fortschritt als »Voraussetzung« (ebd.: 161) mit sich bringt. Positivismus und Fortschrittsglaube vermischen sich im orthodoxen Marxismus in einer problematischen Weise. Kritisch schreibt Benjamin z. B. über Eduard Fuchs im Jahre 1937:

»Die Technik ist aber offensichtlich kein rein naturwissenschaftlicher Tatbestand. Sie ist zugleich ein geschichtlicher. Als solcher zwingt sie, die positivistische, undialektische Trennung zu überprüfen, die man zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu etablieren suchte. Die Fragen, die die Menschheit der Natur vorlegt, sind vom Stande ihrer Produktion mitbedingt. Das ist der Punkt, an dem der Positivismus scheitert. Er konnte in der Entwicklung der Technik nur die Fortschritte der Naturwissenschaft, nicht die Rückschritte der Gesellschaft erkennen. (...) Und ebenso entging den Positivisten unter den sozialdemokratischen Theoretikern, dass diese Entwicklung den immer dringlicher sich erweisenden Akt, mit dem das Proletariat sich in den Besitz dieser Technik bringen sollte, zu einem immer prekäreren werden ließ. Die destruktive Seite dieser Entwicklung verkanteten sie, weil sie der destruktiven Seite der Dialektik entfremdet waren« (Benjamin 1963: 76 f.).

Mit einem unkritischen Fortschrittsdenken ziehen ein Geschichtsoptimismus, daraus resultierende Handlungsunfähigkeit und ein Unvermögen, die kapitalistische Verkopplung von Fort- und Rückschritten adäquat zu begreifen, in die Sozialisten ein. Man will »nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahrhaben« (Benjamin 1965b: 87). Die naive Genugtuung mit der

eine steigende Ausbeutung der Natur betrachtet und von der Ausbeutung der Klassen separiert wird, trägt dabei im Keim schon genau jene »technokratischen Züge« (ebd.), die in beiden großen Flügeln der Arbeiter/-innen im 20. Jahrhundert so deutlich und unheilvoll hervorgetreten sind. Das, was die bürgerliche Gesellschaft eben auch an autoritärem und potentiell totalitärem Gepäck von Anbeginn mit sich schleppt, kann durch das naive Fortschrittsdenken in die sozialistische Gesellschaftskritik Einzug halten und dort zur Entfaltung gelangen. Jene Aspekte, die von der ungeheuren Produktivität der kapitalistischen Moderne nicht zu trennen sind und mehr und mehr eine »freie Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen« (Marcuse 1975a: 11) einzuschränken drohen, sickern in das sozialistische Programm ein. Vereinbar beispielsweise mit der atomaren Bedrohung, der kolonialen Barbarei oder der »Technik des Krieges und die seiner publizistischen Vorbereitung« (Benjamin 1963: 77), beherbergt der Fortschritt Widersprüche, verfügt über eine deutliche »destruktive Funktion« (Krahl 1971: 127), die eine undistanzierte und affirmative Übernahme des Konzepts in Form einer sozialistischen Idealisierung problematisch macht. Denn in Klassengesellschaften bedeutet Fortschritt auch: »Boycott der freien Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Möglichkeiten, Aufrechterhaltung des Friedens durch beständige Kriegsdrohung, Abhängigkeit des Wachstums von der Repression der realen Möglichkeiten, den Kampf ums Dasein zu befrieden« (ebd.). Eine »verunglückte Rezeption der Technik« (Benjamin 1963: 77) in Form eines Kultus vorgeblich gesellschaftlich neutraler Technologien und ihrer Entwicklung als Produktivkräfte ist in der Regel der Träger entsprechender Fortschrittsvorstellungen (z. B. Bucharin 1971; Cohen 2000). Technologien, technisch bedingte Qualifikationen und technologisch begründete Formen der Arbeitsorganisation und Arbeitsteilung gelten als die Motoren von Fortschritt, auch im orthodox geprägten historischen Materialismus.

Erblast Technikgläubigkeit, Produktivkraftdeterminismus und die Idee der großen Verweigerung

Für die Praxis gesellschaftlicher Veränderung erlangte die Vorstellung neutraler technologischer Produktivkräfte eine besonders problematische Rolle. Es wird nicht erkannt, dass die Produktivkräfte selbst von den Prinzipien kapitalistischer Herrschaft durchzogen sind, dass sie zur »Erzeugung von Waren« (Benjamin 1963: 77) dienen und dass eine »Subsumtion und Beherrschung der Produzenten« (Castoriadis 1974: 45) in sie eingeschrieben ist. Begriffen wird nicht, dass sie einen Stempel der kapitalistischen Produktionsweise aufgedrückt bekommen haben (vgl. Gorz 1973; Castoriadis 1981). Wenn nicht verstanden wird, dass sie ein Moment in einer dialektischen Totalität von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen darstellen (vgl. Reichelt 1983), dann werden eben jene Prinzipien in eine postkapitalistische Gesellschaft hinein verlängert und darüber hinaus noch zum Maßstab

weiterer Produktivkraftentwicklungen erhoben. Eine »Kritik der Arbeitsteilung« (Gorz 1977: 117) unterbleibt. Der sozialistische Gebrauch einer Technik, die bleiben soll wie sie ist, steht im Vordergrund entsprechender Konzeptionen, wie die Vorstellung, dass die produktiven Tätigkeiten und ihre Organisationsweise im Arbeitsprozess *prinzipiell* die gleichen bleiben könnten. Man unterfüttert das eigene Weltbild mit der Annahme einer Art »substantieller Kontinuität zwischen kapitalistischem und sozialistischem Produktionsapparat: der sozialistische Einschlag wäre vor allem die planmäßige, rationelle Steuerung dieser vom Kapital geschaffenen materiellen Zivilisation« (Löwy 2005: 312). Die Idee, dass die technologischen Produktivkräfte eine Art Brückenkopf des Sozialismus im Kapitalismus bilden, der sich mit einer zunehmenden Vergesellschaftung der Produktion immer weiter vorschiebt, löst die Idee einer notwendigen Umgestaltung der betrieblichen Formen, der Autoritätsstrukturen im Betrieb, der Ausgestaltung der Technik und der Arbeitsteilung hinterrücks auf, so auch schon bei Friedrich Engels (vgl. MEW 18: 305 f.). Einem evolutionären Verständnis entsprechend, bildet die neue Gesellschaft über die Produktivkräfte *fertig ausgebildete* Wurzeln in der alten aus. Diese seien lediglich ihrer sogenannten bürgerlichen Form zu entkleiden, ein Prozess der vorwiegend äußerlich verstanden wird.

Dass sich die Produktivkräfte keineswegs von der gesellschaftlichen Form unabhängig entwickeln, stattdessen mit dieser aufs engste verwoben sind und u. a. im Spätkapitalismus deutlich destruktive Tendenzen gewinnen, haben einige wenige wie Walter Benjamin, Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, André Gorz oder Theodor W. Adorno zu Recht eingewandt. Auch Marx hat den Zusammenhang von sozialer Form und technologischem Inhalt deutlich gemacht: »Endlich waren seit 1825 fast alle neuen Erfindungen das Ergebnis von Kollisionen zwischen Arbeiter und Unernehmer, der um jeden Preis die Fachbildung des Arbeiters zu entwerten suchte. Nach jedem neuen einigermaßen bedeutenden Strike erstand eine neue Maschine« (MEW 4: 154 f.). Formen der Arbeitsorganisation, der Arbeitsteilung und technologische Entwicklungen werden mit Rücksicht auf das Profit- und Herrschaftsinteresse kanalisiert, werden entsprechend bestimmter Kontrollbedürfnisse gestaltet (vgl. Marglin 1974; Braverman 1985):

»Nicht umsonst ist die Erfindung von Zerstörungsmitteln zum Prototyp der neuen Qualität von Technik geworden. Demgegenüber verkümmern diejenigen Potentiale, die von Herrschaft, Zentralismus, Gewalt gegen die Natur sich entfernen und die es wohl auch gestatten würden, viel von dem zu heilen, was wörtlich und bildlich von der Technik beschädigt wurde« (Adorno 1995a: 362 f.).

Herbert Marcuse hat wohl die bekannteste Kritik einer Verbindung von technischen Produktivkräften und sozialen Strukturen zu einem autoritär gesellschaftlichen Komplex vorgelegt (vgl. Habermas 1968; Mattick 1969; Kellner 1984; Fuchs

2005). Einer künstlichen Vermehrung von Arbeit und einem auf Konsum verkürzten Verständnis von Freiheit und Gleichheit hat er seine Forderung einer großen Verweigerung entgegengestellt (vgl. Marcuse 1969, 1975a). Der hohe Stand der spätkapitalistischen Produktivität ermöglicht in Marcuses materialistischer Psychologie eine radikale Verringerung der Triebunterdrückung und in diesem Kontext eine Transformation der Libido weg von ihrer genitalen Orientierung. Eine Erotisierung aller sozialen und produktiven Betätigungen werde infolge durchaus denkbar (vgl. ebd.). Ist Marcuses Analyse sicherlich in vielen Punkten problematisch (vgl. Mattick 1969), so gewinnen seine Beobachtungen für uns hier dennoch Bedeutung. Durch die These einer Verinnerlichung bürgerlicher Werte durch die Arbeiter/-innenklasse – die er u. a. ihrer integrativen Einbindung über verschiedene Methoden der psychologischen Manipulation, aber ebenso dem enormen Produktionspotential spätkapitalistischer Gesellschaften zuschreibt – wie durch seine Forderung danach, »nicht mehr mitzumachen«, um den repressiven Gesellschaftsbau letztlich doch noch zu sprengen, stellt er sich in eine Tradition der Umwälzung, die um eine Rückgewinnung emanzipatorischer Kraftreserven bemüht ist und zu diesem Zweck die Übernahme autoritärer Einstellungen und den Einfluss eines bürgerlichen Arbeitsethos auf die Mehrheitsflügel der Arbeiter/-innenklasse zu einem entscheidenden Thema ihrer Kritik macht.

Erblast Arbeitsethos, Arbeitszwang und die Idee freier Tätigkeit

Linke Vertreter/-innen eines garantierten und bedingungslosen Grundeinkommens, wie z. B. Roland Blaschke, Werner Rätz oder Katja Kipping, gehören in der aktuellen Diskussion sicherlich insofern in die oppositionelle Reihe, da sie ebenfalls um eine Überwindung von Arbeitszwang und einer despotischen Fabrik- und Arbeitsorganisation bemüht sind (vgl. Blaschke 2004, 2005; Rätz u. a. 2005; Reitter 2005). Ausdrücklich kämpfen sie gegen die autoritären und disziplinarischen Eigenschaften des postfordistischen Staates an, üben Staats- und Bürokratiekritik in Verbindung mit einer Kritik an den Zwangsformen von Arbeit in bürgerlichen Gesellschaften. Ein Raum für frei ausgeübte Tätigkeiten soll geschaffen werden, man will die Verhandlungsposition der Arbeitnehmer/-innen stärken. Insofern verfügen linke Versionen des Konzepts über eine stark emanzipatorische Komponente. Dass ihre Vision dennoch in weiten Teilen Merkmale einer »schlechten Utopie« (Koch 1998; Hirsch 2006) trägt, ist jedoch kaum zu leugnen. Dies tut den großen Verdiensten ihrer kritischen Interventionen in der Debatte um eine Reform des Sozialsystems nur einen geringen Abbruch, wird doch vom Prinzip her, trotz eklatanter analytischer Mängel, in die richtige Richtung gewiesen. Man will eine handlungsleitende Utopie einer notwendig zu leistenden Umwandlung von Lohnarbeit in freie Tätigkeit entwerfen und beweist damit ein Problembewusstsein für spezifische Problematiken der kapitalistischen (Lohn-)Arbeitsgesellschaft, die die neukeynesiani-

schen Kritiker/-innen des bedingungslosen Grundeinkommens aus den Gewerkschaften und Sozialdemokratie meist nicht einmal im Ansatz vorweisen können. Diese verstehen augenfällig oftmals gar nicht, worin denn das Problem bezüglich einer industriell-kapitalistischen Arbeitsdisziplin denn eigentlich bestehen soll, komme die (wie auch immer verstandene) Selbstverwirklichung doch schon von selbst, wenn nur jeder einen Job habe (z. B. Roth 2006; Bischoff 2007). Dass die gewöhnlich von ihnen präferierten Vollbeschäftigungsvisionen unter den Bedingungen einer strukturellen Überakkumulation nicht nur in weit geringerem Maße erfolgversprechend sein dürften, als sie es sich erhoffen, kommt ebenso hinzu wie der Mangel an einer ausgereiften Etatismuskritik (vgl. Kalmring/Nowak 2009).

Warum handelt es sich, wie gesagt, beim bedingungslosen Grundeinkommen dennoch um eine »schlechte Utopie«? Die Vision ist nicht ausreichend analytisch in einer Untersuchung derjenigen Verhältnisse fundiert, die man verändern möchte. Deshalb besteht auch ein Glaube, dass der sachlich-kapitalistische Zwang zur Arbeit und der despotische Charakter der kapitalistischen Arbeitsorganisation durch einen simplen sozialstaatlichen Verwaltungsakt abzuschaffen ist. Auf den Begriff gebracht ist die kritisierte kapitalistische Ordnung keineswegs, ihre eigentümliche soziale Form wird nicht durchdrungen. Man übersieht, dass der Zwang zur Arbeit und die spezifischen Verteilungsmuster bürgerlicher Gesellschaften nicht von dem Klassencharakter dieser Gesellschaften abzuspalten sind. Wie in der liberalen ökonomischen Theorie werden Verteilung und Produktion auseinandergerissen (vgl. MEW 42: 30 f.). Man verfällt der Illusion, dass die Distribution des Sozialprodukts frei nach den Maßstäben der Vernunft gestaltbar sei – und dass man auf diese Weise die Gestalt der Teilnahme verschiedener sozialer Gruppen an der sozialen Produktion verändern könne. Im ökonomischen Kreislauf ist jedoch die Produktion das übergreifende Moment (ebd.: 34). Deren soziale Formen und Gliederung bestimmen die Formen der Teilnahme der Distribution, nicht umgekehrt. Obwohl das kernstrukturierende Produktionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft sachlich vermittelt ist, ist es ein Herrschaftsverhältnis. Es ist ein Klassenverhältnis, das über den »stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (MEW 23: 765) – vor allem auf dem Arbeitsmarkt –, über »Erziehung, Tradition, Gewohnheit« (ebd.) und durch eine »ständige Zuarbeit« (Negt/Kluge 1982: 28) des Staates und der Politik reproduziert wird. Weder durch ein administrativ zugesichertes Basiseinkommen kann es abgeschafft werden, noch sind die teilweise domestizierten Eigenschaften der kapitalistisch geprägten Subjekte durch eine verwaltungsförmige Absicherung zu überwinden. Werfen wir nacheinander einen Blick auf beide Punkte.

Freie Tätigkeit, wie sie sich die linken Vertreter/-innen des Grundeinkommens in richtiger Weise ersehnen, setzt ein Subjekt voraus, das der Welt frei, selbstbestimmt und autonom gegenübertritt. Dafür müssten die Subjekte aber die autoritäre kapitalistische Disziplin, die sie im Kapitalismus im Allgemeinen und im Neoli-

beralismus im Besonderen verinnerlicht haben, loswerden. Der Bruch mit dieser den Subjekten inzwischen zur inneren Natur gewordenen Disziplin setzt aber nicht nur einen Bruch mit den privatwirtschaftlichen Aneignungsverhältnissen voraus, die diese erzeugen (ebd.), sondern auch einen bestimmten Weg, über den die Abkehr von dieser Disziplin zu vollziehen wäre. Die Veränderung der Verhältnisse hätte mit einer kulturrevolutionären Selbstveränderung der Subalternen selbst einherzugehen. Eine solche ist nur durch eine politische Eigenaktivität der direkten Produzenten/-innen denkbar (vgl. MEW 3: 195), mit ihrer *Selbstbefreiung*, die neben einer veränderten Aneignung der Lebensbedingung durch diese selbst auch eine praktische Neuaneignung ihrer inneren Potentiale und ihres Weltzugriffs einschließen müsste. Von alledem wäre ein durch parlamentarische Eliten eingeführtes Grundeinkommen weit entfernt.

Dass die Subjekte nicht einfach in einen freieren Zustand hineinwachsen können, war für Marx eine Tatsache, würde dies doch ansonsten heißen, dass sie ihren ganzen alten Verhaltensballast und ihre alten Motivationsstrukturen mit in eine andere Gesellschaft hinüberretten würden (vgl. ebd.: 70). Damit würde eine selbstbewusste Gestaltung der Gesellschaft nach veränderten Prinzipien aber unmöglich. Veränderung setzt bei der Alltagspraxis an. Deutlich kritisiert er z. B. in den *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln* Positionen, die nicht wahrhaben wollen, dass der langwierige Umwälzungsprozess, der zum Sozialismus führt, nicht nur notwendig sei, um die Verhältnisse in einem engeren Sinne zu ändern, sondern auch »um euch selbst zu ändern« (MEW 8: 412). Wie sehr Marx einem Programm praktischer Selbstveränderung verpflichtet war, zeigt sich auch an einer anderen Stelle, in der er Max Stirner dafür angreift, dass dieser glaube,

»dass die kommunistischen Proletarier, die die Gesellschaft revolutionieren, die Produktionsverhältnisse und die Form des Verkehrs auf eine neue Basis, d. h. auf sich als die Neuen, auf ihre neue Lebensweise setzen, »die Alten« bleiben. Die unermüdliche Propaganda, die diese Proletarier machen, die Diskussionen, die sie täglich unter sich führen, beweisen hinlänglich, wie wenig sie selbst »die Alten« bleiben wollen und wie wenig sie überhaupt wollen, dass die Menschen »die Alten« bleiben sollen. »Die Alten« würden sie nur dann bleiben, wenn sie mit Sankt Sancho [gemeint ist Stirner; St.K.] »die Schuld in sich suchten; sie wissen aber zu gut, dass sie nur unter veränderten Umständen aufhören werden, »die Alten« zu sein, und darum sind sie entschlossen, diese Umstände bei der ersten Gelegenheit zu verändern. In der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen« (MEW 3: 195).

Vor dem Hintergrund der Debatte ums Grundeinkommen erhalten die Marxschen Hinweise eine neue Relevanz. Mit der sogenannten ursprünglichen Akkumulation, die am Anfang der Geschichte des Kapitalismus steht (MEW 23: 741 f.), kommt es nicht nur zu einer gewaltsamen Trennung der Produzenten/-innen von ihren Produktionsmitteln, nicht nur zu einer gewaltsamen Anhäufung von größeren Kapita-

lien, die dann investiv verausgabt werden können, sondern die Arbeitskräfte müssen auch in einer besonderen Weise diszipliniert werden, um zum einen den wechselnden Ansprüchen des kapitalistischen Produktionsprozesses genüge zu tun, und zum anderen damit sie »die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze« (ebd.: 765) anerkennen.

»Es geht um ein Arsenal von Eigenschaften, aus denen die disziplinierten Arbeitsvermögen sich später zusammensetzen; eine innere Struktur aus gutem Willen; Anerkennung, dass Leben ausverkauft wird; Wahrnehmung des stummen Zwangs ökonomischer Verhältnisse; Anpassung menschlicher Eigenschaften an ihre Eignung für einen fremdbestimmten Produktionsprozess, eine Willensstruktur« (Negt/Kluge 1982: 28).

Der Sockel der Disziplinierung und der Verinnerlichung von Herrschaft wird am Beginn der kapitalistischen »Akkumulationslawine« (Jánossy 1979) durch feingliedrige wie recht grobe Mechanismen geschaffen und dann im Zuge der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise weiter ausgebaut und modifiziert. Ein modernisierender Segen ist dies keineswegs, wie z. B. Norbert Elias so eloquent suggeriert (vgl. Elias 1992). Kapitalistische Herrschaft ist ungeachtet aller Möglichkeiten eines externen Zugriffs auf die lebendige Arbeit nur dann möglich, wenn die Individuen auch »wie von selbst« mitmachen« (Türk 1995: 65). Dementsprechend ist das Kapital auf eine fortdauernde Zuarbeit durch die politischen und andere außerökonomische Apparate angewiesen, um die Verinnerlichung der kapitalistischen Prinzipien durch die Subjekte zu pflegen und auszubauen, um eine periodisch erforderliche Umprägung der Arbeitsvermögen entsprechend der sich ändernden Anforderungen des kapitalistischen Verwertungsprozesses zu erreichen und um eine Zählung der weiterhin fortdauernden Resistenzen der Arbeitskräfte zu gewährleisten (vgl. Negt/Kluge 1982). Diese beständigen Resistenzen können zum Ausgangspunkt einer potentiell weltverändernden Praxis werden, die mit einer Transformation der Produktionsverhältnisse auch eine *tätige* Auflösung der kapitalistisch zugerichteten Willensstruktur der Subalternen verwirklichen kann (vgl. MEW 3: 70). Die verfestigte Anerkennung, dass das eigene Leben ausverkauft wird, kann nur aufgelöst werden, wenn die Subalternen selbst in Basisstrukturen politisch aktiv werden und sich auf diese Weise ein neues Selbstbewusstsein erkämpfen und neue Eigenschaften ausbilden, die nicht auf einem verinnerlichten Zwang beruhen.

Vermittelt ist diese Erkenntnis für die Debatte um das Grundeinkommen wichtig. Die Kritiker/-innen des bedingungslosen Grundeinkommens haben nämlich in einem wichtigen Punkt Recht. Sie warnen davor, dass das Grundeinkommen eine Art Stilllegungsprämie für die überflüssig gewordenen Bevölkerungsteile werden könnte (z. B. Heil 2006; Zinn 2007). Und damit zusammenhängend vermuten sie, dass die Überzähligen meist nichts mit ihrer unfreiwillig gewonnenen Freizeit an-

zufangen werden wissen (ebd.). Zu Recht weisen sie damit auf den Sachverhalt hin, dass Akteure, deren Eigenschaften und Willensstruktur den Erfordernissen kapitalistischer Lohnarbeit angeglichen sind, oftmals ein für sie sinnvolles und befriedigendes Leben *ohne* Lohnarbeit nicht mehr zu führen in der Lage sind. Denn Lohnarbeit steht strukturell und aus der subjektiven Perspektive bürgerlicher Individuen nicht nur im Widerspruch zum Kapital, sie ist auch dessen Ergänzung (vgl. Holloway 2002). Das Kapital schließt die Lohnarbeit in sich ein. Das Leben erscheint den Subjekten ohne fremdbestimmte Arbeit deshalb in der Regel unvollkommen. Selbstwertgefühl und Anerkennung ziehen sie zu einem großen Teil aus ihrem Job. Zudem gewinnen sie in nicht unerheblichem Umfang die Ressourcen, die die Erfahrungs- und Erlebnismöglichkeiten ihres Lebens wesentlich bestimmen, aus der Lohnarbeit. Die Lohnarbeit besitzt für das gesamte Alltagsleben der meisten Menschen in den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften eine tiefe strukturierende Rolle (vgl. Bischoff u. a. 2002: 31 f.). Aufgrund ihrer enormen subjektiven und objektiven Relevanz verwächst die Lohnarbeit mit ihrem Leben.

Grundlegend kritikwürdig ist dieser Tatbestand jedoch meist für die Gegner/-innen des Grundeinkommens nicht. Dies gilt insbesondere für die subjektive Job- und Berufszentrierung, die die meisten Menschen in den kapitalistischen Gesellschaften auszeichnet. Ganz im Gegenteil: Eine tätig-praktische Auflösung dieser Orientierung wird von ihnen nicht anvisiert. Grundsätzlich akzeptiert, wird der Zusammenhang lediglich in verkürzter Weise gegen die Idee des Grundeinkommens in Stellung gebracht. Karl Georg Zinn verweist z. B. auf anthropologische, sozialpsychologische und psychoanalytische Erkenntnisse, nach denen Arbeit nicht nur ein ökonomisch-technischer Vorgang zum Erwerb des Lebensnotwendigen sei, sondern »unabdingbar für die Entwicklung des Selbstwertgefühls, der sozialen Anerkennung und psychisch unverzichtbaren Beziehung zu den anderen, die die Gesellschaft repräsentieren und ja auch sind« (Zinn 2007: 24). Er glaubt deshalb, dass es infolgedessen »von beschämender anthropologischer Unkenntnis« (ebd.) zeuge, wenn man Arbeitslose mit einem Einkommen abpeise und von der Perspektive der Vollbeschäftigung abrücke. Für einen veritablen Kapitalismuskritiker, der Zinn unbestreitbar ist, unterlaufen ihm hier zwei überraschende Irrtümer. Zum einen erklärt er mit seiner anthropologischen Argumentation unter der Hand das System der Lohnarbeit zu einer naturgemäßen Einrichtung. Er kann nämlich eine Forderung nach Vollbeschäftigung nur dann aus einem sozialpsychologischen und psychologischen Bedürfnis nach Arbeit *als solcher* ableiten, wenn er implizit Arbeit *überhaupt* mit *Lohnarbeit* gleichsetzt. Zum anderen verwischt er in seiner Argumentation die linke Forderung nach einem Grundeinkommen mit den neoliberalen Varianten des Konzepts. In der Neoklassik gilt Arbeit als Leid, ein Bedürfnis nach Arbeit als solcher gibt es nicht, deshalb muss das Leid in Form des Lohns entschädigt werden (vgl. Fees-Dörr 1991).

Die meisten linken Anhänger/-innen des Grundeinkommens würden hingegen mit Zinn übereinstimmen, dass es ein anthropologisches Bedürfnis nach einer sinnvoll tätigen Auseinandersetzung mit der Welt gibt. *Gerade weil* sie diese Perspektive teilen, wollen sie einen Raum öffnen, indem sich eine sinnstiftende und sozial befriedigende Tätigkeit, die einen sozial vermittelten Stoffwechsel mit der Natur einschließt, entwickeln kann. Die linken Vertreter/-innen des Basiseinkommens wollen ausdrücklich die Bedingungen für ein erfülltes Leben auch jenseits der Lohnarbeit schaffen, kann diese aufgrund ihrer Zwangseigenschaften doch nur bedingt sinnstiftend sein. Dementsprechend sind sie visionärer als ihre neukeynesianischen Kritiker/-innen. Problematisch ist bei ihnen weniger das Ziel, als der Weg über den sie in eine mündige Gesellschaft gelangen wollen. Sie nehmen fälschlich an, dass man das System der Lohnarbeit als solches nicht überwinden müsse, um einen Raum für freie Tätigkeit zu schaffen. Sie gehen davon aus, dass sich das Grundeinkommen aus den Erträgen des nach wie vor vorhandenen kapitalistischen Sektors finanzieren lassen werde (dazu kritisch: Hirsch 2006). Des Weiteren kann ein schlichter administrativer Akt, über den der Arbeitszwang beseitigt werden soll, nur wirkungslos bleiben. Freie Tätigkeit kann nicht, wie oben argumentiert, von einigen pionierhaft denkenden Eliten als Projekt einfach beschlossen und dann mittels der Verwaltungen umgesetzt werden. Sie müsste von den Subalternen selbst praktisch-tätig erkämpft werden (vgl. MEW 3: 70). Das Konzept des Grundeinkommens besitzt einen gewissen elitären Zug, der auch seine Verwandtschaft mit dem klassischen Utopismus verdeutlicht. Denn es sind in der Regel einige aufgeklärte Minderheiten, die hier für einen Entwurf der Vernunft werben und ihn zum Wohle aller zu implementieren bestrebt sind. Dies sind Eigenschaften, die uns vom traditionellen Utopismus nur allzu bekannt sind (vgl. MEW 19: 193 f.).

Aber unabhängig von der Frage der zu verändernden Subjektbeschaffenheiten als Vorbedingung einer Entfaltung freier Tätigkeiten: Was würde ökonomisch passieren, wenn unter den Bedingungen der dinglich vermittelten Klassenstruktur bürgerlicher Gesellschaften ein Grundeinkommen politisch durchgesetzt werden könnte, in der von den linken Vertreter/-innen des Konzepts gewünschten Höhe? Der Zwang zur Arbeit müsste sich wiederherstellen, da das Klassenverhältnis ungebrochen wäre. Der Druck zur Lohnarbeit könnte neue Formen finden, z. B. noch weit stärker als bisher kulturell-normativ aufgebaut werden oder aber – und dies wäre eine Schreckensvision – durch politische Mittel abgesichert werden. Eine selbstregulierte Antwort des Marktmechanismus wäre jedoch die wahrscheinlichste Folge. Ein Prozess, dem sogenannten Profit-squeeze-Effekt durchaus ähnlich (vgl. Shaik 1978, 1991; Berger 1979; Priewe 1988; Sablowski 2003), würde einsetzen. Mit einem Grundeinkommen von beachtlicher Höhe würde die Notwendigkeit zur Aufnahme von Lohnarbeit sinken, vielleicht sogar ganz verschwinden. Damit stiege die Verhandlungsmacht der Arbeitnehmer/-innen. Somit würden die Lohnkosten

steigen und dank verbesserter Arbeitsbedingungen würde die Arbeitsproduktivität sinken. Zwei Szenarien der weiteren Entwicklung sind denkbar. Die gestiegenen Kosten könnten zum einen von den Unternehmen über die Preise abgewälzt werden. Die Inflation würde andauern, bis das Grundeinkommen entwertet wäre. Ist es aufgrund spezifischer Umstände zum anderen nicht möglich, dass die gestiegenen Kosten über die Preissetzung der Unternehmen weitergegeben werden können, würde mit den dann sinkenden Profitraten (und Profitmassen) die Akkumulationsdynamik weiter erlahmen. Die gegenwärtig bestehende Stagnationstendenz entwickelter kapitalistischer Ökonomien (vgl. Kisker 1997, 2007) würde an zusätzlicher Schärfe gewinnen, wodurch auch der Druck auf jenen gesamtgesellschaftlichen Fonds zunehmen müsste, aus dem ein Grundeinkommen zu finanzieren wäre. Politisch wäre das Basiseinkommen dann kaum noch zu halten. Es würde zunächst politisch von verschiedenen Seiten angegriffen und dann entweder zurückgenommen oder aber auf ein derart niedriges Niveau reduziert werden, das die Akkumulationsdynamik nicht mehr negativ beeinflussen könnte. Geschieht dies, wird der arbeitsmarktvermittelte Zwang zur Lohnarbeit wieder hergestellt; und die verbesserten Verhandlungsbedingungen der Arbeitnehmer/-innen hätten sich erneut in Luft aufgelöst.

Faulheit, tätige Muße und die »blinde Wut des Machens«

Der Grundimpuls der Idee des bedingungslosen Grundeinkommens ist trotz eines unrealistischen Verständnisses der zu verändernden sozialen Ordnung dennoch wegweisend. Auch bei anderen Theoretiker/-innen lassen sich ähnliche Ansätze aufspüren. Rezipiert man heterodoxe Kritiken daran, eine kapitalistisch verkürzte Rationalität in Fabrik und Gesellschaft zur Norm zu erheben sowie an der Übernahme eines protestantisch-bürgerlichen Arbeitsethos und entsprechender Vorstellungen einer notwendig-industriellen Disziplin durch die sozialistische Arbeiter/-innenbewegung, dann kommt man wohl vor allem kaum um das von Paul Lafargue eloquent propagierte *Recht auf Faulheit* herum. Die in der klassischen Arbeiter/-innenbewegung wirkmächtige und in der *Internationale* auf den Punkt gebrachte parolenartige Forderung: »Die Müßiggänger schiebt beiseite« erschien dem meist groß missverstandenen Autor gefährlich, so dass er dem eine Forderung nach einer Verbindung von Sozialismus und dem »guten Leben« entgegenstellte. Nicht nur der Inhalt, auch die Form, in der er seine Arbeiten präsentierte, mussten einer Elite in den sozialistischen Massenorganisationen schwer zugänglich sein. Die spielerische Art seiner Polemiken und Satiren ist nichts, womit eine Reihe von Kadern, die sich einem geschichtlichen Auftrag und einer Passion für positivistische Wissenschaftlichkeit verpflichtet fühlten, in ihrer gewollten Ernsthaftigkeit umgehen konnte (vgl. Holuba 2002: 114 ff.). Seine Warnungen vor einer durch die »Umwandlung der geistigen Fähigkeiten in Ware« (Lafargue 1970: 229) und durch eine Verwandlung der

Intellektuellen in »privilegierte Lohnarbeiter« (ebd.: 236) vorangetriebene Einbindung eben jener Intellektuellenschichten in den Kapitalismus, aus denen nach kautskyanischer und leninistischer Auffassung sich eine Gruppe sozialistischer Berufsrevolutionäre gewinnen lassen müsste, dürften einer nachhaltigen und positiven Wahrnehmung seiner Arbeiten ebenso wenig Vorschub geleistet haben wie seine Kritik an der Vernachlässigung der Problematik der Geschlechterverhältnisse in einer auf den männlichen, weißen und europäischen Fabrikarbeiter zugeschnittenen Bewegung (vgl. Lafargue 1995). Der Einzug des vom Liberalismus übernommenen »Götzen Fortschritt« (Lafargue 2001: 26) und einer geradezu protestantischen »Arbeitssucht« (ebd.: 14) in das Denken und Handeln der Arbeiter/-innenbewegung wirft für ihn für das Projekt eines Sozialismus unmittelbare Gefahren auf. Wird ein kapitalistisches Industriesystem, wird eine primär physische und schwere, durch den Ablauf industrieller Maschinen und einer hierarchischen Fabrikorganisation gestaltete Arbeit zum positiven Bezugspunkt einer sozialistischen Politik erhoben, so geht eine hedonistische Lebenslust, die eigentlich freizusetzen wäre, unwiederbringlich verloren. Aber schlimmer noch: Es droht ein Sozialismus, in dem entmündigte Handarbeiter/-innen zum Zwecke einer immer weiteren Steigerung der Produktion wie in einem kapitalismusgleichen Betrieb organisiert und verwaltet würden. Das Lafarguesche *Recht auf Faulheit* kritisiert eine durch den Kapitalismus selbst geprägte Präferenzordnung der arbeitenden Opponenten des kapitalistischen Systems, deren systemumwälzende Bestrebungen ambivalent bleiben müssen, solange sie nicht anfangen, sich gegenüber bestimmten Prägungen, die sie durch das kapitalistische Industriesystems selbst erhalten haben, aktiv kritisch zu verhalten. Auch ihre vollständige Integration in die Gesellschaft der kapitalistischen Warenproduktion wird, wie im Fall der Sozialdemokratie dann auch real geschehen, zur drohenden Möglichkeit.

Lafargues Kritik an einer kapitalistischen und sozialistischen Industrieautokratie ist weder als eine romantische Idealisierung vorindustrieller Gesellschaften zu verstehen, wie oft unterstellt wird (z. B. Fetscher 2001), noch eine Aufforderung zum sogenannten Nichtstun, die sich um die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Naturauseinandersetzung nicht scheren wolle. Lafargue träumt nicht vom Schlaraffenland, er will eine radikale Arbeitszeitverkürzung, um Freiräume für selbstbestimmte und lustvolle Tätigkeiten zu schaffen und eine sozialistische Humanisierung der Restarbeit, die nichts mit den kapitalistischen Formen der Arbeitsorganisation zu tun hat (Lafargue 2001). Produktive Anstöße gibt es wider alle Verteufelungen also zuhauf. Als Realist wusste er jedoch, dass es angesichts einer vom protestantischen Arbeitsethos infizierten sozialistischen Bewegung für einen Optimismus in dieser Hinsicht keinen Anlass gibt.

»Aber das Proletariat zu überzeugen, (...) dass die Arbeit erst dann eine Würze der Vergnügungen der Faulheit, eine dem menschlichen Organismus nützliche Übung, eine dem gesellschaftlichen Organismus nützliche Leidenschaft sein wird, wenn sie weise reglementiert und auf ein Maximum von drei Stunden täglich beschränkt wird – das ist eine schwierige Aufgabe, die meine Kräfte übersteigt« (Lafargue 2001: 33).

Ohne ausdrücklichen Bezug auf Lafargue, diesen möglicherweise aufgrund seines schlechten Rufs meidend, nimmt vor allem Ernst Bloch in seinem *Prinzip Hoffnung* die utopiegeladene Kritik zu erringender Faulheit wieder auf (vgl. Bloch 1985, Bd. 2: 1039 f.). Den ambivalenten und missverständlichen Begriff der Faulheit ersetzt er gekonnt durch den der »tätigen Muße« (ebd.: 1086). Nicht die Vergrößerung des Raums kapitalistisch erschlossener Freizeitaktivitäten, noch die letztlich klassengeprägte Utopie einer lohnarbeitsfreien Passivität kann nach Bloch das Ziel sein, sondern nur die Überwindung der Entgegensetzung von entfremdeter Arbeit und Freizeitaktivitäten – bzw. Freizeitpassivität – selbst. Weit radikaler als bei Lafargue also bekommt die Utopie einer Gesellschaft der tätigen Muße somit den Charakter einer Leitvision, die der politischen Praxis die Richtung weist und den Grad errungener Freiheiten anzeigt, indem sie den Abstand zu dem im Kapitalismus zum festen Gegensatz geronnenen Begriffspaar von Arbeit und Muße beschreibt. Die Arbeit hat ihren Zwangscharakter zu verlieren, wie die Muße ihre bittersüße Trägheit.

»Der Weg dahin ist ein wirtschaftlicher, Herren wie Knechte müssen weg. (...) Die Unterschiede zwischen Hand- und Kopfarbeit, zwischen Land und Stadt verschwinden, vor allem aber, soweit möglich, die zwischen Arbeit und Muße. Sie sind ohnehin erst durch den Kapitalismus zu dieser Härte gelangt (...). Aber erst eine klassenlose Gesellschaft enthält den Boden, um die Arbeit, die zum Minimum herabgesetzte, vom Fluch der Entfremdung zu befreien und die Muße vom Teufelssegen der ›Grande Jatte‹. Sie hebt die Entäußerung der Arbeit vom Menschen auf, jene, worin sich der Arbeiter selbst als entäußerter, entfremdeter, als verdinglichte Ware fühlt und deshalb in seiner Arbeit unglücklich ist. Die klassenlose Gesellschaft entfernt mittels der gleichen Rück-Entäußerung aus der Muße die ungelebte Leere, den der Öde der Arbeit durchaus korrespondierenden (und nicht kontrastierenden) Sonntag« (Bloch 1985, Bd. 2: 1080 f.).

Theodor W. Adorno hat in seinem berühmten *Sur-l'eu-Aphorismus* in der *Minima Moralia* die tiefe und schon fast reflexartig erfolgende Abneigung sozialdemokratischer und leninistischer Sozialisten/-innen gegen jegliche Utopien, die Muße, Besinnlichkeit oder Faulheit in ihren Mittelpunkt stellen, dingfest gemacht. Ob in der Form einer Vision einer ungehemmten Entwicklung der Produktivkräfte oder in Form des eher humanistischen Ideals eines vollständig entfalteten Reichtums des Lebens, jedes Mal steht die kapitalistische Norm eines fessellosen Tuns Pate, also unbeabsichtigt die bürgerliche Produktionslogik, die sich in ihrer Rastlosigkeit und ihrem Streben nach Absolutheit selbst Zweck ist. Was sich einer unbeschränkten und unbremsten Emsigkeit entziehen will, wird dementsprechend nicht nur im bürger-

lichen Lager, sondern auch bei vielen Sozialisten/-innen als Angriff auf die eigenen Werte empfunden, macht sich bei ihnen in letzter Instanz doch derselbe ökonomische Imperativ ideologisch geltend. Ist diese ideologische Verlängerung einmal entschlüsselt und benannt, wird die Thematisierung einer Befreiung von dieser sozialistischen Verdoppelung bürgerlicher Entwicklungslogiken vordringlich.

»Nicht das Erschlaffen der Menschheit im Wohlleben ist zu fürchten, sondern die wüste Erweiterung des in Allnatur verummten Gesellschaftlichen, Kollektivität als blinde Wut des Machens. (...) Denkt man die emanzipierte Gesellschaft als Emanzipation gerade von solcher Totalität, dann werden Fluchtlinien sichtbar, die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben. (...) Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. (...) Genuss selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinem Wollen, Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann. Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, »sein, sonst nichts, ohne weitere Bestimmung und Erfüllung« könnte an Stelle von Prozess, Tun, Erfüllen treten und so wahrhaft das Versprechen der dialektischen Logik einmünden, in ihren Ursprung münden« (Adorno 2003: 178 f.).

Die Abstraktion des Tuns in (Lohn-)Arbeit

John Holloway hat unter Bezug auf E. P. Thompsons Untersuchungen der gewalttätig erzeugten Ausbildung eines abstrakten Zeitverständnisses durch das Kapital im Prozess der sogenannten ursprünglichen Akkumulation wohl das aktuellste Beispiel einer Sozialkritik in dieser Tradition zu erkämpfender Faulheit bzw. tätiger Muße beigesteuert. Thompson hatte gezeigt, dass das Kapital im Prozess der Durchsetzung des Kapitalismus eine neue Zeitdisziplin etabliert hat, eine die sich weder am Rhythmus der Natur noch an den konkreten Aktivitäten der Subjekte orientiert, sondern von ihnen abstrahiert und ihnen gegenüber damit gleichgültig ist (vgl. Thompson 2007). Ein solches Zeitverständnis kann nach Holloway nur in einer Gesellschaft dominierend werden, in der der ökonomische Prozess unempfindlich gegenüber den konkreten Tätigkeiten ist; oder in seinen Worten, in denen eine »Abstraktion des Tuns in Arbeit« stattfindet (Holloway 2007: 8). Die Entfremdung der Arbeit im Kapitalismus erzeugt einen hohen Wall zwischen Leben und Arbeit, zwischen Muße und Arbeit; den Menschen entziehen sich der Takt und die Rhythmik ihrer eigenen Lebenstätigkeit, indem die Zeit der Verwertung vom Tun in seiner Konkretheit vollständig absieht. Im Zentrum seiner praxisphilosophischen Verdinglichungskritik steht Holloways Bestreben, immer wieder deutlich zu machen, dass wir die Verhältnisse, die uns bedrücken und teilweise erdrücken, durch unser tägliches Handeln überhaupt erst herstellen und erzeugen, indem wir die Worte unseres Alltags in einer Sprache und mit einer Grammatik niederschreiben, die wir offensichtlich nicht beherrschen (Holloway 2002). Mit der großartigen Formel, dass

es gelte aufzuhören, »den Kapitalismus zu machen« (Holloway 2004a), versucht er in diesem Sinne, dem Kapitalismus den falschen Schein einer von der Praxis unabhängigen Dauerhaftigkeit zu nehmen. Liegt der Ursprung einer verselbstständigten Gesellschaft im alltäglichen Tun der Subjekte, die sie durch ihre Handlungen immer wieder reproduzieren, so gilt es praktisch und theoretisch zu erkunden, wie wir aufhören können, die scheinbar unabänderliche Herrschaft der Dinge über uns, also über die sie täglich generierenden Menschen, ständig neu zu erschaffen. Abstrahiert das Kapital von unserem Tun und von uns als Handelnden, so kann der Hebel eines radikalen Emanzipationsprojekts nur darin bestehen, »die zentrale Bedeutung des Tuns wiederzuerlangen, die zentrale Bedeutung, die wir als Tuende, als aktive Subjekte einnehmen« (Holloway 2007: 11). Hatte Thompson in dem oben genannten Text gezeigt, dass der anfängliche Kampf der direkten Produzenten/-innen gegen die Zeit mit der Durchsetzung der bürgerlichen Produktionsverhältnisse in einen Kampf *um* und *in der Zeit* umgeschlagen ist, so gilt es nach Holloway, den Kampf der klassischen Arbeiter/-innenbewegung um Arbeitszeitverkürzung aus dieser einseitigen Begrenzung wieder hinauszuführen: Der abstrakten Zeitlichkeit des Kapitals ist erneut eine andere, konkrete Zeitlichkeit entgegenzusetzen, die die Akteure nicht länger gefangennimmt, sondern dem kreativen Handeln der Menschen ihre eigene Melodie zugesteht. Es reicht nicht, die Grenzlinie zwischen Arbeit und Muße mal in die eine, mal in die andere Richtung zu verschieben; man muss weitergehen. Das zu erringende Projekt des Sozialismus muss dementsprechend über die Vorstellung einer demokratisierten Gesellschaft auf der Grundlage einer radikalen Arbeitszeitverkürzung hinausgehen. Das bürgerliche Zeitkonzept selbst muss infrage gestellt werden, verbleibt man ansonsten in einem vom Kapital abgefassten Rahmen an Maßgaben.

»In Thompsons Worten ist ein Kampf *um* die Zeit, der nicht gleichzeitig auch ein Kampf *gegen* die Zeit ist, bereits verloren, denn obgleich er das Kräfteverhältnis zwischen der Arbeit und seinem Zwilling, der Muße, verändern mag, trägt er überhaupt nichts zur Schaffung von Freiheit, zur Schwächung der Abstraktion, die unser Leben der Bedeutung und der Menschlichkeit beraubt, bei. (...) Jegliche Antwort, die auf dem Terrain des vom Kapital gesetzten Raums und seiner Zeit verbleibt, ist bereits unterlegen, noch bevor sie gegeben wurde« (Holloway 2007: 16 f.; Herv. i. O.).

Die komplexe Prozess einer Ausbildung eines »enormen Bewusstseins«

Die angeführten Arbeiten belegen, dass der im orthodoxen Marxismus als sicher angenommene Umschlag eines falschen Bewusstseins der Arbeiter/-innenklasse(n) aufgrund ihres objektiven Klasseninteresses in das sogenannte richtige (z. B. Lukács 1997) keineswegs als Gewissheit angenommen werden kann, thematisieren die Ansätze doch alle, auf jeweils ihre Weise, einen verfestigten Einfluss bestimmter bürgerlicher Gedankenformen auf die klassischen Arbeiter/-innenbewegungen. Bei je-

ner Beeinflussung kann nicht davon ausgegangen werden, dass sie sich automatisch und von alleine auflösen wird. Der gegenhegemoniale Kampf ist weit komplizierter als diese simple Mechanik unterstellt; eine einfache Stufenfolge einer sozialistischen Bewusstwerdung der Produzenten/-innen auf der Grundlage einer linearen Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise kann nicht angenommen werden. Das *Manifest* als Paradebeispiel einer solchen gradlinigen Konstruktion geht in diesem Punkt deutlich fehl (vgl. MEW 4: 459 f.). Die überbrachten Denkraster sind vielfältig und werden sich nicht umstandslos verflüchtigen, sie müssen in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung aktiv kritisiert und subvertiert werden, so gut wie die verselbstständigte Ökonomie der Warenproduktion »und zugleich mit dieser« (Korsch 1966: 135). Die Auffassung, dass die kapitalistische Produktionsweise von selbst eine Aufklärung des Proletariats in einem Prozess der Selbstenthüllung der bürgerlichen Ordnung mit sich bringe, ist als modernisierungstheoretische These eine unreflektierte Erbschaft aus der frühbürgerlichen Philosophie, die lediglich dadurch modifiziert wird, dass sie um ein zusätzliches Entwicklungsstadium erweitert wird. Jetzt ist es nicht die Bourgeoisie, sondern das Proletariat, das einen realistischen Blick der Welt gewinnt und mit diesem ausgestattet die Welt verändert. Die Vorstellung des späten Marx, dass ein transformatorisches Bewusstsein, das sämtliche Formen bürgerlicher Herrschaft hinter sich zu lassen in der Lage wäre, ein außergewöhnliches, ein »enormes Bewusstsein« (MEW 42: 375) wäre, unterscheidet sich deutlich von der Auffassung der *Deutschen Ideologie* oder des *Manifests*, bzw. des orthodoxen Marxismus, dass der Kapitalismus selbst ab einem gewissen Punkt das Proletariat dazu bringen werde, die eigenen Verhältnisse »mit nüchternen Augen anzusehen« (MEW 4: 465), damit die Arbeitenden sie umwälzen können. Thompsons Analyse der Bedeutung der – sicherlich in ihrer Ausprägung zutiefst widersprüchlichen und ambivalenten – moralischen Ökonomie für die Ausbildung einer kämpferischen Arbeiter/-innenklasse im Frühkapitalismus erlangt historisch-analytisch Relevanz, indem sie verdeutlicht, wie verwickelt und wie ohne jede Linearität der Prozess ist, in dem das Proletariat ein Bewusstsein über die eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten gewinnt (vgl. Thompson 1987). Die von ihm vorgelegten Studien über die Bedeutung einer vor-kapitalistischen, sogenannten moralischen Ökonomie für die Herausbildung der Arbeiter/-innenschaft als Klasse sperren sich dem schlichten modernisierungstheoretischen Blick (Groh 1992a). Sie belegen insbesondere die Bedeutung, die nicht-kapitalistische Erfahrungshintergründe, wie dörfliche Gemeinwesen oder die Handwerksburschentradition, für die Entwicklung eines kämpferischen Klassenbewusstseins spielen können (Vester 1970).

Nicht-kapitalistische Milieus und das Entstehen radikaler Bedürfnisse

Thompsons Beitrag gewinnt auch Relevanz, wenn er auf heutige Bedingungen politisch-praktisch übertragen wird. Er bereitet den Weg für einen »erfahrungsbezogenen Klassenbegriff« (Hirsch/Roth 1986: 1985), der den Konstituierungsprozess von Klassenbewegungen ins Blickfeld rückt, indem er auf deren Lern- und Kampfzyklen abstellt (vgl. Vester 1970). Für diese spielt die Existenz nicht-kapitalistischer Milieus, das Wechselspiel von Arbeiter/-innenbewegung mit anderen sozialen Bewegungen, das Bestehen alternativer Kulturformen und die Herausbildung von Formen der Gegenöffentlichkeit eine enorme Rolle. Es handelt sich um Faktoren, die gewöhnlich von einem verdinglichten und unhistorischen Marxismus, der nur allgemeine Strukturkategorien und gradlinige Modernisierungsprozesse kennt, vernachlässigt werden. Wie die erfahrungsbezogene Perspektive Thompsons die konkreten Konstituierungsmomente von Klassenbewegungen verständlich macht, kann sie uns auch helfen, spiegelbildlich wichtige Katalysatoren zu verstehen, die zu der weitgehenden, wenn auch nicht vollständigen, Integration der alten Arbeiter/-innenbewegung ins bürgerliche System geführt haben. Den allgemeinen Rahmen dieser Entwicklung bildet der Wegbruch der Proletarisierungs- und Pauperisierungserfahrungen der kapitalistischen Industrialisierung, die unter einem Rückgriff auf solidarische Wertmuster vorkapitalistischer Herkunft interpretiert wurden (Vester 1974). Die massive Offensive des sogenannten fordistischen Fordismus zu einer kapitalistischen Erschließung des Reproduktionssektors musste diesen Prozess auf ein neues Niveau treiben, denn sie »raubte dem proletarischen Gegenmilieu seine lebenspraktische Einbettung, individualistische Konsum- und Wertmuster zersetzten den Resonanzboden für die auf Kollektivität und Solidarität getrimmten sozialistischen Gegenentwürfe« (Hirsch/Roth 1986: 173).

Der schwierige Versuch zur Wiederbelebung einer starken negatorischen Kraft, die dem zentralen sozialen Konflikt zwischen Lohnarbeit und Kapital seine Sprengkraft zurückgeben könnte, sollte weitreichende Schlussfolgerungen aus dieser Erkenntnis ziehen. Politisch ernstgenommen, verweist sie auf die Notwendigkeit, nicht nur unmittelbar in die Kämpfe der organisierten Teile der Arbeiter/-innenklasse(n) einzugreifen, sondern auch die Schaffung neuer alternativer Lebensformen, einer alternativen Subkultur und Formen der Solidarischen Ökonomie als eigenständigen Programmpunkt ernstzunehmen (vgl. Schwendter 1971; Krebs 1974) – nicht nur, aber ebenfalls, weil beide politische Interventionspraxen miteinander verwoben sind. Der orthodoxen Linken sind solche Gedankengänge mit ihrer Fixierung auf einen sich angeblich selbsttransformierenden modernen Sektor der kapitalistischen Ökonomie immer fremd geblieben (kritisch: Holloway 2002). Die Entwicklung alternativer Produktions-, Lebens- und Praxisformen erschien ihr immer als kleinbürgerlich, als unfruchtbare und unreife Selbstbeschäftigung utopischer Reformer/-innen aus den Mittelschichten (vgl. MEW 17: 557), die ihre uto-

pischen »Träume von der *Mustergesellschaft*« (MEW 18: 301; Herv. i. O.) verfolgen und sich Kleinstexperimenten widmen, die einen allgemein vorbildhaften Charakter gewinnen sollen. Dass hier (in der Regel) abseits der Großorganisationen der alten Arbeiter/-innenbewegung, und damit außerhalb ihrer Kontrolle, experimentiert wird, in radikaldemokratischer Weise an die Alltagspraxis der Subjekte angeknüpft und versucht wird, den Kapitalismus, vollauf im Sinne Holloways, »nicht mehr zu machen« (Holloway 2004a), konnte der orthodoxen Linke nicht anders als suspekt erscheinen. Auch vermag sie »bestimmte Formen des Klassenkampfes – etwa die Flucht vor der Lohnarbeit – nicht als als Klassenkampf erkennen« (Hanloser/Reitter 2008: 55). Bei der alternativökonomischen und subkulturellen Strategie geht es nicht nur darum, Risse und Spalten im kapitalistischen Hier und Jetzt zu erzeugen, damit die Aktiven für sich selbst Momente der Befreiung versuchsweise erproben können und sich für ihre politischen Ambitionen eine eigene Ressourcenbasis und Infrastruktur zu schaffen vermögen (z. B. Rubin 1971), sondern auch im Sinne von Thompsons beispielhafter Analyse um die Erzeugung eines alternativen Erfahrungsraums, vor dessen Hintergrund auch breitere Bevölkerungsteile deutlich andere Interpretationen des inhumanen und repressiven Alltags kapitalistischer Gesellschaft entwickeln können, als ihnen gewöhnlich nahegelegt wird. Die ideologischen Selbstbeschreibungen des Kapitalismus, die durchaus ihre eigenen Bruchstellen besitzen (vgl. Schnädelbach 1969), werden dadurch etwas fragiler, kommen doch zusätzliche Irritationspunkte in die Landschaft. Eine Unterhöhlung der Legitimationsressourcen des Kapitalismus kann auf diesem Weg befördert werden, da durch eine Erzeugung pluraler Lebensformen neue Widersprüche in der Erfahrungswelt der direkten Produzenten/-innen eingefügt werden. Selbstbewusst vorangetrieben, kann die Erzeugung alternativer Strukturen zur verstärkten Ausbreitung von Widerspruchgeist führen. Dass diese Momente dann selbst auch in ihrer Potenz zu Anknüpfungspunkten eines Lebens jenseits des Kapitalismus werden könnten, kommt *unter* (besonderen) *Umständen* hinzu. Die klassische These, dass der Sozialismus (nicht) in den Zwischenräumen des Kapitalismus heranwachsen kann, ist zu modifizieren. Allein auf sich gestellt, können subkulturelle und alternativökonomische Versuche natürlich weder eine andere Gesellschaft *wirklich* vorwegnehmen, noch den Kapitalismus qua des besseren Arguments Stückchenweise verdrängen (z. B. MEW 19: 193 f.). Aufgrund ihrer Labilität in einem kapitalistischen Umfeld, in dem konkrete Alternativprojekte, die sich der verallgemeinerten Warenproduktion zu entziehen versuchen, immer nur kurzlebig und unvollkommen sein können, kann ihnen aber im Moment einer umfassenderen Umwälzung eine zentrale transformative Kraft zukommen, indem hier einige keimhafte Triebe einer Neugestaltung einer anderen Gesellschaft beigesteuert werden. Randständiges kann plötzlich einen breiten vorbildhaften Charakter bekommen, sich ausbreiten und in diesem Prozess auch selbst wieder verändern, seine Beschränkungen über-

winden. Was im normalen Lauf kapitalistischer Gesellschaften immer unvollkommen und unbeständig sein muss, kann nicht nur bestehende Legitimationsmuster untergraben helfen, sondern im Augenblick einer kapitalistischen Systemkrise auch eine eigene vorwärtstreibende Kraft erlangen.

Erblast Eurozentrismus

Wo eine bereits beschriebene theoretische und praktische Fokussierung auf die Figur des männlichen, anglo-europäischen Facharbeiters, eine Übernahme bürgerlicher Fortschrittskonzeptionen und eine Verklärung einer körperlichen, straff industriell organisierten Arbeit vorliegt, ist eine Reproduktion eurozentrischer Muster in der sozialistischen Theorie ebenfalls nicht fern. Der modernisierungstheoretische Blick verhindert nicht nur eine Kenntnisnahme der strukturellen Heterogenität kapitalistischer Gesellschaften in den kapitalistischen Zentren und ein Verständnis der Komplexität der Prozesse der politischen Bewusstseinsentwicklung, sondern er fördert auch eine unreflektierte und unbearbeitete Anwendung der Begriffsraster einer westlichen Arbeiter/-innenbewegung auf andere Weltregionen. Am eindrücklichsten ist innerhalb des sozialistischen Spektrums wahrscheinlich Frantz Fanons Kritik an der Übernahme der bürgerlich-eurozentrischen Sichtweisen durch das Proletariat und die offiziellen Marxismen – obwohl hier natürlich auch andere gewichtige Arbeiten, wie z. B. von José Carlos Mariátegui (vgl. Mariátegui 1986a, 1986b; Haug 1985/87: 228 f.; Higa 2000), angeführt werden könnten. Fanon zeigt besonders eindrücklich, wie weit eine (Neo-)Marxistische Analyse umgearbeitet werden muss, will sie nicht nur vor den eigenen europäischen Entstehungsbedingungen erklärende Kraft beanspruchen (vgl. Zahar 1969; Cauter 1970; Gendzier 1973; Wolter 2001a; Backhouse 2005). Der eurozentrische Gehalt der Arbeiter/-innenbewegung zeigt sich nach Fanon nicht nur an ihrer Befürwortung oder stillschweigenden Duldung der Kolonialpolitik der europäischen Länder, sondern auch an den grundlegenden theoretischen Konstruktionen des orthodoxen Marxismus, da dieser sich nicht für die Analyse der spezifischen Bedingungen außereuropäischer Wirklichkeiten öffne (Hansen 1999: 134). Dies verdeutliche schon die revolutionäre Privilegierung des Proletariats in den Kolonien durch die Leninisten/-innen, obwohl ein solches dort kaum existiere, geschweige denn eine entscheidende Rolle spiele. Provokativ titulierte er die aus Facharbeitern bestehende Arbeiterklasse der Kolonien als »Günstlinge des Regimes. Sie stellen die wohlhabende Fraktion des Volkes dar« (Fanon 1981: 105). Durch eine von Marx inspirierte Analyse, die nicht in festgefrorenen Kategorien und Denkschemata verharret, aber grundlegend auf das Marxsche Praxiskonzept Bezug nimmt, kann Fanon im Unterschied zu den Erwartungen der Orthodoxen zeigen, dass eine antikoniale Revolution nur durch eine Schmelze von städtischem Subproletariat, den Bauern und der Intelligenz zu erwarten ist. Den kautskyianischen und leninistischen Avantgar-

de- und Parteivorstellungen abhold, formuliert er ein Politikkonzept, das Ähnlichkeiten zu dem Rosa Luxemburgs aufweist, indem es die Notwendigkeit einer »Zirkulation von der Führung zur Basis und von der Basis zur Führung« betont (ebd.: 169). Die Intelligenz bringt nach ihm ihre besonderen Fertigkeiten in die Bewegung ein, muss aber selbst von den bäuerlichen Massen und von der lumpenproletarischen »Horde von Ausgehungerten« (ebd.: 110) lernen, die das revolutionäre Schwungrad in Bewegung halten. »Die Führung gewinnt ihren Wert und ihre Festigkeit nur aus der Existenz des Volkes im Kampf. Es ist buchstäblich so, dass das Volk sich freiwillig eine Führung gibt, nicht aber, dass die Führung das Volk duldet« (ebd.: 169). Durchaus mit Blick auf den Ostblock insistiert er darauf, dass der Sozialismus demokratisch sein muss und sich dem Prinzip zu verpflichten habe, »dass der Mensch das kostbarste Gut ist« (ebd.: 81).

Das von Marx in der Auseinandersetzung mit der westeuropäischen Wirklichkeit gewonnene Begriffsgebäude besitzt nach Fanons Auffassung zwar für die Untersuchung der kolonialen Zentren einen bleibenden Wahrheitsgehalt, sei aber aufgrund der Existenz eines alles durchdringenden *manichäischen* Rassismus in den Kolonialländern nur in einer grundlegend umgearbeiteten Version nützlich (ebd.: 33). Sie muss von den radikalen Kräften in diesen Ländern also neu und auf eigene Weise angeeignet werden. Die konkreten Bedingungen des Kolonialismus, der »koloniale Kontext« (ebd.: 38), müssen reflektiert und verarbeitet werden. Das Grundgerüst eines Ansatzes, das am europäischen Modell entwickelt wurde, muss unvermeidlich und nachhaltig für eine Untersuchung des Prozesses der Dekolonisation erneuert werden. Da der bis in die Poren der Gesellschaft dringende Rassismus die gesamte Sozialstruktur in den kolonisierten Ländern bis in die letzte Einzelheit formt (Fanon 1980), kann beispielsweise die für den Marxismus so zentrale Kategorie der Klasse nur dann eine analytische Rolle beibehalten, wenn sie als überdeterminiert begriffen wird. Klasse, Produktionsweise, Basis-Überbau, all diese Kategorien müssen in ihrer Bedeutung anders gefasst werden als in den kapitalistischen Zentren. Vor allem der Klassenbegriff werde unter kolonialen Bedingungen durch den der *Rasse* dominiert.

»Wenn man den kolonialen Kontext in seiner Unmittelbarkeit wahrnimmt, so wird offenbar, dass das, was diese Welt zerstückelt, zuerst die Tatsache der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art, einer bestimmten Rasse ist. In den Kolonien ist der ökonomische Unterbau zugleich ein Überbau. Die Ursache ist Folge: Man ist reich, weil weiß, man ist weiß, weil reich. Deshalb müssen die marxistischen Analysen immer etwas gedehnt werden, wenn man sich mit dem kolonialen Problem befasst. Bis zum Konzept der von Marx genau untersuchten präkapitalistischen Gesellschaft hin müsste hier alles neu durchdacht werden« (Fanon 1981: 33).

Erblast industrieller Autoritarismus versus betriebliche Selbstverwaltung...

Aber auch von anderer Seite ist den obrigkeitsstaatlichen und parteiautoritären Orientierungen in den Mehrheitsflügeln der Arbeiter/-innenbewegung vehement widersprochen worden. Den allzu populären Modellen eines Staatssozialismus mit seiner grundlegenden Idee umfassend ausgebildeter Staatsindustrien wurde zu Recht in der Regel die Idee der Selbstverwaltung der Produzenten/-innen entgegengestellt (Bauer 1919; Marković 1968: 94 f.; Castoriadis 1974, 1980; Schwan 1978; Nikolić 1985; Gilcher-Holtey 1995; Müller 2000; Georgi 2007). Eine auch nur annähernde Einigung über das Konzept der Selbstverwaltung, über die Struktur und den Charakter der einzuführenden sozioökonomischen Ordnung wurde jedoch unter den Vertretern/-innen einer radikalen Produzenten/-innendemokratie nie erzielt. Die Vorstellungen unterschiedlichster Strömungen liegen und lagen deutlich auseinander. Da war beispielsweise der Syndikalismus mit seiner stark betrieblichen Ausrichtung, der eine revolutionäre »Übernahme der Verwaltung jedes einzelnen Betriebs durch die Produzenten selbst« forderte (Rocker 1973:11), »und zwar in der Form, dass die einzelnen Gruppen, Betriebe und Produktionszweige selbstständige Glieder des allgemeinen Wirtschaftsorganismus sind, die aufgrund gegenseitiger und freier Vereinbarungen die Gesamtproduktion und die allgemeine Verteilung planmäßig gestalten im Interesse der Allgemeinheit« (ebd.). Der frühe Syndikalismus ist wiederum z. B. mit der von Cornelius Castoriadis in den 1950er Jahren entwickelten Vision der Arbeiterkontrolle zwar nicht deckungsgleich, ihre Parallelen sind aber deutlich. Man trifft sich merklich in einer starken betrieblichen Orientierung und in der explizit antistaatlichen Ausrichtung. Auch bei Castoriadis geht es um ein vielgliedriges System der Räte, das bis hinauf auf die gesamtgesellschaftliche Ebene reicht, aber »vom Arbeitsplatz ausgehen« muss (Castoriadis 1974: 28). Auf diesem Weg, der von der betrieblichen Basis ausgeht, will er die alles entscheidende Verbindung von Sozialismus und Autonomie sicherstellen, also eine permanente Eigenaktivität der Produzenten/-innen, die den Arbeitenden eine »bewusste Verfügung über das eigene Leben« (ebd.: 20) garantieren soll. Eine staatlich geleitete Produktion könne eben dieses nicht leisten, unterwerfe sie die Produzenten/-innen doch abermals einer Fremdgestaltung ihrer Lebensbedingungen. Die Regime des Ostblocks sind ihm ein beredtes Beispiel dafür (Castoriadis 1980: 108 f.).

...versus Rätereformismus oder »industrielle Autonomie«

Demgegenüber stehen u. a. in den großen Arbeiter/-innenparteien einige reformistische Strategien linkssozialistischer Kräfte, die sich ebenfalls auf die Räteidee berufen, jedoch keineswegs revolutionär argumentieren, sondern eine schrittweise Sozialisierung der einzelnen Unternehmen, Branchen und Sektoren der Wirtschaft anvisieren. Sie unterscheiden sich von den vorhergenannten Ansätzen freilich

auch dadurch, dass sie auf eine antistaatliche Ausrichtung klar verzichten. Otto Bauers Konzeption ist in diesem Zusammenhang nicht zu Unrecht lange Zeit prominent gewesen (vgl. Leser 1968; Fischer/Rosner 1987; Mozetič 1987; Krätke 1997). Die ökonomischen Verwaltungsräte sollen nach seinen Vorstellungen zwar prinzipiell unabhängig von den Regierungen agieren, dennoch soll staatlichen Vertretern/-innen eine besondere Rolle zugewiesen werden. Neben gewählten Delegierten/-innen aus den Gewerkschaften und den Konsumgenossenschaften soll auch der Staat Vertreter/-innen in die Räte entsenden, wobei diesen eine hervorgehobene Sonderrolle zukommen soll. Im Falle von Konflikten sollen sie die Aufgabe des neutralen Schlichters übernehmen. Die sozialdemokratische Idee eines neutralen und unabhängigen Staates irrlichert also auch in Otto Bauers Sozialisierungskonzeption:

»Heute wird der industrielle Großbetrieb von einem Verwaltungsrat beherrscht, der von den Millionären gewählt wird. Auch in Zukunft wird jeder vergesellschaftete Industriezweig von einem Verwaltungsrat geleitet werden; aber dieser Verwaltungsrat wird nicht mehr von den Kapitalisten gewählt werden, sondern von den Vertretern derjenigen Gesellschaftskreise, deren Bedürfnisse der sozialisierte Industriezweig befriedigen soll. Wer hat nun an der Leitung des sozialisierten Industriezweigs ein Interesse? Erstens die *Arbeiter, Angestellten und Beamten*, die in diesen Industriezweig arbeiten; zweitens die *Konsumenten*, die die Erzeugnisse dieses Industriezweiges brauchen, und drittens der *Staat* als Vertreter der Gesamtheit des Volkes. (...) Die Vertreter der Arbeiter und Angestellten auf der einen, die der Konsumenten auf der anderen Seite haben entgegengesetzte Interessen wahrzunehmen, denn jene werden höhere Löhne, diese niedrigere Preise wünschen. Die Vertreter des Staates werden als Vermittler und Schiedsrichter zwischen den beiden Parteien stehen« (Bauer 1919: 9; Herv. i. O.).

Durch die Sonderstellung der staatlichen Vertreter/-innen innerhalb der Räte versucht Otto Bauer auf eine Problematik der betriebsorientierten Ansätze zu reagieren, nämlich auf die widerstreitenden Interessen von Produzenten/-innen und Konsumenten/-innen im Sozialismus. Auf diesen Sachverhalt hat auch Karl Korsch mit Nachdruck hingewiesen, ist dabei allerdings zu anderen institutionellen Schlussfolgerungen gekommen als Otto Bauer (vgl. Korsch 1969b). Der Konflikt von Konsumenten/-innen und Produzenten/-innen beruht nach Korsch auf einer abweichenden Präferenzordnung beider Gruppen und bedürfe dementsprechend eines Ausgleichs bzw. einer wie auch immer gearteten Regulierung. Korsch polemisiert gegen Verstaatlichung, sieht dort Bürokratisierung und eine Erstarrung der privaten Initiative lauern. Stattdessen plädiert er für Kollektiveigentum und eine sogenannte industrielle Autonomie (ebd.: 34), die die alten Privateigentümer als Organisatoren des Produktionsprozesses durch Vertreter/-innen der arbeitenden Produktionsbeteiligten ersetzt, deren Verfügungsrechte aber aufgrund des notwendigen Ausgleichs mit den Konsumenten/-inneninteressen auch beschränkt sind. Eine Teilnahme der Arbeiter/-innen an der Betriebsverwaltung und ihre Mitgestal-

tung des durch die Allgemeinheit an sie gegebenen Produktionsauftrags sei vonnöten. Eben dieser sei aber nur in Abstimmung mit den Konsumenten/-innenorganisationen demokratisch zu entwickeln.

...versus Rätekommunismus

Die am weitesten gehende Kritik an einer sozialdemokratischen und leninistischen Obrigkeitsstaatlichkeit in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft dürfte jedoch der rätekommunistische »marxistische Antileninismus« (Pannekoek/Mattick 1991) der 1920er und 1930er Jahre – samt seiner Ausläufer – geliefert haben (vgl. Mergner 1971; Bock 1988; Brendel 2001, 2007; Pannekoek 2008). Für seine Parteigänger/-innen stand fest, dass die beiden Hauptströmungen der Arbeiter/-innenbewegung eine Verallgemeinerung bestimmter Maximen der bürgerlichen Ordnung anstreben und den Sozialismus seines emanzipatorischen Kerns beraubten (vgl. Huhn 2003). Ihre Auffassungen seien wie die des Bürgertums Ausdruck einer »Zeit des Mechanismus« (Gruppe Internationaler Kommunisten [Holland] 1970: 15). Der produktive Organismus der Gesellschaft werde wie eine sich im Gang befindliche Maschine gedacht, die neben ihren Rädchen, Schrauben und Transmissionsriemen auch eine/-n Lenker/-in bzw. Aufseher/-in benötige, die/der dafür Sorge, dass alle Teilprozesse auch gut ineinander greifen. Man sei vom kapitalistischen Großbetrieb fasziniert und glaube, dass »der Kommunismus in erster Linie eine organisatorisch-technische Frage« sei (ebd.), also nicht eine, die unbedingt »das Grundverhältnis von Produzent und Produkt« (ebd.) neu zu gestalten habe. Statt der Ausbildung einer freien Assoziation der Produzenten/-innen, die durch eine Verschmelzung von sozialisierten Betrieben mit Konsumgenossenschaften Produzenten/-innen- und Konsument/-inneninteressen versöhne und über eine gesellschaftliche Buchführung entsprechend der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit zur Herstellung der Güter die Produktion demokratisch organisiere, beabsichtige man, die kapitalistisch konzentrierten Betriebe schlicht zu verstaatlichen, die Betriebsleiter/-innen auszutauschen, die Zentralisierung der Produktion weiter zu forcieren und Staat und Ökonomie zu einer Einheit zu verbinden. Ausgestattet mit allerhand Statistiken will man eine »gute Leitung« (ebd.: 12) von Wirtschaft und Gesellschaft installieren und erzeugt auf diesem Weg eine alles erdrückende Machtzusammenballung. Rosa Luxemburgs Kritik am sozialdemokratischen Revisionismus, ihre Kritik am orthodoxen Marxismus Kautskys und ihre Auseinandersetzung mit den frühen Auswüchsen der russischen Revolution wird hier zum Ausgangspunkt einer vernichtenden Analyse, die die Sozialdemokratie wie den Leninismus treffen will. Das drohende Beispiel der Staatsplanwirtschaft der Sowjetunion steht ihnen vor Augen (vgl. Mattick 1973: 302 f.). Sie warnen vor einem repressiven Umschlag sozialistischer Bestrebungen, u. a. indem sie auf einen fehlenden Bruch vieler Sozialisten/-innen mit gewissen bürgerlichen Prinzipien verweisen (Brendel 2007). Was in der Sowjetunion

hätte überwunden werden müssen, wurde stattdessen in der Gestalt eines gigantischen Leviathans in Politik und Wirtschaft nicht nur erneuert, sondern noch verschlimmert (Brendel 2001). Wollte Marx den Arbeitsmarkt abschaffen, dauert in der Sowjetunion die Lohnarbeit und damit die Entfremdung fort (Mattick 1973: 302 f.). Staat und Bürokratie wurden nicht abgeschafft, sondern die Grund- und Freiheitsrechte. Ein ausgeklügeltes Spitzel- und Gefängnisssystem, Militarisierung, krasse Betriebshierarchien gediehen dort, wo Sozialisten/-innen nicht den Willen oder die Fähigkeiten besaßen, »abzuschaffen«, »zu überwinden« oder »zu überschreiten« und stattdessen Überwindenswertes fortführten (ebd.). Abschaffen und Transformieren heißen die Parolen, die einer Konzeption entgegengestellt werden, die glaubt, dass vom Kapitalismus fertig Bereitgestelltes nur übernommen und anschließend verfeinert werden müsste.

Erblast Autoritarismus in der Theorie: Geschlossene Denkgebäude...

Die Neigung innerhalb des orthodoxen Marxismus, geschlossene Theorie- und Denkgebäude aller Art zu einem Dogmatismus zu errichten, der Anregungen von Außen ignoriert, indem er sie als Fremdes von sich abstößt oder einfach durch die alte und bekannte Brille uminterpretiert, gehört nicht weniger zu den »Symptomen der Sklerose« (Gorz 1977: 117) der traditionellen Sozialismen als ihre Neigung, bestimmte Herrschaftsmomente der bestehenden Ordnung fortschreiben zu wollen. Nicht weniger als die Fähigkeit, Wissen kritisch zu gewinnen, ging insbesondere dem Marxismus-Leninismus im Prozess seiner Kodifizierung verloren (vgl. Negt 1974). Der Erkenntniswert der Theorie selbst wurde fragwürdig. Oder wie Sartre es pointiert über den orthodoxen Marxismus diagnostizierte: Seine »Begriffe sind Diktate, sein Ziel ist es nicht mehr, Erkenntnis zu erlangen, sondern sich a priori als absolutes Wissen zu konstituieren« (Sartre 1999: 35). Ein Typus »Marxistischer Buchstabenkauer« (Lukács 1997: 61) betrat laut Georg Lukács oder André Gorz die Bühne, der sich dadurch auszeichne, dass er als Inhaber eines Dogmas nur dem »Argument der Autorität« (Gorz 1977: 117) vertraue. Die charakteristische scholastische Textexegese eines solchen autoritätsfixierten Sozialismus zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine sich verändernde soziale Praxis durch einen »behördlich bestätigten« (Kolakowski 1976: 14) Filter einer besonderen Schablone bestimmter Theorien, Texte und Theoretiker/-innen interpretiert, ohne noch die unumgängliche Abweichung der Theorien von einer äußerst reichhaltigen Wirklichkeit zum wiederum theorieverändernden Thema machen zu können. Die als klassisch stilisierten Texte und ihre Auslegung werden wichtiger als die Realität oder die Praxis sozialer Bewegungen selbst, dem Wortlaut bestimmter Texte wird ein Vorzug vor der theorie- und praxisleitenden *Intention* einer von Marx inspirierten Kritik gegeben (vgl. Gruppi 1964). Die Realität wird im Lichte der Theorien interpretiert, aber die Theorien nicht mehr, oder nur beschränkt, im Lichte der Realität und der

Emanzipationsbemühungen der Subalternen. Antworten auf neu aufkommende Fragen werden in den Schriften von Marx, Luxemburg oder Lenin gesucht und in der Regel auch gefunden, selbst dann, wenn diese nichts, nur Bruchstückhaftes oder noch Unausgereiftes zu den zu diskutierenden Problematiken geschrieben haben (kritisch dazu: Agnoli 2001).

Natürlich ist es legitim, sogar sinnvoll, sich Anregungen bei geistigen Autoritäten zu holen, wenn aber jeder in einem x-beliebigen Brief von Marx geäußerte Halbsatz zu einer nicht mehr zu hinterfragenden Position gerinnen kann, beginnt Textexegese Forschung zu ersetzen und zu einem echten Hemmschuh zu werden. Wie problematisch entsprechende Vorgehensweisen sind, verdeutlicht wahrscheinlich die Diskussion über vor- und nicht-kapitalistische Produktionsweisen im orthodoxen Marxismus am besten: Ad-hoc-Bestimmungen von sozioökonomischen Strukturen ersetzen hier über Jahrzehnte eigenständige Untersuchungen, da man sich im Besitz einer Art endgültigen Wissens wähnte, das auf Grundlage klassifikatorischer Bestimmungen nur noch auf die Wirklichkeit angewendet werden müsse. Nur solche Produktionsformen konnten ausgemacht werden, die Marx selbst angesprochen hatte (vgl. Comninel 2003: 88) – oftmals nicht mal jene, hatte der kodifizierte Marxismus-Leninismus Stalins doch die sogenannte Asiatische Produktionsweise kategorisch aus seinem Stufenmodell ausgeschlossen (vgl. Sofri 1969; Kößler 1982).

Aber auch unabhängig vom konkreten Fall der orthodox-marxistischen Formationsdebatte: Die legitimatorische und herrschaftssichernde Eigenschaft bestimmter Sozialismen ist ohne eine (partielle) Ablösung der Theorien von der mit ihnen eigentlich zu durchdringenden sozialen Wirklichkeit nicht zu begreifen (Kolakowski 1976). Mit Blick auf diese Entwicklung rief auch Bruno Weil empört aus:

»Der Marxismus ist zu einem Kartenbündel geworden: Auf jeder Karte steht ein Zitat, und wie bei einem Patiencespiel werden die Karten mal so und einmal anders gelegt. Die Karten lassen sich nach Belieben mischen. Genau das ist aus dem Marxismus geworden: ein Zitat. Von einer lebendigen Theorie ist er zu einer Zitatensammlung verkommen. Jedes Ereignis kann mit einer Phrase gerechtfertigt werden« (Weil 1979: 107).

Theoretische Fortentwicklungen, die Verarbeitung neuer Sachverhalte oder eine prüfende Aufnahme von Argumentationsgängen aus anderen Strömungen werden durch dogmatische Verständnisse empfindlich behindert. Dies gilt selbst dann, wenn sie sozialistisch sind. Rosa Luxemburg hat in ihrem berühmten Beitrag *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* bereits recht früh auf diese Problematik hingewiesen. Die dogmatisch-verkürzende Gleichsetzung der Linken mit der sozialistischen Linken, des Sozialismus mit dem Marxismus und diesen mit den offiziellen Marxismen-Leninismen bzw. einer bestimmten Ausformung des Marxismus-Leninismus gehört zu den verheerendsten Entwicklungen im orthodoxen Marxismus. Man

schließt sich auf diese Weise gegen Impulse aller Art ab und erzeugt etwas, das Rosa Luxemburg als eine »peinliche Angst« (LGW 1/2: 364) bezeichnet hat, ja auf dem Boden des Marxismus bleiben zu wollen. Wird dadurch die Kreativität und die Bewegungsfreiheit sozialistischen Denkens bereits gefährlich eingeschränkt, so gilt dies für die orthodoxen Bestrebungen, einen in sich geschlossenen theoretischen Bau errichten zu wollen, umso mehr. Gedankensysteme, die prinzipiell als fertig erachtet werden, lassen, wie im Marxismus-Leninismus, angebliche »schöpferische Weiterentwicklungen« nur innerhalb des bereits abgesteckten Rahmens zu und sabotieren auf diese Weise einen wirklichen theoretischen Fortschritt. Man kann nur mit Luxemburg vor Versuchen warnen, geschlossene Systeme zu entwerfen, da sie die Lebendigkeit des Denkens unweigerlich negativ beeinflussen müssen:

»Es unterliegt keinem Zweifel, dass ein nur in den Hauptzügen entworfenes Ideensystem viel anregender wirkt als ein fertiger symmetrischer Bau, an dem nichts mehr auszuführen ist, an dem sich ein reger Geist nicht selbstständig versuchen kann.« (LGW 1/2: 363)

Dass Rosa Luxemburg an einigen Stellen ihres Werkes ihre eigenen Mahnungen nicht berücksichtigt hat, verdeutlicht, wie stark die Tendenz zu einem abgedichteten Weltbild im klassischen Marxismus ist. Etwa im Kontext der sogenannten Revisionismusdebatte (vgl. Lehnert 1977) hat sie selbst eine Haltung an den Tag gelegt, die *vorab*, also noch *vor* einer kritischen Prüfung, die Richtigkeit bestimmter Aussagen unterstellt hat, die sie für authentisch marxistisch erachtete. Wenn sie etwa an Eduard Bernstein kritisiert, dass dessen These einer abnehmenden Krisentendenz des Kapitalismus schon deshalb nicht richtig sein könne, da diese darauf hinauslaufen würde, dass der Sozialismus dann nicht notwendig und die Sozialdemokratie überflüssig wäre (LGW 1/1: 369 ff.), dann verlässt sie die Ebene sachlicher Argumente und ersetzt sie durch eine geschichtsphilosophische Setzung. Sie weiß, dass Bernstein unrecht hat, noch bevor sie seine Thesen an der Wirklichkeit überprüft hat. Sie muss nur noch herausfinden, *warum* es so ist.

Dass eine selbstdeklarierte Offenheit in der Forschung von der wirklichen Praxis vieler Marxisten/-innen abweicht, ist also leider nicht zu bestreiten. Bezüglich der Orthodoxien scheint die Abweichung geradezu konstitutiv zu sein. Nehmen wir ein Beispiel. In seiner klassisch gewordenen und stark orthodox gefärbten Einführung in den Marxismus weiß sich z. B. Arnhelm Neusüss mit Marx eins, dass die materialistische Geschichtstheorie nicht als »Rezept oder Schema« (MEW 3: 27) missverstanden werden dürfe (Neusüss 1981). Was Marx im *Vorwort* in Form eines »Leitfadens« (MEW 13: 8) am Studienobjekt des Kapitalismus als Mechanik des sozialen Wandels zu erkennen glaubte und dann vorläufig hypothetisch verallgemeinerte (vgl. Reichelt 1983), gerinnt Neusüss aber *noch im selben Text* zu einem feuerfesten Aussagesystem, das offenbar allen Epochen noch vor einer Prüfung

übergestülpt werden kann. Als Grund dafür führt Neusüss an, dass die geschichtstheoretischen Abstraktionen von Marx einen so hohen Allgemeinheitsgrad besäßen, dass sie für alle geschichtlichen Formationen einen sicheren Bezugsrahmen lieferten (Neusüss 1981: 69 f.). Vor dem Hintergrund einer solchen Behauptung verkommt der konkrete sozialhistorische Stoff zum bloßen Illustrationsmaterial. Historische Daten und Kenntnisse werden entsprechend eines festen Rasters angeordnet. Erfahrungen, Ergebnisse und Erkenntnisse, die den gewohnten Interpretationsmustern entgegenstehen, werden im Sinne kognitiver Dissonanzen in ihrer Tendenz zuungunsten der Wirklichkeit gelöst. Die Folgen einer solchen Auffassung sind also immens und gleichzeitig fatal.

Karl Korsch hat sich in seinen berühmten *Zehn Thesen über Marxismus* heute ebenfalls den Dogmatisierungstendenzen in den Sozialismen entgegengeworfen und ist dabei sogar noch einen deutlichen Schritt weiter gegangen als Rosa Luxemburg. Er argumentiert vor dem Hintergrund der bürokratischen Erstarrungen des Marxismus im Marxismus-Leninismus, Rosa Luxemburg »nur« gegen das verfestigte Weltbild des Marxismus der II. Internationale. Vor dieser Folie einer extremen Erstarrung des Denkens ging es Korsch darum, »mit dem monopolistischen Anspruch des Marxismus auf die revolutionäre Initiative und die theoretische und praktische Führung zu brechen« (Korsch 1974: 386). In seiner fünften These schreibt er:

»Marx ist heute nur einer unter vielen Vorläufern, Begründern und Weiterentwicklern der sozialistischen Bewegung der Arbeiterklasse. Ebenso wichtig sind die sog. »utopischen Sozialisten« von Thomas Morus bis zur Gegenwart. Ebenso wichtig sind auch solche großen Konkurrenten von Marx wie Blanqui und solche Erzfeinde wie Proudhon und Bakunin. Ebenso wichtig sind schließlich auch solche nachträglichen Weiterentwicklungen wie die durch den deutschen Revisionismus, den französischen Syndikalismus und den russischen Bolschewismus« (Korsch 1974: 386).

Man kann davon ausgehen, das Korsch heute noch eine Reihe weiterer nachträglicher Theorieentwicklungen, darunter auch eine größere Zahl nicht-marxistischer Radikalismen, in seine Liste aufnehmen würde. Aufgrund ihrer Radikalität ist die These von Korsch stark zu relativieren, wenn sie tragfähig sein soll. Marx ist insofern nicht einer unter vielen »Vorläufern, Begründern und Weiterentwicklern der sozialistischen Bewegung«, als es kein Zurück hinter bestimmte theoretische Erkenntnisse geben kann, die wir Marx verdanken. Neben dem materialistischem Praxiskonzept, das er zur Verfügung gestellt hat (vgl. Fleischer 1975), gehört dazu insbesondere sein Beitrag zur Dechiffrierung des »ökonomische[n] Bewegungsgesetz[es] der modernen Gesellschaft« (MEW 23: 15) und in diesem Zusammenhang vor allem seine Werttheorie, seine Krisen- und Klassenanalyse und seine Ideologietheorie (vgl. Bischoff 2003). Was andere ökonomische und nicht-ökonomische Kapitalismusanalysen bis heute nicht vermocht haben, wird von Marx kenntlich ge-

macht: Er hat den Kapitalismus als Ausbeutungszusammenhang durchdrungen und die antagonistische Konfliktodynamik, die sich aus diesem Tatbestand ergibt, entschlüsselt. Korschs Nivellierungen sind deshalb mit Vorsicht zu genießen. Vor dem spezifischen historischen Hintergrund des Stalinismus sind die überspitzten Formulierungen Korschs jedoch verständlich. Das in ihnen zum Ausdruck kommende Bedürfnis nach theoretischen Grenzüberschreitungen, nach einer Bereitschaft, auch von anderen Strömungen zu lernen, ist zu unterstützen: Vielfalt ist keine Schwäche, sondern eine Stärke, hilft sie doch von einer Vielzahl von Positionen aus, die notwendige Maulwurfsarbeit aufzunehmen.

...und Personenkult

Noch ein Nachwort zu diesem Thema: Korschs prinzipielle Respektlosigkeit sollte heute, nach dem Ende der Regime des Marxismus-Leninismus, in bestimmter Hinsicht geradezu beispielhaft sein. Der rapide Zerfallsprozess der realsozialistischen Formationen und der fordistisch-sozialdemokratischen Bewegungen bildet eine der wesentlichen Dimensionen der gegenwärtigen Reproduktionsschwierigkeiten einer materialistisch gesinnten Linken, sie liefert aber auch eine Reihe von Chancen. Darunter fällt u. a. die Gelegenheit, die autoritätsfixierten Verkehungen innerhalb der Sozialismen aufzulösen und endlich von Kopf auf die Füße zu stellen, was auf die Füße gehört (vgl. Negt 1998: 23 f.). Der Gegenstand der Marxschen Kritik war es, die sozialen Ursprünge der kapitalismusspezifischen Versachlichungen und Verselbstständigungen kenntlich zu machen, um sie ihres naturhaften Scheins zu entreißen und um sie auf diese Weise überhaupt einer bewussten Veränderung zugänglich zu machen (Herkommer 1985). In das Kritikprogramm fiel ebenso die Destruktion populärer Vorstellungen, die entweder die Ideen zur entscheidenden und von den materiellen Verhältnissen losgelösten geschichtsprägenden Kraft verklären oder aber dazu neigen, historische Prozesse zu personifizieren, sie zu einer Geschichte sogenannter großer Männer und bedeutsamer Staatsaktionen zu machen. Diese Stoßrichtung vor Augen, irritiert der autoritätsfixierte Personenkult verschiedener orthodoxer und unorthodoxer Sozialismen, der im gänzlichen Gegensatz zum ursprünglichen kritischen Ansinnen materialistischer Analysen steht. Ein Unbehagen erzeugen Che-Guevara-Poster, Lenin-Statuen, Marx- Briefbeschwerer und Rosa-Luxemburg-Porträts. Dies gilt auch für Haltungen, die suggerieren, dass Argumente nur dann zwingend sind – oder dann schon zwingend sind –, wenn ein entsprechendes Marx- oder Adorno-Zitat angeführt werden kann. Diese sozialistischen Personalisierungen sind nicht weniger als ein »Rückfall hinter den bei Marx erreichten Stand soziologischer Aufgeklärtheit« (Fleischer 1992: 501). Deshalb sollte jedes gestürzte Bildnis von Friedrich Engels, jede umbenannte Karl-Liebknecht-Straße nach dem Jahr 1989 nicht deshalb Empörung hervorrufen, weil hier einer linken Ikone Unrecht getan wurde, sondern weil es nicht Linke selbst wa-

ren, die sich in einem Prozess der Selbstaufklärung von einer Welt der Standbilder und Wandteppiche frei gemacht haben. Aussagen wie die, dass »die Persönlichkeit von *Karl Marx* in der Geschichte der Menschheit den bisher größten Wendepunkt« (Guhr 1969: 5; Herv. i. O.) dargestellt habe, sind in dieser radikalen Form keineswegs üblich, aber als implizit vorhandene Meinung durchaus verbreitet. Mit dem zur gottgleichen Figur erhobenen Marx selbst kann man solchen vulgärmarxistischen Positionen nicht anders als ideologiekritisch begegnen, spricht aus ihr doch die fetischisierte Auffassung, dass große Persönlichkeiten und nicht die grundlegenden Verhältnisse und die Klassenantagonismen die geschichtsleitende Rolle spielen. Neben dem ideologiekritisch problematischen Gehalt entsprechender Äußerungen scheint die ernsthafte Gefahr eines autoritären und emanzipationsfeindlichen Weltbildes auf. Offenbarungen stiften nur Propheten, keine Theoretiker/-innen. Personalisierende Verkehrungen sind untragbar, geschichtliche Knotenpunkte sind sowenig in besonderen Individuen zu verdichten wie eine immer schale Fortschrittsidee. Eine entsprechende Weltwahrnehmung gehört ins Arsenal einer frühbürgerlichen Geschichtsschreibung und Geschichtsmythologie; einer sozialkritischen Denkart sollte sie fremd sein.

Die unbedingt notwendige Ablehnung der Buchstabengläubigkeit und der Unwirklichkeiten eines im Grunde genommen romantischen Geniekults innerhalb der Sozialismen sollte zu einer erneuten Versicherung der grundlegenden theorie- und handlungsleitenden Richtschnur einer materialistischen Gesellschaftskritik im Zuge einer innersozialistischen Erneuerungsbewegung führen. Denn diese verschüttgegangene Richtschnur ist in *notwendiger Weise* durch und durch undogmatisch, wenn sie von dem praktisch revolutionierenden Ansinnen einer Kritik im Anschluss an Marx getragen wird. Sie kontrastiert mit jeglicher Form eines orthodoxen »Rückfalls in eine doktrinaire Denkweise, in eine spiritualistische Ideen-Magie« (Fleischer 1992: 501) und sollte wiederbelebt werden. Worum handelt es sich? Die Verpflichtung auf ein radikales und sozialistisches Projekt selbst erfordert eine prinzipielle Revisionsbereitschaft. Sie erzwingt eine grundsätzliche Offenheit, bisherige Erkenntnisse immer wieder neu zu überdenken. Sie impliziert eine Haltung, konzeptionelle Unstimmigkeiten und neue historische Entwicklungen *auch wirklich* zum Anlass eines, wenn erforderlich, weitreichenden Umbaus von Theorie und Praxis zu nehmen. Der Grund hierfür ist schnell gefunden. Die Produktion von Wissen, das wie in den alten Orthodoxien »ohne Zugang zur Praxis war und das Proletariat als Klasse über seine Lage nichts lehren konnte« (Benjamin 1963: 75) ist für den praxisleitenden subversiven Zweck unbrauchbar, denn es kann die Subalternen nicht »befähigen, von dieser Herrschaft sich zu befreien« (ebd.: 74).

Die Maxime, dass die kapitalistische Warenproduktion für eine humanere Ordnung der Freien und Gleichen zu überwinden ist, und die Erkenntnis, dass zu diesem Zwecke ihre Funktionsweise und reale Beschaffenheit ohne Vorurteile zu er-

gründen sind, stehen im Zentrum des Marxschen Ansatzes. Sie begründen sein innerstes Ziel einer schonungslosen Kenntnisnahme und Erforschung der bürgerlichen Verhältnisse und ihrer Widersprüche zum Zwecke einer sozialistischen Transformation, denn diese bedarf einer sich ständig verbessernden wissenschaftlichen Fundierung, um die Hebel und Ansatzpunkte der Veränderung kenntlich zu machen (Márkus 1980). Um dieses Grundmoment (neo-)marxistischen Theoretisierens herum werden verschiedene theoretische Konstruktionen unterschiedlicher Relevanz gruppiert, methodische Annahmen und eine Reihe von Praxen, die alle als vorläufige, niemals als endgültige Näherungen im Sinne der gestellten Aufgabe begriffen werden können. Die Aufgabe der Weltveränderung selbst erzwingt den lediglich vorläufigen Charakter aller Kategorien und theoretischen Mittel, da diese Aufgabe fortwährend präziser untermauert werden muss. Theoretische Erkenntnisse können in diesem Sinne nie mehr sein, als *notwendig zu revidierende Zwischenergebnisse*, die auf Grundlage eines spezifischen Veränderungsverständnisses gewonnen werden und einem bestimmten Stand im sozialistischen Lernprozess sozialer Bewegungen entsprechen.

Die Radikalität der Aussage ist zu unterstreichen. Bestand für Georg Lukács (Lukács 1997: 13), Fritz Sternberg (Sternberg 1955: 7) oder Otto Bauer (Bauer 1980: 50 f.) die Quintessenz des Marxismus in einer bestimmten Methode und stand deshalb für sie notfalls jede einzelne konkrete Erkenntnis, jedes einzelne Theorem Marxsens zur Disposition – nicht jedoch die Marxsche Methode –, so wäre hier *gegebenenfalls* im Verlauf des expansiven und undogmatischen Lernprozesses zum Zwecke der Gesellschaftsveränderung auch vor der Methode nicht Halt zu machen. Die Zielsetzung einer materialistischen Programmatik setzt eine geradezu skrupellose Infragestellung auch und insbesondere eigener Denk- und Handlungsgewohnheiten voraus. Die übergeordnete Absicht einer theoriebasierten Gesellschaftsveränderung zwingt dazu, alles abzulegen, was eine ungetrübte Sicht auf die soziale Wirklichkeit verstellt. Zweifel wird zum Prinzip, nicht Weltanschauung, die die Welt in einem festen Raster ordnet. Die (selbst-)emanzipatorische Parteilichkeit zwingt nicht nur zur *prinzipiellen* Skepsis gegenüber allem Möglichen als selbstverständlich Erscheinendem im öffentlichen Raum, sondern auch gegenüber den eigenen festgefahrenen Auffassungen und Positionen (vgl. Agnoli 2001)

Theorie ist immer nur Zwischenergebnis und muss (immer neu) radikal kritisiert werden

Leisten wir uns zur besseren Begründung dieser These einen kleinen Exkurs zur Theorie-Praxis-Problematik in der Marxschen Theorie. Die politische Praxis ist nach Marxscher Erkenntnis zwar auf die Wissenschaft angewiesen, aber »die Methode, und das heißt die Wissenschaft, kann nicht vorrangig sein« (Gorz 1970: 6). Maßgeblich sind nach materialistischer Anschauung die Akteure, die sich unter be-

stimmten Arbeits- und Lebensbedingungen zu einem politischen Kampf mit sozialistischer Zielsetzung entschließen und zu diesem Zweck ein Verständnis der Bedingungen ihres Kampfes benötigen. Während die politische Praxis auf die Theorie angewiesen ist, um sich zu qualifizieren, erstarrt und verarmt die Theorie, wenn sie vom sozialen und politischen Konflikt abgetrennt wird (ebd.: 7). Sie wird wie im Ostblock dogmatisch, d. h. selbstbezüglich, oder wie im Westen zu einer universitären Disziplin, die sich kaum noch von anderen unterscheidet (vgl. Anderson 1978). In beiden Fällen verkümmert sie zu einem Mittel bzw. zu einer Bedingung des Aufstiegs einer wissenschaftlich-technischen Elite (vgl. Gorz 1977: 117). Nur vermittelt mit dem Emanzipationskampf subalternen Bewegungen löst sich diese Starre der Theorie auf. Diese Erkenntnis kann in ihrer Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Erst wenn sie in die subalterne politische Praxis einbezogen ist, trägt die Theorie dazu bei, dass die sozialen Bewegungen etwas über ihre eigene Lage lernen können (vgl. Márkus 1980). Sie wird auf diese Weise gleichzeitig zu einem Ausdruck des Bewusstseins der politisch Streitenden (vgl. Korsch 1966). Auf diese Weise kann sich das eigentliche Ansinnen einer kritischen Theorie verwirklichen. Separiert von den sozialen Auseinandersetzungen entfremdet sie sich von ihrem eigentlichen politischen Anliegen und wird zu einer objektivistischen Wissenschaft unter anderen (Hirsch 1986).

Eine subversive politische Praxis der Selbstermanzipation ist auch deshalb für die Theorie wichtig, da sie den Motor für deren kritische Weiterentwicklung bereitstellt. Das Streben nach einer selbstbewussten Selbstermächtigung erzeugt ein Interesse an einem fortlaufenden und expansiven theoretischen und praktischen Lernprozess. Indem die Theorie zu einem erhöhten und verbesserten Weltaufschluss verhelfen soll, wird sie zu einem Hebel der Selbstaufklärung der Subalternen über ihre eigene Situation, über ihre Ziele und Bedürfnisse. Der Wunsch nach einem gesteigerten Weltzugriff generiert dabei nicht weniger als eine intrinsische Motivation zur ständigen Revolutionierung des theoretischen Verständnisses. Theorie wird zu einem Moment eines expansiv begründeten Lernprozesses, und dieser kann per Definition nur vorläufige Ergebnisse kennen (vgl. Holzkamp 1993, 1997). Die Lernentwicklung treibt spiralförmig zu einer unausgesetzten Überschreitung des bisherigen Lernstandes und wird selbsttragend. Wir halten fest: Wer eine theorievermittelte Weltveränderung ernsthaft anstrebt und Geschichte auf der Grundlage einer möglichst exakten Kenntnis der realen Verhältnisse und Entwicklungen machen will, sollte sich unbedingt den autoritären Personalisierungen und einer Dogmatisierung von Theorie entgegenstemmen, da sie oder er sonst seinen/ihren ureigensten Interessen zuwiderhandelt. Der eigene expansiv begründete Lernprozess wird blockiert. Dieser ist aber erforderlich, um die Chancen zu einer Realisierung der weltverändernden Bestrebungen systematisch zu steigern. Die theoretische und praktische Grenzüberwindung ist einem weltverändernden Theorieverständnis ein-

geschrieben, wenn es sich selbst ernstnimmt. Die allgemeine Richtschur einer materialistischen Kritik läuft also nichts weniger als dem diametral entgegen, was in den alten Orthodoxien ein herrschender Theoriebegriff war.

Beenden wir an dieser Stelle unseren kurzen Querschnitt heterodoxer Anknüpfungspunkte einer sich erneuernden Gesellschaftskritik und wenden uns der intensiveren Diskussion einiger Themenfelder zu, auf denen zum einen eine kritische Revision gängiger Interpretationsmuster besonders vordringlich erscheint, auf denen zum anderen der Einzug bürgerlichen Gedankenguts besonders kenntlich ist. Diskutieren wir zunächst die Problematik einer Objektivierung des Sozialen durch einen kruden Materialismus und einer materialistischen Geschichtstheorie bzw. Geschichtsphilosophie (Kapitel 3), behandeln wir dann das kritische Thema der Formfragen (der Vergesellschaftung und des Staates) einer emanzipatorischen Politik und der autoritärstaatlichen Verlockung linker Politik (Kapitel 4), um im letzten Kapitel 5 den Vorwurf des religiösen Messianismus an die Marxisten und die Notwendigkeit eines neuen Utopismus zu erörtern.

Wider die politische Enteignung der Subalternen von links: Die Rolle des subjektiven Faktors in der Geschichte

Rebellische Subjektivität und die objektivistischen Formeln der bürgerlichen Gesellschaft

In diesem Abschnitt diskutieren wir die Problematik einer objektivistischen Lesart der Marxschen Theorie. Sie kennzeichnet insbesondere die orthodoxen Marxisten, aber in anderer Form auch die gegenwärtig populärste objektivistische Lesart des *Kapital*, die »Neue-Marx-Lektüre«. Dieser Objektivismus relativiert die geschichtsgestaltende Rolle der Subalternen und negiert weitgehend ihre Sichtweisen, Erfahrungen und Bedürfnisse. Damit ist er nicht in der Lage, praktisches Handlungswissen zu erzeugen, das subalterne Versuche einer Selbstbefreiung befördern kann. Der objektivistische Überschuss der analytischen Begriffe der alten Orthodoxien (wie Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse), die quantifizierende Reduktion der Produktivkräfte auf Produktivität, die stellvertretende Bezugnahme auf die juristischen Eigentumstitel für die eigentlichen Produktionsverhältnisse und die Idee einer zeitlosen und sich selbst bewegenden Mechanik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen spiegeln bestimmte Realitäten der bürgerlichen Produktionsweise wider, die sich gegen die Akteure verselbstständigt hat und ihr Abstrakt-Allgemeines generalisiert. Wenn man den klassischen Begrifflichkeiten das Begriffspaar der Aneignungsverhältnisse und -kräfte zur Seite stellt, müssen sie nicht verworfen werden. Eine kritische Wissensproduktion kann so nur gewinnen.

Es ist leider kaum zu bestreiten, dass die einst dominierenden Flügel der alten Arbeiter/-innenbewegung die Kritik repressiver Vergesellschaftungsprinzipien bürgerlicher Gesellschaften und den Bruch mit bestimmten unheilvollen Denk- und Interpretationsmustern, die die Gesellschaften einer verallgemeinerten Warenproduktion seit Anbeginn begleiten, nur unvollkommen geleistet haben (vgl. Benjamin 1963: 74 f.; Castoriadis 1980: 98 f.; Horkheimer 1987: 300). Der Sachverhalt, dass sich bestimmte Momente des autoritären und potentiell totalitären Gepäcks, das die bürgerliche Gesellschaft *eben auch* von Anbeginn mit sich mitgeschleppt hat, sich auch in der sozialistischen Arbeiter/-innenbewegung in eigentümlicher Weise ausprägen konnten, wird bereits durch einen Verweis auf einen verbreiteten Mythos in der alten Arbeiter/-innenbewegung nahegelegt, der mancherorten noch heute eine anziehende Kraft ausübt. In diesem Mythos wird die Arbeiter/-innenklasse zur legitimen und eigentlichen Erbin der Bourgeoisie und der bürgerlichen Revolutionen stilisiert (vgl. Weil 1975b). Es sei ihre »Aufgabe, die Fahnen zu ergreifen, die die Bourgeoisie habe fallen lassen« (Rossanda 2007: 200), so liest sich rückblickend (nicht nur) die Geschichtsperspektive der Kommunistischen Partei Italiens in den

1950er Jahren. Man glaubt also, dass die proletarische Revolution den durch die Französische Revolution begonnenen Prozess der Rationalisierung, der Errichtung von ökonomischer Effizienz und der kapitalistischen Vergesellschaftung etc. schlicht und einfach *zu vollenden* habe. Dort, wo die bürgerliche Klasse selbst oder alleine nicht in der Lage sei, eine Revolution nach ihrer eigenen Maßgabe durchzuführen, habe die Arbeiter/-innenklasse deren historische Aufgaben gleich mit zu übernehmen oder wenigstens zu unterstützen. Die Opferproduktion im Zuge einer sogenannten ursprünglichen sozialistischen Akkumulation (vgl. Preobraschenski 1971), im Zuge eines Prozesses einer nachholenden sozialistischen Industrialisierung (vgl. Senghaas 1980) oder im Kontext der Unterstützung angeblicher bürgerlicher Revolutionen wird gleich mit übernommen. Es wird eine lineare Kontinuität von Kapitalismus und Sozialismus unterstellt (vgl. Löwy 2005: 312); man sieht im Sozialismus lediglich eine Vertiefung und Verallgemeinerung des vom Kapitalismus angestoßenen Rationalisierungsprozesses, nicht einen zu erkämpfenden Zustand radikaldemokratischer Selbstgesetzgebung der direkten Produzenten/-innen (Castoriadis 1974: 19 f.). Die sozialistische Forderung nach einer Schaffung neuer, radikal anderer Vergesellschaftungsformen, nach einem Bruch mit *sämtlichen* bürgerlichen *Herrschaftsformen* in emanzipatorischer Absicht wird hier nicht nur zugunsten der Fortführung, sondern gar zugunsten der Vervollkommnung gewisser Prinzipien kapitalistischer Gesellschaften substantiell aufgegeben. Der bürgerliche Staat, die bürgerliche Fabrik oder die kapitalistisch geprägte Technik sollen – in der Illusion, dass sie herrschaftsneutral seien – nicht aufgehoben und durch Formen einer Selbstorganisation und einer freien Kooperation der direkten Produzenten/-innen ersetzt werden, sondern bewahrt, fortentwickelt und vollendet werden (Brendel 2007). In seiner Kritik des kapitalistischen Charakters der modernen Maschine und der Arbeitsteilung hatte der Operaist Raniero Panzieri in Kenntnis dieses Sachverhalts deshalb schon früh einen neuen, einen anderen Klassenkampf begriff eingefordert, der den Bruch mit den kapitalistischen Herrschaftsformen radikaler als gewöhnlich denkt, nämlich

»nicht als Fortschritt, sondern als Bruch, nicht als »Enthüllung« der verborgenen Rationalität, die dem modernen Produktionsprozess innewohnt, sondern als Schaffung einer vollkommen neuen Rationalität, die im Gegensatz zu der vom Kapitalismus praktizierten Rationalität steht« (Panzieri 1972: 21).

Die traditionelle Auffassung beruht auf dem fatalen Glauben, dass Verdinglichtes nicht herrschaftsgeladen sein könne und dass der Sozialismus aus dem Kapitalismus schlicht hervorwache, seine Verlängerung darstelle. Man hat also von der Marxschen Kritik im Grunde genommen wenig verstanden.

Eine objektivistische Bezugnahme auf geschichtliche Prozesse oder eine Kapital-Lektüre, die die Emanzipationsbemühungen der subalternen Subjekte und Klassen hinter ausgefeilten Verkehrungsdiagnosen verschwinden lässt, liefert Anschluss-

punkte für eine Übernahme autoritären Gedankenguts in die Sozialismen. Ihr emanzipatorischer Gehalt muss von vornherein begrenzt bleiben, werden die Subalternen doch nun auch noch von sozialistischer Seite her zum Objekt sozialer Entwicklung oder von Stellvertreter/-innenpolitik gemacht. Statt die Ausbildung von organisatorischer Phantasie, von nichtkonformen Bedürfnissen, Ansprüchen und Wünschen zum zentralen Thema der Erörterungen zu machen, statt die sozialen und politischen Lernprozesse im Kontext ihres aktiven Verhaltens als ökonomisch, kulturell und politisch Fordernde unter konkreten Bedingungen ins Zentrum der Betrachtungen zu setzen, werden die Subalternen abermals gegenständlich behandelt – entweder als Produkte einer Modernisierungsbewegung, die irgendwie automatisch ihre Emanzipation hervorbringen soll und deren wesentliche Koordinaten dementsprechend auch nicht kritisch hinterfragt werden dürfen, oder aber von einer stellvertretend betriebenen Politik, die die Subalternen nur als Leidende oder Verelende kennt, nicht aber als selbstbewusst Handelnde, Fordernde und Genießende und deren Vertreter/-innen sich deshalb *moralisch* berufen fühlen müssen für die Benachteiligten dieser Welt politisch zu intervenieren (vgl. Wagner 1976; Rancière 2010).

Die Rolle »weicher« Faktoren in der Geschichte

Eine Position, die hingegen die konkreten Bedürfnisse der Subalternen insofern an den »Anfang« stellt (Gorz 1970), dass diese im Mittelpunkt jeder Auflehnung gegen die verselbstständigte Tauschwertproduktion stehen, sperrt sich sowohl gegen eine moralisierende und elitäre Stellvertreter/-innenpolitik im Namen des schlechten Gewissens privilegierter akademischer oder politischer Eliten als auch gegen einen geschichtsdeterministischen Zugriff. Denn sie wird sich selbst auf die Suche nach konkreten Handlungsspielräumen der Subalternen machen müssen, die diese unter den entfremdetsten Bedingungen noch haben, also ungeachtet aller determinierenden Zwänge. Wer die subjektive Dimension geschichtlicher Entwicklungen einklagt, will zuallererst Politik mit einem sogenannten großen I, eine Politik in der »ersten Person«, betreiben, wird

»mit der Forderung nach Bedürfnisbefriedigung in seinem eigenem Bereich anfangen und sich mit anderen Gesellschaftsgruppen verbünden und koordinieren, wo sich dies als Erfordernis aus den inhaltlich-konkreten Entwicklungen ergibt« (Wagner 1976: 235 f.).

Die Analyse der verselbstständigten Kapitalbewegung bleibt dabei aber weiterhin entscheidend, indem sie das steinige Feld umreißt, auf dem die Subalternen genießen und leiden, sich zum politischen Kampf entschließen und ihre Ansprüche ausbilden und artikulieren. Sie ermöglicht es, die Bedingungen des eigenen Emanzipationskampfes und die Natur und das Ausmaß der Anmaßungen des Kapitals begreifbar zu machen. Ebenfalls erlaubt sie die Dynamik in der Entwicklung der Ansprüche, Bedürfnisse und Forderungen der Subalternen zu verstehen, einschließlich

jener, die »eine neue Art von Radikalität« (Gorz 1970: 5) hervorzubringen in der Lage sind. Marx war kein Naturalist, für ihn waren die Bedürfnisse, Genüsse, Mittel und Gegenstände der Bedürfnisbefriedigung von »gesellschaftlicher Natur« (MEW 6: 412). Bedürfnisse und Ansprüche entwickeln sich mit dem Stand der Mittel ihrer Befriedigung (vgl. MEW 23: 535). Die erfahrene gesellschaftliche Befriedigung von Bedürfnissen hängt mit dem absoluten Stand der Produktivkräfte zusammen, wird aber vor allem unter Bezugnahme auf die Möglichkeiten anderer Gesellschaftsmitglieder erfahren:

»Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich mit den vermehrten Genüssen des Kapitalisten, die dem Arbeiter unzugänglich sind, im Vergleich mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt. Unsre Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur« (MEW 6: 412).

Bedürfnisse sind also eine »Quelle des Erlebnisreichtums und Glücks, sofern ihre Befriedigung gesichert, und sie sind Quelle des Leids, sofern dies nicht der Fall ist« (Osterkamp 1993: 10). Sie können zum Selbstverrat verleiten, zu einer »Manipulierbarkeit gemäß der Interessen jener, die über die Mittel der Bedürfnisbefriedigung verfügen« (ebd.). Sie können aber auch zu einer Radikalisierung führen, dazu, den Kapitalismus in seinen Konsequenzen und Prämissen praktisch infrage zu stellen, wenn eine adäquate Befriedigung als nicht vereinbar mit den bestehenden Verhältnissen empfunden wird (vgl. Gorz 1970; Singer 1981). Die Entstehung und Veränderung solch »radikaler Bedürfnisse« (Heller 1976) kann nur begreifen, wer sie dynamisch zur Veränderung des Kapitalismus denkt (Singer 1981). Da Veränderung immer konkret ist, heißt dies auch, sich von linearen Verelendungsmodellen zu verabschieden. Die Entstehung radikaler Bedürfnisse findet in einem komplexen Gefüge von befriedigten, unerfüllten und versprochen Bedürfnisbefriedigungen statt, das nicht durch ein simples Modell einer angeblichen Progression von (absoluten oder relativen) Leid auf Seiten der Subalternen einzufangen ist. Wird die handlungsgenerierende Kraft (radikaler) Bedürfnisse erst einmal erfasst, geraten auch die einseitigen und autoritären Stellvertretungskonzepte ins Wanken, die die alte Linke so eindrücklich geprägt haben.

»Man muss also mit den erhofften genauso wie mit den vorenthaltenen Bedürfnisbefriedigungen, mit Elend und dem Leiden zusammen mit den Genüssen und nicht mit dem Elend und Leiden allein argumentieren. Erst dann braucht man nicht mehr aus schlechtem Gewissen Sozialist zu sein und als Moralist mit stellvertretenden Kämpfen an den wirklichen Interessen und Bedürfnissen der wirklich existierenden Bevölkerung zugunsten eines imaginären ›Volkes‹ vorbeizugieren« (Wagner 1976: 236).

Geschichtsdeterminismus und eine objektivistische *Kapital*-Lektüre verleiten dazu, die Rolle sogenannter weicher Faktoren in der Geschichte allgemein und für eine sozialistische Oppositionspolitik im Besonderen zu unterschätzen. Die geschichtsgestaltende Kraft der Bedürfnisse, Phantasien und Wünsche werden falsch taxiert und irrtümlich in eine Nebenrolle gedrängt (vgl. Negt 1976). Obwohl materiell zu erörtern, geschieht die Relativierung in merkwürdiger Übereinkunft mit der Weltsicht von Unternehmern/-innen und Bürokraten/-innen, die sich ebenfalls lieber an einer vorgeblichen Welt der sogenannten Fakten orientieren, als an einer nicht eben handgreiflichen Welt der Bedürfnisse und Wünsche (vgl. Schneider 1977: 127 f.). Gegen die unerbittlichen Zwänge des Konkurrenzmechanismus, der bürokratischen Logik oder des Gummiknüppel auf der Straße scheinen sich situationistische Appelle an die »Macht der Phantasie« der normativen Kraft des Faktischen zu entziehen. Indem aber auch von sozialistischer Seite die angeblich »harte« Domäne des Kapitals und des Staates zur eigentlichen Wirklichkeit erklärt wird, werden mit den Wünschen, Erfahrungen und Hoffnungen der Subalternen diese selbst auch von Sozialisten/-innen als geschichtsprägende Kraft weniger ernstgenommen als die Wirkungsprinzipien der doch angeblich herauszufordernden Welt des Kapitals.

Die (renitenten) Motivationen und Praxen der Subalternen werden zu einer kraftlosen und nur sekundär bedeutsamen Domäne des Sozialen herabgesetzt, die einer systematischen Erörterung nicht oder nur am Rande wert sind. Der bedürfnisgetriebene Eigensinn der Subalternen, der sich in und außerhalb der Produktionsprozesse einer Zurichtung auf standardisierte Prozesse und quantifizierbare Größen zu einem guten Stück zu entziehen vermag und deshalb zum Zwecke der Kapitalverwertung einem disziplinierendem Zugriff unterworfen werden muss (vgl. Marglin 1974; Braverman 1985), gilt nicht nur dem Kapital, sondern in beklemmender Weise auch einer objektivistischen Marxlektüre als eine störende Restgröße (vgl. Hanloser/Reitter 2008: 54 f.). Denn sie sieht in diesem Eigensinn der Subalternen etwas, was sich ärgerlicherweise den reibungsfreien Modellkonstruktionen und reinen Stellvertretungspolitiken zu entwinden neigt. Indem eine objektivistische Gesellschaftskritik die denkenden und tätigen Subjekte »von außen« betrachtet und Auskunft zu erteilen versucht »über Subjekte und deren Handeln, als Feststellung von Regelmäßigkeiten und objektiven Zusammenhängen von außen, als katalogisierende Typisierung und Ordnung, kurz: als Produktion von Wissen über gesellschaftliche Individuen« (Hirsch 1986: 138; Herv. i. O.), gleicht sie in ihrer Struktur der bürgerlichen Sozialwissenschaft, die von ihrer Anlage her die Subjekte »verfügbar macht und (...) wenig zu tun hat mit praktischem Wissen der Handelnden von und über sich selbst« (ebd.). Hier liegt auch ein wichtiger Grund, warum die analytischen Begriffe der *Kritik der politischen Ökonomie* großen Teilen der subalternen Bevölkerung so fremd geworden sind. Sie sind nicht mehr »nach unten, zu den wirklichen Erfahrungen der Menschen hin« (Negt/Kluge 1973: 16) geöffnet. Ohne für ihr konkretes Le-

ben nützlich zu sein, wirken die Begrifflichkeiten und Diskussionen einer materialistischen Sozialkritik doktrinär, akademisch und von den tagtäglichen Problemen der Subalternen abgetrennt und damit steril.

Kapitallogik und plebejisches Wissen

Ob Neue-Kapital-Lektüre oder strukturalistischer Marxismus (kritisch: Schmidt 1970, 1978) – die dort vorgeschlagenen Lesarten des *Kapital* verfehlen die subjektive Dimension kapitalistischer Entwicklungen. Sie formulieren kein »plebejisches Wissen« (Hirsch 1986: 141), das die Erfahrungen der gesellschaftlichen Individuen integrieren kann und ihnen praktisches Handlungswissen für ihre Selbstverwirklichung und Befreiung an die Hand gibt (vgl. Rancière 2010). Als Objektivismen sind sie eindimensional, da sie die Subjekte, Klassen und deren Handeln allein auf kapitalistische Strukturzwänge reduzieren. Die subjektiven und klassenbezogenen Erfahrungen und Bedürfnisdynamiken werden kaum einer Erwägung für wert gehalten. Lediglich als Repräsentanten/-innen ökonomischer Kategorien werden die Akteure aufgefasst. Man trifft sich in diesem Punkt zunächst einmal mit dem Zugriff, den Marx selbst im *Kapital* vorgibt. Im *Kapital* werden Individuen und Klassen als Personifikationen ökonomischer Kategorien behandelt, als »Charaktermasken« (MEW 23: 100), als »Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse, als deren Träger sie sich gegenüber treten« (ebd.). Dies zeigt sich schon auf den ersten Seiten des *Kapital*: Zunächst analysiert Marx die Ware als die »Elementarform« (ebd.: 49), in der gesellschaftlicher Reichtum in kapitalistischen Gesellschaften auftritt. Erst danach widmet er sich der Praxis der Warenbesitzer/-innen, deren Verhalten wiederum ausschließlich unter dem Blickwinkel betrachtet wird, als ob ihr Wille »in jenen Dingen haust« (ebd.: 99).

Marx hat Recht, wenn er auf dem Abstraktionsgrad, auf dem die drei Bände des *Kapital* analytisch angesiedelt sind, in dieser Weise vorgeht. Unter den verdinglichten Verhältnissen der kapitalistischen Warenproduktion können die handelnden Individuen keineswegs den Ausgangspunkt der Betrachtungen bilden, denn hier befinden sich die Subjekte in einer Beziehung »sachlicher Abhängigkeit« (MEW 42: 91; Herv. i. O.). Die versachlichten Zwangsgesetzte der Warenproduktion und ihre Reproduktion müssen die Betrachtungen eröffnen. Marx will die verselbstständigten Bewegungsformen der kapitalistischen Produktionsweise im *Kapital* in seiner Reinheit, also abstrakt, untersuchen, deshalb müssen die Zwangsgesetzte des Handelns als erstes theoretisch in Angriff genommen werden. Erst später können weitere Handlungsgründe und Praxen eingeführt werden. Der Marxsche Zugriff spiegelt nicht weniger als die reale kapitalistische Dominanz von Ware-Geld-Beziehungen und des Imperativs der Kapitalverwertung im gesellschaftlichen Gefüge.

Eine kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft kann aber nicht auf dem Abstraktionsgrad des *Kapital* stehen bleiben. Der Objektivismus des *Kapital* ist eine Widerspiegelung des »Objektivitätsüberhangs der bürgerlichen Gesellschaft« (Hirsch

1986: 138), der die Individuen weitgehend abstrakt macht, normalisiert und zurichtet, und hat hierin seine Wahrheit. Reflektiert werden muss aber ebenfalls, dass die Individuen nicht in der Objektivität aufgehen, die Strukturen und sozialen Zwangsformen nicht nur tragen, sondern auch von ihnen abweichen, sie unterlaufen und praktisch-tätig verändern. Eine der Kapitalanalyse ähnlich gründliche Entwicklung einer »Ökonomik des Gegenpols« des Kapitals (Negt/Kluge 1982: 37) harrt somit der Ausarbeitung. Marx selbst hatte in dem ursprünglich von ihm geplanten Buch über die Lohnarbeit eine entsprechende politische Ökonomie der Arbeiterklasse anvisiert (Lebowitz 2003). Eine solche dürfte sich nicht in einer objektivistischen Klassentheorie erschöpfen (vgl. Hirsch/Roth 1986: 179 f.), die verschiedene Fraktionen der Arbeiterklasse anhand ihrer Stellung zu den Produktionsmitteln einzuordnen versucht (z. B. Mauke 1970).

Es geht um eine wissenschaftliche Theorie der sich immer wieder neu und anders bildenden Arbeiter/-innenklassen unter konkret kapitalistischen Bedingungen (Lebowitz 2003). Man braucht einen Ansatz, der die immer unvollständig und unvollkommen bleibenden Mechanismen einer kapitalismuskonformen Zurichtung der Eigenschaften und Willensstrukturen von Individuen und Klassen erforscht (Negt/Kluge 1982). Um die Effektivität dieser Mechanismen geht es ebenso sehr wie um deren Grenzen, die eine fortdauernde Ausbildung ungezähmter Eigenschaften und von Resistenzen gegen den Zurichtungsprozess und die kapitalistische Gesellschaft erlauben. Die Prägungen durch das Kapital und die uneinheitlichen Erfahrungen mit einem ihnen fremden und durch sie nicht kontrollierbaren Lebenszusammenhang wären zu diskutieren, wie auch der Widerspruch, dass die sozial bestimmten Individuen ihren bürgerlichen Lebenszusammenhang in der Regel *zur gleichen Zeit* als Verwirklichungsbedingung ihrer Träume und Wünsche, aber auch als eine Beschränkung und als Hindernis zu ihrer Verwirklichung erfahren. Systematisch wäre zu ergründen, wie die Herausbildung von Organisationsfähigkeiten, Machtpositionen, von grenzüberschreitenden Motivationen und Interessen und von Solidarisierungsimpulsen der Subalternen vonstatten gehen, sind sie doch zentrale Bildungsmomente eines antikapitalistischen Potentials. Verstanden werden muss, wie die Subjekte und subalternen Klassen durch grob- und feinmaschige Mechanismen immer wieder zur Mitarbeit an ihrem eigenen Unterdrückungszusammenhang gebracht werden und an welchen Stellen sich die Umschlagsmomente von Integration in Ausbruchversuche aus der bestehenden Ordnung befinden. Dies alles gilt es, *aus der Perspektive* der Subalternen zu diskutieren und zu erforschen.

Eine kritische Theorie der immanenten Bewegungsgesetze des Kapitals beschreibt nur eine Seite der kapitalistischen Medaille. Erst wenn die im *Kapital* geleistete Bestimmung der Kapitallogik um eine Analyse des Gegenparts des Kapitals, die nur um die Kategorie der Praxis zentriert sein kann, ergänzt worden ist, und dann beide Seiten in einer dialektischen Totalitätsbetrachtung zusammengebracht worden sind, ist ein

Grundgerüst für eine kritische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft errichtet, das den verdinglichten und verselbstständigten Sozialzusammenhang des Kapitalismus durchleuchtet, ohne die Subalternen selbst wieder zu verdinglichen (vgl. Lebowitz 2003). Erst dann wird es gelingen, eine Theorie zu entfalten, die weder der Vorstellung das Wort redet, dass soziale Prozesse in einem weitgehend unbestimmten und chaotisch angelegtem Raum vonstatten gingen, noch der Idee zuspricht, dass Soziales streng und mechanisch determiniert wäre, sondern stattdessen ein feines Gespür dafür entwickelt, dass Determinierung und Freiheit im kapitalistischen Entwicklungsprozess zusammengedacht werden müssen (Foster 1992; Schweier 1997: 150 f.). Die Kunst einer tragfähigen materialistischen Theorie besteht gerade darin, beides ins richtige Verhältnis zu bringen (Ferraro 1992). »Der Klassenkampf ist ein Gesetz, aber er findet nicht hinter dem Rücken, sondern Angesicht zu Angesicht statt. Sein Ausgang ist allerdings nicht determiniert« (Hanloser/Reitter 2008: 55).

Wo eine »Ökonomik des Gegenpols« des Kapitals (Negt/Kluge 1982: 37) fehlt, die Akteure also ausschließlich so behandelt werden, als ob ihr Wille »in jenen Dingen haust« (MEW 23: 99), ist der Fokus einer kritischen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft einseitig ausgerichtet. Die Eigenschaften, Antriebe und Handlungen der Subalternen und ihre geschichtlich gestaltende Kraft werden nur unter der Perspektive eingefangen, dass sie die Erzeuger einer versachlichten und verkehrten Welt sind. Subversive Praxen und die Wirkungen eines eigenständigen Handelns der gesellschaftlichen Klassen und eines selbstaktiven Klassenkampfes für die konkrete Entwicklung des Kapitalismus werden fälschlicherweise ausgespart (Castoriadis 1990: 30). Als würden sie sich darin erschöpfen, werden die bewussten Handlungen der Subalternen nur in der Weise thematisiert, dass sie unbewusst der Durchsetzung der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des Kapitalismus dienen. Ein solcher Blickwinkel ist geeignet, die allgemeinen Reproduktionsbedingungen des Kapitals transparent zu machen, eine Theorie der Veränderung der bestehenden Verhältnisse gewinnt man damit noch nicht. Die Antriebe, Hebel und Schranken von Gesellschaftsveränderung unter konkreten kapitalistischen Bedingungen sind noch nicht erörtert, nicht einmal andiskutiert. Dies heißt nicht, dass die theoretischen Konstruktionen ungeachtet ihrer Verkürzungen nicht von hohem analytischem Wert sind. Zu einer Selbstaufklärung sozialer Bewegungen über ihre eigenen konkreten Möglichkeiten und Grenzen können sie aber nur bedingt beitragen. Gerade jener Aufgabe muss aber eine Theorie, die eine Politik der Weltveränderung positiv unterstützen will, genüge tun (vgl. Márkus 1980).

Die Neue Marx-Lektüre

Die gegenwärtig populärste objektivistische Lesart des Marxschen *Kapital*, die »Neue Marx-Lektüre« (Backhaus 1997; Elbe 2006), hat bisher auf eine Ausarbeitung einer politischen Ökonomie der Arbeiter/-innenklassen verzichtet. Zugunsten einer um-

fassenden Rekonstruktion der Marxschen *Kapitalschriften* und der Ausarbeitung einer »Politökonomie mit Systemanspruch« (Wildt 1977: 206), scheint man auch mit dem Feld der Geschichtstheorie weitgehend abgeschlossen zu haben. Der systematische Stellenwert einer Theorie des historischen Materialismus wird gegenüber der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* infrage gestellt. Unbefriedigend bleibt dies insofern, als dass man die kapitalistische Produktionsweise historisch nicht ohne eine Geschichtstheorie einbetten kann. Aber auch die Mechanismen sozialer Veränderungen und des Übergangs von einer Produktionsweise zu einer anderen sind auf diesem Wege kaum zu erhellen. Als historische Produktionsweise hat sich der Kapitalismus in einem bestimmten geschichtlichen Prozess herausgebildet und wird auch historisch wieder vergehen. Die kapitalistische Produktionsweise besitzt in diesem Sinne eine eigene Stellung unter den historischen Produktions- und Gesellschaftsformen, die sie von anderen Produktionsweisen abhebt, aber auch zu ihnen in ein Verhältnis setzt. Jede Theorie, auch die Neue Marx-Lektüre, die den Kapitalismus geschichtlich fassen will, kann nicht ohne wenigstens eine implizit vorhandene Vorstellung von Prozessen sozialer Evolution auskommen. Sie explizit zu machen, ist ein Gebot der Ehrlichkeit, sie weiter auszuarbeiten, liegt im Eigeninteresse des/der Theoretikers/-in, insbesondere wenn er/sie auch eine Theorie der Transformation der Verhältnisse zu entwickeln beabsichtigt. Die Neue Marx-Lektüre hat in diesem Punkt einen deutlichen Nachholbedarf. Die Kritik sogenannter historisch-logischer Lesarten des *Kapital*, der sich die genannte Lektüre verschrieben hat, und die aus ihr folgende »Einsicht, dass das *Kapital* keinem historischem Darstellungsprinzip folgt, schöpft weder den Horizont einer Theorie der Geschichte aus, noch trägt sie dem Umstand Rechnung, dass auch die Theorie des Kapitalismus einen historisch verfassten Gegenstand thematisiert« (Müller 1988: 43). Die dürre Feststellung, dass an gewissen Stellen der begriffslogischen Entwicklungen des Marxschen *Kapital* auch die Historie in die Darstellung hineintreten muss (z. B. Gehrig/Hafner 1997), kann die geschichtstheoretische und revolutionstheoretische Erörterungen keineswegs ersetzen.

Den orthodoxen Geschichtsdeterminismus vor Augen, kann man die Abneigung der Neuen Marx-Lektüre gegen geschichtstheoretische Debatten verstehen. Dass sie auch praxisphilosophische Argumentationen nicht einzubauen weiß (z. B. Heinrich 2004), ist allerdings ein Mangel, der u. a. dem Sachverhalt geschuldet sein dürfte, dass sie die sozialen Akteure und ihre Handlungen ausschließlich als Verkörperungen ökonomischer Kategorien thematisiert. Mit praxistheoretischen Leitsätzen, wie dem, dass das »Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung (...) nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und verstanden werden« könne (MEW 3: 5 f.; Herv. i. O.), kann ein Zugriff naturgemäß wenig anfangen, der sich ungeachtet seines sozialistischen Anspruchs theoretisch für die Problematik einer praktischen Veränderung der Verhältnisse allenfalls am Rande in-

teressiert. Die These, die von Vertreter/-innen der Neuen Marx-Lektüre gelegentlich vorgetragen wird, dass es sich bei dem Marxschen Begriff der Praxis um ein Provisorium gehandelt habe, das Marx im Zuge seiner Werkentwicklung zugunsten der Kategorie der gesellschaftlichen Arbeit aufgegeben habe (z. B. Heinrich 2004), ist dabei noch aus einem anderen Grund problematisch. Sie ebnet den Weg in den Ökonomismus, bedeutet sie doch wörtlich genommen, dass nur einer besonderen Praxisform geschichtliche Wahrheit zugesprochen werden kann, alle anderen Praxisformen, politische, kulturelle oder künstlerische, in diese auflösbar sein müssen. Arbeit ist weder die ausschließliche Form von menschlicher Praxis noch eine Form, aus der alle anderen schlicht ableitbar sind – obwohl ihr als Vermittlerin des Stoffwechsels von Mensch und Natur zweifellos eine besondere Rolle im Ensemble gesellschaftlicher Praxen zukommt (vgl. Hall 1977).

Die objektivistische Formel der Geschichte im Vorwort

»Zur Kritik der Politischen Ökonomie«

Das geschichtsmechanische Denken der (Neo-)Orthodoxie wird von der Neuen Marx-Lektüre jedoch zu Recht geschmäht. Auch dieses ist, wenn auch deutlich anders als das Denken der Neuen-Marx-Lektüre, durch und durch objektivistisch. Unter den verschiedenen Textpassagen, die bei Marx für die Ausbildung einer materialistischen Geschichtstheorie herangezogen werden könnten, hat die (Neo-)Orthodoxie eine kleine Passage aus dem *Vorwort von Zur Kritik der politischen Ökonomie* ausgewählt:

»In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. (...) Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb derer sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein« (MEW 13: 8 f.).

Das *Vorwort* ist stark interpretationsbedürftig, obwohl es in seiner kompakten und geschliffenen Form leicht einen anderen Anschein zu erwecken vermag. Eine aufmerksame Satz-für-Satz-Lektüre zeigt schnell, dass es recht unterschiedlich auslegt werden kann (vgl. Fleischer 1970: 86 f.; Hodges/Gandy 1982). Begriffe wie materielle Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse oder Eigentumsverhältnisse sind ebenso wenig selbsterhellend wie die eher metaphorisch angedeuteten als erklärten Beziehungen der mit ihnen beschriebenen Sachverhalte. Was ist beispielsweise damit gemeint, dass die Produktionsverhältnisse von Entwicklungsformen der Produktivkräfte in deren Fesseln umschlagen? Soll damit gesagt sein, dass es ab einem bestimmten Entwicklungspunkt gar keine Produktivkraftentwicklung mehr gibt?

Oder wird behauptet, dass sich die Produktivkraftentwicklung in absoluten Zahlen verlangsamt? Marx könnte aber auch im Sinn gehabt haben, dass neue Produktionsverhältnisse die Produktivkräfte einfach relativ schneller als die alten entwickeln könnten, wenn diese revolutionär etabliert werden würden (vgl. Elster 1985: 241 ff.). Wenn Marx in dem Zitat erklärt, dass die Menschen Produktionsverhältnisse eingehen, die von ihrem Willen »unabhängig« seien, heißt dies auch, dass sie »nicht von ihren Interessen und Bedürfnissen« (Fleischer 1970: 88) abhängen? Dies bleibt weitgehend der Interpretation des/der Lesers/-in überlassen. Für welches Verständnis er oder sie sich auch immer entscheidet, die Folgen für den eigenen Weltbegriff werden immens sein, vorausgesetzt natürlich, dass es akzeptiert wird. Ein weiteres Beispiel: Der Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen läutet dem Zitat entsprechend eine »Epoche sozialer Revolution« ein. Eingeläutet wird also nicht die Revolution selbst (vgl. Fischer 1968). Was ist aber eine »Epoche« sozialer Revolution und in welchem Wechselverhältnis steht die soziale Revolution zu dem Phänomen politischer Revolutionen und deren Zeitlichkeit? Die zeitliche Struktur politischer Revolutionen gleicht offenkundig nicht derjenigen sozialer Revolutionen (vgl. Lenk 1973). Denn politische Revolutionen vollziehen sich gewöhnlich in einem eruptiven Prozess oder Akt, der Monate, vielleicht sogar Jahre umfassen kann, die Dauer einer ganzen Epoche umschreiben sie nicht.

Wie ist es zudem zu bewerten, dass die im *Vorwort* vorgetragenen Thesen offenbar hypothetisch am Beispiel des Kapitalismus gewonnen wurden, handelt es sich doch um das *Vorwort* von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, also einem Buch, das die Analyse des Kapitalismus zu Gegenstand hat (Kitching 1988)? Muss dies nicht den oftmals angenommen allgemeinesgeschichtlichen Anspruch der Thesen tangieren, unterstreichen, dass hier etwas vorgetragen wird, das erst noch einer »empirischen Bewährung« (Reichelt 1983: 7) harret, also gegebenenfalls revidiert werden muss, (nicht nur, aber vor allem) wenn es auf andere Produktionsweisen übertragen wird (Thompson 1980: 218)? Macht man sich die Mühe, Marxens Verlautbarungen über die evolutionären Grundmechanismen der Geschichte aus dem *Vorwort* mit seinen verstreuten Betrachtungen über vorkapitalistische Gesellschaften zu vergleichen, wird man zudem schnell ausfindig machen, dass diese keineswegs miteinander deckungsgleich sind (vgl. Pryor 1982; Miller 1984). Die Vorstellung, dass man hier, im *Vorwort*, einen Entwurf mit Allgemeingültigkeitsanspruch und dort, in den Marxschen Exkursen zu vorkapitalistischen Gesellschaften, eine Art Ausführung am konkreten Objekt habe, lässt sich also in dieser einfachen Weise nicht aufrechterhalten (ebd.). Dass Marx im *Vorwort* zudem ausdrücklich betont, dass die Menschen immer »bestimmte«, also besondere Verhältnisse eingehen, untermauert nochmals die Vermutung einer in ihrer anvisierten Reichweite recht begrenzt gemeinten Hypothesenbildung Marxens, denn es wird damit der *Deutschen Ideologie* gemäß hervorgehoben, dass Abstraktionen aller Art »getrennt von der wirklichen Geschichte« (MEW 3: 27)

keinen selbstständigen Wert haben. Glaubt man aber ungeachtet dessen, überhistorisch wirksame Geschichtsgesetze aus dem *Vorwort* herauslesen zu können, wäre eine Auseinandersetzung mit noch anderen Einsprüchen angebracht: Für Marx war es ein Sachverhalt unbedingter Kritik, dass die geschichtliche Entwicklung die Form unabhängiger »Naturgesetze« annimmt (vgl. Schmidt 1967). Der affirmative Bezug auf solche Gesetzmäßigkeiten in den (Neo-)Orthodoxien kann deshalb nur irritieren, lässt er sich doch mit der grundlegenden Intention der Marxschen Kritik nicht legitimieren (Kitching 1988), wenn auch eventuell mit bestimmten weiteren Textpassagen in seinem Werk (vgl. Shaw 1978).

Skepsis gegenüber den objektivistischen Lesarten des Vorworts ist umso mehr angebracht, als dass die hier angeblich auffindbare »objektive Formel« der Geschichte (Korsch 1969a: 137) nicht alternativlos ist. Sie findet z. B. im *Manifest* auf ein Gegenstück einer »subjektiven Formel« (ebd.), nach der die »Geschichte aller bisherigen Gesellschaft eine Geschichte von Klassenkämpfen« (MEW 4: 462) sei. Wer objektivistischen Geschichtsinterpretationen zuneigt, müsste beide Formeln irgendwie stimmig in Einklang bringen, selbstverständlich unter Dominanz der Thesen des *Vorworts*.

Der streng objektivistisch argumentierende und am *Vorwort* orientierte Gerald Cohen glaubt denn auch bei Friedrich Engels einen Weg zur Lösung dieses Problems gefunden zu haben. Er greift das bei Engels auffindbare Bild von »Kräfteparallelogrammen« (MEW 37: 464) in der Geschichte auf und interpretiert dies so, dass sich die vielen Einzelwillen im Geschichtsprozess einander neutralisieren würden, um auf diese Weise zu einem objektiv bestimmbareren historischen Ergebnis zu führen: der sozialistischen Revolution. Eine Versöhnung der objektiven und subjektiven Formel ist jedoch auf Grundlage dieser Vorstellung alleine nicht zu erreichen. Cohen macht es sich zu einfach. Sein Argument ist ideologiekritisch fragwürdig, da es erstens offensichtlich am Marktgeschehen bürgerlicher Gesellschaften gewonnen wurde, da es zweitens keinen Unterschied zwischen dem individuellen Handeln und dem kollektiven Handeln ganzer Klassen kennt und da es drittens auch Verschiedenheiten in der Natur von Klassenkonflikten in unterschiedlichen Geschichtsepochen nicht zu berücksichtigen weiß. Darüber hinaus weist es viertens aber insbesondere den Makel auf, dass Cohen lediglich behauptet, aber nicht beweist, dass sich die verschiedenen Individualwillen und Klassenkämpfe genauso neutralisieren werden, dass am Ende der Geschichte als objektive Notwendigkeit der Sozialismus stehe. Die Idee eines Kräfteparallelogramms im Sinne Cohens ist so lange theoretisch ungenügend, wie er nicht zeigen kann, dass die gemeinsame Wirkungslinie der verschiedenen Akteure, im Sinne des *Vorworts* in Richtung Sozialismus laufen muss. Unbewiesene Behauptungen helfen wenig weiter, auch dann nicht, wenn sie mit so einem schönen Bild wie dem des Kräfteparallelogramms verbunden werden.

Ähnliche argumentative Lücken weisen andere Versuche auf, die subjektive Formel in die objektive des *Vorworts* nahtlos zu integrieren. Nehmen wir ein weiteres Beispiel. Ernest Mandel schreibt:

»Latenz, das bedeutet die noch nicht verwirklichte Möglichkeit, deren Verwirklichung aber bereits in den Verhältnissen angelegt ist und die sich allmählich zu entfalten beginnt. Gemeint ist damit die relative Undeterminiertheit der kurz- und mittelfristigen Geschichtsentwicklungen, der möglichen Varianten im Ausgang der Klassenkämpfe, des Einflusses des subjektiven Faktors in der Geschichte und der unterschiedlichen Ausgänge, die je nach diesen Schwankungen das Ergebnis kurzfristig bestimmen« (Mandel 1991: 103).

Den offenen Horizont, den die Geschichte aufgrund der lediglich bedingten, also nicht streng determinierten Praxis der Menschen haben muss, kann Mandel als Anhänger eines objektivistischen Weltbildes ebenfalls nicht akzeptieren – zumindest nicht in letzter Konsequenz. Dies zeigt das Zitat. Er reduziert die Schwankungen in den Auswirkungen der sozialen Konflikte und Kämpfe auf die kurze und mittlere Frist. In diesen Zeiträumen mag so manches passieren, mag es Unwägbarkeiten im sozialen Prozess geben, langfristig muss sich aber der Sozialismus mit Notwendigkeit durchsetzen, da die Entwicklung der Produktivkräfte ihn erzwingen soll – so Mandel. Eine befriedigende Bestimmung des komplizierten Verhältnisses von »Freedom an Determination in History« (Ferraro 1992) – und damit der Rolle des subjektiven Faktors in der geschichtlichen Entwicklung – wäre dies nur, wenn Mandel glaubhaft begründen könnte, warum die von ihm aufgezählten subjektiven und geschichtsprägenden Momente im längeren Verlauf wiederum durch die objektiven Faktoren streng und eindeutig determiniert wären. Hierfür liefert er aber ebenfalls keine Argumente.

Vom revolutionären Klassenkampf unterdrückter Klassen, also der subjektiven Formel, ist im *Vorwort* überraschend wenig zu lesen. Nur in der extrem vorsichtigen Formulierung, dass die Menschen sich mittels der ideologischen Formen der materiellen Konflikte »bewusst werden und ihn ausfechten« (MEW 13: 9), ist er präsent. Irritiert von diesem Sachverhalt, ist bereits vermutet worden, dass der Objektivismus des *Vorworts* Marxens Bestreben geschuldet sei, der preußischen Zensur keinen Anlass zu geben, das Werk *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* zu verbieten (vgl. Prinz 1969). Die Vermutung ist angebracht, fehlt doch schließlich zum einen ein zentrales Kernmoment des historischen Materialismus im *Vorwort* und kann zum anderen nicht bestritten werden, dass Marx dem Erscheinen von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* nicht nur eine hohe Bedeutung zugemessen hatte, sondern auch, dass die antiliberalen Zensurpraktiken auf deutschem Boden für Marx die Bedingungen für eine Veröffentlichung nicht eben gut erscheinen lassen konnten (ebd.). Bereits verschiedene Reizwörter wie Klassenkampf, Subversion oder revolutionäre Politik hätten wahrscheinlich zu einem Verbot der Schrift geführt; ausführliche revolutionstheoretische Ausführungen mit Sicherheit. Stimmt diese doch recht plausible Mut-

maßung, gerät aber die Buchstabengläubigkeit der (Neo-)Orthodoxien bezüglich des *Vorworts* massiv ins Wanken. Nicht der Wortlaut, sondern ein Lesen zwischen den Zeilen, wäre die richtige Herangehensweise an den Text. Die Annahme, dass im *Vorwort* ein authentischer Marx sein Programm und seine Forschungsergebnisse in eine gusseiserne Form gebracht habe, gerät ins Wanken.

Auch ist die wirkungsgeschichtlich ungewöhnliche Last, die diesem kurzen Text aufgebürdet wird, nur zu rechtfertigen, wenn eine ganze Reihe von Annahmen bezüglich der Werkentwicklung von Marx getroffen wird. Dass sie in dieser besonderen Weise gefällt werden, ist keinesfalls selbstverständlich. Recht allgemein gehaltene geschichtstheoretische Aussagen finden sich verstreut im ganzen Werk von Marx, selbst zeitlich nah zum *Vorwort* getroffene Aussagen divergieren (Kitching 1988). Dass ausgerechnet das *Vorwort* und beispielsweise nicht die *Feuerbachthesen*, die *Briefentwürfe an Vera Sassulitsch* oder das berühmte Kapitel über die *Formen, die der kapitalistischen Produktion* vorhergehen in den *Grundrissen* (vgl. MEW 42: 383 f.) zum entscheidenden Bezugspunkt geschichtstheoretischer Erörterungen einer kritischen Gesellschaftstheorie gemacht werden sollten, bedarf einer ausführlichen Begründung. Einfach setzen kann man dies nicht. Von Georgi Plechanow bis Gerald A. Cohen sieht man aber interessanterweise keine Veranlassung für ausführliche Rechenschaftslegungen in dieser Hinsicht (vgl. Plechanow 1959; Cohen 2000). Die tragende Bedeutung des *Vorworts* ist ihnen evident, andere Textpassagen scheinen für sie in erster Linie nur relevant zu sein, um dessen Aussagen weiter zu untermauern oder auszubuchstabieren (ebd.).

Selbst *innerhalb* des *Vorworts* ist es höchst fraglich, ob den einzelnen Textbausteinen das ihnen oftmals zugeschriebene Gewicht zukommt. Wenn Marx dort beispielsweise eine Reihe von »progressiven Epochen« (MEW 13: 9) aufzählt, die die bisherige Geschichte durchlaufen habe, ist höchst zweifelhaft, ob die Reihung einer asiatischen, antiken, feudalen und bürgerlichen Produktionsweise in dem Text den gleichen Stellenwert genießt wie die geschichtstheoretischen Erörterungen in den Zeilen zuvor (vgl. Eifler 1977). Vielmehr ist es einleuchtend anzunehmen, dass Marx hier lediglich mit einem starken Fokus auf die europäische Geschichte auf plausible Anschauungsbeispiele verweisen wollte, die man unter Zuhilfenahme des von ihm vorgelegten Leitfadens zu untersuchen habe. Die ellenlangen Debatten über die Einordnung beispielsweise präkolonialer afrikanischer Gesellschaften in die angeblich universell geltende Stufenfolge der Geschichte aus dem *Vorwort*, die wir u. a. aus der Geschichts- und Entwicklungsforschung der DDR kennen (vgl. Oberlack 1994; Kalmring/Nowak 2005: 63 f.), beruht zu einem guten Stück auf einem simplen Missverständnis des Stellenwerts des entsprechenden Verweises bei Marx. Dass Marx die von ihm erwähnten Produktionsweisen als »progressive« Epochen tituliert, soll nicht heißen, dass jede Region notwendig eine feste und aufsteigende Reihe an Produktionsweisen zu durchlaufen habe, sondern dass die von

ihm beispielhaft angeführten europäischen Produktionsformen unterschiedlich reich »an Potentialität und Entwicklungsfähigkeit« (Sofri 1969: 50) sind – und zwar im Hinblick auf ein ganz bestimmtes Ziel, nämlich der Herausbildung eines industriellen Sozialismus, wie er Marx vorschwebte.

Aber mehr noch: Sollten nicht nur viele Rezipienten/-innen des *Vorworts*, sondern auch Marx selbst im *Vorwort* ein simples Stadienmodell präferiert haben, so wäre dies nicht nur noch lange kein Anlass, diese Vorstellung zu übernehmen, sondern vielmehr wäre kritisch zu fragen, ob Marx in dieser Phase seines Denkens bereits ausreichend in der Lage gewesen war, aus den großen Fußstapfen der frühbürgerlichen Philosophie herauszutreten. Stadienmodelle und ein naiver Evolutionismus waren ein integraler Bestandteil des frühbürgerlichen Denkens (vgl. Hauck 1993; Kößler 1998). Die aufstrebende Bürgerklasse sah in ihrem überschwänglichen Optimismus die gesamte Weltgeschichte stufenförmig auf die eigene Gesellschaft zulaufen und in dieser kumulieren. Die frühbürgerlichen Muttermale der Stadienmodelle und ihr verkürzender Charakter verlieren sich nicht dadurch, dass die Stadien nun durch Revolutionen verbunden und durch ein neues Stadien des Sozialismus bzw. des Kommunismus erweitert werden (vgl. Comninel 2003). Die strenge Gerichtetheit der Stufenmodelle ist letztlich nur zu haben, wenn die reale Komplexität geschichtlicher Entwicklungen geleugnet und die eigenständige Vielschichtigkeit vorkapitalistischer Gesellschaften abgestritten wird, da diese unter dem begrenzten Blickwinkel einer Vorstufe des Kapitalismus thematisiert werden müssen. Es ist kaum zu bestreiten, dass der Marx des *Vorworts* noch in ausgeprägter Weise zu einer reduzierten Sicht auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungsprozesse tendiert. Das *Vorwort* kennt nur einen einzigen Widerspruch, der die Geschichte vorantreibt – den von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen –, »der sich von der ökonomischen »Basis« aus problemlos, gleichmäßig und unverändert durch alle verschiedenen Ebenen der Gesellschaft hindurch entfaltet« (Hall 1989a: 18). Mehrere mit einer »relativen Autonomie und der spezifischen Wirksamkeit« (ebd.: 19) ausgestatteten Widersprüche, die es erlauben, über ein komplexes Zusammenspiel der verschiedenen Momente eine Vielgestaltigkeit historischer Entwicklungen zu denken, kennt Marx in Übereinstimmung mit der frühbürgerlichen Philosophie im *Vorwort* noch nicht. Die Ähnlichkeit der linearen Widerspruchskonzeption und des Stufenmodells im *Vorwort* mit beispielsweise bestimmten Aspekten des Werks von Ludwig Feuerbach (Reichelt 1975), dem Stadiendenken Hegels (Korsch 1969a: 161 f.), aber auch mit verschiedenen Stadienentwürfen aus den Reihen der klassischen liberalen Ökonomie sind verschiedenen heterodoxen und kritischen (Neo-)Marxisten/-innen immer wieder aufgefallen (vgl. Meiksins-Wood 1995; Comninel 2003). Das hat diese zu Recht irritiert und die Frage aufwerfen lassen, ob hier noch nicht überwundenes Erbgut des Bürgertums schlummert.

Der latente Positivismus der marxistischen Orthodoxie

Die Gefahren einer allzu strengen Auslegung des *Vorwärts* können mit Blick auf die (Neo-)Orthodoxien selbst verdeutlicht werden. Der sich in periodischen Abständen wiederholende und erneuernde Konflikt zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gilt im (neo-)orthodoxen Standardmodell des historischen Materialismus als allgemeinsten Mechanismus der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung.

Das orthodoxe Grundmodell wird jedoch teilweise erheblich variiert vorgetragen. Dies zeigt sich bereits bei der Frage, wer oder was die letztlich determinierende Instanz im (neo-)orthodoxen Geschichtsmodell zu sein habe. Verbreitet sind Versionen eines Produktivkraftdeterminismus, eines Determinismus der Produktionsverhältnisse oder eines Determinismus der gesamten Produktionsweise (vgl. Hodges/Gandy 1982; Cowling/Manners 1992). Darüber hinaus sind Modelle eines geographischen Determinismus bekannt, nach denen die geographischen Bedingungen einer Region die langfristigen Entwicklungsmöglichkeiten bestimmen (vgl. Wittfogel 1970; Plechanow 1975). Die Unterschiede sind bereits in diesem zentralen Punkt nicht unerheblich.

Im Standardmodell vertritt man jedoch gewöhnlich die These eines Produktivkraftdeterminismus (vgl. Kautsky 1922a Bucharin 1970; Shaw 1978; McMurtry 1978; Wood 1981; Cohen 2000). Als Produktivkräfte gelten meist die technischen Mittel der Produktion, gelegentlich ergänzt um die ihnen entsprechenden Fähigkeiten der Arbeitskräfte (z. B. Bucharin 1971; McMurtry 1978; Shaw 1978; Wood 1981). Die Produktionsverhältnisse werden im herkömmlichen Modell mit den Eigentumsverhältnissen in eins gesetzt. Die Überbauten entsprechen den Produktionsverhältnissen und diese den Produktivkräften, wenn sie funktional für deren jeweilige Entwicklung bzw. Entfaltung sind (vgl. Cohen 2000). Ein Konflikt oder Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bzw. zwischen ökonomischer Basis und Überbau stellt sich ein, wenn deren Funktionalität in eine Dysfunktionalität umschlägt (ebd.). Diese drückt sich in der Regel in einer Stagnation der Produktivkraftentwicklung und/oder in einer Wirtschaftskrise aus. Im Falle kapitalistischer Verhältnisse soll die prognostisch erwartete Verelendung großer Teile der Arbeiter/-innenklasse infolge der Krise oder Stagnation diese radikalieren und zur revolutionären Einführung neuer Eigentumsverhältnisse anspornen (kritisch: Wagner 1976). Das Grundmodell basiert also auf einem uneingeschränkten Primat der Produktivkräfte. Die Produktivkräfte wählen sich ihrem Primat entsprechend diejenigen Verhältnisse aus, die ihrer Entwicklung am besten entsprechen (Cohen 2000). Man kann letztlich alle Verhältnisse aus den Produktivkräften bzw. ihrem Entwicklungsstand ableiten, denn in einem hierarchisch aufgebauten sozialen System stehen sie in einer funktional dienenden Beziehung, während die technologischen Produktivkräfte die oberste Regulierungsfunktion

ausüben. Können sie ihre Zuarbeit nicht mehr optimal ausüben, kommt es zur Krise der nun dysfunktional gewordenen Verhältnisse. Ihrem Primat entsprechend, setzten dann die Produktivkräfte über das Scharnier der Krise diejenigen Akteure in Bewegung, die quasi als ihre Repräsentanten auftreten und geschichtsmächtig neue Verhältnisse hervorbringen, die der Entfaltung der Produktivkräfte abermals optimal entsprechen, bis zur nächsten Dysfunktionalitätskrise.

Dieses (neo-)orthodoxe Modell vor Augen, haben insbesondere Jürgen Habermas und Albrecht Wellmer Marx *positivistische Neigungen* vorgeworfen. Die Kritik erhält dadurch ihren Charme, dass Marxens eigene Rolle als leidenschaftlicher Kritiker des Positivismus weithin anerkannt ist. »...alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen« (MEW 25: 825). Dies sind deutliche Worte, die eine antipositivistische Ausrichtung zur Leitbestimmung erheben. Per se schützen sie vor gewissen Komponenten des Positivismus dennoch nicht. Albrecht Wellmer glaubt denn auch, in der Marxschen Geschichtstheorie ein »latent positivistisches Selbstmissverständnis« (Wellmer 1969: 69) Marxens ausmachen zu können. Dieses resultiere aus seiner Orientierung an den Natur- und Erfahrungswissenschaften und sei mit dem tiefgreifenden Objektivismus des Ansatzes verbunden. Die revolutionäre Funktion von Theorie sehe Marx in diesem Sinne bloß in einer postideologischen, positiven Wissenschaft und der Übergang zum Sozialismus sei für ihn ein zwangsläufiges Resultat der Lösung der kapitalistischen Systemprobleme. Die gesellschaftliche Transformation könne von Marx dementsprechend nicht als bloß praktisch-notwendige Transformation begriffen werden, sondern werde als objektiv notwendige missverstanden, in der deshalb auch der zentrale Prozess einer Selbstaufklärung der Akteure/-innen der Transformation keine Rolle mehr spiele.

»Aus dem Begriff emanzipatorischer Praxis wird so tendenziell jenes Moment einer reflexiven Auflösung falschen Bewusstseins eliminiert, aufgrund dessen sich das Praktischwerden der kritischen Theorie von dem Praktischwerden einer strikt erfahrungswissenschaftlichen Theorie unterscheidet: Die Einsicht in die Geschichte und die Bedeutung erfahrener gesellschaftlicher Unfreiheit, auf die die kritische Theorie als die Vorbedingung eines kollektiven Emanzipationsprozesses abzielt, ist unlösbar verbunden mit der Änderung von Einstellungen, Verhaltensweisen und Erfahrungsmöglichkeiten; die durch Praxis und Selbstreflexion vermittelte Auflösung falschen Bewusstseins ist daher Veränderung des Bewusstseins und Veränderung der Menschen zugleich. Demgegenüber kann eine als streng erfahrungswissenschaftlich missverstandene kritische Gesellschaftstheorie die notwendige Veränderung der Menschen, die die Gesellschaft verändern wollen, nicht mehr in der Dimension einer sich aufklärenden Praxis antizipieren; sie muss vielmehr die Veränderungen des Bewusstseins und die Veränderung von Einstellungen und Verhaltensweisen strikt voneinander trennen: erstere wird zur Erkenntnis der ökonomischen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Gesellschaft, letztere muss als das zwangsläufige Resultat des materiellen Produktionsprozesses verstanden werden« (Wellmer 1969: 76 f.).

Wellmer weiß im Grunde genommen selbst, dass er hier weniger Marx als vielmehr eine Form des (neo-)orthodoxen Marxismus kritisiert. Der von ihm kritisierte Marx ist bereits orthodox überformt und von Momenten gereinigt, die Wellmers Positivismus-These widersprechen. Im Zuge einer komprimierten Zusammenfassung des angeblich objektivistischen Revolutionskonzepts von Marx ist er denn auch gezwungen, seinen vereinfachenden Zugriff zuzugeben:

»Dieser theoretische Zusammenhang findet sich in *dieser* Form natürlich nirgends bei Marx. Betrachtet man aber die mehr oder weniger deutlichen ›Verzerrungen‹ der Marxschen Geschichtsphilosophie aus der Perspektive der auf kategorialer Ebene getroffenen Vorentscheidungen, so lassen sie sich auf jenen Zusammenhang als ihren idealen Grenzwert abbilden« (ebd.: 74; Herv. i. O.).

Albrecht Wellmers Kritik des Positivismus trägt also nur, wenn man Marx auf einen angeblich »idealen Grenzwert abbildet«, den die bekannten (neo-)orthodoxen »Verzerrungen« aufweisen, so seine eigenen Worte. Die These des idealen Grenzwerts bringt dennoch einen gewissen Erkenntniswert mit sich. Es ist nicht zu bestreiten, dass Marx gelegentlich mit einem positivistischen Wissenschaftsbegriff kokettiert. Kind seiner Zeit und von der englischen ökonomischen Theorie und ihren Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit beeinflusst (Larrain 1986), beansprucht er z. B. im *Vorwort*, dass die Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen »naturwissenschaftlich treu zu konstatieren« (MEW 13: 9) seien. Objektivistische Vorstellungen, nach denen die Negation der kapitalistischen Produktion gar »mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses« (MEW 23: 791) vorhergesagt werden könnte, sind ihm auch im *Kapital* nicht ganz fremd. Hier deutet sich ein latenter Positivismus an, und eben jene Aspekte wurden vom sozialdemokratischen und leninistischen Marxismus aufgenommen und verabsolutiert. Geschichte wird zu einem gesetzmäßig fixierten naturhistorischen Prozessgeschehen, deren objektive Strukturlogik die Wissenschaft nachzuvollziehen habe.

Bei Marx steht diesen Momenten jedoch noch ein anderer Pol gegenüber. Geschichte resultiert dort praxeologisch aus den bedürfnis- und interessengetriebenen Tätigkeiten der Menschen, die konkret historisch verortet und durch die materiellen Verhältnisse bedingt sind (vgl. Fleischer 1975; Larrain 1986). Theorie hat dann die Aufgabe einer »Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche« (MEW 1: 346) und ist in diesem Sinne immanenter Bestandteil einer Politik der Selbstbefreiung der direkten Produzenten/-innen. Geht es der Theorie aber darum, die Hebel und Bedingungen der Weltveränderung möglichst präzise auszukundschaften, erhält die Forderung nach naturwissenschaftlicher Präzision *im Sinne* eines metaphorischen Appells nach unvoreingenommener und möglichst exakter Analyse auch wieder eine Berechtigung. Theoretische Selbstverständigung hat mit realer Erkenntnis über die Bewegungsgesetzlichkeiten der bürgerlichen Produk-

tionsweise einherzugehen, gerade weil sie ein Akt der Selbstaufklärung und damit eine notwendige Vorbedingung einer praktischen Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft ist, die nicht automatisch und von selbst erfolgen wird.

Die Marxsche Theorie gleitet erst dann in den Positivismus ab, wenn das Moment der möglichst vorurteilsfreien und genauen Suche nach der inneren Logik der bürgerlichen Ordnung isoliert und nicht mehr als Teil einer selbstbetriebenen Aufklärung der sich emanzipierenden Akteure begriffen wird. Einmal verstanden, wird der bei Jürgen Habermas und Albrecht Wellmer unter der Rubrik einer »Rekonstruktion des historischen Materialismus« (Habermas 1976) betriebene grundlegende Umbau der Grundannahmen materialistischer Theoriebildungen auch nicht vordringlich, sondern vielmehr die Herstellung eines Gleichgewichts im Marxschen Wissenschafts- und Geschichtsbegriff selbst. Seine verschiedenen Seiten sind mit Fingerspitzengefühl ins rechte Verhältnis zu bringen (vgl. Fleischer 1975). Dies gilt umso mehr, als dass Habermas' Einführung der grundlegenden Unterscheidung zwischen instrumentellem bzw. zweckrationalem Handeln einerseits und kommunikativem Handeln andererseits hinter einem bei Marx angelegten Keim weit zurückfällt. Arbeit ist bei Marx niemals nur zweckrational oder instrumentell, sondern mittelt, da sie notwendig sozial kontextualisiert ist – und zwar nicht in einem äußerlichen Sinne. »Die Sprache ist so alt wie das Bewusstsein – die Sprache *ist* das praktische, auch für andre Menschen existierende wirkliche Bewusstsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewusstsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andren Menschen« (MEW 3: 30; Herv. i. O.). Die Notdurft des Verkehrs mit anderen ergibt sich aber bereits aus dem Sachverhalt, dass menschliche Arbeit nur in kooperativen Formen stattfindet, in Form eines »Zusammenwirken mehrerer Individuen« (ebd.). Arbeit ist nach Marx eine bewusste Tätigkeit, die Sprache voraussetzt und in sozialen Zusammenhängen stattfindet. Der Produktivkraftbegriff ist weder auf Technologie zu begrenzen noch auf eine instrumentelle Handlungsform, die von Sprache und Kooperation weitgehend zu scheiden wäre. Marx verfügt auch hier über größeres dialektischeres Feingefühl, als es die Neuerer aufweisen.

Zusätzlich sei noch vermerkt, dass die einseitige Privilegierung der Theorie als Mittel der Selbstaufklärung bei Wellmer eine verkürzte Sichtweise von Intellektuellen anzeigt. Deren bevorzugtes Mittel zur Selbstaufklärung ist zweifellos die Theorie. Dass ein theoretischer Erleuchtungsakt befreiendem Handeln voranzugehen habe, indem dieser erst die Direktiven für das Handeln ermittele, ist einer der wiederkehrenden Topoi einer akademisch geborenen Gesellschaftskritik. Sie ist aber einseitig. Die von Wellmer geforderte Auflösung des falschen Bewusstseins kann durchaus auf verschiedene Weise erfolgen. Nicht jede/-r muss erst einmal Theodor W. Adorno, Georg Lukács oder Jürgen Habermas lesen. Vor allem Erfahrungen und Lernprozesse in den konkreten Klassenauseinandersetzungen werden im Emanzipationsprozess der Subalternen eine prominente Rolle spielen (vgl. Vester

1974). Dieser Sachverhalt muss theoretisch ebenfalls erfasst werden. Die verschiedenen Formen der Selbstaufklärung müssen zum einen als gleichberechtigt verstanden werden, zum anderen muss dem Wissenschafts- und Theoriebegriff seine elitäre Note genommen werden. Ist dies nicht der Fall, ergibt sich aus der privilegiert Rolle der Theorie im Prozess von Befreiung, die hier propagiert wird, selbst ein repressives Moment, die Gefahr eines neuen elitären Führungsanspruchs einer wissenschaftlichen Intelligenz (vgl. Rancière 2010).

Die orthodoxe Geschichtsmechanik

Man muss Habermas' und Wellmers eigenen Ansatz nicht teilen, um anzuerkennen, dass der Objektivismus und latente Positivismus der (Neo-)Orthodoxien wirklich ein reflexives Wissenschafts- und Theorieverständnis abschnürt, das auf eine kämpferische Selbstaufklärung sozialer Bewegungen in emanzipatorischer Absicht zielen würde. Jene positivistischen Eigenschaften der (neo-)orthodoxen Versionen des historischen Materialismus dringen tief in die Struktur des Geschichtsmodells ein. Sie spiegeln sich u. a. in den reduktionistischen Deutungen ihrer Grundbegriffe wider. Deren verkürzte Bestimmungen sind durch den extrem komprimierten Charakter des *Vorworts* befördert worden, zumindest hat dieser ihnen nicht entgegengespielt. Besonders hervorstechend sind jene Reduktionen bei den Kategorien der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, obwohl sie sich auch bezüglich der Basis-Überbau-Metapher demonstrieren ließen (dazu: Hall 1977). Wie oben ausgeführt, setzen die (Neo-)Orthodoxien die Produktionsverhältnisse gewöhnlich mit den juristischen Eigentumsverhältnissen gleich. In der Illusion, den Sozialismus im rechtlichen Verhältnis des Staatseigentums ausreichend fundieren zu können, ist diese Auffassung politisch verhängnisvoll, folgenreich geworden (vgl. Bettelheim 1975). Der Begriff des sozialistischen (Staats-)Eigentums abstrahiert als juristischer Begriff »vom realen Aneignungsprozess, an dem Produzenten und Nichtproduzenten beteiligt sind. Er abstrahiert von den gesellschaftlichen Beziehungen, die sich in diesem Prozess und auf seiner Grundlage bilden« (Bettelheim 1979: 104). Die Verwechslung der wirklichen Aneignungsverhältnisse mit den Eigentumsverhältnissen führt zudem zu einer regelrecht zirkulären Argumentation, da der juristische Überbau die Produktionsverhältnisse zu bestimmen scheint, die aber wiederum den Überbau, einschließlich der juristischen Verhältnisse, determinieren sollen (vgl. Acton 1955). Die diesbezüglichen Konfusionen hätten bereits durch eine nuancierte Lektüre des *Vorworts* selbst vermieden werden können, dann nach dem *Vorwort* sind die Eigentumsverhältnisse »ein juristischer Ausdruck« (MEW 13: 9) der Produktionsverhältnisse, damit sind diese weder diese selbst, noch bilden sie deren Grundlage. Die Schlüsselrolle, die im (neo-)orthodoxen Marxismus der rechtlichen Form des Eigentums eingeräumt wird, bewertet beispielsweise Charles Bettelheim als einen unausgetriebenen Proudhonismus oder Lassalleanismus (Bettelheim 1979: 103). Diese Po-

sition kann sich durchaus auf ein Zitat aus Marxens *Brief an Annenkow* stützen. Marx kritisiert dort, dass Proudhon die Eigentumsverhältnisse abgeschnitten von den Anknüpfungsverhältnissen zu verhandeln können glaubt:

»Das *Eigentum* bildet schließlich die letzte Kategorie im System des Herrn Proudhon. In der realen Welt dagegen sind die Arbeitsteilung und alle übrigen Kategorien des Herrn Proudhon gesellschaftliche Beziehungen, deren Gesamtheit das bildet, was man heute das *Eigentum* nennt: außerhalb dieser Beziehungen ist das bürgerliche Eigentum nichts als eine metaphysische oder juristische Illusion. (...) Wenn Herr Proudhon das Eigentum als eine selbstständige Beziehung darstellt, begeht er mehr als nur einen Fehler der Methode: er beweist klar, dass er nicht das Band erfasst hat, das alle Formen der *bürgerlichen* Produktion verknüpft, dass er den *historischen* und *vorübergehenden* Charakter der Produktionsformen in einer bestimmten Epoche nicht begriffen hat« (MEW 4: 551 f.; Herv. i. O.).

Neben dem Begriff der Produktionsverhältnisse bildet der der Produktivkräfte im (neo-)orthodoxen Geschichtsmodell das Kernstück einer Theorie des historischen Materialismus. Die in (neo-)orthodoxen Sozialkritiken gängige Reduktion der Produktivkräfte auf die stoffliche Produktivität, auf die jeweilige Produktionstechnik oder auch die materiellen Arbeitsmittel kann sich durchaus durch einen Verweis auf bestimmte Stellen bei Marx legitimieren. Die Marxschen Ausführungen zum Thema gehen aber nicht in entsprechenden Äußerungen auf.

Durch die Produktivkräfte entstehe »ein Zusammenhang in der Geschichte der Menschen, entsteht die Geschichte der Menschheit, die umso mehr Geschichte der Menschheit ist, je mehr die Produktivkräfte der Menschen und infolgedessen ihre gesellschaftlichen Beziehungen wachsen« (ebd.: 548). Für die (Neo-)Orthodoxie sind die Produktivkräfte primär eine quantitative Größe, die den Grad der Naturbeherrschung, ihren »Wirkungsgrad« (MEW 23: 60), also Produktivität, anzeigen und deren sukzessive Zunahme die Konstruktion einer Gesamtgeschichte der Menschheit erlaubt, die durch Fortschritt geprägt sei (z. B. Shaw 1978; McMurtry 1978; Wood 1981; Cohen 2000). Ihr Wachstum gilt als etwas unbedingt Positives, ihre Steigerung ist unter allen Umständen förderungswürdig. Je größer die Produktivkräfte und je schneller ihre Entwicklung ist, umso leichter könne der Sozialismus eingeführt und aufgebaut werden, davon ist man überzeugt (ebd.). Darüber hinaus gelten die mechanischen Arbeitsmittel als die Anzeiger der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Auch Marx behauptet gelegentlich, dass nicht

»was gemacht wird, sondern wie, mit welchen Arbeitsmitteln gemacht wird, unterscheidet die ökonomischen Epochen. Die Arbeitsmittel sind nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird. Unter den Arbeitsmitteln selbst bieten die mechanischen Arbeitsmittel (...) viel entscheidendere Charaktermerkmale einer gesellschaftlichen Produktionsepoche als solche Arbeitsmittel, die nur zu Behältern des Arbeitsgegenstandes dienen« (MEW 23: 194 f.).

Noch akzentuierter formuliert er an anderer Stelle: Die »Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmaschine eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten« (MEW 4: 130).

Dieser Begriff von Produktivkräften, der in erster Linie quantitativ dimensioniert ist und sich inhaltlich auf die in den mechanischen Arbeitsmitteln geronnenen Produktivkräfte konzentriert, ist einer nachhaltigen Kritik zu unterziehen. In seiner grundsätzlichen Prägung noch nicht infrage gestellt, lässt sich bereits anmerken, dass er zu kurz geraten ist, dass z. B. auch die Art und Weise des Zusammenwirkens (MEW 3: 30), die Arbeitsteilung (ebd.: 22) oder die Kooperation (MEW 23: 345) zu den Produktivkräften zu zählen sind. Marx spricht auch von »gesellschaftlicher Produktivkraft« (ebd.: 383), um anzudeuten, dass es ein kombinierter Arbeitskörper ist, der bestimmte produktive Potenzen in der sozialen Auseinandersetzung mit der Natur ausbildet. Dem (neo-)orthodoxen historischen Materialismus und seinen Leitsätzen ist ein Produktivkraftbegriff, der um die kooperativen Elemente im Arbeitsprozess erweitert ist, allerdings keineswegs so fremd, wie seine Technikfixierung vielleicht zunächst vermuten lassen würde. Er findet sich vor allem in der in (neo-)orthodoxen Kreisen gebräuchlichen Formulierung wieder, dass der Grundwiderspruch des Kapitalismus auf dem Gegensatz von gesellschaftlicher Produktion und individueller Aneignung beruhe (z. B. MEW 20: 252).

Aber auch ein Produktivkraftbegriff, der um die aus dem kooperativen Charakter des kapitalistischen Fabrikregimes resultierenden Momente erweitert ist, ist zu problematisieren. Er ist nach wie vor zu dünn geraten, trägt er doch die Handschrift des dominierenden Alltagsbewusstseins bürgerlicher Produktionsweisen und bleibt der Kategorie der Praxis fremd. Als kritischer Begriff ist er infolge nur begrenzt zu gebrauchen. Produktivkräfte sind eine durch die in die soziale Produktion involvierten Subjekte und Klassen »erworbene Kraft« (MEW 4: 548). Sie haben sie sich unter entfremdeten Bedingungen im Zuge des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit der Natur angeeignet. Es sind deshalb Kräfte »der gesellschaftlichen Arbeit« (ebd.: 467). Die mechanischen Arbeitsmittel können als Indizes dieser Kräfte der Arbeit verstanden werden, sie sind aber nicht die eigentlichen Produktivkräfte. Die Produktivkräfte beschreiben die Fähigkeiten, Erkenntnisse, Beziehungen und Potenzen, die im Kontext einer ganz bestimmten Praxis gewonnen wurden. Eingeschlossen in diese erworbenen Eigenschaften und Fertigkeiten ist immer auch eine bestimmte Stellung oder Machtposition der Produzenten/-innen, die sie gegenüber den Repräsentanten/-innen der entfremdeten Gewalten innehaben. Mit der Expansion oder Kontraktion dieser Kräfte und mit der Richtung ihrer Ausprägung verändert sich unweigerlich auch die Konfliktfähigkeit und Macht der subalternen Produzenten/-innen. Nicht zuletzt deshalb wird permanent um ihre Ausbildung gerungen. Haben beispielsweise im Kapitalismus die Produzenten/-innen ein grundsätzliches Interesse an der Entfaltung dieser Kräfte, ist das Interesse der Kapitaleseite widersprüchlich.

Es benötigt die Entwicklung *bestimmter* Kompetenzen und Fertigkeiten der Produzenten/-innen für die erfolgreiche Gestaltung des Kapitalverwertungsprozesses; ein eventueller Verlust der Kontrolle über den Produktionsprozess durch eine allzu große Selbstständigkeit und ein allzu großes Selbstbewusstsein der Produzenten/-innen kann aber niemals in ihrem Interesse liegen (vgl. Marglin 1974).

Im Kern beschreiben die Kräfte die entwickelten Fähigkeiten der Produzenten/-innen zur Aneignung ihrer eigenen Lebensumstände, ihre Erfahrungs- und Erlebnisräume, wie auch den Reichtum (oder die Armut) ihrer Beziehungen und ihrer Einsichten in die Funktionsweise der Natur und Gesellschaft. Da die produktiven Tätigkeiten unter den Bedingungen einer Klassengesellschaft nicht als freie Tätigkeit ausgeübt werden können, können sich die aus ihnen resultierenden »Aneignungskräfte« (Wildt 1977: 229) nur einseitig und im ständigen Konflikt mit der Kapitalmacht – oder einer anderen vor- oder postkapitalistischen Klassenmacht – ausprägen. In Klassengesellschaften findet eine »Monopolisierung der gesellschaftlichen Entwicklung (...) durch einen Teil der Gesellschaft auf Kosten des andren« (MEW 25: 827) statt, indem die herrschenden Klassen den anderen Bevölkerungsteilen nicht nur die gesellschaftlich notwendige Arbeit auflasten (vgl. MEW 23: 552), sondern ihnen auch die Umstände der Ausübung der Arbeit zu diktieren versuchen. Den Mitgliedern der subalternen Klassen werden auf diese Weise real vorhandene Möglichkeiten zur Entwicklung des Reichtums ihres Lebens, der Fülle ihrer sozialen Beziehungen und ihrer verschiedenen Anlagen vorenthalten.

Produktivkräfte, Aneignungskräfte und Transformationskräfte

Der praxisphilosophische Produktivkraftbegriff ist somit vom Konflikt der Klassen nicht zu scheiden. Einerseits umschreibt er die real bereits vorhandenen Aneignungsfähigkeiten der Produzenten/-innen unter den bestehenden Verhältnissen und die steten Auseinandersetzungen, die um sie in einer antagonistischen Gesellschaft stattfinden. Andererseits kann mit seiner Hilfe ein Maßstab der Kritik der existierenden Ordnung insgesamt ermittelt werden, lässt sich doch auf seiner Grundlage nach dem Grad an Aneignungspotentialen der Produzenten/-innen fragen, den der gegenwärtige Stand des sozialen Stoffwechsels mit der Natur erlauben würde, wenn nicht unter bornierten Aneignungs- bzw. Produktionsverhältnissen produziert würde. Der kritische Gehalt des Begriffs der erworbenen Aneignungskräfte liegt darin, dass er die Möglichkeiten verdeutlicht, die unter der Bedingung einer Gesellschaftsveränderung real denkbar wären, und mit den gegenwärtigen Entfremdungen und Beschränkungen der Aneignungsfähigkeiten der Produzenten/-innen konfrontiert. Denn »wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen?« (MEW 42: 395 f.)

Erst wenn die klassengeprägte Tendenz zur Monopolisierung der Vorteile der sozialen Entwicklung durch bestimmte Klassen aufgelöst ist, können auch die Einseitigkeiten in der Ausbildung der Individuen bezwungen werden. Praxisphilosophisch gewendet ist der Produktivkraftbegriff *unmittelbar* ein revolutionstheoretischer Begriff. Diese Eigenschaft muss ihm nicht erst nachträglich angeheftet werden, wie es beim technologisch und produktivistisch zentrierten Begriff von Produktivkräften erforderlich ist, z. B. indem die postulierte These einer zu erwartenden Stagnation der technologischen Produktivitäten durch eine Variante der Verelendungstheorie ergänzt wird. Revolutionstheoretisch direkt relevant, gilt für Marx vielmehr, dass die »die größte Produktivkraft die revolutionäre Klasse selbst« ist (MEW 4: 181). Diese Aussage ist keine bloße Metapher, sie ist in einer praxisphilosophischen Geschichtsauffassung begründet. Alle »Kollisionen der Geschichte« (MEW 3: 73) finden im Marxschen Verständnis ihre Wurzel im Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform; und dieses Spannungsverhältnis ist nach ihm nichts anderes als »das Verhältnis der Verkehrsform zur Tätigkeit oder Betätigung der Individuen« (ebd.: 71). Produktivkräfte sind als erworbene Kräfte der Produzenten/-innen von deren Praxis so wenig zu scheiden, wie Systemkrisen ohne Bezug auf jene Praxen und Kräfte erschlossen werden können. Systemkrisen sind mehr als wirtschaftliche Krisen, die aus ökonomischen Dysfunktionalitäten entstehen (vgl. Steil 1993). Sie bedürfen eines interventionsfähigen sozialen Subjekts, das zum Zwecke der Überwindung vorenthaltener Lebens- und Entfaltungschancen einen Einspruch gegen die herrschende Aneignungsweise erhebt und fähig ist, andere Bedingungen zu setzen. Es bedarf eines Subjekts, das den gesellschaftlichen Konsens aufkündigt, um perspektivisch eine Situation der Abhängigkeit und des Ausgeliefertseins und der damit verbundenen massiven Behinderungen der eigenen Lebensäußerungen zu überschreiten. Dass eine ökonomische Strukturkrise alleine ein solches Subjekt hervorbringt, ist vorab ebenso wenig sichergestellt wie die Fusion des sichtbar gewordenen ökonomischen Widerspruchs mit Widersprüchen in der politischen oder kulturellen Instanz der Gesellschaft (vgl. Hall 1977, 1989a). Eine solche wäre aber für eine Transformation der Verhältnisse ebenfalls unabdingbar (vgl. Althusser 1968: 146 f.).

Der reduktionistische Begriff der Produktivkräfte muss sich den Vorwurf gefallen lassen, einem verdinglichten Bewusstsein zu entspringen. Die Fixierung auf die Produktivität und auf die kapitalistisch vorherrschenden Methoden zu ihrer Steigerung, also Maschinerie, Technik und eine verbesserte Arbeitsorganisation, gleicht auf frappierende Weise der Perspektive der Kapitale unter Akkumulationszwang. Was für die Kapitale das Mittel und das Maß gesellschaftlichen Fortschritts ist, scheint es auch ungefiltert für die (neo-)orthodoxen Marxismen zu sein. Die Herauslösung der mechanischen Arbeitsmittel, eventuell auch der produktiven Kräfte, die aus der Kooperation in der Fabrik entstehen, aus der *Totalität* des Arbeitsprozesses, einer über-

greifenden Einheit, die in den zweckhaften produktiven Tätigkeiten der Produzenten/-innen ihren Ausgangs- und Endpunkt findet (vgl. MEW 23: 192 f.), entspricht dem objektiv-ideologischen Schein bürgerlicher Gesellschaften. Denn in diesen Gesellschaften werden mit der industriellen Revolution die Arbeitskräfte zum ersten Mal in der Geschichte der Maschinerie untergeordnet, sie werden »zum Anhängsel der Maschinerie« (ebd.: 674). Ihre produktive Praxis erscheint nicht mehr als das Band, das die verschiedenen Momente des Arbeitsprozesses zweckhaft verbindet – obwohl sie es nach wie vor ist. Die mechanischen Arbeitsmittel scheinen den Platz der produktiven Tätigkeiten einzunehmen. Die Arbeit hat sich dem Takt der Maschinerie zu fügen, der Rhythmus der Maschinerie stiftet den Zusammenhang der produktiven Abläufe und setzt darüber hinaus die Anforderungen, denen die Arbeitskräfte zu genügen haben. Mit der permanenten Revolutionierung der Produktionsprozesse mittels verbesserter Maschinerie, die mit der sogenannten realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital einsetzt, entsteht zudem der Eindruck einer Technik, die sich aus ihrer eigenen Logik heraus immer weiter entwickelt. Dass diese verselbstständigte Form der technologischen Entwicklung von den besonderen Produktionsverhältnissen bürgerlicher Gesellschaften nicht zu trennen ist, fällt aus dem Blick. Die mechanischen Arbeitsmittel gewinnen eine angebliche Unabhängigkeit und ein Eigenleben; ein Eindruck, den der technologisch verengte Produktivkraftbegriff recht ungebrochen spiegelt.

Eine Erweiterung des technologisch-verdinglichten Produktivkraftbegriffs um die Produktivität spendenden Momente der Kooperation dürfte in der Regel kritisch gegenüber dem Standardmodell gemeint sein (z. B. Lukács 1973; Miller 1984), ist aber als solche keineswegs geeignet, um den ideologischen Schleier bürgerlicher Gesellschaften zu unterlaufen. Im Gegenteil. Wenn solche »Ergänzungsversuche« Versuche einer »Ergänzung« des bestehenden Modells bleiben, sich also nicht im Begriff der Praxis zu fundieren vermögen, überschreiten sie ebenso wenig den Horizont des bürgerlichen Alltagsverstands, wie die traditionellen Positionen. Denn auch diesmal werden bestimmte Potenzen der tätigen Subjekte von ihren Praxen abgespalten und zu eigenständigen Mächten erkoren. Wird von den einen allein die Maschinerie aus der praxisgeprägten Totalität des Arbeitsprozess herausgeschält und zur eigentlichen Produktivkraft erhoben, werden von den anderen noch zusätzlich die Effekte der Kooperation in der kapitalistischen Fabrik von den real Arbeitenden abgespalten und zu einer eigenständigen Produktivkraft erklärt. Dies geschieht nicht zufällig, sondern wurzelt abermals in bestimmten Aspekten der besonderen Formen der Selbstbeschreibung kapitalistischer Gesellschaften, der nur eine eigene Wendung gegeben wird:

»Verglichen mit einer gleich großen Summe vereinzelter individueller Arbeitstage, produziert der kombinierte Arbeitstag größere Massen von Gebrauchswert und vermindert daher die zur Produktion eines bestimmten Nutzeffekts nötige Arbeitszeit.« (MEW 23: 348) »Als Kooperie-

rende, als Glieder eines werktätigen Organismus, sind sie [die Arbeiter/-innen; St.K.] selbst nur eine besondere Existenzweise des Kapitals. Die Produktivkraft, die der Arbeiter als gesellschaftlicher Arbeiter entwickelt, ist daher Produktivkraft des Kapitals. (...) Weil die gesellschaftliche Produktivkraft der Arbeit dem Kapital nichts kostet, weil sie andererseits nicht von dem Arbeiter entwickelt wird, bevor seine Arbeit selbst dem Kapital gehört, erscheint sie als Produktivkraft, die das Kapital von Natur besitzt, als seine immanente Produktivkraft.« (MEW 23: 352 f.)

Darüber hinaus erweckt das traditionelle Produktivkraftverständnis die illusorische Vorstellung, dass sich mit der wachsenden industriellen Produktivität die Bedingungen für eine sozialistische Gesellschaft immer weiter verbessern müssten. Dieser Position kann aus praxisphilosophischer Perspektive keinesfalls zugestimmt werden. Was im Kapitalismus die Produktivität steigert, muss weder innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft unumwunden die Lebenschancen der Subalternen verbessern (vgl. Zinn 1998), noch wird es unbedingt die Möglichkeiten zur Errichtung einer solidarischen Gesellschaft steigern, indem es die Machtpositionen der Produzenten/-innen verdichtet und ausbaut und ihnen die notwendigen Eigenschaften und Fähigkeiten vermittelt, ihr Leben und ihr Schicksal künftig ganz in ihre eigene Hand zu nehmen (vgl. Gorz 1973: 97). Dies kann in Abhängigkeit von den jeweiligen konkreten Akkumulationsbedingungen der Fall sein, für den allgemeinen Zustand kann man das aber beim besten Willen nicht halten. Dass der Kapitalismus in seiner Widersprüchlichkeit immer wieder entsprechende Konstellationen hervorbringt, bedeutet nicht, dass es eine unverbrüchliche Tendenz wäre. Solche Situationen sind nur in Abhängigkeit konkreter Entwicklungspfade und Umstände bestimmbar oder prognostizierbar, gewiss nicht auf der alleinigen Grundlage abstrakter universalgeschichtlicher Modelle. Auch in einer Gesellschaft, in der das Abstrakt-Allgemeine über das Konkrete herrscht, besitzt das Besondere immer noch einen Vorrang vor dem Allgemeinen. Eine kritische Theorie der Gesellschaft sollte diesen Zusammenhang unbedingt reflektieren.

Die Mehrdimensionalität sozialer Transformationskräfte

Fragil ist die Vorstellung einer linear mit der Produktivität einhergehenden Entfaltung der subalternen Klassenkräfte schon deshalb, da die Herausbildung wirksamer Transformationskräfte ein relatives Gleichgewicht in der Entwicklung ihrer verschiedenen Momente umfassen müsste. Dies betrifft erstens die Gewinnung einer maßgeblichen politischen Konfliktfähigkeit der Subalternen, zweitens die Ausbildung des treibenden Bedürfnisses nach anderen gesellschaftlichen Verhältnissen und drittens eine Entwicklung von spezifischen Befähigungen, Eigenschaften und Kenntnissen der direkten Produzenten/-innen, die eine selbstbewusste Organisation vernünftiger gesellschaftlicher Zustände durch sie selbst erlauben würden. Eine unterschiedliche Zeitlichkeit in der Entfaltung dieser drei Kernmomente effektiver Transformationskräfte würde dazu führen, dass die Versuche einer Umgestaltung

der Gesellschaft scheitern. Ein virulenter Wunsch nach Gesellschaftsveränderung und die Eignung, neue Verhältnisse konflikthaft gegen die alten Mächte durchsetzen zu können, ist beispielsweise keine ausreichende Erfolgsgarantie einer radikal-demokratisch-sozialistischen Politik, wenn die Subalternen nur bedingt die Voraussetzungen zu einer bewussten Gestaltung ihrer sozialen Beziehungen untereinander und zur Natur praktisch-tätig entwickeln können. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: Eine neue Gesellschaft der Freien und Gleichen wäre einfach nicht reproduktionsfähig. Die zweifellos komplexen, aufwendigen und zeitintensiven Aufgaben einer Selbstorganisierung der Gesellschaft könnten von den Produzenten/-innen selbst nur unzureichend gemeistert werden.

Wiederum ist die Ausbildung von umfassenden Fähigkeiten der Produzenten/-innen, potentiell jenseits aller Entfremdungsverhältnisse das eigene Leben und die eigene Gesellschaft tätig organisieren zu können, für den Aufbau einer vernunftgeprägten gesellschaftlichen Alternative gleichsam unzureichend. Sie sind eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Schaffung partizipativ-sozialistischer Verhältnisse. Zunächst müssen neue sozialökonomische Strukturen erstritten werden, indem die Stabilität der alten Verhältnisse gebrochen wird. Kommt es nicht dazu, entweder weil bei den subalternen Klassen die Forderung nach einer Transformation der Verhältnisse erst gar nicht aufkommt oder weil solche Ansprüche zwar auf die Agenda gesetzt werden können, aber nicht in einer politisch folgenreichen Weise, dann werden die von Produzenten/-innen angeeigneten Eigenschaften, die eine Gesellschaft der Selbstgesetzgebung real erlauben würden, nicht mehr als eine ungenutzte Potenz bleiben.

Hinsichtlich einer Kritik der (neo-)orthodoxen Interpretationen des *Vorworts* sind die oben gemachten Erörterungen über die Mehrdimensionalität von Transformationskräften von direktem Interesse. Die (neo-)orthodoxe Reduktion der Produktiv- und Transformationskräfte auf den Entwicklungsstand oder die Entwicklungsdynamik der Technik erfordert, dass dem Geschichtsmodell des Traditionsmarxismus weitreichende Annahmen unterlegt werden, die in ihrer Geltung fraglich sind. Das Modell unterstellt in verschwiegener Weise, dass sich für die neu aufkommenden Verhältnisse *immer* Träger finden lassen, die nicht nur fähig sind, Wirtschaft und Gesellschaft in einer lebensfähigen und für die weitere Entwicklung der Produktivkräfte optimalen Weise zu organisieren, sondern auch, dass diese Willens und in der Lage sind, diese überhaupt erst einmal gegen alle Widerstände durchzukämpfen. Ein bestimmter Entwicklungsgrad der technischen Produktivkräfte soll nicht nur notwendig die Anwälte einer weiteren Produktivkraftentwicklung hervorbringen, sondern auch Fürsprecher/-innen von einer bestimmten Qualität, nämlich von einer solchen, die eine Etablierung der neuen, nicht-dysfunktionalen Verhältnisse auch umstandslos sicherstellen können. Die Menschheit stelle sich »immer nur Aufgaben, die sie lösen kann« (MEW 13: 9), so liest es sich

beispielsweise im Marx'schen *Vorwort*. Man merke: Die geschichtstheoretische Argumentation wird von Marx an dieser Stelle verlassen und durch eine unbewiesene geschichtsphilosophische These ersetzt, die einen zwingenden Ablauf der Geschichte suggeriert, aber nicht aufzeigt. Die aufstrebende Klasse kämpft nicht mehr, um die Beschränkungen ihrer Lebensumstände zu überwinden, sondern um Aufgaben zu lösen, die offenbar der »Menschheit« als ganzer gestellt werden. Grundsätzlich sollen diese lösbar sein, denn sonst könne die »Menschheit« ein ihr – von wem auch immer – gesetztes Ziel nicht erreichen. Eine sozialwissenschaftliche Beweisführung ist dies nicht, eine Bezugnahme auf die Natur bestimmter sozialer Dynamiken, die die sogenannte Lösung der angeblichen Aufgabe absichert, fehlt. Eine unbewiesene und auch etwas pathetisch daher kommende geschichtsphilosophische Behauptung ersetzt, was einer detaillierten Begründung bedürfte.

In Unkenntnis eines mehrschichtigen Begriffs sozialer Transformationskräfte, sind sich die Vertreter/-innen des objektivistischen Geschichtsmodells der Zerbrechlichkeit verschiedener Prämissen ihres Modells offenkundig nicht bewusst. Bezüglich der Annahme, dass sich auf Seiten der Träger der jeweils neuen Verhältnisse jedes Mal umfassende Gestaltungs Kompetenzen ausbilden müssten, die die Lebenstauglichkeit der neuen Ordnung absichern, kann dies nicht wirklich überraschen. Wer für den Aufbau des Sozialismus von vornherein nicht eine ganze, selbsttätige Gesellschaftsklasse, sondern die ordnende Hand einer technisch-wissenschaftlichen Intelligenz im Auge hat (kritisch: Bakunin 1983; Ranciere 2010), wird die Relevanz der Frage nach einer Herausbildung von besonderen Subjekteigenschaften nicht nur für einen lebensfähigen Sozialismus unterschätzen, sondern selbstverständlich auch für andere Gesellschaftsformationen.

Die lineare Vorstellung, dass sich mit dem kapitalistischen Produktivitätswachstum die Bedingungen für die Einführung und den Aufbau eines Sozialismus immer weiter verbessern müssten, ist praxisphilosophisch nicht bruchfest. Wäre dies der Fall, müssten die Aneignungsfähigkeiten der Produzenten/-innen parallel zur Produktivität und zur kapitalistischen Entwicklung im Allgemeinen zunehmen. Etwas Entsprechendes zu behaupten, hieße aber anzunehmen, dass die Prioritäten und Ausrichtungen der kapitalistischen Wachstumsmaschine auf wundersame Weise mit den langfristigen Interessen der Produzenten/-innen konform gingen. Diese wäre geradezu darauf genormt, den Subalternen diejenigen Mittel, Fähigkeiten und das Wissen zur Verfügung zu stellen, die sie für die Etablierung einer Gesellschaft der Freien und Gleichen benötigen. Bereits die Abstraktheit der These ist wenig überzeugend. Denn nach ihr spielen die wechselnden Akkumulationsbedingungen, die Entwicklungspfade und die Brüche in den kapitalistischen Evolutionen für die Ausbildung der Kräfte der Subalternen keinerlei Rolle. Darüber hinaus ist sie ökonomistisch und reduktionistisch. Die politische und kulturelle Praxis der Subalternen und ihre Erfahrungsverarbeitung besitzt für die Ausbildung ihrer Gestaltungs-

kompetenzen im theoretisch schlechtesten Fall gar keine Bedeutung, im besten Fall eine irgendwie abgeleitete Relevanz (kritisch: Hall 1977). Der abstrakte Produktivismus des (neo-)orthodoxen Fortschrittsmodells kennt keine konkreten Besonderheiten in der Geschichte des Kapitalismus und keine Wirklichkeitssphären, die eine relative Unabhängigkeit von der Ökonomie aufweisen und deshalb reale Konsequenzen für die gesellschaftliche Entwicklung besitzen. Es mangelt ihm mit anderen Worten an Komplexität (vgl. Althusser 1968).

Nicht alle Aneignungskräfte sind Transformationskräfte

Aber selbst wenn wir uns auf die Abstraktheit und den Ökonomismus des (neo-)orthodoxen historischen Materialismus einlassen, ergeben sich Zweifel. Einer Position, für die die Aneignungsfähigkeiten der Produzenten/-innen stetig im Kontext der Produktivitätsentwicklung zunehmen, entgeht, dass Aneignungsfähigkeiten nicht gleich Aneignungsfähigkeiten sind. Die bürgerliche Warenwirtschaft generiert *in großem Umfang* Kompetenzen und Wissen, die zwar den Anforderungen einer spezialisierten Produktion unter kapitalistischen Bedingungen entsprechen, die in einer postkapitalistischen Gesellschaft schlicht überflüssig wären (Gorz 1973: 97). Die Aneignungsfähigkeiten eines/-r Derivatenhändlers/-in, eines/-r Werbetexters/-in oder eines/-r leitenden Mitarbeiters/-in einer Inkassofirma mögen innerhalb der bestehenden Ordnung relativ hoch sein, sie wären aber in einem Sozialismus, der seine Bezeichnung verdient, kaum maßgeblich. Es handelt sich um im Kontext des Kapitalismus erworbene berufsspezifische Aneignungskräfte; Transformationskräfte sind es nicht. Zwischen beiden gilt es zu unterscheiden. Gewisse mit den kapitalistischen Aneignungskräften verbundenen Grundkompetenzen, wie etwa kommunikative oder organisatorische Fertigkeiten, können erst dann zu Transformationskräften werden, wenn sie sich im praktischen Prozess der Weltveränderung, der auch immer ein Prozess der Selbstveränderung ist (vgl. MEW 3: 195), auf neue Weise angeeignet werden. Von alleine, in ihrer kapitalistischen Form, besitzen sie diese Eigenschaft nicht. Sie müssen erst praktisch-tätig in Transformationskräfte überführt werden. Dies ist eine politische Aufgabe und kein naturwüchsiges Ergebnis der kapitalistischen Entwicklung.

Die Problematik geht aber über eine kapitalismusspezifische Herausbildung von Eigenschaften, Fähigkeiten und Kenntnissen hinaus, die für eine Gesellschaft der Freien und Gleichen im hohen Maße unbrauchbar wären. Für die Aufrechterhaltung der betrieblichen Herrschaftsbeziehungen wird das Kapital sogar systematisch Strategien entfalten, um die Ausbildung von Kompetenzen, Beziehungen, Fertigkeiten und Erkenntnissen zu behindern, die eine autonome Selbstorganisation der sozialen Produktion erlauben würden. »Man könnte eine ganze Geschichte der Erfindungen seit 1830 schreiben, die bloß als Kriegsmittel des Kapitals wider die Arbeiteremuten ins Leben traten.« (MEW 23: 459) Die kritische Industriesoziologie

der 1970er und 1980er Jahre hat insbesondere an den Beispielen des frühkapitalistischen Verlagssystems, des Taylorismus und des fordistischen Fließbandsystems zu demonstrieren vermocht, wie planvoll die Kapitaleseite in ihren Bestrebungen sein kann, die Entwicklung von Transformationskräften u. a. durch eine Zerlegung der Arbeit in Spezialaufgaben zu blockieren (vgl. Neuberger 1995: 220 f.): Das mit der Aufgabenverteilung, -spezialisierung und -trennung ebenfalls einhergehende Produktivitätswachstum läuft diesen Erkenntnissen entsprechend gerade *nicht* mit einer Zunahme der Aneignungsfähigkeiten der Produzenten/-innen zusammen. Emanzipatorische Potentiale sollen entsprechend dieser Strategien der Produktivitätssteigerung der Kapitale bewusst ausgebremst und unterdrückt werden.

Dass der inner- und außerbetriebliche Konflikt selbst ein Hebel ist, der auf die emanzipatorischen Aneignungsfähigkeiten der Subalternen Einfluss nimmt – und zwar oftmals mit umgekehrten Vorzeichen zur Entwicklung der technologischen und arbeitsorganisatorischen Produktivitätsentwicklung –, ist damit bereits angedeutet. Wenn beispielsweise von den Produzenten/-innen Elemente einer betrieblichen Mitbestimmung oder der Wirtschaftsdemokratie konflikthaft erkämpft werden können, steigert dies zweifellos ihre eigenen Aneignungsfähigkeiten. Die Produktivität wird es nicht unbedingt anheben. Die Aneignungsfähigkeiten der Arbeitenden nehmen durch die Mitbestimmungsmomente unmittelbar zu, da diese ihnen Möglichkeiten zur Einflussnahme auf ihre gegenwärtigen Arbeits- und Lebensbedingungen eröffnen. Ihre Handlungsmöglichkeiten unter den gegenwärtigen Umständen steigen wenigstens ein Stückweit; und ihre Abhängigkeit und ihr Ausgeliefertsein im betrieblichen Prozess nehmen ab. Die Teilnahme an der betrieblichen Verwaltung bewirkt aber auch Veränderung der Machtposition der Arbeitenden und kann auf eine vermittelte Weise zur Gewinnung von Fähigkeiten und Kenntnisse beitragen, die für eine künftige Gesellschaft einer Arbeiter/-innen-selbstverwaltung essentiell werden könnten (vgl. Bontrup u. a. 2006). Insofern werden auch die Transformationsfähigkeiten der Arbeitenden gestärkt.

Bezüglich der Auswirkungen einer Einführung von Mitbestimmungselementen auf die betriebliche Produktivität kann jedoch nicht von einer Anhebung der Produktivität ausgegangen werden. Eher im Gegenteil. Die gewonnenen Gestaltungskräfte und die Abnahme des Grades an Abhängigkeit der Beschäftigten bedeuten eine bessere Konfliktfähigkeit der Arbeitenden, und diese würde zweifellos auf verbesserte Arbeitsbedingungen hinauslaufen. Verbesserte Arbeitsbedingungen besagen aber, dass der Druck auf die Beschäftigten abnimmt und dass sich die »Poren« (MEW 23: 432) der Arbeitsabläufe weiten. In Folge wird die Arbeitsproduktivität tendenziell sinken. Dies ist ein Effekt, der eventuell durch eine erhöhte Identifikation der Arbeitenden mit dem Betrieb und einer daraus resultierenden Steigerung der Arbeitsmotivation ausgeglichen werden kann, aber eben nicht muss. Der von den alten Orthodoxien behauptete Zusammenhang steht also in der Wirklichkeit Kopf.

Die revolutionstheoretischen Lücken der Orthodoxie

Eine hohe Zerbrechlichkeit weist das allgemeine Geschichtsmodell der (Neo-)Orthodoxen aber nicht nur bezüglich seiner verschwiegenen Prämisse einer produktivitätsbegleitenden Zunahme der Gestaltungskräfte der Subalternen auf, sondern auch bezüglich seiner strengen Revolutionsprognose(n). Kann, wie oben gesagt, die elitäre Stellvertreter/-innenideologie der (Neo-)Orthodoxen leicht verständlich machen, warum ihnen ein Blick für die Problematik zu gewinnender Gestaltungsfertigkeiten auf Seiten der Arbeitenden fehlt, muss ihre Unwissenheit über die Grenzen der eigenen revolutionstheoretischen Erörterungen im abstrakten Geschichtsmodell erst einmal überraschen. Weshalb? Das gesamte Modell ist darauf ausgerichtet, die revolutionspraktischen Ambitionen seiner Vertreter/-innen zu unterfüttern. Die Herankunft einer sozialistischen Revolution soll mit Hilfe eines Mechanismus plausibel gemacht werden, der angeblich schon früher in der Geschichte immer wieder notwendig zu erfolgreichen Revolutionen geführt habe. Die Stadienidee soll darüber hinaus suggerieren, dass die gesamte bisherige Menschheitsgeschichte in der sozialistischen Revolution kumuliere und die »Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft« (MEW 13: 9) abschließen werde. Die von den (Neo-)Orthodoxen selbst veranschlagte legitimatorische Relevanz dieser gesamtgeschichtlichen Mechanik für die Begründung *heutiger* Veränderungsbestrebungen würde eigentlich vermuten lassen, dass die (Neo-)Orthodoxen bestrebt wären, Inkonsistenzen oder Leerstellen in ihrem Modell aufzuspüren, um sie gemäß ihres eigenen Interesses auszumerzen. Wie zu zeigen sein wird, ist dem aber offenkundig nicht so.

Labil sind die revolutionstheoretischen Aussagen des Modells wahrhaftig. Die traditionellen Versionen des historischen Materialismus postulieren, dass die neu aufstrebenden Klassenakteure in *notwendiger Weise* irgendwann einen Grad an Konfliktfähigkeit erreichen werden, der die der alten herrschenden Klassen übersteigen wird. Die hierfür erforderliche Entschlossenheit und Kampfkraft muss aus der eigenen Logik des (neo-)orthodoxen Modells gewaltig sein. Der Klassenkonflikt findet in einer asymmetrischen Machtstruktur statt, die das gesamte Gesellschaftsgebäude prägt. Die Produktionsverhältnisse konfrontieren in Klassengesellschaften nicht nur verschiedene soziale Klassen miteinander, sie statten die Kombattanten auch grundsätzlich mit ungleichen Macht- und Druckmitteln aus, die sie in ihren tagtäglichen ökonomischen, sozialen und politischen Konflikten in Stellung bringen können (Meiksins-Wood 1995). Das für die subalternen Klassen ungünstige Kräfteungleichgewicht, das von der sozialen Kernstruktur der Gesellschaft bereits vorgegeben ist, ist umso prekärer, da den Überbauten eine funktionale Stabilisierungseigenschaft für die Produktionsverhältnisse zugeschrieben wird (Cohen 2000). Diese stützen die herrschenden Verhältnisse und damit die herrschenden Klassen strukturell.

Die Anforderungen, die an eine erfolgreiche revolutionäre Erhebung gestellt werden müssen, sind somit gewaltig, auch aus dem (neo-)orthodoxen Blickwinkel.

Plausible Argumente oder gar ein schlagender Nachweis dafür, warum die für den revolutionären Bruch notwendige Stärke unter diesen Bedingungen unbedingt erreicht werden muss, finden sich aber weder im *Vorwort* noch in den gängigen Versionen des (neo-)orthodoxen historischen Materialismus (Levine/Wright 1980). Auffindbar ist ein Verweis, dass die aus einer Dysfunktionalität resultierende Stagnation der Produktivkräfte nicht überwunden werden kann, bis die neuen Verhältnisse eingeführt werden können. Der postulierte Mechanismus von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen des (neo-)orthodoxen Modells liefert Begründungen dafür, *warum* irgendwann eine revolutionäre »Epoche« beginnt, und vermag auch nach eigenen Maßstäben anzuzeigen, *ab wann* eine solche Epoche wieder vorbei sein wird. Von einer zureichenden und zwingenden Beweisführung für die *Notwendigkeit* einer erfolgreichen Revolution sind diese Verweise jedoch weit entfernt. Ein Argument dafür, weshalb sich die aufstrebenden Klassen auch wirklich durchsetzen sollen, und zwar jedes Mal, sucht man vergebens. Und dies kann nicht wirklich überraschen, denn eine objektivistische Formel der Geschichte kann eine fundierte revolutionstheoretische Begründung alleine niemals liefern. Zwar könnte man argumentieren, dass Revolutionsepochen eben so lange dauern, bis die subalternen Klassen irgendwann einmal erfolgreich sind, befriedigend wäre diese These aber nicht – auch nicht nach den Maßstäben der Anhänger/-innen des *Vorworts*. Zu offensichtlich würde man auf eine Hilfskonstruktion zurückgreifen, die das Fehlen wirklicher Argumente nicht verdecken kann. Ohne einen Bezug auf mögliche Mittel, auf Lernprozesse, Organisationsweisen, Bedürfnisse und Bewusstseinsinhalte der aufstrebenden Klassen kann eine ernsthafte revolutionstheoretische Erklärung eben einfach nicht auskommen (Hirsch 1991: 20).

Das Ergebnis ist frappierend. Die klassischen Versionen des abstrakten Geschichtsmodells des historischen Materialismus weisen eine revolutionstheoretische Lücke auf (Levine/Wright 1980). Kann die (Neo-)Orthodoxie aber nicht in einer abgedichteten Weise nachweisen, dass der Konflikt von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu einer Revolution führen muss, tragen auch seine Versicherungen nicht, dass der Sozialismus notwendig ist und die Geschichte von einer sich selbsttragenden Entfaltung der technologischen Produktivkräfte bestimmt wird. Denn wenn es keine erfolgreiche Revolution gibt, kann nach der Logik des (neo-)orthodoxen Geschichtskonzepts die Stagnation der Produktivkräfte auch nicht wieder überwunden werden. Die Priorität der Produktivkräfte selbst wird fraglich, wenn diese die Revolution nicht erzwingen können. Die Produktivkräfte wären nur beschränkt geschichtsgestaltend. Aus der Logik des Modells selbst heraus kann die Geschichte irgendwann abbrechen, zu einem Ende kommen, und zwar noch bevor der Sozialismus erreicht wurde. Die Stagnation der Produktivkräfte würde sich endlos hinziehen. Und die technischen Produktivkräfte könnten sich nicht, wie es Gerald Cohen einst so provokativ formuliert hatte (Cohen 2000), diejenigen Produk-

tionsverhältnisse auswählen, die für ihre Entwicklung optimal wären. Das gesamte (neo-)orthodoxe Geschichtsmodell gerät ins Wanken.

Die Wahrheitsmomente und das (neo-)orthodoxe Geschichtsmodell

Welche Schlussfolgerungen soll man aus den eklatanten Mängeln des (neo-)orthodoxen Geschichtskonzepts ziehen? Dazu sollen am Ende dieses Unterabschnitts noch einige, vielleicht überraschende Gedanken geäußert werden. Denn diese sollen keineswegs von einer rein ablehnenden Natur sein. In einem gewissen Umfang darf zum Abschluss auch noch Versöhnliches ausgeführt werden. Der verdinglichte und verkürzende Charakter des (neo-)orthodoxen Verständnisses von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist insgesamt problematisch, da er die theoretischen Versprechen nicht einlösen kann, die die (Neo-)Orthodoxen mit ihrem allgemeinen Geschichtsmodell verbinden. An diesem Urteil führt kein Weg vorbei. Auch für eine Theorie, die kritisches Wissen generieren will, das mit den Erfahrungen der Subalternen vermittelt ist, für diese eine hohe Handlungsrelevanz besitzt und die Bedingungen einer sozialistisch-emanzipatorischen Umwälzung der grundlegenden sozialen Strukturen transparent machen kann, sind die traditionellen Fassungen der Begrifflichkeiten nicht brauchbar. Die Forderung, sie deshalb umstandslos durch ein anderes Begriffspaar zu ersetzen, wie dem der Aneignungsfähigkeiten und Aneignungsverhältnisse (z. B. Wildt 1977), ist dennoch erst einmal kein zwingendes Fazit aus diesem Sachverhalt. Die oben gemachten Ausführungen über den Zusammenhang der (neo-)orthodoxen Verkürzungen mit dem bürgerlichen Alltagsverstand verdeutlichen bereits, dass diese durchaus etwas mit der bürgerlichen Wirklichkeit zu tun haben, nicht einfach falsch sind, sondern uns auch etwas über diese zu berichten vermögen. Sie besitzen ein Moment der Wahrheit, zumindest für die kapitalistische Gesellschaftsformation, das bewahrt werden sollte, wenn auch in einer kritisch gewendeten Form und mit ausdrücklichem Bezug auf diese bestimmte Ordnung.

Gehen wir auf die Suche nach den verschiedenen Aspekten des Wahrheitsmoments des (neo-)orthodoxen Modells: Der objektivistische Überschuss der Begriffe, die quantitative Reduktion der Produktivkräfte auf Produktivität, die stellvertretende Bezugnahme auf die abstrakt-juristischen Eigentumstitel für die eigentlichen Produktionsverhältnisse und die Idee einer sich selbst bewegenden Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen spiegeln allesamt bestimmte Realitäten einer Produktionsweise wider, die sich gegen die Akteure verselbstständigt hat und die systematisch soziale Praxen und Beziehungen auf quantitative Durchschnittsgrößen und ihr Abstrakt-Allgemeines generalisiert. Auch wenn die dinglichen und überhistorischen Schablonen der (Neo-)Orthodoxien diese Eigenschaften, Sachverhalte und ihre sozialen Ausdrucksformen nicht ausreichend mit den Besonderheiten bestimmter geschichtlicher Praxisformen in Verbindung zu bringen vermögen, teilen die Begrifflichkeiten uns etwas über sie mit. Obwohl sie sie nur unzu-

reichend entschlüsseln, ruht ihnen trotzdem, wie in allen ideologischen Vorstellungen, ein Element richtiger Erkenntnis inne. Die Steigerung der Produktivität ist wirklich das entscheidende Mittel der sogenannten relativen Mehrwertproduktion der Kapitale; die Einführung ständig verbesserter Maschinerie und die Nutzbarmachung der aus der Kooperation der Arbeitenden resultierenden *economics of scale* sind die wesentlichen Hebel der Kapitale dazu (vgl. Shaik 1978). Wie im (neo-)orthodoxen Modell zu Recht reflektiert, geht mit der permanenten Revolutionierung der Produktionsmethoden zum Zwecke der relativen Mehrwertproduktion auch jene »ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung« (MEW 4: 465) einher, die die Bourgeoisiepoche auszeichnet. Vorstellungen, kulturelle Praxen, politische Organisationsweisen und die Gestaltungen und Beziehungen der Klassen werden fortlaufend »aufgelöst, neugebildete veralten, ehe sie verknöchern können« (ebd.). Auch die immanente ökonomische Krisentendenz der Kapitale, über die der stete Umbau sämtlicher gesellschaftlicher Felder in der bürgerlichen Gesellschaft forciert wird, wäre ohne eine Bezugnahme auf jene steten Umwälzungen der Produktionsprozesse mit den Methoden der relativen Mehrwertproduktion nicht befriedigend zu entschlüsseln (vgl. Krüger 2007). Ein entscheidendes Wirklichkeitsmoment liegt letztlich auch darin, dass ein existenzfähiger Sozialismus ohne ein Mindestmaß an kapitalistisch generierter Produktivität nicht zu haben ist, da sonst »nur der *Mangel* verallgemeinert, also mit der *Notdurft* auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen« (vgl. MEW 3: 34 f.; Herv. i. O.) müsste. Eine kapitalistisch generierte Produktivität in diesem Sinne ist durchaus eine wichtige Bedingung einer erfolgreichen gesellschaftlichen Umgestaltung. Insoweit hat die (Neo-)Orthodoxie durchaus Recht.

Das scharfe Messer der Ideologiekritik vermögen die (Neo-)Orthodoxen jedoch nicht an diese Erkenntnisse anzusetzen. Das macht ihre Erörterungen so unbefriedigend und politisch so problematisch. Ein ideologiekritischer Blick würde ihnen enthüllen, dass sie verdinglichen und ihr Modell mit dem falschen Anspruch versehen, ungebrochen Geltendes für die gesamte Geschichte aufgespürt zu haben. Und über die wirklich wichtigen Dinge berichtet uns die (neo-)orthodoxe Geschichtsmechanik wenig bis nichts. Sie schweigt weitgehend über die sich unter den gegebenen Aneignungsverhältnissen verändernden Aneignungsfähigkeiten der Subalternen und auch darüber wie diese sich zu Transformationskräften zusammenfügen können. Selbst über den komplizierten Zusammenhang dieser Veränderungen mit der fortwährenden kapitalistischen Revolutionierung der Produktionsprozesse sagt sie uns kaum etwas. Sie liefert uns mit ihrem Fokus auf die mechanischen Arbeitsmittel, auf die Kooperations- und eventuell auch auf die Qualifikationsgrade der Arbeitenden eine Reihe von Indizes für diese Kräfte, mehr aber nicht. Diese kaum zu überbrückenden Defizite können von einer plebejischen Theorie der Transformation der sozioökonomischen Verhältnisse nicht ignoriert werden.

Eine Kombination der Begrifflichkeiten

Wenn eine solche Theorie den klassischen Begrifflichkeiten das Begriffspaar der Aneignungsverhältnisse und -kräfte *zur Seite stellt*, kann sie jedoch etwas gewinnen. Dies geschieht allerdings nur, wenn die kritische Theorie die alten Begriffe durch das Prisma der eigenen Kategorien bricht, kontextualisiert und damit die Aufmerksamkeit wieder auf jene Fragen lenkt, die für eine weltverändernde Theorie die entscheidenden sind. Man sollte die Begriffe der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse nicht einfach durch die der Aneignungskräfte und Aneignungsverhältnisse ersetzen, sondern versuchen, beide Begriffspaare in eine spannungsgeladene Beziehung zueinander zu bringen. Dieser Vorschlag bringt nicht unerhebliche Vorteile mit sich. Neben der ideologiekritischen Komponente, neben der Möglichkeit, die besonderen verselbstständigten Formen und Weisen der kapitalistischen Entwicklung auch wirklich als solche allseits sichtbar zu machen, ermöglicht es ein solcher Versuch uns, die naive Aura der Fortschrittsgläubigkeit zu entblößen. Denn die nicht zufällige, sondern durchaus systematische Differenz zwischen dem Stand und den Methoden der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung zum Grad und den Mitteln einer Anhebung der Aneignungs- und Transformationskräfte der Subalternen wird augenfällig und gibt uns eine Art kritischen Zivilisationsmaßstab an die Hand, der uns hilft, konkret-kapitalistische Akkumulationspfade zu bewerten und zu kritisieren. Solange konkrete Akkumulationsbedingungen und besondere Pfade der kapitalistischen Produktivkraftentwicklung die Möglichkeiten der Subalternen zu steigern vermögen, ihr eigenes Schicksal in größerem Umfang als bisher in die eigene Hand zu nehmen, kann ihnen eine gewisse historische Berechtigung zugesprochen werden. Je weniger sie die (immer begrenzten) Handlungs- und Gestaltungsräume der verschiedenen subalternen Gruppen innerhalb der bestehenden Ordnung ausdehnen, sie vielleicht sogar verengen, sie gleichzeitig aber deren Fähigkeiten und Bedürfnisse zur Schaffung freier und gleicher Verhältnisse jenseits der verallgemeinerten Warenproduktion entwickeln, muss ihnen aus der Perspektive der Subalternen selbst mehr und mehr eine zivilisatorische Rolle abgesprochen werden. Der Maßstab nimmt also die Subalternen ernst, verallgemeinert ihren Blickwinkel.

Belassen wir es damit an dieser Stelle zu diesem Thema und beleuchten im nächsten Abschnitt bestimmte Aspekte des (neo-)marxistischen Geschichtsdiskurses noch einmal kritisch von einer anderen Seite her.

Fortschrittsmythos, Geschichtsphilosophie und der kurze Weg in den Stalinismus

Das (neo-)orthodoxe Geschichtsbild baut, wie im vorherigen Unterabschnitt gezeigt, im Wesentlichen auf einer spezifischen Auslegung des Marxschen *Vorworts* auf. Es wird von den (Neo-)Orthodoxen vor dem Hintergrund eines strikt objektivistischen und produktivistischen Fortschrittsdiskurses interpretiert. Verträglich

mit dem emanzipatorischen Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie ist die objektivistische Geschichtsdeutung nicht, schon deshalb nicht, da sie, wie oben gezeigt wurde, den gesellschaftlich handelnden Individuen kein relevantes Praxis-Wissen zur Verfügung stellt, damit sie ihre eigene Situation realer Ohnmacht und sozialer Abhängigkeit überwinden können (vgl. Hirsch 1986: 139). Wie die Subalternen selbst neue und von den bürgerlichen Institutionen deutlich zu unterscheidende Organe der Assoziation und Interessensartikulation subversiv und praktisch ausbilden können, ist mit einer solchen Theorie kaum zu diskutieren (Castoriadis 1974), denn dies würde im Mindesten voraussetzen, dass der reine Außenblick auf die subalternen Akteure und Klassen aufgegeben wird.

Die produktivistisch-fortschrittsnaive Komponente der (neo-)orthodoxen Geschichtsthesen läuft mit jedem Schritt Gefahr, das Leid, das ein produktivistisch eingeschrumpfter Fortschritt unter Klassenbedingungen unweigerlich generiert, immer wieder durch ein angeblich übergeordnetes Ziel zu rechtfertigen. Weist, wie wir oben demonstriert haben, das Marxsche *Vorwort* zudem gewisse geschichtstheoretische Lücken auf, neigt die (Neo-)Orthodoxie dazu, diese durch geschichtsphilosophisches Material zu schließen. Dadurch gefährdet sie aber den unerlässlichen Anspruch der Marxschen Theorie, die soziale Wirklichkeit nach ihren eigenen Maßstäben theoretisch zu durchdringen. Die Logik der sozialen Bewegungsformen wird verlassen und ein ihnen fremder Standpunkt wird eingenommen. Dabei gilt es nach Marx einen solchen »aus der Natur der jeder Produktionsweise eigentümlichen Verhältnisse, nicht aus ihr fremden Vorstellungen« (Marx nach Kößler 1982: 145) zu gewinnen. Wirkliche Erkenntnis über die zu ändernden Verhältnisse zu gewinnen, ist anders nicht möglich.

Nachdem wir die Problematik des Objektivismus im letzten Abschnitt eingehend diskutiert haben, ist es nun an der Zeit, die Fortschrittsthematik und den kritischen Punkt einer (partiellen oder vollständigen) Ersetzung einer sozialwissenschaftlich fundierten Geschichtstheorie durch Geschichtsphilosophie noch einmal genauer unter die Lupe zu nehmen. Dieses Erfordernis ergibt sich umso mehr, als dass ein produktivistischer Fortschrittsglaube und geschichtsspekulatives Denken mit all den Problemen, die sie mit sich bringen, auch immer wieder Eingang in eine sich als unorthodox und undogmatisch verstehende Gesellschaftskritik gefunden haben. Auch dort führen sie zur Rechtfertigung angeblich notwendiger Kosten von Fortschritt oder zu einer geschichtsspekulativen Reduzierung des sozialen Erkenntnisgehalts kritischer Theorien. Umso wichtiger, dass wir uns bei den folgenden Erörterungen von der engen Konzentration auf die (neo-)orthodoxen Theoriebildungen lösen, die die zweite Hälfte des vorherigen Unterabschnitts gekennzeichnet hatte. Über das (neo-)orthodoxe Modell hinausgehend, geht es auf den folgenden Seiten darum, eine einfache, aber weitreichende These zu plausibilisieren: Soll sich eine kritische Gesellschaftstheorie nachhaltig erneuern, so muss sie sich künftig da-

vor verwahren, die alten produktivistisch-fortschrittsgeschwängerten Versatzstücke auf der einen Seite oder geschichtsphilosophische Positionen auf der anderen Seite zu bemühen.

Der produktivistische Fortschrittsdiskurs

Werfen wir einen Blick auf die Risiken eines explizit produktivistisch orientierten Fortschrittsdiskurses. Besonders explizit findet sich die unheilvolle Melange eines im Grunde genommen bürgerlichen Fortschrittsmythos mit einem gefährlichen geschichtsphilosophischen Opferdiskurs z. B. bei dem neomarxistischen Erneuerer Karl Korsch. Dies ist insofern tragisch, als dass insbesondere auch Korsch bestrebt war, die subversiven Gehalte der Marxschen Theorie neu zu beleben (vgl. Pozzoli 1973; Zimmermann 1978; Buckmiller 1981). Durch dieses Gemisch hat er aber (unbeabsichtigt) wieder Türen geöffnet, bei denen es überraschend wäre, wenn durch sie nicht erneut repressives Material in eine linke Sozialkritik Einzug erhalten würde. Wir lesen bei ihm:

»Die Arbeiterklasse muss das in seinem Ursprung bürgerliche Prinzip des Fortschritts durch alle Phasen beibehalten, in denen sie noch damit beschäftigt ist, ihre eigene Befreiung und mit ihr die höhere Lebensform der Gesellschaft hervorzuarbeiten. Erst in einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft (...) – erst dann wird auch die unmenschliche Aufopferung der Gegenwart für die Zukunft der Gesellschaft überflüssig werden und das eingelegte Prinzip des »Fortschritts« einmünden in die allseitige Entwicklung der freien Einzelnen in der freien Gesellschaft. (...). Bis dahin wirft das Proletariat der Bourgeoisie viel weniger vor, dass sie die Produktivkräfte nur in kapitalistischer Form verwirklicht und dabei das Proletariat mit den ungeheuren Kosten und Leiden eines solchen Fortschritts belastet, als dass sie auch diesen Fortschritt in ihrem weiterem Bestande immer weniger vertritt (...). Der nächste Erfolg des proletarischen Klassenkampfes besteht darin, der Bourgeoisie die Weitererfüllung ihres (transitorischen) geschichtlichen Berufs auch gegen ihren Willen aufzunötigen« (Korsch 1969a: 174 f.).

Argumente, wie die hier von Korsch vorgetragenen, sind problematisch. Wir fassen seine Thesen zusammen: Das Proletariat wird zum Wächter des Produktivkraftfortschritts und hat selbst nicht über die kapitalistische Form der Produktivkräfte zu lamentieren, da es zu dieser angeblich in einem geschichtlichen Abschnitt keine Alternative geben kann. Gegebenenfalls muss es nicht nur die Bourgeoisie zwingen, die Produktivität bis zur Revolution permanent weiter zu steigern, sondern hat selbst ohne zu murren die Produktivkräfte unter schweren Opfern bis zum Übergang des Sozialismus in den Kommunismus quantitativ voranzutreiben. Dies alles wird durch geschichtsphilosophische Zuschreibungen (»geschichtlicher Beruf«) begründet, das kostenreiche »bürgerliche Prinzip des Fortschritts« macht Korsch sich ausdrücklich zu eigen. Hinzu kommt, dass die Thesen abermals nicht aus der Perspektive der sich emanzipierenden Subjekte gebildet werden. Sie werden

ihnen von außen, vom Standpunkt eines mit der sozialen Revolution sympathisierenden Vertreters der technisch-wissenschaftlichen Intelligenz, nahegebracht. Dieser weiß, welche Aufgaben das Proletariat zu meistern und welche Opfer es zu bringen hat, damit künftige Generationen in Freiheit leben werden. Korsch ist Herrschaftskritiker; nicht nur vor fremden, sondern auch vor seinen eigenen Augen versucht er diesen »äußerlichen« Standpunkt deshalb zu verbergen, indem er das Textfragment in einer Wir-Form gestaltet und betont, dass »das Proletariat«, also nicht er, dieses und jenes von der Bourgeoisie »fordere«, oder dass nicht er, sondern dass die Arbeiter/-innenklasse etwas von »sich selbst« abverlange. Offenbar spürt er, dass die äußerliche Positionsbildung in Verbindung mit seinen Fortschrittspostulaten Unwägbarkeiten mit sich bringt.

Von einem herrschaftskritischen Standpunkt aus ist die Substanz seiner Argumentation unweigerlich bedrohlich. Da »von außen« formuliert, nicht von den »handelnd Behandelten« (Brecht 1967: 70) in theoretischer Reflektion ihrer Lebensumstände selbst vorgebracht, sind die in der Fortschrittsrhetorik der Passage enthaltenden Forderungen nach Selbstdisziplinierung und Selbstaufopferung des Proletariats durchaus geeignet, neue und weitreichende Herrschaftsansprüche zu legitimieren. Korsch selbst wäre sicherlich vor einem entsprechenden Schritt zurückgeschreckt. Dass allerdings andere früher oder später den u. a. bei ihm angelegten Legitimierungskeim aus der Argumentation herauskitzeln, davon ist auszugehen, ungeachtet von Korschs eigener unzweifelhafter Integrität. Das Rechtfertigungsmuster ist zu verführerisch, zu verbreitet und schlichtweg eine Verlängerung der keineswegs ungewöhnlichen Argumentationskette, die sich auch bei Korsch findet.

Dieses Rechtfertigungsmuster hat immer wieder folgende Gestalt angenommen: Wer sich aus den Reihen des Fortschrittssubjekts des Proletariats bereits heute eine konkrete Verbesserung seiner Lebenssituation erhofft, keine »unmenschliche Aufopferung« für das Fernziel des Sozialismus zu bringen bereit ist, also Entbehrungen und Verzicht meidet, statt sie »freudig« im Namen der Zukunft auf sich zu nehmen, stellt die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft für alle und den geschichtlichen Auftrag des Proletariats infrage. Warum? Ohne ein proletarisches Opferfest ist der Sozialismus scheinbar nicht zu haben. Wenn aber bestimmte Mitglieder der angeblich überhaupt erst Fortschritt ermöglichenden Bevölkerungsteile durch ihren eigenen Egoismus das Wohl aller gefährden, müssen sie gegebenenfalls von anderen diszipliniert werden, da nur so der weitere Fortschritt sicherzustellen ist. Und wer sollte dazu besser in der Lage sein als jene Eliten, die ihren Triebhaushalt angeblich besser beherrschen können als die sogenannten breiten Massen (kritisch: Osterkamp 1993: 22 f.)? Wer wäre dazu besser aus den Reihen der Arbeiter/-innenbewegung geeignet als jene politischen Kader, die vornehmlich aus der Reihen der technisch-wissenschaftlichen Intelligenz stammen und die ihr ganzes Leben bereits jetzt schon der Politik und der Verwirklichung des Fortschritts und

des Sozialismus gewidmet haben und dafür fast jeden Opfergrochen zu zahlen bereit sind? Indem sie über die Einhaltung der Fortschrittsmission des Proletariats wachen, würden sie lediglich sicherstellen, dass sich die Proletarier/-innen das abverlangen, was sie sich selbst schon abverlangen. Dies erscheint recht und billig, da sie selbst viel für das politische Ziel aufgeben, und sei es nur den größten Teil ihres Privatlebens. Sie fordern von den Subalternen also vorgeblich nur die Einhaltung von Ansprüchen ein, denen sie selbst genügen. Schließlich hätten sie als aufgeklärte Minderheit die Aufgabe, für Einsichten zu sorgen, wo die Selbsteinsicht der eigentlichen Fortschrittsträger in die Notwendigkeiten fehlt (z. B. LW 5: 394 f.).

Wir erhalten eine ähnlich problematische Konstruktion, wie die bestimmter Varianten einer Theorie des »falschen Bewusstseins«. Nach diesen wird dem Proletariat ein objektiv feststellbares Klassenbewusstsein geschichtsphilosophisch zugeschrieben. Die verdinglichten Beziehungen im Kapitalismus behindern jedoch laut diesen Ansätzen die konkreten Arbeiter/-innen bei der Ausbildung ihres »wahren« Bewusstseins (vgl. Lukács 1997). Eine technisch-wissenschaftliche Intelligenz, die sich in Form einer kommunistischen Partei organisiert, wird notwendig. Sie hat im Namen des Proletariats über dieses selbst zu wachen, um Abweichungen vom angeblich »richtigen« Bewusstsein des Proletariats zu verhindern. Das »richtige« Bewusstsein spiegelt sich natürlich in der Parteilinie wider und nur in dieser. Nicht nur eine Herrschaft *über* das Proletariat wird auf diese Weise legitimiert, sondern auch größte Verbrechen, wie Schauprozesse oder die Liquidierung von Abweichler/-innen, finden hier einen Keim ihrer Rechtfertigung – nämlich immer dann, wenn sie angeblich dazu geeignet sind, die vorgebliche geschichtliche Mission des Proletariats zu retten.

Beide Argumentationsweisen sind nicht nur schon vom Ansatz her gefährlich. Sie haben auch etwas Unlogisches an sich, zumindest dann, wenn die Fähigkeiten der Subalternen ernstgenommen werden, sich über ihre eigenen Interessen durchaus selbst Aufklärung verschaffen zu können. Die Opfer- und Selbstopferhethorik und die aus ihr abgeleiteten Herrschaftsansprüche lösen sich von selbst auf, wenn die implizite avantgardistische Prämisse einer strukturellen Unaufgeklärtheit der Subalternen abgewiesen wird:

»Die These von der notwendigen Selbstaufopferung ist bei genauerem Hinsehen immer falsch: Auf sich selbst bezogen sind Verzichtleistungen jeder Art keine Selbstaufopferung; und auf andere bezogen bedeutet sie nichts weiter als deren Aufopferung für etwas zu fordern, was man selbst für wichtig und richtig hält, den anderen aber nicht einsichtig machen kann. Wenn die vorgeblich allgemeinen Ziele wirklich im Interesse aller sind, sind die jeweils individuellen Interessen schon logischerweise in ihnen aufgehoben; wie weit dies jedoch konkret der Fall ist, muss durch die einzelnen Individuen jederzeit überprüfbar sein, damit sie die allgemeinen Interessen bewusst mittragen können« (Osterkamp 1993: 23).

Verlassen wir für einen Augenblick die autoritären Thesen vorgeblich notwendiger Selbstopfer des Proletariats und wenden uns der Problematik der verkürzten produktivistischen Dimensionierung des »in seinem Ursprung bürgerlichen Prinzips des Fortschritts« (Korsch 1969a: 174) zu. Ein produktivistischer zugespitzter Fortschrittsbegriff kann schnell gegen jene gewendet werden, die ihn vorbringen – Karl Korsch scheint sich dessen ebenso wenig bewusst zu sein wie jene Orthodoxen, die er gewöhnlich so eloquent zu kritisieren wusste. Wenn Fortschritt wesentlich am quantitativen Entwicklungsstand der Produktivkräfte zu messen ist und wenn eine revolutionäre Epoche, wie im *Vorwort* ausgeführt, durch eine Dysfunktionalitätskrise eingeleitet wird, die vor allem darin besteht, dass sie die weitere quantitative Entwicklung der Produktivität hemmt, dann wird die wesentliche Aufgabe des Sozialismus darin bestehen, den quantitativen Wirkgrad der Produktivkräfte nachhaltig zu steigern (z. B. Mehring 1972: 440; LW 29: 416). Die endgültige Behebung der durch die Dysfunktionalitätskrise ebenfalls ausgelösten Nichtauslastung der Produktionskapazitäten wird ebenso auf der Tagesordnung des Sozialismus stehen. Der produktivistische Fortschrittsbegriff zieht also fast automatisch ein ökonomistisches Sozialismusverständnis nach sich. Dieses neigt nicht nur dazu, dem Programm einer weitgehenden Selbstorganisation von frei Assoziierten fremd zu bleiben (vgl. Castoriadis 1980) oder auch ökologische Fragen auszuklammern; die ökonomische und produktivistische Verkürzung des Sozialismusbegriffs kann von einem scharfsinnigen Geist ohne Umschweife gegen die sozialistischen Bestrebungen insgesamt in Stellung gebracht werden. Denn misst sich Fortschritt in ökonomischer Effizienz, in Kapazitätsauslastungsgraden und Produktivität, dann reicht es nicht, zu behaupten, dass der Sozialismus wahrscheinlich aufgrund seiner angeblich höheren Rationalität »fortschrittlicher« als der Kapitalismus sein wird, ein überzeugender Beweis wird erforderlich. Die argumentative Not liegt auf der Seite der Sozialisten/-innen, da die angestrebte neue Ordnung in ihren wesentlichen Qualitäten der alten gleichen, aber »effektiver« sein soll. Ihre ökonomischen Aufgaben soll sie lediglich besser als der Kapitalismus erfüllen.

Eine Episode aus der deutschen Sozialisierungsdiskussion 1919/20 über die Vergesellschaftung von Unternehmen demonstriert diesen Sachverhalt. Die Radikalität eines notwendigen Bruchs mit den bürgerlichen Organisationsprinzipien in Wirtschaft, Politik und Kultur blieb der deutschen Sozialdemokratie auch während dieser politisch brisanten Phase der deutschen Geschichte fremd (vgl. Novy 1978). Obrigkeitstaatliches Denken, Ordnungsliebe und eben jener Produktivismus, dem sich offenbar auch Korsch verschrieben hat, prägten ihre Programme. Wo der anvisierte Sozialismus nicht in der (unmittelbaren) Realisierung einer radikaldemokratischen Selbstgesetzgebung der direkten Produzenten/-innen bestehen soll, sondern sich vielmehr in der Auslastung und der Erweiterung der Produktionskapazitäten misst, scheint wie in der Sozialisierungsdebatte von 1919/20 die

Grammatik eines Diskurses durch, den auch Industrielle und Unternehmer/-innen durchaus als den ihren zu erkennen vermögen. Intelligente Kapitalisten wie Werner von Siemens wussten diesen Sachverhalt für sich auszunutzen und entwickelten auf Grundlage der gemeinsamen diskursiven Grundlage eine Strategie, um die um sich greifende Sozialisierungseuphorie argumentativ zu erschüttern. Die ökonomistische Verkürzung der damaligen Auseinandersetzungen um eine Neugestaltung der Gesellschaft, der kulturevolutionäre Erwägungen im Allgemeinen fremd waren, lieferte die Vorlage dazu, erlaubte es, dass Siemens an ein angeblich bestehendes gemeinsames Interessendach aller beteiligten Parteien in dem Sinne appellieren konnte, dass auf eine Vergesellschaftung von Unternehmen (angeblich vorläufig) verzichtet werden müsse.

»Unumwunden möchte ich gerne zugeben, dass der Sozialismus in vieler Beziehung eine erstrebenswerte und höhere, ideellere Lebensauffassung ist, aber leider sind die Menschen dafür noch nicht reif. Auch im vorliegenden Fall wollen wir für die Durchführung einen Weg suchen. Der Sozialismus sucht ja für seine Einführung einen Weg. Dieser Weg ist aber meinem Gefühl nach noch nicht gefunden worden. Herr Kautsky hat vor kurzem ausgesprochen: »Die Einführung des Sozialismus ist ein Experiment«. Experimente verringern aber die Produktion! Die Produktion zu verringern, das würde ich allerdings heute für ein Verbrechen an dem Wohl unseres gesamten Volkes ansehen« (v. Siemens zit. nach: Novy 1978: 39).

Geschichtsphilosophische Rechtfertigungen künftiger Opfer

Aber schlimmer noch. Der geschichtsphilosophisch begründete und produktivistisch gefärbte Fortschrittsdiskurs erachtet menschliche Opfer und Entbehrungen im Namen der Zukunft ausdrücklich als notwendig und trägt infolge einen totalitären Keim in sich. Dieser findet sich auf mehreren Ebenen. Geschichtsphilosophische Identifikationen mit Großsubjekten – wie der Arbeiter/-innenklasse oder den Nationalen Befreiungsbewegungen – können zunächst grundsätzlich ungewollt zu einer problematischen Legitimierung kostenreicher und herrschaftsgetränkter Projekte führen (vgl. Narr 2007b). Werden die Bewegungen und Akteure, aus denen solche Projekte hervorgehen, vorab geschichtsphilosophisch und in einer undifferenzierten Weise überhöht, indem sie zu den angeblich alleinigen Trägern des Fortschritts erklärt werden, verliert sich die eigene kritische Urteilsfähigkeit und damit auch die eigene unabdingbare intellektuelle Redlichkeit (ebd.). Dem geschichtsphilosophischen Rechtfertigungsdruck auch größter Verbrechen kann man nicht mehr ausweichen, wenn der eigene Diskurs keinerlei geistige Unabhängigkeitsgrade zu den privilegierten Subjekten des Fortschritts und ihren Praxen zulässt – denn solche wären schließlich ein angeblicher Verrat an einer menschlicheren Zukunft.

Aber nicht nur die geschichtsphilosophische Bestimmung eines der Kritik entzogenen Fortschrittssubjekts kann im Sinne eines sozialistischen Autoritarismus

verführerisch wirken, sondern auch die These, dass das menschliches Leid seinen geschichtlichen Ort im Prozess des Fortschritts besäße, lässt unter bestimmten Umständen Dämme brechen. Dies gilt innerhalb der (Neo-)Marxismen besonders dann, wenn die Fortschrittsthese zusätzlich noch mit dem gerade skizzierten Produktivismus verbunden wird. Denn wo das quantitative Niveau der Produktivkräfte nicht die bloße Rolle einer Bedingung möglicher Emanzipation spielt, sondern vielmehr selbst zum entscheidenden Gradmesser von Fortschritt stilisiert wird, spielen die gesellschaftlichen Selbstbestimmungs-, Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten der direkten Produzenten/-innen nur eine untergeordnete Rolle. Unbedingtes Fortschrittssubjekt der historischen Entwicklung, Opferdiskurs und Produktivismus bilden eine unheilige Trinität in vielen Marxismen, die zur Legitimierung von ungeheuerlicher Barbarei führen kann. Als sich Cornelius Castoriadis die Frage nach der Herkunft der stalinistischen Verführung innerhalb der Marxismen stellte, hat er diesen Zusammenhang deutlich zu Sprache gebracht. Er schreibt kritisch über den orthodoxen Marxismus:

»Gewiss wird die vulgäre Fortschrittsideologie denunziert und verspottet; gezeigt wird, dass der kapitalistische Fortschritt auf dem Elend der Massen beruht. Aber dieses Elend hat seinen Platz in dem aufsteigenden Prozess. Die Ausbeutung des Proletariats ist ›historisch‹ gerechtfertigt, solange die Bourgeoisie den Ertrag zur Akkumulation verwendet und so das ökonomische Wachstum befördert. Die Bourgeoisie, die von Anfang an ausbeutende Klasse war, ist fortschrittlich, solange sie die Produktivkräfte entwickelt. Nach bester hegelianisch-realistischer Manier werden Ausbeutung und überhaupt alle Verbrechen der Bourgeoisie zwar beschrieben und benannt, auf einer anderen Ebene aber in die Vernunft der Geschichte eingeholt und damit letztlich – mangels eines anderen Kriteriums – gerechtfertigt (...). Oft hat man sich gefragt, wie Marxisten zu Stalinisten werden konnten. Aber wenn die Unternehmer fortschrittlich sind, wenn sie nur Fabriken bauen, warum sollten es dann nicht auch die Kommissare sein, wenn sie womöglich noch mehr bauen?« (Castoriadis 1990: 99 f.).

Ein geschichtsphilosophisch unterfütterter Fortschritts- und Opferdiskurs kann Anknüpfungspunkte für eine Rechtfertigung gegenwärtiger und künftiger Gewaltpolitiken bereitstellen. Dies ist nur dann ausgeschlossen, wenn die unterstellte historische Legitimität von Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung mit der – ebenfalls abstrakt geschichtsphilosophischen – Diagnose verbunden wird, dass die bestehenden Verhältnisse bereits für den Sozialismus »reif« seien, denn dann werden »nur« Unterdrückungsverhältnisse aus der Vergangenheit gerechtfertigt – was selbstverständlich auch schon problematisch ist. Ebenso könnte die geschichtsphilosophische Vorstellung in der Weise aufgeweicht werden, dass die Vorstellung einer unbedingten Notwendigkeit bestimmter Ereignisketten aufgegeben wird, also die potentielle Möglichkeit alternativer Formen der Produktivkraftentwicklung eingeräumt wird. In demselben Geschichtsabschnitt könnte dann der Fortschritt verschiedene Gesichter aufweisen, die miteinander verglichen werden könnten. Die

Möglichkeit einer (oder mehrerer) Alternative(n) zur gegenwärtigen Form geschichtlicher Gestaltungen kann dann zum Maßstab einer Kritik des Augenblicklichen führen und in einer Suche nach humaneren Entwicklungspfaden münden. Wird jedoch weder die Idee fallen gelassen, dass die Geschichte aus einer unumgänglichen Abfolge verschiedener historischer Kettenglieder oder Stadien bestehe, die bestimmte Formen der Unterdrückung geschichtlich unausweichlich machen, noch eine bereits bestehende sozialistische Reife des Gegenwärtigen ausgemacht, verkommt der Fortschrittsdiskurs unweigerlich zu einer Rechtfertigung von Unterdrückung – und zwar ausgerechnet im Namen der Emanzipation.

Ist die antike Sklaverei eine Vorbedingung des modernen Sozialismus?

Machen wir einen kleinen Exkurs zur Verdeutlichung unseres Arguments. Die Ambivalenz, die sich in der Haltung von Marx und Engels bezüglich ihrer eigenen Einschätzung der antiken Sklaverei erkennen lässt (vgl. Vogel 1996), liefert uns ein gutes Beispiel für unsere Zwecke. Haben wir uns die Problematik auf diesem Wege vor Augen geführt, wird schnell deutlich, welche Gefahren entsprechende Argumente auch für unsere Gegenwart bereitstellen können. Marx und Engels waren große Bewunderer von Spartakus und betrachteten die antiken Sklavenaufstände durchaus als Lehrstücke für die Arbeiter/-innenklasse des 19. Jahrhunderts (ebd.). Dennoch bekommt die antike Sklaverei als solche eine positive geschichtliche Aufgabe von ihnen zugewiesen. Man liest beispielsweise bei Friedrich Engels:

»Erst die Sklaverei machte die Teilung der Arbeit zwischen Ackerbau und Industrie auf größtem Maßstab möglich, und damit die Blüte der alten Welt, das Griechentum. Ohne Sklaverei kein griechischer Staat, keine griechische Kunst und Wissenschaft; ohne Sklaverei kein Römerreich. Ohne die Grundlage des Griechentums und des Römerreichs aber kein modernes Europa. Wir sollten nie vergessen, dass unsere ganze ökonomische, politische und intellektuelle Entwicklung einen Zustand zur Voraussetzung hat, in dem die Sklaverei ebenso notwendig wie allgemein anerkannt war. In diesem Sinne sind wir berechtigt zu sagen: Ohne antike Sklaverei kein moderner Sozialismus« (MEW 20: 168).

Was verdeutlicht uns das Zitat? Eine Vermengung von historischer Analyse und geschichtsphilosophischer Sinnstiftung im Sinne eines bestimmten Fortschrittsdiskurses. Natürlich ist die alte griechische Kunst und Wissenschaft nicht ohne die antike Sklaverei zu denken und selbstverständlich hat sich das moderne Europa u. a. aus dem Schoß der klassischen Antike heraus entwickelt (vgl. Backhaus 1974; Finley 1981; Meiksins-Wood 1981; Kondylis 1989; Callinicos 1999). Die Benennung des Zusammenhangs von Sklaverei und kulturellen Produktionen in der Antike oder ein Aufweis des realen historischen Verlaufs in Europa ist jedoch noch himmelweit entfernt von der These, dass die antike Sklaverei für eine heute eventuell anstehende Herausbildung des Sozialismus notwendig gewesen sei. Die Argumen-

te werden hier geschichtsphilosophisch überlagert; und zwar in einer Art, dass die auf Sklaverei basierende Produktionsweise der Antike nicht nur nachträglich bewertet wird, sondern auch noch auf eine bestimmte Weise, die sie legitimiert. Still-schweigend werden potentielle alternative Entwicklungspfade aus der Geschichte entfernt und durch eine behauptete Logik in der historischen Abfolge in der Geschichte Europas ersetzt, die nicht bewiesen, sondern einfach unterstellt wird. Es wird ein einheitlicher Geschichtsverlauf postuliert, der als notwendiger Prozess eine bestimmte Schrittfolge durchläuft und schließlich im Sozialismus seinen Höhepunkt findet. Dass der moderne Kapitalismus »die materiellen Bedingungen einer höheren Produktionsform« (MEW 25: 269) mit sich bringt, sich u. a. aus den antiken Systemen der Sklaverei real entwickelte, heißt weder, dass er sich nur über den Weg der antiken Sklaverei herausbilden konnte, noch, dass die antike Sklaverei unabdingbar über mehrere Vermittlungsschritte auf eine Herausbildung des modernen Kapitalismus hinauslaufen musste. Die geschichtsphilosophische Komponente suggeriert einen strengen kausalen Zusammenhang, der erst einmal nachgewiesen werden müsste, wenn er denn bestünde, was allerdings zu bezweifeln ist.

Wird der antiken Sklaverei aber erst einmal eine *notwendige* Rolle innerhalb einer historischen Gesamtheit oder Totalität zugewiesen, wird wiederum aus logischen Gründen die enthusiastische und positive Bezugnahme von Marx und Engels auf die antiken Sklavenaufstände fragwürdig. Die angeblich mit rationalen Mitteln erkannte Notwendigkeit einer auf Sklaverei basierenden antiken Produktionsweise für die spätere Herausbildung des Sozialismus steht der spontan gebildeten Sympathie, der parteilichen Fürsprache und Bewunderung für die unterdrückten Sklaven/-innen und ihre Aufstandsversuche entgegen. Wer das obige Zitat von Friedrich Engels für stichhaltig hält und sich auf seine Grundlage stellt, macht sich der Inkonsequenz schuldig, wenn er oder sie sich selbst gleichzeitig in eine lange Tradition der Subversion stellt, die u. a. Spartakus, Thomas Müntzer oder Gerrard Winstanley umfasst. Denn deren Bestrebungen waren nach den Maßstäben der geschichtsphilosophischen Konstruktion nichts weniger als eine Gefährdung des modernen Sozialismus. Wären sie siegreich gewesen, wäre es nach der geschichtsphilosophischen Logik nicht zum Kapitalismus gekommen; und dann stünde auch der Sozialismus nicht auf der Tagesordnung. Mit der Fähigkeit zum Zeitreisen ausgestattet, müsste sich ein/-e (Neo-)Marxist/-in im Sinne des Engels-Zitats auf die Seite derjenigen schlagen, die die mittelalterlichen Bauern- oder die antiken Sklavenaufstände niedergeschlagen haben, denn er oder sie tritt *allein deren* Erbschaft an. Die geschichtsphilosophische oder streng-deterministische Position lässt keinen Raum für alternative Pfade und damit keinen Spielraum für die eigene Verortung, da wir es mit einer notwendig aufeinander aufbauenden Kette zu tun haben. Dies hieße auch, die vergangene Unterdrückung der Bauern, Sklaven usw. unbedingt im Namen des Sozialismus zu rechtfertigen.

Die praktische Relevanz des eben diskutierten Falls ist selbstverständlich begrenzt. Ob man denn als Gesellschaftskritiker/-in das antike Sklavensystem geschichtsphilosophisch zu entschuldigen habe oder doch lieber die Finger davon lässt, ist erst einmal nur eine Frage, deren Klärung der reinen Disputationslust oder des guten bzw. schlechten Geschmacks obliegt, verfügt sie doch über keinerlei praktisch-politische Bedeutung. Fragen wie diese bleiben solange politisch folgenlos, wie das hegelianisch-geschichtsphilosophische Legitimationsmuster von Gewalt und Herrschaft auf Verhältnisse beschränkt bleibt, die längst vergangen sind. Die gesamte Problematik gewinnt erst in dem Augenblick an Brisanz, sobald sie in die Gegenwart hineinragt. Dort, wo die Notwendigkeit ausgemacht wird, sogenannte ökonomisch und sozial rückwärtige Bedingungen (in einem kapitalistischen Sinne) mittels des Kolonialismus oder des Imperialismus der kapitalistischen Zentren zu überwinden, um die Vorbedingungen des Sozialismus in den Peripherien zu schaffen (z. B. Renner 1918; Warren 1973; Warren 1980) oder aber Programme einer opferreichen und autoritärstaatlichen nachholenden sozialistischen Industrialisierung mit ähnlichem Muster begründet werden (z. B. Ehrlich 1971; Senghaas 1980), gewinnt der Hegelianismus im materialistischen Gewand repressiv-blutige Gewalt. Klassenförmige Gewaltverhältnisse werden gerechtfertigt, eventuell sogar aktiv gestützt, da ihnen eine unbedingte Aufgabe in der Herausbildung der Bedingungen für den Sozialismus zugeschrieben wird. Das gute Gewissen, letztlich im Namen von etwas Gerechtem und Schönerem zu agieren, verstärkt die eigene Toleranz gegenüber einer Politik von Blut und Feuer erheblich.

Hat der Kapitalismus eine geschichtliche Aufgabe?

Der kapitalistische Entwicklungsprozess selbst wird in einer solch hegelianischen Konstruktion in einer zweifelhaften Weise thematisiert. Es ist ein eklatanter Unterschied, ob die These vorgetragen und begründet wird, dass der Kapitalismus trotz oder ungeachtet seines Herrschaftscharakters Momente entfaltet, die von den Subalternen im Sinne ihrer eigenen Befreiung positiv aufgegriffen werden können, oder ob dem Kapitalismus als solchem eine historisch-notwendige Aufgabe unter-schoben wird, wie es z. B. Karl Korsch in dem obigen Zitat macht. Die Perspektive, die in historisch-notwendigen Aufgaben denkt, neigt zu einer objektivistischen Vogelperspektive, die einem Blickwinkel praktischer Emanzipation entgegensteht, da sie die Subjekte und Klassen »zum Anhängsel objektiver Strukturen und Prozesse deklariert« (Hirsch 1986: 139). Sie neigt dazu, die Subalternen nicht als handelnde Akteure zum Thema zu machen, die unter ganz bestimmten Bedingungen einen aktiven Kampf um bessere und erweiterte Lebensbedingungen führen. Die Subjekte, Klassen und Gruppen, die praktisch-tätig für eine Verbesserung ihres Lebens streiten, werden zu Gegenständen oder Objekten einer Modernisierungsbewegung degradiert. Marx selbst hat für diese problematische Perspektive ein Beispiel in so-

genannten Indien-Briefen geliefert, in denen er die kolonisierten Menschen in Indien als bloße Objekte eines kapitalistischen Fortschrittsprozesses zu thematisieren wusste (vgl. Kalmring/Nowak 2011). Subjekte und Klassen erscheinen nicht als lediglich bedingte Akteure, die sich unter besonderen Verhältnissen und Bedingungen entsprechend ihrer Erkenntnisse, Ziele und Möglichkeiten aktiv verhalten und Lernprozesse durchlaufen, sondern werden in die Rolle von Trägern einer allgemeinen Bewegung gedrängt. Sie sind getriebene, nicht sich selbstbewusst in Beziehung zueinander und den verselbstständigenden Verhältnissen in Beziehung setzende und diese auch verändernde Akteure. Die Logik einer verdinglichten Gesellschaft wird mit anderen Worten theoretisch reproduziert, nicht analytisch durchbrochen und gleichzeitig wieder eingeholt, indem die gesellschaftliche Entwicklung mit der Praxis der Akteure vermittelt wird.

Die geschichtsphilosophische Gesamtschau verleitet aus demselben Grund dazu, die Bedeutung einer Analyse der konkreten Umstände sozialer und politischer Emanzipationskämpfe herunterzuspielen. Denn diese verschwinden in einem Bild, das nur die großen Hebel des gesamtgeschichtlichen Entwicklungsprozesses und dessen angebliche Zielrichtung kennt. *Konkrete* Bruchmomente im Gefüge, konkret artikuliert Akteure der Befreiung in ihrer Besonderheit und ihren Unterschieden sind für einen Ansatz keineswegs der primäre Fokus des Interesses, der sich der Totalität des Geschichtsprozesses bereits sicher wähnt. Ob beispielsweise – ganz im Sinne von Marx' *Briefentwürfen an Vera Sassulitsch* – auch bestimmte, mit dem Kapitalismus artikuliert nicht-kapitalistische Produktionsverhältnisse einen Beitrag für die Schaffung einer neuen Gesellschaft in den verschiedenen Regionen der Welt leisten können (vgl. Kalmring/Nowak 2004, 2005), fällt weitgehend unter den Tisch. Denn nach dem modernisierungstheoretischen Element materialistischer Geschichtsphilosophie haben wir uns auf die Mission der kapitalistischen Produktionsweise zu konzentrieren; die anderen mit dieser zusammenspielenden Produktionsweisen sind selbst keine Motoren der Geschichte. Als Verlockung wohnt der Eurozentrismus dem geschichtsphilosophischen Fortschrittsdenken in den (Neo-)Marxismen inne; für eine komplexe, widersprüchliche konkrete Wirklichkeit hat er wenig übrig.

Geschichtstheorie statt Geschichtsphilosophie

Deshalb formulieren wir eine harte These: Geschichtsphilosophie ganz allgemein – also fortschrittsfixiert und/oder mit einem Opferdiskurs verbunden oder nicht – ist nicht mit einem (neo-)marxistischen Emanzipationsprogramm zu vereinen (zur Kontroverse: Behrens 1997). Auf sie muss künftig gänzlich verzichtet werden. Das Gegenteil gilt für Geschichtstheorie: Ohne Geschichtstheorie ist ein solches Programm nicht zu haben, kann doch nur auf der Grundlage einer Geschichtstheorie die notwendige Historisierung der kapitalistischen Produktionsweise geleistet und

ein Ansatz gewonnen werden, der die Mechanismen des Übergang von einer Produktionsweise zu einer anderen erhellen kann (Meiksins-Wood 1995). Materialistische Geschichtstheorien formulieren überprüfbare Aussagesysteme über dynamisch-widersprüchliche Struktur- und/oder Praxisverhältnisse ganz allgemein oder unter Bezug auf besondere Struktur- bzw. Praxisverhältnisse (Seidl 1997). Dadurch werden sie in ihrer Gewordenheit, inneren Dynamik und Vergänglichkeit begreifbar. Erweisen sie sich als falsch, können sie im Detail korrigiert oder durch ein neues Aussagesystem ersetzt werden (ebd.). Geschichtsphilosophie geht anders vor. Bei ihr wird »aus einem spekulativ unterstellten Sinn der Geschichte oder einer geschichtsmächtigen metaphysischen Kraft der geschichtliche Verlauf erklärt und im Hinblick auf ein immanentes Entwicklungsziel vorausgesagt« (ebd.: 51). Auf ihrer Grundlage betreibt man eine ungeerdete metaphysische Spekulation. Geschichtsphilosophie ist keine kritische Wissenschaft, weder in einem rein akademischen Sinne noch im Sinne einer theoretischen Selbstverständigung sozialer Bewegungen. Innerhalb kritischer Gesellschaftstheorien ist sie ein Überbleibsel frühbürgerlichen Denkens, in der Regel hegelianischen Ursprungs, das zu überwinden ist.

Die Behauptung, dass die Marxsche Theorie selbst auf einem geschichtsphilosophischen Fundament ruht, ist wider alle Vorurteile zu bestreiten. Es kann selbstverständlich nicht geleugnet werden, dass gerade das Marxsche Frühwerk von einem junghegelianischen Geist durchdrungen ist und damit geschichtsphilosophische Züge trägt (vgl. Popitz 1958; Landshut 1971; Lapin 1974). Ein kurzer Blick in die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* reicht, um uns das zu verdeutlichen:

»Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhaftige* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung« (MEW 40: 536; Herv. i. O.).

Wer angeblich das Rätsel der Geschichte aufzulösen weiß, steht unzweifelhaft auf einem festen geschichtsphilosophischen Fundament. Auch kann nicht weggeredet werden, dass immer wieder verschiedene Autoren/-innen wie z. B. Georg Lukács oder Lucien Goldmann (vgl. Goldmann 1973; Lukács 1997) versucht haben, die Marxsche Theorie im Sinne einer Geschichtsphilosophie zu rekonstruieren. Der populäre Vorwurf, dass Marx den Übergang von einer spekulativ-philosophischen Theorie zu einer historisch fundierten Gesellschaftsanalyse niemals geschafft habe, die Marxsche Theorie, wie sämtliche auf dem Marxschen Werk aufbauende (Neo-)

Marxismen, also denkbar ungeeignet seien, um reale historische Prozesse zu durchdringen, da sie schlicht unwissenschaftlich seien (z. B. Aron 1957; Topitsch 1958, 1973; Popper 1979), ist dennoch falsch.

Ist Marx ein auf die Füße gestellter Hegelianer?

Im Kern behaupten Kritiker/-innen Marxens immer wieder in verschiedenen Wendungen, dass Marx angeblich nie in der Lage war, aus Hegels großen Fußstapfen herauszutreten. Exemplarisch erledigt Ernst Topitsch die Marxsche Theorie mit einem Satz: »Besteht für Hegel der Sinn der Weltgeschichte in der Verwirklichung, in der Selbstverwirklichung und der Selbstbegriffung des Geistes, so liegt er für den atheistischen Humanismus des Feuerbach-Schülers in der Verwirklichung des ›totalen‹, des ›tiefsinnigen‹ Menschen« (Topitsch 1958: 255). Marx habe die Hegelsche Geschichtsphilosophie eben nur vom Kopf auf die Füße gestellt, sie mit einem anderem Inhalt gefüllt, ihre Struktur und Logik aber beibehalten, so der Vorwurf. Dass auch anerkannte Schüler/-innen Marxens, wie Karl Korsch, erkennen zu können glaubten, dass »auch nach der materialistischen Umstülpung des Hegelschen Schemas noch eine starke Ähnlichkeit« (Korsch 1969a: 161) zwischen Marxens Vorstellungen über die Entwicklung der Produktivkräfte mit der begrifflichen Entwicklung der Hegelschen Idee bestehe (ebd.), dürfte natürlich wie Wasser auf die Mühlen eines entsprechenden Verdachts wirken.

Sowohl bei verschiedenen Kritikern/-innen als auch Anhängern/-innen Marxens dürften insbesondere zwei Gründe die falsche Vorstellung befördert haben, dass es sich bei der Marxschen Kritik um eine Geschichtsphilosophie handle. *Zum einen* ist festzustellen, dass auch nach dem von Marx prinzipiell in der *Deutschen Ideologie* vollzogenen Bruch mit einem geschichtsmetaphysischen Denken (vgl. Schmidt 1967; Fleischer 1970; Márkus 1980) immer wieder geschichtsphilosophische Passagen in den Argumentationsgang verschiedener Schriften Marxens eingestreut sind. Das zu verdeutlichen fällt nicht schwer (Heinrich 1997). Es reicht, das Marxsche Kapitel über die *sogenannte ursprüngliche Akkumulation* im Ersten Band des *Kapital* heranzuziehen. Hier behauptet Marx an einer Stelle, dass das vorbürgerliche kleine Eigentum auf »einem gewissen Höhegrad (...) die materiellen Mittel ihrer eignen Vernichtung zur Welt« (MEW 23: 789) gebracht habe. Und er behauptet ebenso, dass der Kapitalismus sich wiederum ab einem bestimmten Punkt notwendig als Fessel der Produktionskräfte erweisen werde – was dann in seiner logischen Konsequenz zu einer Expropriation der Kapitalisten/-innen führen müsse.

»Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation. Es ist die Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum

auf Grundlage der Errungenschaften der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.« (MEW 23: 791)

Bereits die von Marx in diesem Zitat benutzten Begrifflichkeiten – wie die der »Negation der Negation« – können ihre hegelianisch-geschichtsphilosophische Herkunft nicht verbergen. Aber damit nicht genug: Das von ihm hier postulierte dialektische 3-Stufen-Modell ist als Ganzes eine spekulative Konstruktion, die mit der geschichtlichen Wirklichkeit allenfalls am Rande zu tun hat. Jeder Stufe im dialektischen Prozess wird von Marx ein notwendiger Sinn bei der Herausbildung des Sozialismus zugeschrieben – so wie den gewaltsamen Übergängen zwischen ihnen. Die drei erwähnten Produktionsweisen – die vorkapitalistische Kleinproduktion, der Kapitalismus und der Sozialismus – werden so dargestellt, dass sie sich in das Ablaufschema passgenau einfügen. Dass insbesondere das dürre Gebilde einer individuellen Kleinproduktion mit der realen englischen Feudalwirtschaft wenig zu tun hat, die dem modernen Kapitalismus in einer ganz besonderen Konstellation zur Geburt verholfen hat (vgl. Brenner 1977, 1985, 1986; Sweezy u. a. 1984; Meiksins-Wood 1995), ist besonders augenfällig. Sie hat auch nichts mit den vielschichtigen und differenzierten Bestimmungen des westeuropäischen Feudalismus zu tun, die sich ansonsten bei Marx finden lassen (dazu: Hurtienne 1991) – auch im Kapitel über die *sogenannte ursprüngliche Akkumulation* (MEW 23: 741-802).

Auf Stellen wie diese können sich jene stützen, die in Marx jemanden sehen wollen, der Zeit seines Lebens Geschichtsphilosophie betrieben habe. Verbreitete Schutzbemühungen, die Marx dadurch vom Vorwurf der Geschichtsphilosophie freisprechen wollen, dass sie auf seine Äußerungen verweisen, in denen er sich ausdrücklich gegen ein geschichtsspekulatives Denken wendet (z. B. Schweier 1997), wirken demgegenüber hilflos. Zweifellos: Marx und Engels haben immer wieder deutlich gemacht, dass sie keinesfalls Geschichtsphilosophen seien wollen – auch nicht in der Tradition Hegels. »Unsere Geschichtsauffassung (...) ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum« (MEW 37: 436). Oder an anderer Stelle:

»Die Geschichte tut nichts, sie »besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie »kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die »Geschichte«, die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen« (MEW 2: 98; Herv. i. O.).

In ihrem Selbstverständnis haben Marx und Engels eindeutig keine Geschichtsphilosophie betrieben. Doch wirken Versicherungen, dass die Marxsche Theorie nicht auf einem geschichtsphilosophischen Gerüst aufbauen könne, da Marx nach eigener Auskunft keine Geschichtsphilosophie habe betreiben wollen, vordergründig, leug-

nen sie doch zunächst etwas, was nicht zu leugnen ist, nämlich dass geschichtsmetaphysische Passagen im gesamten Werk von Marx aufzufinden sind (vgl. Heinrich 1997). Es reicht des Weiteren nicht zu beteuern, das Marx über ein antimetaphysisches Selbstverständnis verfügt habe, gerade nicht aus der Perspektive einer Gesellschaftskritik, die von Marx gelernt hat. Warum? Es ist eine verdienstvolle Grundkenntnis sowohl der Psychoanalyse als auch der Marxschen Theorie, dass Menschen wenigstens teilweise von Kräften getrieben werden, die sie nicht beherrschen (vgl. Lichtmann 1990) und dementsprechend regelmäßig andere Dinge tun, als sie explizit verlautbaren. Dies trifft selbstverständlich auch auf Marx selbst zu. Nur ein kritischer Nachvollzug der Argumentationsstruktur der Marxschen Theorie insgesamt, der einzelner Werkphasen bis zu jener einzelner Texte, kann deutlich machen, ob – und wenn ja inwieweit – ein eventuell antimetaphysisch gesinnter Marx entgegen seiner Absicht gelegentlich doch auf geschichtsspekulative Argumente zurückgreift oder eben nicht (Heinrich 1997; Lieber/Otto 1997).

Zum anderen dürfte die Vermutung nicht unbegründet sein, dass die fortdauernde Rolle der Philosophie in der Marxschen Theorie auch nach dem grundsätzlichen Bruch Marxens mit der Geschichtsphilosophie in der *Deutschen Ideologie* – also einer besonderen Form der Philosophie – zu Verwirrungen geführt hat. Philosophische Erwägungen gehen in die Marxschen Geschichtsbetrachtungen in jeder Phase seines Schaffens ein, ohne deshalb gleich Geschichtsphilosophie zu sein (vgl. Márkus 1980). Die zentralen Begrifflichkeiten, die Marx auf die Geschichte allgemein wie auf besondere Abschnitte der Geschichte anwendet, werden von ihm auf philosophischem Wege gewonnen (vgl. Schmidt 1967; Fleischer 1970). Die entsprechenden philosophischen Reflexionen Marxens können dabei umso leichter mit Geschichtsphilosophie verwechselt werden, da sie einen geschichtlichen Gegenstand umkreisen. Der Sachverhalt verkompliziert sich zusätzlich dadurch, dass Marx ausgerechnet in der Schrift, in der er fordert, dass sich die Theorie der konkreten sozialen Welt in emanzipatorisch-verändernder Absicht zuzuwenden habe, in der er feststellt, dass jede Theorie in sozialen Prozessen wurzelt und schon allein deshalb die sozialen Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz in ihre kritische Arbeit einbeziehen müsse (vgl. MEW 3: 20), sich in einem Disputationskontext mit den sogenannten Junghegelianern (vgl. Essbach 1988) befindet, der sich für die Formulierungsversuche der neuen Einsichten ebenso produktiv wie schädlich erwiesen hat. In ihrem Kern verkörpert die *Deutsche Ideologie* die Erkenntnis, dass die Rücknahme des spekulativen Charakters kritischer Theorien deren Potenzen der Gesellschaftskritik steigert, wenn sie fortan als Theorien sozialer Praxen und Prozesse mit Veränderungsabsicht begriffen werden (vgl. Schmidt 1967). Die Kontroverse mit den Junghegelianern führt aber nicht nur dazu, dass nicht nur gewisse Formulierungen wie z. B. die Basis-Überbau-Metapher in der *Deutschen Ideologie* zu starr, zu streng ausfallen, oftmals zu einer Art simpler Umkehr der junghegelianischen Formulierungen verkommen (vgl. Hall

1977), sondern auch dazu, dass die prinzipielle Absage an Geschichtsphilosophie ein Stück weit dadurch wieder zurückgenommen wird, dass Marx in ganzen Abschnitten der idealistischen Geschichtsphilosophie der Junghegelianer eine materialistische entgegengesetzt (Heinrich 1997: 130 ff.). Verblüfft muss man u. a. zur Kenntnis nehmen, dass ausgerechnet in dem Text, in dem eine schneidende Kritik an der Vorstellung von einem philosophischen »Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können« (MEW 3: 27), vorgebracht wird, gleichzeitig Behauptungen einen Raum finden wie die, dass es »in der ganzen geschichtlichen Entwicklung eine zusammenhängende Reihe von Verkehrsformen« (MEW 3: 72) gebe, »deren Zusammenhang darin besteht, dass an die Stelle der früheren, zur Fessel gewordenen Verkehrsform eine neue, den entwickelteren Produktivkräften und damit der fortgeschrittenen Art der Selbstbetätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die à son tour wieder zur Fessel und dann durch eine andre ersetzt wird« (ebd.). Im Minimum sind Behauptungen wie diese deklamatorisch, »weil in ihnen nicht *argumentiert*, sondern lediglich etwas, das Marx als Resultat vorausgegangener Forschungen ansah, *vorgetragen* wird« (Heinrich 1997: 135; Herv. i. O.). Die Stelle ist aber nicht nur deklamatorisch, es wird nicht nur ein Zusammenhang gesetzt und behauptet, der aber nicht bewiesen wird – die These trägt gleichzeitig auch noch geschichtsspekulative Züge. Es findet eine dogmatische Inanspruchnahme des geschichtlichen Stoffs statt (ebd.). Ihre einzelnen Elemente bekommen feste Rollen und Aufgaben zugewiesen, und es findet auch noch eine abschließende Sinnbestimmung der Geschichte statt. Dabei war es das Ziel Marxens, Metaphysik in einen unprosaischen, gesellschaftstheoretischen Realismus aufzulösen, der die soziale Welt umzuwälzen weiß (vgl. MEW 2: 98).

Solche Inkonsequenzen heben den beachtlichen theoretischen Wert der *Deutschen Ideologie* nicht auf, aber verwirren bei der Lektüre. Der grundsätzliche Erkenntnisfortschritt der *Deutschen Ideologie* bleibt jedoch eindeutig. Die Philosophie hat sich der konkret-gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis mit revolutionierender Zielsetzung zuzuwenden. »Die sehr einschneidenden Folgen hieraus für die Philosophie liegen auf der Hand. Sie hat ihr Wesen nicht mehr in sich selbst, sondern am materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozess (MEW 3: 26) der Gesellschaft. Mit anderen Worten: sie löst sich in ›Geschichte‹ auf (...).« (Schmidt 1967: 121). Der Übergang von der Geschichtsphilosophie zur Geschichtstheorie ist mit dem neuen Zugriff gefunden. Für die Philosophie selbst hat dies grundsätzliche Folgen; sie wird eine andere, auch wenn sie immer noch Philosophie bleibt (vgl. Márkus 1980: 85). »Philosophie existiert von nun an nur noch als das bewusst gemachte Prämissen- und Koordinatensystem einer gesellschaftlichen Praxis, deren Ziel die Befreiung der Arbeit ist« (Fleischer 1970: 86).

Die Rolle der Philosophie in der Marxschen Theorie ist immer wieder missverstanden worden. *Die deutsche Ideologie* ist der zentrale Text, in dem Marx einen Über-

gang von der Geschichtsphilosophie zur Geschichtstheorie einklagt (vgl. Schmidt 1967; Fleischer 1970; Márkus 1980). Sie ist weder Geschichtsphilosophie – trotz diverser geschichtsphilosophischer Einsprengsel – noch ein Plädoyer für einen Übergang von der Geschichtsphilosophie zu einem positivistisch deskriptiven Weltzugang, wie verschiedenlich behauptet wird (z. B. Heinrich 1997, 2004). Sie ist keine Grundlegung einer empiristischen Position, die Marx angeblich erst im *Kapital* wieder zu überwinden vermocht habe. Ausdrücklich wird in der *Deutschen Ideologie* gegen den Positivismus Stellung bezogen, denn die Geschichte sei nicht als eine »Sammlung toter Fakta (...) wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern« (MEW 3: 27) zu verstehen. Die »sogenannte objektive Geschichtsschreibung«, die »die geschichtlichen Verhältnisse getrennt von der Tätigkeit« (ebd.: 40; Herv. i. O.) auffasse, stößt bei dem Marx der *Deutschen Ideologie* auf energische Ablehnung. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Empirische Erscheinungen besitzen keine eigene Stimme, sie schweigen, wenn sie auf sich alleine gestellt sind (vgl. Adorno 1993). Sich selbst überlassen sind sie nichtssagend und müssen deshalb erst »zum Sprechen« (Schmidt 1978: 23) gebracht werden. Und vor allem müssen sie im Zusammenhang mit menschlicher Praxis gedacht werden. Dies gilt nach Marx selbst für Gegenstände einfachster sinnlicher Gewissheit, wie etwa für einen Kirschbaum. Selbst ein so einfaches Objekt wie ein Kirschbaum muss nach Marx als ein »Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes« (MEW 3: 43) begriffen werden, nämlich in dem Sinne, dass er »wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den Handel in unsre Zone verpflanzt« (ebd.) worden sei. Jeglicher Empirismus scheitert dabei, die Dinge zum sprechen zu bringen. Weiß ein Empirismus zudem mit der Kategorie der Praxis wenig anzufangen, vermag er es nicht, ihre gesellschaftliche Verortung kenntlich zu machen.

Belege für ein »streng empiristisches Programm« (Heinrich 2004: 259) findet man in der *Deutschen Ideologie* nur bei oberflächlicher Lektüre. Formulierungen wie die, dass ein »Studium des wirklichen Lebensprozesses« (MEW 3: 27) und der »wirklichen Voraussetzungen« (ebd.) des sozialen Lebens erforderlich seien, sind weder positivistisch zu deuten, noch sind sie ein Beweis dafür, dass Marx in der *Deutschen Ideologie* wissenschaftliche Abstraktionen nicht dialektisch, sondern rein heuristisch gebrauche (so z. B. Heinrich 1997, 2004). Dies gilt auch für die äußerst starke Stellungnahme Marxens, dass die selbstständige Philosophie mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium verlöre und dass an ihre Stelle »höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten [könne; St.K.], die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen« (MEW 3: 27). Würde Marx seine eigene Aussage wörtlich nehmen, wäre unverständlich, warum er zu Beginn des Textes eine ganze Reihe von besonders gearteten Begrifflichkeiten zu entfalten versucht, die sich keineswegs durch eine einfache Übersetzung des empirisch Beobachteten gewinnen lassen – wie die der Produktiv-

kräfte, der Verkehrsverhältnisse, der Praxis oder der Ideologie. Sie alle sind nur in einem komplexen Reflexionsprozess zu gewinnen (vgl. Schmidt 1967; Fleischer 1970; Márkus 1980), denn neben »den nachträglich zusammenfassenden ›Resultaten‹ kommen nämlich sehr wohl auch gewisse allgemeine Prämissen in Betracht, die zu reflektieren weiterhin eine eminent philosophische Aufgabe bleiben wird. So sind gerade diese Schriften, in denen sich Marx und Engels so resolut gegen »die Philosophen‹ wenden, selber im höchsten Maße philosophisch bedeutsam« (Fleischer 1970: 54 f.).

Aber warum ist nun ein sozialkritisches Emanzipationsprogramm im Grundsatz nicht mit geschichtsphilosophischen Erwägungen zu vereinen? Zentrale Argumente sind bereits genannt. Die Marxsche Theorie würde, wenn sie sich der Geschichtsphilosophie verschriebe, nicht nur in mehrfacher Weise an ihren eigenen theoretischen Ansprüchen scheitern, sondern würde auch ihrer praktisch-verändernden Ausrichtung zuwiderhandeln. Wird der Geschichte ein Sinn zugeschrieben, so ist dies nur möglich, wenn sie, wie z. B. bei Georg Lukács oder Oliva Blanchette (vgl. Blanchette 1983; Lukács 1997), im Singular verstanden, als eine Art Totalität aufgefasst wird. Die Idee von einer einheitlichen Geschichte ist jedoch nicht weniger eine ideologisch-mystische Konstruktion als die Rede von dem Menschen oder der Natur (Heinrich 1999: 129). Verführe Marx wirklich auf diese Weise, würde er seiner eigenen Feuerbachkritik nicht Folge leisten (vgl. Weil 1975a: 249). Jürgen Kocka hat diesen Punkt trefflich formuliert:

»Wenn Marx das Gesetz der Geschichte formulierte, täte er genau das, was er Feuerbach in bezug auf den Menschen vorwirft. Feuerbach spreche fälschlich von »dem Menschen‹ statt von dem je und je verschiedenen »wirklichen historischen Menschen‹. Marx würde vom realen geschichtlichen Verlauf abstrahieren, ein »Naturgesetz‹ aufstellen und damit seinem eigenen Ansatz nicht entsprechen, der daran festhält, dass die »Natur‹ des Menschen seine Geschichte sei, man also gerade nicht von einer in Gesetzesform zu fassenden Natur des Menschen und seiner Geschichte sprechen könne« (Kocka 1973: 58).

Die Rede von der Geschichte ist problematisch, da sie sich einer Mystifikation verdankt und weil sie einer historisch-sozialen Bestimmung der Menschen widerspricht, wie sie Marx z. B. in den *Feuerbachthesen* herausgearbeitet hat (vgl. Bloch 1985, Bd. 1: 288 f.; Labica 1998; Haug 1999a). Darüber hinaus hätte ein solches Verständnis ganz handfeste Folgen für unsere Auffassung davon, wer denn der eigentliche Träger sozialer Entwicklungen und Veränderungen ist. Die Vorstellung einer einheitlichen Geschichte, die sinnhaft strukturiert ist, verletzt die Marxsche Grundauffassung historischer und sozialer Prozesse. Denn obwohl die sozialen Prozesse in Klassengesellschaften einer bewussten und freien Gestaltung durch die historischen Subjekte entzogen sind, bleiben sie und ihre praktischen Tätigkeiten dennoch die eigentliche Grundlage aller historischen und sozialen Entwicklungen (vgl. z. B. Fleischer 1975). Die Menschen machen ihre Geschichte, wenn auch nicht

»aus freien Stücken (...), sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen« (MEW 8: 115). Die Geschichte selbst kann nach (neo-) marxistischer Auffassung nicht zu einer »aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind« (MEW 2: 83) stilisiert werden, denn nicht die Geschichte ist ein praktisch-tätiges Subjekt, sondern die geschichtlich bestimmten Akteure sind es – bei allen Zwängen, denen sie dabei ausgesetzt sind. Auch kann die Hypothese nicht bemüht werden, dass das geschichtliche Ziel im menschlichen Wesen der Akteure begründet sei und dass dieses durch die Akteure hindurch im Geschichtsprozess nach Verwirklichung dränge. Denn mit der Einsicht, dass das menschliche Wesen nicht als ein »dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum« (MEW 3: 6) gefasst werden kann, sondern vielmehr durch das »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (ebd.) bestimmt werde, wäre eine solche Hypothese nicht vereinbar. Ohne menschliche Wesensbestimmung oder ohne die scheinbar selbsttätige Konstruktion einer Einheit »Geschichte« ist der historischen Entwicklung kein Sinn anzuhängen.

Diese Vorstellungen sind aber auch deshalb problematisch, da sie dazu neigen, unausgesprochen auf die Idee einer Art Gottheit zurückzugreifen (vgl. Bienert 1975). Ist der Geschichtsprozess sinnhaft angelegt, findet ein Geschichtsziel im menschlichen Wesen seine Begründung oder ist alternativ die Geschichte als mystische Wesenheit selbst ein handelnden Akteur, der sich auf einen bestimmten Punkt zubewegt, dann stellt sich die Frage, wer denn das Ziel ins menschliche Wesen eingeschrieben oder aber der Geschichte vorgegeben hat. Denn offen gesprochen: Läuft die gesamte Geschichte zielstrebig auf den Verein freier Menschen zu, dann müsste es entweder eine Instanz geben, die die Geschichte in diesem Sinne auf die eine oder andere Weise planend angelegt hat, oder die kommenden Generationen hätten ein doch eher unwahrscheinliches Glück. Ohne implizite Gottesvorstellung widerspricht es allen Wahrscheinlichkeiten, dass die Geschichte von sich aus zum Humanen treiben sollte.

Die Marxsche Theorie ist keineswegs eine kontemplative Theorie (vgl. Bloch 1985, Bd. 1: 331; Dutschke 2003: 159), sie ist nicht nur auf eine Intervention in die sozialen und politischen Auseinandersetzungen angelegt, sie ist selbst schon eine Intervention, wirkt bewusstseinsbildend und ideologiekritisch. Und diese praktisch-politische Eigenschaft bestimmt den Gegenstand und den Charakter der Theorie. Marx und Engels wollen sich nicht einfach mit Geschichte oder der kapitalistischen Gesellschaft im Besonderen beschäftigen, sie wollen Theorie in emanzipatorischer Absicht betreiben und auf Grundlage einer praktisch orientierten und theoretisch fundierten Geschichts- und Gesellschaftstheorie jene Fragen erörtern, die mit dem Emanzipationskampf der Arbeiter/-innenklasse (un-)mittelbar verbunden sind (vgl. Márkus 1980). Es geht ihnen darum, die Möglichkeiten und Bedingungen revolutionärer Veränderungen im Hinblick auf eine anzustrebende sozialistische

Gesellschaft der frei Assoziierten zu ergründen (ebd.). Die ontologisch-kosmologischen Ausweitungen der Theorie, wie sie beispielsweise im Marxismus-Leninismus üblich waren (vgl. Labica 1986), gehen schon deshalb bereits vom Ansatz her an der Aufgabenstellung eines entsprechenden Theorieprogramms vorbei (vgl. Negt 1974). Ebenso verfehlen allgemeine Sinnbestimmungen der Geschichte das Ziel der theoretischen Erörterungen, geht es doch um eine Analyse bestimmter Handlungssituationen, sozialer Strukturzusammenhänge und gesellschaftlich dynamischer Konstellationen mit zugleich emanzipatorischer Parteinahme. Das geschichtliche Material muss im Hinblick auf *diese* Ziele gewonnen und theoretisch aufgearbeitet werden. In der Erörterung der Bedingungen und Möglichkeiten grundlegender sozialer Veränderungen liegt der Kern einer kritischen Gesellschaftstheorie.

Geschichtsphilosophie geht nicht nur an diesem Kern vorbei, sie widerspricht ihm. Denn Geschichtsphilosophie kümmert sich nur zum Schein um konkrete historische Konstellationen, um besondere Akteure oder Prozesse, sie ist an ihrer Entschlüsselung nicht in substantieller Weise interessiert. In ihren Augen wird jedes Ereignis zu einem bloßen Indiz für etwas Anderes, Größeres. Die Erörterung des Phänomens ökonomischer Krisen im Kapitalismus ist z. B. für eine kritische Sozialtheorie essentiell, ordnen sich doch in ihnen die grundlegenden Kräfteverhältnisse neu an und baut sich der Kapitalismus durch sie um (vgl. Bader u. a. 1975; Berger 1979; Altvater 1983). Die Analyse konkreter Streikbewegungen oder bestimmter hegemonialer Konstellationen ist für eine kritische Sozialwissenschaft als ein weiteres Beispiel ebenso vordringlich, da durch sie Erfolgsbedingungen von sozialen und politischen Kämpfen bestimmt werden können (Gramsci 1967). Beide Analysen sind für einen geschichtsphilosophischen Zugriff vielleicht lobenswerte Unterfangen, sie sind aber auch nicht mehr. Relevanter ist diesem Zugriff die Bestimmung der Botschaft der Ereignisse. Als ein Zeichen einer fortschreitenden Auflösungstendenz des Kapitalismus mag eine Krise beispielsweise gelesen werden; ein Streik gilt z. B. als Hinweis auf sich langfristig notwendig zuspitzende Klassenkämpfe. Die sinnhafte Ausdeutung konkreter Prozesse vor der geschichtsphilosophischen Folie ist in dem einem wie dem anderen Fall bedeutsamer als die Natur und ein Studium der Ereignisse selbst (vgl. Steil 1993).

Ist dem aber wirklich so? Das *Manifest* ist ein gutes Beispiel. Marx hat sich im *Manifest* noch nicht von Hegel und dessen geschichtsphilosophischen Zugriff auf die Wirklichkeit freigemacht (Hall 1989a). Die Schrift trägt noch stark geschichtsphilosophische Züge, dementsprechend kann sie in dieser Hinsicht in exemplarischer Weise herangezogen werden. Im *Manifest* macht sich ein linear verlaufendes Geschichtsbild kenntlich, dass dazu bemüht wird, sämtliche Entwicklungen als Botschaften der Gesamtrichtung der Geschichte zu entschlüsseln (vgl. Ganßmann 1998). Indem der Kapitalismus sich entwickelt, steigert er dem *Manifest* zufolge seine

Krisentendenz, ebenso entfalten sich die Klassenkämpfe linear verstärkend durch alle Ebenen der Gesellschaft (MEW 4: 462 ff.). Die Krisen und Kämpfe erhalten auf diese Weise eine Chiffrefunktion (vgl. Steil 1993). Sie demonstrieren den allgemeinen Verfallsprozess des Kapitalismus, der sich immer weiter zuspitzt und dramatisiert. Handelskrisen sind Vorboten, zeigen an, dass »Existenz der ganzen bürgerlichen Gesellschaft« (MEW 4: 467 f.) immer drohender infrage steht. Jede neue Krise ist deshalb, und nur deshalb, bedeutsam, da sie das geschichtsphilosophische Schema zu bestätigen scheint (Ganßmann 1998). Es geht im *Manifest* nicht darum, dass durch die Krisen das Handlungsfeld der subalternen Klassen radikal verändert wird, dass nur durch Untersuchungen dieses Umstrukturierungsprozesses politische Handlungsstrategien entwickelt werden können, die unter sich verändernden Bedingungen noch problemadäquat sind. Die große politisch-motivatorische Kraft des *Manifests* findet vielmehr in eben jenen geschichtsphilosophischen Komponenten eine wichtige Ursache (vgl. Steil 1993). Der Analyseaufgabe einer kritischen Theorie mit emanzipatorisch-praktischen Absichten schadet sie (ebd.). Vorurteilsfreie Erkenntnisse können nur auf einer geschichtstheoretischen Grundlage gewonnen werden. Die geschichtsphilosophisch-hegelianischen Überlappungen der Argumentation im *Manifest* behindern ihre Gewinnung, da Botschaften wichtiger als eine Analyse sozialer Konstellationen werden.

Noch einmal zusammengefasst, können wir aus den Ausführungen der letzten Seiten schließen, dass ein positivistisch geneigter Wissenschaftsbegriff, der die Subalternen durch seine strukturelle Veranlagung verfügbar macht, dass Geschichtsphilosophie, dass ein produktivistisches Weltbild und ein naiver Fortschrittsmythos mit einer emanzipatorischen Sozialkritik nicht zu vereinbaren sind. Einer solchen Kritik muss es stattdessen darum gehen, den Subalternen »plebejisches Wissen« (Hirsch 1986: 141) und Instrumente zu verschaffen, die ihnen helfen, Widerstand zu leisten, ein abweichendes Bewusstsein und abweichendes Verhalten auszubilden und die gegebenen Strukturen zu verändern, um ihre eigene Situation der Abhängigkeit zu mildern und perspektivisch zu überwinden. Ein politisches Programm, das sich einer solchen Kritik verpflichtet fühlt, ist nicht mit jeder Organisationsweise ihrer Politik vereinbar. Es muss Artikulationsformen des Politischen auswählen, die ihren Zielen bis zu einem gewissen Punkt entsprechen, eine Kritik traditioneller Organisationspraktiken der Linken schließt dies notwendig ein. Der Erörterung dieser wichtigen Problematik widmen wir uns im nächsten Kapitel.

Wege zur Emanzipation: Politische Formen eines demokratischen Sozialismus

Ist soziale Emanzipation durch bürokratische Stellvertretungspolitik zu erstreiten?

Jede emanzipatorisch gesinnte Politik steht vor einem Dilemma. Ihr Ziel kann nur eine »soziale Demokratie« (Krahl 1971: 153) sein und diese »lebt nur durch die aufgeklärte Selbsttätigkeit der mündigen Massen« (ebd.). Eben jene aufgeklärte Selbsttätigkeit, von der Hans-Jürgen Krahl hier spricht, ist aber nur zu gewinnen, wenn die subalternen Subjekte und Klassen *selbst* anfangen, ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen praktisch werden zu lassen. Eine »Monopolisierung der historischen Interessen der Menschen in einer die Massen »repräsentierenden« Mitgliederpartei« (Dutschke 1968: 90) mag dazu führen, dass jene, die durch eine solche Partei vertreten werden, eine mitunter beachtliche Verbesserung ihrer materiellen Lebensumstände erfahren. Dennoch widerspricht das naheliegende Mittel einer bürokratischen Stellvertretung dem anvisierten Ziel einer sozialen Demokratie nicht weniger, als eine forciert betriebene Mechanisierung des Produktionsprozesses langfristig dem Interesse der Kapitale an steigenden Profitraten und -massen zuwiderläuft (dazu: Shaik 1978; Kisker 1997, 2007). Das Ergebnis entsprechender organisatorischer Ausrichtungen ist eher eine um sich greifende politische Apathie der direkten Produzenten/-innen als ihre Partizipation, Selbstorganisation oder gar ihre Autonomie (vgl. Students for a Democratic Society 1969; Narr 1977b). Bürokratische Großorganisationen wie Parteien und Gewerkschaften sind Organisationsformen, die sich als politische Instrumente zu einem guten Stück der Willensartikulation und der Kontrolle ihrer eigenen Basis entziehen, geschweige denn, dass sie Orte einer radikaldemokratischen Selbstorganisation wären (vgl. Ebbinghausen 1981). Damit erzeugen sie Passivität, einen Weg »out of apathy« (Thompson 1960) blockieren sie eher, als sie ihn weisen. Dasselbe gilt für den Wahlmechanismus. Die individuell in der Wahlkabine abgegebene Stimme erlaubt zwar eine Sammlung übereinstimmender Wünsche der Wähler/-innen, nicht aber, »sich zum Zweck einer gemeinsamen Aktion zu organisieren und zu vereinen« (Gorz 1968: 20). Wahlen vereinzeln den politischen Willen und trennen diesen vom eigenen und kollektiven Handeln ab. Die »Disjunktion von »Wollen« und »Handeln« kann geradezu als das Strukturprinzip der bürgerlichen Demokratie« (Offe 1980: 31) bezeichnet werden.

Bürokratische Parteiorganisationen besitzen zudem eine eingebaute Tendenz, Oligarchien auszubilden, die starke Eigeninteressen entwickeln, Macht akkumulieren und sich einer weitgehenden Einflussnahme der Partei- oder Gewerkschaftsmitglieder entziehen (Krahl 1971: 193). Als besondere Organisationstypen kristal-

lisieren sie bürokratische Strukturen aus, die ein Eigenleben führen und innerorganisatorische Willensbildungsprozesse überformen (Mills 1962). Die jeweiligen Eliten sind bestrebt, sich unentbehrlich zu machen, indem sie zu Spezialisten/-innen verschiedener Arbeitsbereiche werden und Ideologien entfalten, die ihre eigene Existenz legitimieren: Die »großen Probleme« der Gesellschaft« (Castoriadis 1980: 136) stünden kaum in einem Bezug zu den Erfahrungen, dem Wissen und den Kompetenzen der einfachen Basismitglieder, seien also »Sache der Spezialisten und Führer« (ebd.) und könnten nur durch diese sachgerecht gelöst werden.

Wo Eliten einen eindeutigen Führungsanspruch formulieren, ist eine diskursive Absicherung ihrer Bestrebungen nicht weit. Geradezu paradehaft weiß sich etwa Josef A. Schumpeter in seinen demokratietheoretischen Ausführungen über den mangelnden Sachverstand, den »reduzierten Wirklichkeitssinn« (Schumpeter 1987: 415) und das »reduzierte Verantwortungsgefühl« (ebd.) der Bürger/-innen auszulassen. Von seiner Warte aus ist es deshalb beruhigend, dass nicht »das Volk tatsächlich herrscht« (ebd.: 452), sondern dass Demokratie letztlich eine »Herrschaft des Politikers« (ebd.) sei, die durch die Methode »des freien Wettbewerbs zwischen Führungsanwärtern« (ebd.) vermittelt sei. Bedeutende Strömungen der etablierten demokratietheoretischen Debatte folgen Schumpeter (vgl. Ebbinghausen 1981). Sie plädieren dafür, den oligarchischen Charakter des politischen Systems affirmativ zu fassen. Was einer radikaldemokratischen Perspektive kritikwürdig erscheint (vgl. Narr/Naschold 1972; Roth 1980; Adler 1981a, 1981b; Agnoli 1990b, 1990c; Demirović 2007b), hält man hier nicht nur für mit dem demokratischen Gedanken vereinbar, sondern für eine Grundbedingung demokratischer Praxis, störe doch ein weitreichender demokratischer Egalitarismus eine fachgerechte Ausübung der politischen Aufgaben (vgl. Sartori 1965; Hättich 1967; Hennis 1968; Aron 1970). Demokratie sei im Sinne eines Ordnungsmodells demokratischer Elitenzirkulation zu denken, da Politik für ein funktionierendes Gemeinwesen zu wichtig sei, um sie jenen zu überlassen, die sie niemals anders als laienhaft ausüben könnten.

Eine neue Erkenntnis ist die deutliche Oligarchisierungstendenz im Parteien- und Gewerkschaftswesen nicht (vgl. Bottomore 1974); sie war, wenn auch in einer etwas starren Form, bereits das Thema von Robert Michels berühmter Parteiensoziologie (vgl. Hetscher 1993), die, nebenbei bemerkt, nicht zufällig die frühe Sozialdemokratie mit ihrer Organisationswut zu ihrem primären Anschauungsobjekt wählte. Auf seine kürzeste Formel gebracht lautet Michels These, dass die Parteiorganisation »die Mutter der *Herrschaft der Gewählten* über die Wähler, der Beauftragten über die Auftraggeber, der Delegierten über die Delegierenden« (Michels 1989: 370 f.; Herv. i. O.) sei. In neuerer Zeit hat Paul Tiefenbach die virulente Oligarchisierungsneigung anhand des Beispiels der Partei Die Grünen exemplarisch zu demonstrieren vermocht (vgl. Tiefenbach 1998). Aber auch alltagssprachlich gewordene Begriffe wie der der sogenannten Parteitagsregie reflektieren diese Ten-

denz und sprechen in ihrem Zynismus Bände. Sie verkünden ganz offen, dass Apparate versuchen, innerparteiliche Diskussionsprozesse zu steuern. Demokratische Abläufe bilden sich nicht in spontanen Prozessen heraus, so die Botschaft des Begriffs. Ihre Ergebnisse werden von Eliten vorab ausgehandelt und manipulativ organisiert. Somit findet Demokratie in ihrem eigentlichen Sinne nur dort statt, wo entsprechende Kalküle nicht aufgehen und durchbrochen werden.

Parlamentarische Demokratie, Bürgerrechte und Verfassungsstaat bringen historische Errungenschaften mit sich wie die Koalitions-, Rede- und Meinungsfreiheit. Sie sind alles andere als geringzuschätzen (vgl. Massing/Breit 2006). Dass ganze Bevölkerungsgruppen wie Ausländer/-innen vom Prozess demokratischer Willensbildung ausgeschlossen bleiben, ist ungeachtet dessen aber ebenso kritisch zu benennen wie der Sachverhalt, dass ganze Bereiche des sozialen Lebens außerhalb des Bereichs demokratischer Beteiligungsmöglichkeiten angesiedelt sind (vgl. Demirović 2009: 183). Der gesamte gesellschaftliche Unterbau – Betriebe, Schulen, Universitäten, Krankenhäuser oder Wohlfahrtseinrichtungen – ist in bürgerlichen Gesellschaften nicht demokratisch organisiert. Aber auch innerhalb zentraler Kernbereiche des modernen Staates, weder in der Rechtsprechung noch in den Verwaltungsapparaten, wird Demokratie praktiziert. Gewählt werden Volksvertreter, die Gesetze beschließen, »aber auf die Durchführung und Anwendung der Gesetze haben Bürgerinnen und Bürger keinen Einfluss« (Demirović 2007b: 60). Es war Max Adlers Verdienst letzten Punkt mit besonderer Deutlichkeit herauszustellen:

»Die Demokratie kann nicht nur darin bestehen, dass die Gesamtheit der Staatsbürger zwar gleichmäßig zur Gesetzgebung berufen ist, aber auf die Durchführung und Anwendung der Gesetze nicht ebensolchen Einfluss hat. Es muss also auch die ausübende und die richterliche Gewalt dem Willen der Volksgesamtheit unterliegen, es muss die Möglichkeit bestehen, dass auch die Verwaltung und Rechtsprechung unter die Verfügung und Kontrolle der Demokratie kommen. Und dies ist nur möglich, wenn die Demokratie auch die Organe der Verwaltung und Rechtsprechung bestimmt, kurz, wenn sich also das ganze staatliche Leben auf demokratischer Organisation aufbaut. So entsteht die Forderung, dass die volksfremde und oft auch volksgegensätzliche Bürokratie in Staat, Bezirk und Gemeinde durch Selbstverwaltungsorgane ersetzt werden, die auf demokratischer Grundlage beruhen« (vgl. Adler 1981a: 205).

Im Besonderen ist die moderne Demokratie von der Produktion des abstrakten Reichtums, also der kapitalismusspezifischen Produktion von Ware, Geld und Kapital, nicht zu trennen (vgl. Edelman 1964; Adler 1981a). Aufgrund der kapitalismusspezifischen »*Trennung der bürgerlichen Gesellschaft*« und des »*politischen Staats*« als zweier fester Gegensätze, zweier wirklich verschiedener Sphären« (MEW 1: 275; Herv. i. O.) bleibt die verallgemeinerte Warenproduktion den Ansprüchen des politischen Souveräns in prinzipieller Weise entzogen. Auf ihre Eigenlogik zurückgeworfen, funktioniert das wirtschaftliche Geschehen, als ob es »Naturgesetze« (MEW 23: 765) gäbe, die sie regeln würden. Damit sind aber demokratisch-politi-

sche Einflussnahmen auf die ökonomische Selbstbewegung begrenzt (vgl. Bader u. a. 1987), und ihre realen Effekte sind lediglich indirekt und nur beschränkt kalkulierbar (vgl. Esser 1975). Umgekehrt werden wiederum die Handlungsräume der politischen Akteure durch die Ökonomie empfindlich eingeschränkt, ist für sie eine prosperierende Kapitalakkumulation doch im Allgemeinen ein entscheidendes Erfolgskriterium ihrer Politik (vgl. Hall 1977). Dies gilt auch dann, wenn sie auf einem relativ ökonomiefernen Feld wie der Kultur- oder Schulpolitik operieren, denn die politisch notwendigen materiellen Ressourcen können nur verteilt und politisch eingesetzt werden, wenn ihre Quellen störungsfrei fließen, wenn also den Verwertungsinteressen der Kapitale nicht – wenigstens nicht grundsätzlich – entgegengehandelt wird. Sanktionsmechanismen wie Abwanderung, die Einschränkung der Investitionen bis hin zur »Entfesselung einer Wirtschaftskrise« (Gorz 1968: 25) sind Druckmittel, die den Unternehmen, Fondsmanagern/-innen und Investoren/-innen im äußersten Fall zur Verfügung stehen (vgl. Ceydt 2001). Die aktuellen Auseinandersetzungen um die Wirtschafts- und Finanzkrise (vgl. Fries 2009), aber auch die Globalisierungskontroverse der 1990er Jahre können als Beispiele von besonderer Relevanz für die politische Wirksamkeit dieses Drohpotentials herangezogen werden. Die geschürte Angst weitreichender Produktionsverlagerungen prägte die gesamte öffentliche politische Diskussion im Globalisierungsdiskurs und unterstrich – erfolgreich – die fehlende Bereitschaft der Kapitalsseite nach dem Fall der Mauer, noch größere soziale, ökonomische und politische Zugeständnisse zu machen (kritisch: Altwater/Mahnkopf 1999; Chomsky 2000).

Die verselbstständigten Bewegungsprinzipien der Warenproduktion sorgen nicht nur dafür, dass sich die Klassenstruktur der Gesellschaft immer wieder reproduziert (vgl. MEW 23: 609 f.), sie generieren eine Struktur der Arbeitsteilung, die eine aktive Partizipation der Betroffenen behindert (vgl. Offe 1996). Die subalternen, ermüdenden und bornierten Formen der Arbeit tragen dafür Verantwortung, »dass meist für alles, was die unmittelbare Lebensbewältigung übersteigt, wenig Sinn und Zeit bleibt. Die Muskeln der Auseinandersetzung mit der Welt verkümmern. Sie [die Politik; St.K.] gerät zum selten ausgeübten Nebenberuf (vornehmlich in der Stimmabgabe bei Wahlen)« (Creydt 2001: 84). In der längeren Frist werden Phasen einer belebten demokratischen Aktivität immer wieder von einer politischen Lethargie abgelöst. Dies ist nicht zufällig, sondern systemisch begründet. Dass die »wahrhaft demokratischen Phasen begrenzt sind« (Crouch 2008: 20), verweist mit deutlicher Geste auf strukturelle Ursachen. Rechte wie Versammlungs- und Meinungsfreiheit stellen keinesfalls selbst schon sicher, dass sie mit Leben gefüllt werden, selbst dann nicht, wenn aus der Perspektive der Akteure ernsthafte Anliegen existieren, die es aus ihrem eigenen Blickwinkel rational erscheinen lassen, dass sie für sie im Rahmen ihrer Rechte aktiv werden und streiten.

Wenn etwa Schumpeter mit einem Gestus der Missbilligung notiert, dass »die großen politischen Fragen im Seelenhaushalt des typischen Bürgers den Platz mit jenen Mußstunden-Interessen [teilen; St.K.], die nicht den Rang von Liebhabereien erreicht haben, und mit Gegenständen der verantwortungslosen »Konversation« (Schumpeter 1987: 414 f.), fällt er ein unzureichendes Urteil. Er fragt nicht, warum Politik für viele Menschen zu einer Freizeitangelegenheit neben anderen wird, warum sie ein Feld in bürgerlichen Gesellschaften umschreibt, das der Alltagswelt der meisten Menschen äußerlich und fremd ist, obwohl auf diesem Entscheidungen ausgehandelt werden, die ihr Leben unmittelbar und in weitreichender Weise betreffen. Dass er diese Fragen nicht aufzuwerfen weiß, geschieht selbstverständlich nicht zufällig, denn sie würden den legitimatorischen Charakter seiner Ausführungen unmittelbar untergraben. Das affirmative Lob politischer Eliten, die einer angeblich trägen und passiven Bevölkerung die Mühen des politischen Geschäfts abnehmen, würde ins Wanken geraten, da der Blick auf die eng gesteckten Grenzen für die Mündigkeit und Selbstbestimmung des/der Bürger/-in in der warenproduzierenden Gesellschaft gelenkt würde.

Eine hohe demokratische Qualität des politischen Systems liegt nach der hier vertretenen Auffassung in den Phasen vor, in denen die Bürger/-innen nicht nur das Recht dazu haben, sondern sich auch *wirklich* am Gemeinwesen beteiligen, sich innerhalb und außerhalb der Parteien einbringen, ein virulentes Interesse an politischen Fragen entwickeln, an politischen Debatten *öffentlich* teilnehmen, vor allem aber aktiv Interessen und Forderungen formulieren und diese auch *fassbar* ins politische System weiterzuleiten vermögen. Intransparenz, große Spielräume für Lobbygruppen, politische Frustrationen auf Seiten des demos und eine verbreitete Auffassung, dass Politik eine Sache von Eliten wäre, sind Merkmale einer demokratischen Schwäche, sie zeigen mangelnde Einflussmöglichkeiten und eine politische Lähmung an (vgl. Crouch 2008). Die Lebensumstände der Akteure in bürgerlichen Gesellschaften nehmen Einfluss, bremsen beispielsweise durch einen ermüdenden und sinnentleerten Arbeitsalltag den demokratischen Willen ab und lassen – neoklassisch gesprochen – die Transaktionskosten von politischem Eigenengagement als hoch erscheinen (vgl. Ebbinghausen 1981). Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Strukturen verknappen die Möglichkeiten, das Bedürfnis und die Fähigkeit großer Bevölkerungsteile, sich einzubringen (Creydt 2001). Hierarchische und undemokratische Strukturen in Betrieben, Schulen und in der Politik fördern eher eine schlummernde Inaktivität als Engagement (vgl. Dittberner 1973: 478); lässt sich Verantwortung doch einerseits immer nach oben abwälzen. Andererseits erzeugt das allseits vorhandene Spezialisten/-inntum einen ständigen Inkompetenzverdacht nicht nur der vermeintlichen Experten/-innen gegenüber der breiten Bevölkerung, sondern dieser auch gegen sich selbst (Offe 1996: 286). Die Omnipräsenz von Spezialisten/-innen und professionalisierten Experten/-innen erzeugt

als Nebeneffekt nichts weniger als eine Art »sekundären Analphabetismus als Massenphänomen« (ebd.), eine allerorts präsente Entschuldigung fürs Nichtstun und eine Unterforderung und Schwächung alltäglicher Gesittung (ebd.).

Bereits Marx hatte auf den Widerspruch verwiesen, der sich daraus ergibt, dass der Souverän in bürgerlichen Gesellschaften als mündiger, aufgeklärter und in sich abgeschlossener Monade gedacht wird, gleichzeitig aber den realen Individuen in ihrer Mündigkeit Grenzen gesetzt werden. Er schreibt in der Sprache seines Frühwerks:

»Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivierten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist. Das Phantasiegebilde, der Traum, das Postulat des Christentums, die Souveränität des Menschen, aber als eines fremden, von dem wirklichen Menschen unterschiedenen Wesens, ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime« (MEW 1: 360 f.; Herv. i. O.).

Vom Sinn und Unsinn etablierter Politikmuster

Entsprechen Parteien und Gewerkschaften als bürokratische und stark zentralisierte Apparate dem Ziel mündiger Selbsttätigkeit kaum (vgl. Bottomore 1974; Michels 1989), so sind die Ergebnisse, die eine linke Politik über sie zu erzielen vermag, ebenfalls bestenfalls widersprüchlich. Ob Sozial-, Bildungs- oder Gesundheitspolitik, die materiellen Verbesserungen, die auf reformerischem Wege durch gewerkschaftlichen und parteiförmigen Druck erreicht werden konnten, sind insbesondere in der Nachkriegsära zeitweilig äußerst beachtlich gewesen (vgl. Schmidt 1988; Ganßmann 2009). Sozialpolitische Maßnahmen erzeugen jedoch in ihrer Tendenz neue Bürokratien und abstrakte Verfahrensregeln. Sie implementieren Kontrollmechanismen, die einer Mit- und Selbstbestimmung der Betroffenen widerstreben (vgl. Hayden 1966: 366). Diese werden eingespannt in ein verwaltungsförmiges Prozedere, das sie zwar materiell absichert, aber auch sozial isoliert, Hilflosigkeit erzeugt und ihrem Selbstbewusstsein in der Regel kaum zuträglich ist. Auf diesen Punkt haben nicht zuletzt auch die Vertreter-/innen eines bedingungslosen Grundeinkommens im Kontext ihrer Kritik des Hartz IV-Systems zu Recht hingewiesen (vgl. Blaschke 2005; Rätz u. a. 2005).

Es ist eine Tatsache, dass »sozialstaatliche Regulierungen keine Gesellschaftlichkeit, keine gelebte Solidarität schöpfen. Sie kompensieren bloß den von Markt- und Warenbeziehungen hervorgerufenen Zerfall der Basisgemeinschaften (...) und ermöglichen dadurch auch (...) eine immer weitere Ausdehnung der Waren- und Geldbeziehungen« (Gorz 1991: 96). Der Wohlfahrtsstaat produziert unweigerlich Staatsbürokratie. Eingelassen in eben jene »lebende Maschine« (Weber 1964: 1059)

bürokratischer Herrschaft ist Sozialpolitik zwar in dem Sinne sozial, dass sie materielle Ressourcen auch in größerem Umfang umzuverteilen in der Lage ist, mit einer sozialen Demokratie, wie sie beispielsweise Hans-Jürgen Krahl vorschwebte, hat sie jedoch wenig gemein. Denn deren Richtmaß ist eine (Selbst-)Organisation der »Interessen, Bedürfnisse, Wünsche« (Dutschke/Krahl 1991: 94) der direkten Produzenten/-innen durch diese selbst, und eine solche ist durch eine Implementierung bzw. Stärkung bürokratischer Verwaltungsapparate nicht zu erreichen. »In der Tat spielt der Gedanke der politischen Partizipation unterhalb der Ebene der zentralen politischen Wahlentscheidung im Konzept des Wohlfahrtsstaats als einer zentralistischen Sozialismusversion keine wesentliche Rolle« (Schwan 1978: 583). Dass durch eine wohlfahrtsstaatliche Sozialpolitik und wirtschaftspolitische Interventionen eine absolute Verbesserung der Lage der sozial schwächer gestellten Schichten erreicht werden kann, heißt zudem nicht, dass *soziale* Gleichheit befördert würde, wird doch die polare soziale Grundstruktur bürgerlicher Gesellschaften weder berührt noch aufgeweicht (vgl. Narr/Offe 1975). Auf ein materiell höheres Niveau verlagert, bleibt die soziale Polarität erhalten (vgl. Bader u. a. 1987), ein deutlicher Klassegehalt der bürokratisch-staatlichen Apparate und der sogenannten großen Politik selbst kann darüber hinaus nicht geleugnet werden. Empirisches Material belegt

»unumstößlich, dass hinsichtlich der sozialen Herkunft, der Bildungs- und Klassensituation der Männer, die *alle* Kommandopositionen im Staatssystem besetzt hielten, zum großen und vielfach überwiegenden Teil aus der Welt der Geschäfte und des Besitzes oder aus der akademischen Mittelklasse stammen (...). In einer Zeit, in der von Demokratie, Gleichheit, sozialer Mobilität, Klassenlosigkeit usw. so viel hergemacht wird, ist es ein Grundfaktum des Lebens in fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern geblieben, dass die große Mehrheit von Männern und Frauen in diesen Ländern von Leuten regiert, repräsentiert, verwaltet, gerichtet und im Kriege befehligt wurde, die aus anderen, ökonomisch und sozial überlegenen und relativ entfernten Klassen stammen« (Miliband 1972: 93; Herv. i. O.).

Die Faktenlage bezüglich des bestehenden politischen Systems und der Möglichkeiten, Momente einer emanzipatorischen Politik in dieses System einzuleiten, ist also ernüchternd. Welche Schlussfolgerungen sind daraus für die Frage nach den zu wählenden Formen politischer Organisation einer sich erneuernden Linken zu ziehen? Mit einer Antwort kann man es sich nicht leicht machen. Die zur Verfügung stehenden Alternativen sind allesamt ambivalent, die Folgen eines einmal eingeschlagenen Weges sind für die weiteren Erfolgchancen einer linken Politik weitreichend. Wählen wir die Schlüsse, die Hans-Jürgen Krahl im Zuge der Studierendenbewegung der 1960er Jahre aus der Verfasstheit der bestehenden politischen Apparate für die Neuorganisation einer linken Opposition gezogen hat, als eine anschauliche Folie für die weitere Diskussion. Die besonderen Konsequenzen, die er gezogen hat, weichen von den Positionen der klassischen Arbeiter/-innenbewegung äußerst handgreiflich ab und werden uns deshalb die weitere Debatte erleichtern.

Direkte Demokratie um den Preis der Selbstisolierung?

Aufgrund der besonderen Struktur bürgerlicher Artikulationsmodelle des Politischen lagen für Krahl die problematischen Seiten einer linken Politik auf der Hand, die sich auf die ausgetretenen Pfade politischer Organisation einlässt. Eine schöpferische Entfaltung von Freiheit und Eigenaktivität sei auf traditionelle Weise nicht zu erreichen, dessen war er sich sicher. Die Schlussfolgerung, die er selbst aus dieser Erkenntnis gezogen hat, kann nur als gradlinig bezeichnet werden. Die Studierendenbewegung sollte sich in einer Form organisieren, die dem Ziel unvermittelt entspricht. Er formuliert unmissverständlich:

»Unsere Demokratie ist direkt und unmittelbar. Es gibt keinen Sprecher und keine Gruppen, die sich nicht den Entscheidungen der Anwesenden unterwerfen müssten; es gibt keine Funktionäre, die einen Posten auf Lebenszeit einnehmen; alle unmittelbar Beteiligten entscheiden in direkter Abstimmung über die politischen Aktionen und Ziele. Dies ist der Hintergrund, auf dem die Organisation des Widerstandes vorgenommen werden muss« (Krahl 1971: 153).

Um die direktdemokratischen Prinzipien der antiautoritären Bewegung sicherzustellen, muss diese laut Krahl strikt außerinstitutionell bleiben, da ihre Prinzipien nur so zu gewährleisten seien. Nur eine Organisationsform bleibe einer sozialistischen Linken: die einer sozialen Bewegung mit flacher Netzwerkstruktur. Denn abzulehnen sei »die Mitarbeit in den traditionellen Institutionalisierungen des Politischen (...), weil diese eine alle emanzipatorische Selbsttätigkeit bürokratisch und administrativ erstickende Funktion haben« (ebd.: 193). Krahl formuliert hier eine Position, die exemplarisch für die Neue Linke der 1960er Jahre ist. Im Unterschied zur sogenannten Alten Linken gelte es, sich als soziale Bewegung, also nicht als Partei oder Gewerkschaft zu konstituieren, die autoritären Entfremdungsweisen klassischer Großorganisationen zu denunzieren und die virulente politische Apathie spätkapitalistischer Gesellschaften durch Provokationen und radikaldemokratische Experimente zu durchbrechen (vgl. Gilcher-Holtey 2005: 14 f.).

Eine Antwort auf die Organisierungsfrage wie die Krahl'sche ist jedoch nicht ganz ohne Kosten zu haben. Denn sie besteht in einer weitreichenden Selbstbeschränkung, einem Verzicht auf verschiedene politische Praxisformen. Die erwähnten Formen können zudem der Oligarchisierungstendenz widerstehen, müssen es aber nicht unbedingt. Dass dies so ist, kann man auch an den Ausläufern der Studierendenbewegung der 1960er Jahre verdeutlichen. Denn interessanterweise ging selbst im »antiautoritären Lager« (Dutschke 1991: 68) dieser Bewegung die Idee einer direkten Demokratie und der Ablehnung der etabliert-bürokratischen Organisationsformen mit recht weitgehenden Avantgardevorstellungen einher. Ein folgenschwerer Widerspruch, wie sich zeigen sollte. Man verweigerte sich bürokratischen Strukturen, wollte aber doch Avantgarde mit Sendungsmission sein. »Randgruppen, intellektuelle, privilegierte Randgruppen« (Krahl 1971: 25), »minoritäre

Gruppen (...) außerhalb oder am Rand des materiellen Produktionsprozesses« (Marcuse 1975b: 162) bzw. sogenannte »revolutionäre Bewusstseinsgruppen« (Dutschke/Krahl 1991: 94), die durch wohlplatzierte Gegensignale und in Stellvertretung der Arbeiter/-innenklasse »ein gigantisches System von Manipulation« (ebd.) zu durchbrechen hätten, sollten nach der Auffassung vieler Aktivisten/-innen das neue revolutionäre Subjekt bilden. Ungeachtet des (vorläufigen) Verzichts auf bürokratische Organisationsweisen räumte dieses Konzept (wenigstens zum Teil) den Weg für einen Rückfall in eben jene autoritären leninistischen Organisationsstrukturen frei, die man zuvor scharf kritisiert hatte. Die maoistischen und stalinistischen Zerfallsprodukte der Studierendenbewegung, die nicht weniger als Organisationen eines regelrechten »Mikro-Totalitarismus« (Cohn-Bendit 1998: 89) waren, belegen anschaulich, dass selbst eine antinstitutionelle Strategie in einer oligarchischen Politikform extremster Art münden kann, in diesem Fall dann, wenn sie auf einem nicht überwundenen Avantgardedenken basiert.

So oder so weist das von Krahl vorgeschlagene Politikmodell bestimmte Grenzen auf. Man entsagt freiwillig gängigen Mitteln und Methoden politischer Praxis, die über Erfolg oder Misserfolg in den politischen Auseinandersetzungen immer wieder entschieden haben und weiterhin entscheiden. Gäbe es diese nicht, wäre der Sog, der von einer innerinstitutionellen Strategie auf alle Lager ausgeht, nicht zu erklären. Auf Gelder, auf wichtige Kommunikations- und Informationskanäle, auf eine umfassende Infrastruktur und eine Organisationsform, die eine kontinuierliche Arbeit erleichtert, wird weitgehend verzichtet. Auf dem politisch-öffentlichen Feld besteht eine Asymmetrie, die strukturell all jene in der öffentlichen Artikulation ihrer Interessen benachteiligt, die weder in größerem Umfang über materielle und/oder kulturelle Ressourcen verfügen (vgl. Demirović 2007b; Crouch 2008), noch einen privilegierten Zugang zu den Medien haben, um Botschaften platzieren zu können (Enzensberger 1974b; Chomsky 2003). Wer sich als Linke/-r den etablierten Organisationsformen auf dem politischen Feld verweigert, verzichtet unweigerlich in einem gewissen Umfang auf Gestaltungsansprüche. Man entsagt einer Reihe von Instrumenten, die eine Formulierung von Interessen ungeachtet fortdauernder struktureller Benachteiligungen wenigstens *relativ* einfach möglich machen. Eine strikt außerinstitutionelle Strategie, die nicht durch Beweglichkeit und eine kreative Phantasie den Nachteil des Verzichts auszugleichen weiß, riskiert, das bestehende Ungleichgewicht weiter zu verfestigen.

Selbstisolierung droht bei einer *rein* anti-institutionellen Strategie, ein Weg ins alternative »Ghetto« (vgl. Kraushaar 1978) und ist als Risiko abzuwägen mit den Vorteilen und Nachteilen etablierter Politikmuster. Attraktivität besitzen die gewohnten Formen der Politik insofern, als dass sie eine wahrnehmbare Artikulation von Forderungen erleichtern. Gleichzeitig behindern sie aber unzweifelhaft nicht nur »eine aktive, permanente *Partizipation* der Gesamtheit der Mitglieder der Organisa-

tion an ihrer Arbeit und ihrem Wirken« (Castoriadis 1980: 139; Herv. i. O.), sondern vermögen es auch, politische Forderungen tendenziell in etablierte Bahnen zu lenken, wodurch ihnen gewöhnlich ihre kritische Spitze geraubt wird (vgl. Narr 1980a), denn das Formprinzip der Konkurrenzpartei enthält bereits

»wichtige Festlegungen des politischen Willens des Volkes. Durch ihr bloßes Dasein als Organisation einer bestimmten Struktur und Funktion, und nicht erst durch ihr zielgerichtetes Handeln im politischen Konkurrenzkampf, nehmen die politischen Parteien entscheidenden Einfluss auf die Bildung des Volkswillens. Dieser wird von ihnen nicht etwa »zum Ausdruck gebracht«, sondern – weit unterhalb aller propagandistischen Werbungs- und Beeinflussungsversuche – tatsächlich »gebildet« (Offe 1980: 26).

Bestimmte Inhalte werden durch das Formprinzip einer Konkurrenzpartei und das Organisationsziel der Übernahme der Regierungsverantwortung von vornherein ausgeschlossen, da sie parteiförmig nicht transportiert werden können (vgl. Agnoli 1990b). Das Gros politischer Forderungen und Bedürfnisse wird darüber hinaus absorbiert, »überformt«, parteipolitisch verfasst und damit integrierbar gemacht (vgl. Narr 1977b). Daraus folgend, zeichnet sich ein Dilemma linker Politik ab, das keine einfachen Lösungen bereithält.

Die Spannweite möglicher Antworten umreißt eine Strecke, bei der sich Hans-Jürgen Krahl exemplarisch auf der einen Seite befindet, Politiker/-innen und Theoretiker/-innen aus der alten Arbeiter/-innenbewegung auf der anderen Seite. Letztere ist in sich gespalten; und es wäre auf dem traditionellen Pol zum einen in der sozialdemokratischen Variante beispielsweise an August Bebel oder Karl Kautsky, zum anderen – im Falle des extremen Autoritarismus des Leninismus – an Lenin, Stalin oder Trotzki zu denken. Eine konsequent anti-institutionelle Strategie riskiert einerseits die Selbstmarginalisierung (vgl. Kraushaar 1978). Sie droht das bestehende Kräfteungleichgewicht zu verfestigen, sind doch »unsere Aufklärungs- und Machtmittel (...) geradezu lächerlich gering, gemessen an den gewaltigen Funk- und Fernsehrichtungen sowie den mächtigen Staats- und Parteiverwaltungen« (Krahl 1971: 153). Die ausgetretenen Pfade der Politik verletzen andererseits systematisch radikaldemokratische Ansprüche und neigen dazu, »alle institutionalisierten Organisationsformen der Opposition, des Widerstandes und der Revolution mit dem Signum der Integration« (ebd.: 305) zu schlagen.

Radikaldemokratisch-sozialistische Politik als eine Frage der Form

Das Beispiel der Krahlschen Erörterungen verweist uns auf eine Kernproblematik jeglicher Politik, die *zugleich* links *und* emanzipatorisch im Sinne einer selbstbestimmten Mündigkeit der direkten Produzenten/-innen sein will. Wie auch immer man die Krahlschen Positionen im Einzelnen einschätzt, man wird zugeben müssen, dass seine Ausführungen eine hohe Sensibilität gegenüber den wichtigen Formfra-

gen des Politischen aufweisen. Eine solche ist in der »Kautsky-Lenin-Linie« (Agnoli 2001: 264) der Arbeiter/-innenbewegung nicht zu finden. Als zentralistische Sozialismusversion ist dieser Tradition mit den handlungsleitenden Zielen einer zu erringenden Selbstgesetzgebung der Produzenten/-innen auch das Verständnis für Formfragen des Politischen abhanden gekommen. Genau jene Frage, wie Politik organisiert werden soll, mit welcher Methode das eigene Unbehagen an den bestehenden Einrichtungen der sozialen Welt artikuliert werden soll, ist jedoch in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen. In ihrer Relevanz steht sie einer inhaltlichen Zielbestimmung politischer Arbeit nicht nur nicht im Mindesten nach, sie ist aufs Engste mit dieser verknüpft. Leider haben bisher nur wenige politischen Strömungen, wie etwa die der Vertreter/-innen einer Politik der Gewaltfreiheit oder Gewaltlosigkeit (dazu: Sternstein 1976: 166), die Formfragen ins *Zentrum* ihres Verständnisses von Politik gestellt und damit die Frage des Verhältnisses von Zielen und Methoden *systematisch* gestellt. Ein Kernbestandteil emanzipatorisch gesinnter Politikverständnisse ist damit meist unausgeleuchtet geblieben.

Die eigene Fähigkeit, politische Inhalte realisieren zu können, hängt wesentlich davon ab, welche Praxis- und Kommunikationsformen gewählt werden, um für sie zu streiten. Die unreflektierte Selbstverständlichkeit, mit der insbesondere in der Traditionslinken auf bestimmte Organisationstypen und bestimmte Methoden zurückgegriffen wird, sollte jedem dialektisch denkenden Menschen eine Hinterfragung wert sein (kritisch: Holloway 2004b). Widersprechen die politischen Formen den Zielen, zersetzen sie durch ihre innere Logik die ursprünglichen Absichten (vgl. Narr 1980a). Dies hatte schon Rosa Luxemburg in ihrer Kritik an den revisionistischen Positionen Eduard Bernsteins und Konrad Schmids in der frühen Sozialdemokratie richtig erkannt. Bernsteins sozialreformerische These einer stufenweisen Zurückdrängung der Kapitalmacht beschreibt nach Luxemburg nicht etwa bloß ein anderes Mittel, um zum Sozialismus zu gelangen, als das der revolutionären Sozialisten/-innen, sondern sie bedeutet nach ihr die Aufgabe des sozialistischen Ziels selbst – zwar vielleicht nicht auf den ersten Blick, aber in letzter Konsequenz. Denn wer den Pfad des Revisionismus einschlägt,

»wählt tatsächlich nicht einen ruhigeren, sicheren, langsameren Weg zum *gleichen* Ziel, sondern auch ein *anderes* Ziel, nämlich statt der Herbeiführung einer neuen Gesellschaftsordnung bloß quantitative Veränderungen in der alten.« (LGW 1/1: 429; Herv. i. O.)

Stehen die Formen mit den Zielen nicht im Einklang, sind letztere nicht zu erreichen. Entsprechen sie einander, heißt dies aber dennoch nicht, dass programmatische Vorstellungen realisiert werden können, vermag doch die vorstrukturierte »äußere« Logik des politischen Feldes, die ihm fremden Prinzipien in der Regel abzustoßen und zu marginalisieren. Die Studierendenbewegung, der u. a. Hans-Jürgen Krahl als Aktivist und Sprecher angehörte, ist ein beredtes Beispiel dafür, ge-

rieten doch im Angesicht verfestigter politischer Strukturen deren politische und organisatorische Konzeptionen in ihrer Spätphase ungeachtet ihres innovativen Charakters recht schnell in einen Leerlauf (vgl. Hanser/Jacobs 1969). Formfragen einer emanzipatorischen Politik bewegen sich durchaus auf einem schmalen Grad. Weicht man von diesem in die eine oder andere Richtung zu weit ab, ist ein Scheitern der *ursprünglich* gehegten Absichten alles andere als ungewöhnlich. Integration und eine aktive Reproduktion autoritärer Strukturen drohen als Gefahr auf der einen, Marginalisierung und ein Rückzug in ein selbstgewähltes alternatives Szeneghetto auf der anderen Seite.

Insbesondere (aber nicht nur) in einer Gesellschaft, in der der soziale, ökonomische und politische Erfolgsmodus ein starkes Selektionsprinzip beinhaltet, ein Leistungskultus und eine Siegermentalität gesellschaftlich prägend sind, gilt der Richtsatz, dass, wer sich politisch engagiert, auch zu Erfolgen verdammt ist, ansonsten in der Bedeutungslosigkeit verschwindet (vgl. Komitee für Grundrechte und Demokratie 1984). Was politisch erfolgreich ist und was nicht, bemisst sich zunächst einmal an den jeweils angelegten Kriterien (vgl. Narr 1980a). Ein Blick auf die historische Praxis in der (Bernstein-)Kautsky-Lenin-Linie verdeutlicht schnell, dass die in dieser Linie zusammengefassten sozialdemokratischen und parteikommunistischen Akteure erhebliche Differenzen zueinander aufweisen; die basalen Erfolgskriterien einer sozialistischen Politik, die sie zugrunde legen, ähneln sich dennoch in wesentlichen Elementen (vgl. Holloway 2004b). Dass diese Kriterien zudem recht traditionell – um nicht zu sagen bürgerlich – daherkommen, sticht ins Auge. Sie sind aus der Logik des *bestehenden* politischen Systems gewonnen. Man versteht den Sozialismus vor allem als ein Projekt der »Macht« (Badiou 2007); man sucht nach einem Weg »zur Macht« (Gruppi 1964), immer verstanden als ein »Gelingen zur Staatsmacht« (Kautsky 1972: 111). Die Gestaltungsziele werden äußerst eng mit dem Ziel einer Gewinnung von Machtpositionen im Staatsapparat verzahnt. Die jeweils präferierten Mittel zur Erlangung einer Regierungsfähigkeit unterscheiden sich zwischen den Strömungen in nicht unerheblichem Maße, finden aber dennoch in einem wichtigen Punkt augenfällig zueinander. Man frönt einer monopolisierenden Stellvertreterideologie und erachtet Parteistrukturen einer bestimmten Art als unumgänglich. Die anvisierten Parteitypen differieren, tragen aber jedes Mal »reichlich Züge eines ›proletarischen Spiegelbildes der bürgerlichen Macht- und Herrschaftsorganisationen« (Agnoli 2001: 264). Die einen praktizieren einen (relativen) (inner-)parteilichen Pluralismus und hoffen, entweder möglichst auf dem parlamentarischen Weg in den Sozialismus hineinzuwachsen (Kautsky 1922a, 1922b, 2001) oder den Kapitalismus wenigstens durch Reformen zivilisieren zu können (vgl. Kremendahl 1978; Schwan 1978), die anderen organisieren sich straffer, fast militärisch, und halten eine von einer Kaderpartei getragene Revolution vonnöten (vgl. Lenk 1973; Maser 1976). Eine Verpflichtung auf die »bürgerliche De-

mokratie« (LGW 4: 362; Herv. i. O.) lässt sich nach Rosa Luxemburg auf der einen Seite, eine Konzeption, die ihre Methoden den Formen einer »bürgerliche(n) Diktatur« (ebd.; Herv. i. O.) entlehnt hat, auf der anderen Seite ausmachen. Politik wird von (Partei-)Eliten *für die* arbeitende Bevölkerung gemacht, und ihre Logik besteht in einem Abfolgeverhältnis eines Kampfs um Machtpositionen in den Staatsapparaten und anschließender Umgestaltung der Verhältnisse. Oligarchische Eliten entwerfen Programme *zum Wohle* und *im* (angeblichen) *Interesse* der Bevölkerung und entwickeln zum Zweck ihrer Durchsetzung Strategien zur staatlichen Machtgewinnung (kritisch: Castoriadis 1980). Als Akteure der Veränderung (und damit der Selbstveränderung) sind die direkten Produzenten/-innen konzeptionell nicht angedacht, wenigstens nicht primär (kritisch: Krahl 1971: 193). Entsprechend einer bestimmten diskursiven Logik müssen sie es auch nicht sein, wird doch von einer unterstellten prästabilen Harmonie von Partei- und Produzenten/-inneninteressen ausgegangen. Der Marxismus-Leninismus geht in diesem Sinne abermals besonders weit, denn dort gilt die Partei schlicht als der »organisatorische Ausdruck des revolutionären Willens des Proletariats« (Lukács 1967: 138; Herv. i. O.) bzw. als »Verkörperung der Idee der Revolution« (ebd.).

Bernstein, Kautsky, Lenin und die Verlockungen staatlicher Macht

Reformer/-innen und Radikale teilen dieses Grundverständnis. Für Eduard Bernstein, dem wichtigsten Sprecher des Revisionismus in der alten Arbeiter/-innenbewegung, sind sogenannte revolutionär-blanquistische Gewaltorgien als Methode der Gesellschaftsveränderung indiskutabel, für den Sozialismus sei die parlamentarische »Demokratie Mittel und Zweck zugleich« (Bernstein 1969: 154). Die von ihm anvisierte »Erweiterung der politischen und gewerblichen Rechte der deutschen Arbeiter« (ebd.: 12) durch eine im Kern parlamentarisch arbeitende SPD beschreibt bei ihm ein Sozialismusverständnis, das nicht nur ein politisch selbstaktives Proletariat nicht kennt, sondern auch das Ziel einer Veränderung grundlegender sozialer Strukturen bereits aus den Augen verloren hat, denn: »Die Sozialdemokratie will nicht diese Gesellschaft auflösen und ihre Mitglieder allesamt proletarisieren, sie arbeitet vielmehr unablässig daran, den Arbeiter aus seiner sozialen Stellung eines Proletariats zu der eines Bürgers zu erheben und so das Bürgertum oder das Bürgersein zu verallgemeinern« (ebd.: 158).

Karl Kautsky hält am Ziel des Sozialismus und an der Notwendigkeit der Revolution fest. Die revisionistische »Illusion der Versöhnung der Klassen und des sozialen Friedens« (Kautsky 1972: 32) kann er nicht teilen, er will die sozialistische »Aufhebung der Klassen« (ebd.). Das Mittel dazu sei die Eroberung staatlicher Macht (vgl. ebd.: 19). Für Kautsky ist eine politische Revolution die unbedingte Voraussetzung einer sozialen Revolution, wobei die politische Revolution als eine Art »Entscheidungskampf« (ebd.) um den Staat gedeutet wird, dessen Herankunft

genauso geschichtsdeterministisch prognostiziert werden könne wie sein erfolgreicher Ausgang. Proletarische Politik werde in normalen Zeiten von einer »Elite« (ebd.: 64) gemacht, die die arbeitende Bevölkerung organisiere, aufkläre und ihr ein Bewusstsein ihrer selbst verschaffe (vgl. Kautsky 1901/2: 79 f.). Eine solche Politik sei nach Kautsky umso wirksamer, je mehr sie sich auf die »politische und ökonomische Einsicht und die Selbstbeherrschung der Bevölkerung« (Kautsky 1972: 64) stützen könne. Wenigstens bis zur Revolution seien die Methoden proletarischer Politik der Parlamentarismus, Streiks, Demonstrationen, die Presse und andere friedliche und legale Mittel (ebd.: 54).

Lenin behält Kautskys Idee einer angeblich notwendigen Abfolge von politischer und sozialer Revolution bei (vgl. Projekt Klassenanalyse 1972a; Pozzoli 1977; Carrère d'Encause 2004). Die sozialistische Revolution beginnt nach Lenin mit einer »Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft« (LW 25: 408) – eine solche erfolgt also keineswegs durch die Gesellschaft selbst, vielmehr habe eine Avantgarde die Besitzergreifung in ihrem Namen zu übernehmen. Sein eigenes Politikverständnis beschreibt Lenin als stark von den Jakobinern geprägt. »Der Jakobiner, der untrennbar verbunden ist mit der *Organisation* des Proletariats, das sich seiner Klasseninteressen *bewusst geworden ist* – das ist eben der *revolutionäre Sozialdemokrat*.« (LW 7: 386; Herv. i. O.)

Ansätze einer »jakobinischen Struktur« (Korsch 1974: 323) im Denken finden sich zwar auch bei Marx. Während Marx jedoch jedoch ständig zwischen »Jakobinerium und Communalismus« (Guérin 1979: 13) schwankt, löst Lenin diesen Widerspruch eindeutig zugunsten des Jakobinismus auf. Insgesamt setzt die revolutionäre Tradition des Jakobinismus auf stark zentralistische Organisationsformen, will Vorhut, Avantgarde sein. Man ist dem Terror nicht abgeneigt und bestrebt, »von oben mit autoritären Mitteln Land und Revolution« (ebd.: 12) zu dirigieren. Der Eroberung der Staatsgewalt kommt im jakobinischen Weltbild eine ebenso zentrale Rolle zu wie die Idee eines stellvertretend geführten Kampfes für die Subalternen. Lenin beharrt in diesem Sinne auf der Notwendigkeit einer Avantgarde, die dadurch gekennzeichnet sei, »die Interessen der Arbeiter zu verfechten und die Interessen der gesamten Arbeiterbewegung zu vertreten« (LW 2: 105). Er vertritt die Avantgardekonzeption derart rigoros, dass sich selbst Trotzki, bekanntlich kein Basisdemokrat, zu dem Einwand veranlasst sah, dass weder die »*Übernahme des Denkens* für das Proletariat« (Trotzki 1970: 68; Herv. i. O.) noch eine »*politische Substitution* des Proletariats« (ebd.; Herv. i. O.) zielführend sein könne. Genau jenen Vorstellungen kommt Lenin aber gefährlich nahe und dies ist kein Zufall. Er folgt Kautsky in der Auffassung, dass Klassenbewusstsein mit wissenschaftlicher Erkenntnis gleichzusetzen sei (vgl. LW 5: 394 f.). Eine Übernahme des Denkens für das Proletariat wird für Lenin essentiell, können doch die Erfahrungen des Proletariats, die es in den Klassenauseinandersetzungen und in seinem Lebensalltag gewinnt und reflektiert, an-

geblich niemals einen der Wissenschaft gleichwertige Relevanz erhalten. Lenin glaubt, dass nur wissenschaftlich-theoretische Erkenntnis einen revolutionären Charakter tragen könne, der Erfahrungshaushalt des Proletariats führe allenfalls zu einem »trade-unionistischen Bewusstsein« (ebd.: 385) und politisch in die Sackgasse.

Das unbekannte Wesen des Staates und die Idee einer sogenannten Diktatur des Proletariats

Eine grundlegende Kritik der »Form der Politik« (MEW 1: 407), eine Kritik am »Wesen des Staates« (ebd.: 401) kennt Lenin im Unterschied zu Marx nicht, obwohl er glaubt, die Marxsche Staatskritik zu neuen Ehren gebracht zu haben (vgl. LW 25: 396). Den Staat klassifiziert Lenin in eindimensionaler Weise als ein »Werkzeug« (LW 25: 403) im Klassenkampf, als eine »besondere Maschine zur Unterdrückung einer Klasse durch eine andere« (ebd.: 551). Nicht die Auflösung der Form Staat ist das Ziel von Lenin, sondern die revolutionäre Umwandlung des bürgerlichen Staats in einen »proletarischen Staat oder Halbstaat« (ebd.: 480). Dass dieser dann *hoffentlich* bei Zeiten absterbe oder eines Tages ein Punkt erreicht werde, an dem »wirklich« alle an der Leitung des Staates teilnehmen *können*« (ebd.: 562; Herv. i. O.), kann nicht von den weitreichenden Aufgaben ablenken, die Lenin bis auf Weiteres dem sogenannten proletarischen (Halb-)Staat zuweist. Einen geschichtlichen Auftrag des proletarischen Halbstaates sieht er in der Unterdrückung der alten Herrscherklassen, in der Organisation der Ökonomie und in weitreichenden erzieherischen Aufgaben. In *Staat und Revolution* führt er über die Aufgaben des sozialistischen Halbstaates aus:

»Das Proletariat braucht die Staatsmacht, eine zentralisierte Organisation der Macht, eine Organisation der Gewalt sowohl zur Unterdrückung des Widerstands der Ausbeuter als auch zur *Leitung* der ungeheuren Masse der Bevölkerung (...), um die sozialistische Wirtschaft in Gang zu bringen. Durch die Erziehung der Arbeiterpartei erzielt der Marxismus die Avantgarde des Proletariats, die fähig ist, die Macht zu ergreifen und *das ganze Volk* zum Sozialismus *zu führen*, die neue Ordnung zu leiten und zu organisieren, Lehrer, Leiter, Führer aller Werktätigen und Ausgebeuteten zu sein bei der Gestaltung ihres gesellschaftlichen Lebens« (LW 25: 416 f.; Herv. i. O.).

Der autoritäre und repressive Charakter des Leninschen Konzepts der Avantgarde und des proletarischen (Halb-)Staates wird durch das Zitat kenntlich belegt. Durch eine herrschaftstechnologische Verengung des Begriffs der Diktatur des Proletariats erfährt dieser Charakter weitere Konturen. Wird bei Marx und Engels im *Manifest* der Sieg des Proletariats noch mit einer »*Erkämpfung der Demokratie*« (MEW 4: 481; Herv. i. O.) gleichgesetzt und findet sich diese Vorstellung beim späten Friedrich Engels in der Form wieder, dass er eine »*Konzentration aller politischen Macht in den Händen der Volksvertretung*« (MEW 22: 235) einfordert und zudem will, dass das Proletariat die Macht über Wahlen gewinnt, erfährt die Idee der Diktatur des Pro-

letariats beim späten Marx eine andere Ausprägung. Sie wird als »politische Übergangsperiode« (MEW 19: 28) zwischen Kapitalismus und Kommunismus definiert, die in der Pariser Kommune ihre »politische Form« (MEW 17: 543) gefunden habe. Mit ihren direktdemokratischen Prinzipien war diese aber »nicht eine Revolution, um die Staatsmacht von einer Fraktion der herrschenden Klassen an eine andere zu übertragen, sondern eine Revolution, um diese abscheuliche Maschine der Klassenherrschaft selbst zu zerbrechen« (ebd.). Ein Blick in die sozialistische Dogmengeschichte zeigt, dass an Marx in diesem Punkt weder die linke Sozialdemokratie noch der Leninismus angeknüpft haben (vgl. Fetscher 1976; Bergmann 1995). Der Sozialdemokrat Kautsky baut direkt auf Engels auf und kennzeichnet den Gegensatz von Sozialdemokratie und Bolschewismus als den »Gegensatz zweier grundverschiedener Methoden: der demokratischen und der diktatorischen« (Kautsky 1918: 3). Lenin wiederum versteht das »ganze Gerede, ob »von oben« *oder* »von unten«, ob Diktatur der Führer *oder* Diktatur der Massen« (LW 31: 34; Herv. i. O.) nicht, denn: »Dass in der Geschichte der revolutionären Bewegungen durch die Diktatur einzelner Personen sehr oft die Diktatur der revolutionären Klassen zum Ausdruck gebracht, getragen, vermittelt wurde, das bezeugen die unwiderleglichen Erfahrungen der Geschichte.« (LW 27: 258) Es gibt nach ihm

»*keinerlei* prinzipiellen Widerspruch zwischen dem sowjetischen (d. h. sozialistischen) Demokratismus und der Anwendung der diktatorischen Gewalt einzelner Personen. Die proletarische Diktatur unterscheidet sich von der bürgerlichen dadurch, dass erstere ihre Schläge gegen die ausbeuterische Minderheit im Interesse der ausgebeuteten Mehrheit richtet, und ferner darin, dass erstere – *auch durch einzelne Personen* – nicht bloß von den Massen der Werktätigen und Ausgebeuteten, sondern auch von Organisationen verwirklicht wird, die so aufgebaut sind, dass sie eben diese Massen zu geschichtlichem Schöpferstum wecken und emporheben« (LW 27: 259; Herv. i. O.).

Für Lenin liegt der Unterschied zwischen der Diktatur des Proletariats und bürgerlichen Formen von Diktatur in der unterschiedlichen Stoßrichtung diktatorischer Gewalt. Die Praxen ähneln sich, sind aber einem anderen Zweck verpflichtet und dieser bestimmt den Klasseninhalt einer Diktatur. Es geht Lenin um eine Diktatur im *Namen* des Proletariats, er will eine proletarische Regierungsmaschine, die im angeblichen Interesse des Proletariats im noch schwelenden Klassenkampf der Übergangsgesellschaft unterdrückt, führt, leitet, erzieht und organisiert. Die parteiförmige Vorhut stelle als geschulte Stellvertreter/-innenorganisation die Erfüllung der Aufgaben des neuen Staates im Sinne der Arbeiter/-innenklasse sicher.

Rosa Luxemburgs alternatives Verständnis linker Politik

Es ist insbesondere Rosa Luxemburg, die sich wohltuend von den dominierenden Polen der alten Arbeiter/-innenbewegung absetzt und ein alternatives Verständnis von linker Politik umreißt, das jenseits der Traditionen von Bernstein, Kautsky und

auch Lenin angesiedelt ist und zukunftsweisende Elemente für eine sich gegenwärtig reorganisierende Linke enthält (vgl. Geras 1996; Dunayevskaya 1998; Chomsky 2005: 32 f.; F. Haug 2007). Sie kritisiert das undialektische Konstrukt eines »starrten Gegensatzes zwischen der organisierten Vorhut und der übrigen Masse des Proletariats« (LGW 3: 309), das in jeder der Strömungen eine Ausprägung gefunden hat. Sie weiß, dass man nicht stellvertretend für jemand anderen mündig werden kann. Die Rolle von Repräsentanten/-innen und direkten Produzenten/-innen definiert sie neu, glaubt, »dass die Masse keine »Führer« im bürgerlichen Sinne braucht, dass sie sich selbst Führer ist« (ebd.: 42). Der autoritären These des Hineintragens des Klassenbewusstseins in das Proletariat stellt sie die Forderung entgegen, dass es darum gehen müsse, sich mehr und mehr der »Führerschaft [zu] *entäußern*, die Masse zur Führerin und sich selbst zu *Ausführenden*, zu Werkzeugen der bewussten Massenaktion [zu] machen« (LGW 1/2: 396; Herv. i. O.). Dem sollte jede Linke zustimmen, denn: So verbreitet die Idee auch ist, man kann andere nicht zur Mündigkeit erziehen, weder in der Politik, noch in der Schule oder der Universität (dazu: Illich 1977, 1978; Holzkamp 1993, 1997).

Einige simple Wahrheiten der Marxschen Theorie werden von den revolutionär/reformerisch-autoritären Pädagogen/-innen, ob sozialdemokratischer oder leninistischer Herkunft, nicht berücksichtigt. Das Hineintragen angeblich wissenschaftlicher Erkenntnisse in die breite Bevölkerung muss scheitern, wenn die Wirklichkeit jener Bevölkerungskreise nicht »selbst zum Gedanken« (MEW 1: 386) drängt. Was dort aber eventuell zum Gedanken treibt, ist kein objektives, abstraktes und von außen bestimmtes Klasseninteresse, sondern eine konkrete Wirklichkeit von Bevölkerungsschichten – die unbesehen mit der grundlegenden Produktionsweise und den hier bestimmbaren abstrakten Klassenpositionen vermittelt ist. Interpretierte Erfahrungen und konkrete Lernprozesse, die in den sozialen und politischen Auseinandersetzungen und aufgrund des eigenen Alltags gewonnen werden, sind die Basis auf der Interessen formuliert werden (vgl. Vester 1970, 1974). Die erzieherische Unterordnung der angeblich zu befreienden und sich damit nicht selbst befreienden Subjekte und Klassen unter eine Gruppe vorgeblich aufgeklärter politischer Kader muss die Relevanz der erfahrenen Lebenswirklichkeit der Subalternen und der auf ihrer Grundlage artikulierten Bedürfnisse verfehlen. Lenins abfällige Äußerungen über das sogenannte trade-unionistische Bewusstsein (LW 5: 385) sprechen eine deutliche Sprache. Kennt nur die wissenschaftlich geschulte Avantgarde die »wahren« Interessen der Subalternen, dann kennt sie diese scheinbar besser als die Subalternen selbst. Der Widerspruch zwischen objektiven Interessen und wirklichem Bewusstsein der subalternen Bevölkerung kann nur noch als (vorübergehendes) Fehltrüben auf deren Seite interpretiert werden (vgl. z. B. Lukács 1997). Fehlendes Klassenbewusstsein erscheint als ein offenkundiger Ausdruck der Unreife der direkten Produzenten/-innen. Deshalb soll die wissenschaftliche Intelligenz auch

der »revolutionären Bewegung *Richtung und Ziel*« (Lukács 1967: 138; Herv. i. O.) geben. Als »Exekutoren des Weltgeistes« (Fetscher 1992: 62) wacht sie über die Subalternen, damit diese die ihnen zugewiesene Aufgabe auch wirklich erfüllen.

Für die gesamte Vorstellung von sozialer Befreiung hat diese Position negative Folgen für ihren emanzipatorischen Gehalt. Unter diesen Prämissen kann eine repressionsfreie Entfaltung der Subjekte (wenigstens vorerst) keinen eigenständigen Wert sozialistischer Politik darstellen. Als Ziel ist eine solche allenfalls in die ferne Zukunft einer höheren Stufe einer sozialistischen Gesellschaft anzugehen, eine gegenwärtige Aufgabe ist sie nicht. Die »Widersprüche in dieser [der kapitalistischen; St.K.] Gesellschaft zwischen dem *Individuellen* und dem *Sozialen*« (Lefebvre 1965: 40; Herv. i. O.) müssen von einer solchen Position nicht nur aufgenommen, sondern auch in neuer Form reproduziert werden. Denn der »Moralismus der Hingabe« (ebd.) und eine Idealisierung einer »Aufopferung des Individuums für das Gesellschaftliche« (ebd.), die in der bürgerlichen Gesellschaft allgegenwärtig sind und eine Verpflichtung der Subjekte auf die ihnen fremden Zustände erzeugen sollen, werden tendenziell übernommen. Zum Vorbild wird ein Charakterbild, das für den Sozialismus zu kämpfen bereit ist, »ohne je eine materielle Belohnung für seine Anstrengungen zu erwarten« (Habel 1968: 49). Man soll »sensibel für das Schicksal aller Ausgebeuteten« (ebd.) sein, soll selbstlos für die Belange anderer streiten; aus der Perspektive einer individuellen Befreiung kämpft man nicht (kritisch: Wagner 1976). Da die unmittelbaren Handlungsgründe der Subalternen als beschränkt und als unaufgeklärt gelten, muss eine Tugend der Selbstbeschränkung und eine moralisierende Selbstverpflichtung auf ein Fernziel die notwendige Bindung an die sozialistische Politik erzeugen. »Die Selbstbeherrschung der Bevölkerung« (Kautsky 1972: 64), von der Kautsky oben gesprochen hatte, wird zu einer scheinbaren Erfolgsbedingung von Politik. Die verbreitete Haltung einer selbstvergessenen Eingliederung in hierarchische Strukturen und die scharfe Trennung einer Politik der Machteroberung vom anvisierten Projekt der Befreiung, die die Realisierung der Forderung nach Emanzipation und Selbstbestimmung in einer ferne Zukunft verbannt und damit den politischen Prozess von Elementen einer befreiend wirkenden Selbstorganisation absplattet, ist nicht zufällig sowohl für die sozialdemokratische als auch die leninistische Arbeiter/-innenbewegung strukturell prägend gewesen (kritisch: Holloway 2004b). Man stilisiert das individuelle und persönliche Opfer zum Ideal, ein mögliches Wechselspiel von individueller und gesellschaftlicher Befreiung fällt aus dem Blickfeld (vgl. Lefebvre 1965: 40).

Zu tun haben wir es mit einer fremdbestimmten Konstruktion, die selbstzerstörerisch auf einen *aktuell* zu führenden Kampf um die Erweiterung von Lebens- und Handlungsmöglichkeiten durch die Subalternen *selbst* wirkt, denn diese müssen in dieser Sichtweise ihre Bedürfnisse und Wünsche immer wieder neu für ein höheres Ziel zurückstellen (vgl. Osterkamp 1993). Zumutungen, gesellschaftlicher und poli-

tischer Druck und Zwänge werden durch eine entsprechende Politik nicht abgebaut, sondern in einer endlosen Kette erneuert (ebd.) – im Falle der Sozialdemokratie schließt dies immerhin die Möglichkeit einer Verbesserung der materiellen Wohlfahrt und eine Ausweitung formaler Beteiligungsrechte auf Seiten der abhängig Beschäftigten nicht aus (vgl. Kautsky 1922a, 1922b). Die Abspaltung politischer Entscheidungen vom Alltagsleben der direkten Produzenten/-innen, die das politische System im Kapitalismus prägt (Quijano 1981), wird sowohl im Fall des Leninismus als auch der Sozialdemokratie nicht einmal im Versuch unterlaufen. Stattdessen dominiert ein sozialtechnologischer Blick, der Maßnahmen und Programme zum Wohle der direkten Produzenten/-innen entwickelt und dabei eine ständige Anpassungsleistung im angeblich eigenen Interesse einfordert (Reitter 2005).

Der selbstaktive Kampf um eine Ausweitung der Möglichkeits- und Erfahrungsräume besitzt keinen prominenten Platz in einem Weltbild, das individuelle Befreiung und Systemveränderung nicht zusammendenken kann. Der schließlich erkämpfte Sozialismus wird dann darauf hinauslaufen, dass sich die Individuen zum Zecke der Planerfüllung in einen arbeitsteiligen Ablauf einfügen sollen, der ihnen notwendig äußerlich und fremd bleibt. In einem solch autoritären Sozialismus wird von sogenannten klassenbewussten Arbeiter/-innen

»nichts weniger [verlangt; St.K.], als sich in die von ihm geforderte soziale Integration einzufügen, als wäre sie tatsächlich seine soziale Integration und persönliche Selbstverwirklichung. Er [der Arbeiter; St.K.] musste – kurz gesagt – *sich selbst als aktives Instrument* wollen, mittels dessen ein transzendenter Wille (der des Plans oder der Partei) transzendente Zielsetzungen (die des Sozialismus, der Geschichte, der Revolution) verwirklichte. Über seine Liebe zur Partei, seinen *Glauben* an die Revolution und den Sozialismus sollte die ihm vom Plan zugewiesene spezialisierte, abstrakte und undurchschaubare Aufgabe einen Sinn erhalten« (Gorz 1991: 44 f.; Herv. i. O.).

Die falsche Trennung der Gesellschaft in zwei Teile

Zudem wird von den revolutionär/reformerisch-autoritären Pädagogen/-innen übersehen, dass – wie Marx es formulierte – »der Erzieher selbst erzogen werden muss« (MEW 3: 5 f.), denn dieser steht keineswegs über den Verhältnissen. Eine Einteilung der Gesellschaft in zwei Teile, die unterstellt, dass angeblich nicht nur der eine Teil über den Rest der Gesellschaft erhaben ist, sondern sich selbst auch nicht mit sozialen Verhältnissen verändern muss, ist schlicht undialektisch. Die Veränderung der sozialen Verhältnisse ist »ein langer komplizierter Prozess« (Dutschke 1980: 15), der *alle* Beteiligten in seiner Dynamik ergreift und damit keine privilegierten Ausnahmen kennen darf (ebd.). Dass es Ungleichzeitigkeiten in politischen Radikalisierungsprozessen gibt, dass bestimmte Gruppen und Schichten Einsichten gewinnen und Praxen entwickeln, die denen anderer Bevölkerungsteile »etwas voraus« haben, ist nicht zu bestreiten (vgl. Hayden 1971; Kleemann 1971; Enzensberger 1974a: 23). Aber auch sie müssen weiterhin Lernprozesse

durchlaufen, an Erfahrung gewinnen und müssen ihre immer noch vorhandene Befangenheit in den vorherrschenden ideologischen Diskursen durchbrechen (vgl. Vester 1974).

Wer andere an Einsichten und Erfahrungen in Fragen klassengeprägter Konflikte überragt, mag bezüglich anderer Widerspruchsfelder, wie den Geschlechterverhältnissen, nicht mal über basale Grundlagenerkenntnisse verfügen. Er oder sie kann aber auch bereits Erlerntes wieder verlernen oder neuere Entwicklungen in den sozialen Klassenseinsetzungen verpassen. Die Wissenschaft, auch wenn sie (neo-)marxistisch ist, kann kein fertiges oder endgültiges Bewusstsein oder Wissen vermitteln, das, wie bei Kautsky oder Lenin, eine angebliche Vorhut aus dieser Entwicklung herausnehmen würde. Gelernt wird gerade auch von Gruppen, die eine andere Geschwindigkeit im Politisierungsprozess durchlaufen oder die eine andere Richtung einschlagen (vgl. Hayden 1971). Dass die »Revolutionierung der Revolutionäre« (Dutschke 1968: 93) ebenfalls eine zentrale Bedingung der Gesellschaftsveränderung sei, ist die etwas pathetische Formel, in die in den 1960er Jahren die eine Seite der prozesshaften Selbstveränderung gefasst wurde. Rosa Luxemburgs oben skizzierte Forderung nach einer Rücknahme von Führungsansprüchen die andere. Sie folgt aus dem simplen Sachverhalt, dass Lernprozesse vielschichtig, wechselseitig und unabgeschlossen sind und darüber hinaus immer ungleichzeitig verlaufen. Die einst von Marx geforderte Aufhebung der alten und verknöcherten Arbeitsteilung, die auch immer eine *Aufhebung* des »Gegensatz[es von] geistiger und körperlicher Arbeit« (MEW 19: 21), von anleitenden und ausführenden Tätigkeiten sein sollte, umfasst auch die Forderung nach der Aufhebung des politischen Führungsanspruchs einer technisch-wissenschaftlichen Intelligenz, die sich gewöhnlich unter Verschleierung ihrer Eigeninteressen zum Sprecher sozialer Bewegungen machen will.

Dass eine solche Intelligenz die Marxsche Theorie benutzen würde, um sich selbst zur Herrschaft zu bringen, ist häufiger vermutet worden (vgl. Szelenyi/Martin 1988; Rancière 2010). Wo, wie bei Lenin und Kautsky, die geschichtlich wirkende Vernunft angeblich nur durch Intellektuelle aufgedeckt werden kann, müsse »die Lenkung dieser Entwicklung natürlich Spezialisten anvertraut werden, die sich mit dieser Theorie auskennen, mit anderen Worten: den Technikern der Vernunft« (Castoriadis 1990: 101) – so die Befürchtung der Kritiker/-innen.

Nach Bakunin weist bereits die von vielen Marxisten/-innen gewählte Bezeichnung »wissenschaftlicher Sozialismus« auf einen drohenden Herrschaftscharakter des Marxismus hin. Der Anspruch, wissenschaftlich verfahren zu wollen, legitimiere eine privilegierte Stellung Intellektueller, denn diese allein könnten über die notwendige und unabdingbare Erziehung, Ausbildung und Fertigkeiten verfügen, um wissenschaftlich arbeiten zu können. Dessen ist sich Bakunin sicher:

»Die Worte ›gelehrter Sozialist, ›wissenschaftlicher Sozialismus, denen man in den Werken und Reden der Anhänger von Lassalle und Marx ständig begegnet, beweisen allein schon, dass der sogenannte Volksstaat nichts anderes sein wird, als die äußerst despotische Regierung der Volksmassen durch eine neue und zahlenmäßig sehr kleine Aristokratie wirklicher oder angeblicher Gelehrter. Das Volk ist nicht gelehrt, d. h. es wird vollkommen von der Sorge der Regierung befreit werden, wird gänzlich in die Herde der Regierten eingeschlossen. Eine schöne Befreiung!« (Bakunin 1983: 614).

Etwas sehr vorschnell tut Marx in seiner Reaktion auf Bakunin diese Warnung ab, wenn er betont, dass der Begriff des wissenschaftlichen Sozialismus lediglich einer Abgrenzung zum utopischen Sozialismus diene (MEW 18: 636 f.). Denn mit jenem Hinweis glaubt er offensichtlich, auf den berechtigten Kern von Bakunins Vorwurf nicht eingehen zu müssen (vgl. Moore 1980: 212). Bakunins Verdacht hat sich jedoch in vieler Hinsicht bestätigt, wenn man sich so manches von dem vor Augen führt, was im 20. Jahrhundert in der sozialdemokratischen und kommunistischen Arbeiter/-innenbewegung herrschende Praxis bzw. eine Praxis der Herrschaft war. Belege finden sich in der Geschichte der Hauptströmungen der Arbeiter/-innenbewegung zuhauf.

Dennoch liegt Bakunin falsch, wenn er glaubt, dass Wissenschaft und Emanzipation notwendig zwei feindliche Pole wären, denn, wie oben bereits diskutiert, ist gerade für Marx Wissenschaft ein Mittel der *Selbstaufklärung*, eine »Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche« (MEW 1: 346). Die Marxsche Forderung, sich wissenschaftliche Erkenntnisse in sozialen Konflikten nutzbar zu machen, kann alleine noch nicht einen Machtanspruch intellektueller Zirkel begründen, wie etwa Bakunin glaubt. Der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit neigt erst dann in diese Richtung, wenn er, wie bei Kautsky und Lenin, die tayloristische Trennung von Kopf- und Handarbeit schematisch auf den politischen und gesellschaftlichen Prozesses überträgt. Anders sieht es jedoch dann aus, wenn sich – wie bei Marx in dem Zitat anvisiert – soziale Bewegungen als Bildungsbewegungen begreifen, die zum einen Erfahrungen und Lernprozesse wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung in ihrer Bedeutung ähnlich gewichten, zum anderen aber auch darauf ausgerichtet sind, dass sich auch ihre Basismitglieder/-innen Theorien und wissenschaftliche Erkenntnisse im politischen Prozess aneignen. So wie sich die Arbeiter/-innen die eigene, ihnen im Kapitalismus fremde produktive Tätigkeit im revolutionären Prozess endlich selbstbewusst aneignen müssen, so werden sie sich in diesem Kontext auch die Wissenschaft zu eignen machen und entsprechend ihren Bedürfnissen umformen müssen. Geschieht dies, rechtfertigt Wissenschaft keineswegs einen Herrschaftsanspruch, auch nicht eine besondere Rolle der Intelligenz im arbeitsteiligen Gefüge, sondern wird zu einem *allgemeinen* und brauchbaren Mittel der Selbstaufklärung, das einer überkommenen und verfestigten Struktur der Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit zuwiderläuft. Emanzipation wird damit denkbar.

Rosa Luxemburg hat den vorherrschenden politischen Konzepten in der alten Arbeiter/-innenbewegung, die auf einer strengen Abfolge von politischer und sozialer Revolution und auf mehr oder weniger deutlichen Avantgardevorstellungen einer technisch-wissenschaftlichen Intelligenz beruhten, das Konzept der sozialistischen Demokratie entgegengestellt. Es bietet eine brauchbare Alternative. Die soziale Demokratie fängt nach ihr nicht erst in einer fernen Zukunft an, beginnt »nicht erst im gelobten Lande, wenn der Unterbau der sozialistischen Wirtschaft geschaffen ist« (LGW 4: 363) und wird auch nicht vorübergehend in einer Phase der Diktatur des Proletariats suspendiert, denn der Sozialismus kann nicht »vom grünen Tisch eines Dutzends Intellektueller dekretiert« (ebd.: 360) werden. Wer das öffentliche Leben erdrückt, verstopft nach Luxemburg »die Quelle der politischen Erfahrung« (ebd.: 359) und blockiert damit jede innovativ verlaufende Entwicklung in Richtung Sozialismus. Weit davon entfernt, lediglich den Ordnungs- und Staatsvorstellungen Lenins und Trotzki eine andere, eine demokratisch-sozialistische, entgegenzustellen, bestimmt sie auch die Idee eines radikalen gesellschaftlichen Wandels neu (vgl. Behrens 1996). Die soziale Revolution sei nicht in der Form eines Handstreichs, einer plötzlichen Ergreifung der Macht in Staaten zu denken, weder im Sinne Kautskys noch im Sinne Lenins. Der Massenstreik ist für sie nicht nur ein weiteres politisches Druckmittel in der politischen Auseinandersetzung, das instrumentell im Kampf einer Elite um die Regierung genutzt werden kann, sondern eine Praxis, die dem Proletariat einen Raum verschafft, in dem es lernen und Erfahrungen sammeln kann, in dem es neue Kampfformen auszuprobieren vermag, seiner selbst bewusst werden und eigene Ziele entwickeln kann (vgl. Gehrig 2008). Sozialistische Demokratie ist ein offener und pluraler Suchprozess des Proletariats selbst, der im Hier und Jetzt beginnt. Wege und langfristige Perspektiven sind miteinander verwoben, der Sozialismus und die Kampfformen des Proletariats sind das »Ergebnis einer fortlaufenden Reihe großer schöpferischer Akte des experimentierenden, oft elementaren Klassenkampfes« (LGW 1/2: 432). Als Prozess, nicht als zugespitzter Akt des Kampfs einer Vorhut in und um den Staat, denkt sie die soziale Revolution (Behrens 1996; Gehrig 2008). Dennoch bleibt für sie die Machtfrage wichtig (vgl. LGW 1/1: 374). Sie ist nicht, wie z. B. John Holloway, eine Vertreterin der Position, dass die Welt zu verändern sei, ohne die Macht zu übernehmen (vgl. Holloway 2002). Da sie sozialen Wandel aber prozesshaft denkt, als einen verwickelten Prozess einer erfahrungsgestützten Veränderung und Selbstveränderung des Proletariats als ganzen begreift, bekommt der Konflikt um staatliche Macht einen verminderten Stellenwert im Kampf für den Sozialismus zugewiesen; er wird zu einem einzelnen, wenn auch weiterhin wichtigen Moment in der längeren Abfolge von Kettengliedern (Behrens 1996; Gehrig 2008). Eine scharfe Trennung einer Politik der Machteroberung vom Projekt emanzipatorischer Befreiung gibt es bei ihr nicht.

Die Politikmodelle Kautskys und Lenins, die unbedingt miteinander Verwobenes aufspalten und voneinander scheiden, werden von Luxemburg entschieden zurückgewiesen.

Die Rücknahme der repressiven Apparate in die Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci

Ziehen wir an dieser Stelle noch das Beispiel eines anderen undogmatischen Theoretikers heran, um die autoritär-strategische Problematik der Hauptströmungen des Arbeiter/-innenbewegungs-Sozialismus zu veranschaulichen. Der ausgeprägte Etatismus in der alten Linken hätte auch von einer anderen Seite her durchbrochen werden können: durch eine konsequente Lektüre Antonio Gramscis (vgl. Kebir 1990). Die zivilgesellschaftliche Orientierung Gramscis und seine Idee des erweiterten Staates führen, wenn sie folgerichtig zu Ende gedacht werden, von der etatistischen Fixierung der alten Linken weg. Die Zivilgesellschaft ist bei Gramsci keine Sphäre, die jenseits des Staates verortet ist, sie ist Teil des integralen Staates (vgl. Schreiber 1990; Neubert 1994, 2001). Dennoch ist die Zivilgesellschaft unbedingt von den bürokratisch-repressiven Apparaten des Staates zu scheiden. Anders als bei verschiedenen neoliberalen Ansätzen (vgl. Hallmann 2005) denkt Gramsci die Zivilgesellschaft nicht als einen neutralen Raum, in dem prinzipielle ebenbürtige Akteure um einen Ausgleich ihre Interessen bemüht sind. Stattdessen ringen nach ihm Klassen und Interessengruppen in der Zivilgesellschaft miteinander, kämpfen um Hegemonie, schließen (labile) Bündnisse und streiten um die Interpretationshoheit über das soziale und politische Geschehen. Auch die verschiedenen Subjektpositionen werden hier ausgebildet (vgl. Hall 1989d). Es ist der zentrale Ort von Politik, damit auch von Subversion und Widerstand. Verinnerlicht, eröffnet die Argumentation Gramscis die Perspektive einer radikaldemokratischen Vergesellschaftung, die in der Zivilgesellschaft ihr Zentrum hat, hier ihren Ausgangs- und Ansatzpunkt findet (Kebir 1990). Den zivilgesellschaftlichen Weg im Sinne Gramscis einzuschlagen, bedeutet, *aktiv* eine Rücknahme der repressiven Apparate in die Zivilgesellschaft anzustreben. Ein Sozialismuskonzept zeichnet sich ab, das die soziale Neugestaltung der Gesellschaft mit einer Überwindung der repressiven Instanzen zusammendenkt (vgl. Hall 1989f). Linke Politik hat primär und vor allem in der zivilgesellschaftlichen Arena anzusetzen, sie hat verändernd in die bestehende Alltagspraxis und -kultur einzugreifen. Der Sturm auf die Schaltstellen der administrativ-staatlichen Macht ist dieser Praxis gegenüber deutlich nachgeordnet. In der Zivilgesellschaft muss emanzipatorisches Handeln ausgebildet werden, um es perspektivisch auf die gesamte Gesellschaft auszubreiten. Eine abstrakte Abspaltung tagespolitischer Formen der Auseinandersetzung vom anvisierten Projekt sozialer und politischer Emanzipation ist vor dem Hintergrund einer zivilgesellschaftlichen Ausrichtung nicht plausibel zu begründen. Die alte Linke hat nach dieser

Lesart das eigentliche Feld und die zentrale Praxisform linker Politik nicht weniger als verfehlt. So schreibt auch Stuart Hall:

»Wenn der Kampf für den Sozialismus in der modernen Gesellschaft ein Stellungskrieg ist [im Sinne A. Gramscis; St.K.], dann muss unsere Sozialismuskonzeption die einer Gesellschaft von Stellungen sein – von verschiedenen Plätzen, von denen aus wir alle mit der Rekonstruktion einer Gesellschaft beginnen können, für die der Staat nur noch der anachronistische Verwalter ist« (Hall 1989f: 235).

Sowohl Luxemburg als auch Gramsci weisen Wege, um den traditionellen (und bürgerlichen) Begriff von politischer Praxis, der sich in den Mehrheitsströmungen der klassischen Arbeiter/-innenbewegung festgesetzt hatte, zu überwinden. Mit ihnen lässt sich das Verständnis von Politik erweitern, von einer Zentrierung auf staatliche Machtpolitik befreien und mit einer Vorstellung von Sozialismus verbinden, der der Emanzipation verpflichtet ist.

Von der Kritik der Politik zur gewaltfreien und radikaldemokratischen Initiative

Die Frage, ob wie etwa bei einem antiautoritär gelesenen Gramsci die Zivilgesellschaft unter der Perspektive einer Rücknahme repressiv-administrativer Apparate das entscheidende Feld politischer Interventionen ist oder ob der Kampf um die Schaltstellen der Macht wie bei Kautsky oder Lenin zum Ziel der politischen Praxis einer sozialistischen Linken erhoben werden sollte, ist eine Problematik von grundsätzlicher Bedeutung. Für die Frage, ob sich die Subalternen selbst befreien sollen oder ob Eliten in *ihrem* angeblichen *Interesse* die Macht zu ergreifen haben, gilt dies nicht minder (vgl. Chomsky 2005). Es ist keineswegs eine bloße Nuance politischer Strategienbildung, sondern ein »kolossaler Unterschied« (Bahro 1977: 36), ob Repräsentanten/-innen die politische Artikulation von Interessen für sich monopolisieren oder ob die Subalternen selbst aktiv werden (vgl. Krahl 1971). Auf eine technische Formalität, wie uns so unterschiedliche Autoren wie Rudolf Hilferding, Lenin oder Bucharin und Preobraschenski glauben machen wollen (vgl. Hilferding 1947: 2; LW 25: 486 ff.; Bucharin/Preobraschenski 1920: 58), kann denn auch die Grundsatzentscheidung nicht reduziert werden, ob frei Assoziierte ihre Reproduktion künftig selbst demokratisch organisieren sollen oder ob eine wirtschaftliche und politische Avantgarde dies für sie *in Vertretung* zu übernehmen haben. Es handelt sich um Gegensätze, die größer kaum sein könnten (vgl. Castoriadis 1974; Bahro 1977: 36).

Ebenso ist die Frage nach den Mechanismen demokratischer Rückbindung für die Problematik der Berechtigung eines möglichen Anspruchs auf eine *wirkliche* Repräsentation der Produzenten/-innen von nicht unerheblicher Relevanz. Liegen rätedemokratische Ansätze wie etwa das Rotationsprinzip und das imperatives Mandat noch recht nah am Ideal der Selbstorganisation der frei Assoziierten (vgl. Gottschalch 1973; Oertzen 1973), so ist im Falle einer formaldemokratisch-reprä-

sentativen Vertretung, aber vor allen im Falle des demokratischen Zentralismus, eine politisch folgenschwere Entfernung der Lebensumstände routinierter politischer Fachkräfte von denen der breiten Bevölkerung fast unumgänglich (vgl. Ebbinghausen 1981).

»Es sind also nicht allein das formale Programm, die Ideologie, der Wille, die Produzenten zu vertreten und ihnen zu dienen, die einzigen Merkmale, die einer Organisationsform politischer Macht den Charakter der direkten Demokratie der Produzenten verleihen (...). Ihr Charakter wird viel grundlegender durch die Form bestimmt, in der sie sich organisiert und artikuliert« (Quijano 1981: 53).

Weder Willensbekundungen, programmatische Stringenz noch eine weltanschauliche Festigkeit können verhindern, dass sich neue Partikularinteressen ausbilden oder dass sich die politische und ökonomische Macht erneut an bestimmten Stellen konzentriert, abspaltet und von einer Minderheit angeeignet werden kann. Sicherstellen können dies vielmehr nur die politischen, sozialen und ökonomischen Organisationsformen und -praxen selbst, da sie die weitere politische Entwicklung wesentlich bestimmen. Gandhi wusste diese Erkenntnis prägnant auf den Punkt zu bringen. Er wusste um den Zusammenhang von nachrevolutionärer Struktur und den Kampfformen und -methoden der Gegenwart. »Ich halte fest an der Ansicht, dass die Demokratie nicht mit Zwangsmethoden entwickelt werden kann. Der Geist der Demokratie kann nicht von außen aufgepfropft werden, er muss von innen herauskommen« (Gandhi zit. nach Ebert 1970: 18).

Wolfgang Harich mag uns als Beispiel dafür dienen, wie wenig viele Traditionslinke mit der Frage einer Form-Inhalt-Dialektik des Politischen anzufangen wussten. Vom schieren Unverständnis für die gesamte Problematik geprägt, schreibt er mit Blick auf die Auseinandersetzungen innerhalb der Internationalen Arbeiterassoziation zwischen Marxisten/-innen und Anarchisten/-innen:

Ein »immer wiederkehrendes Argument lautet, dass es unmöglich sei, die Freiheit mit Mitteln zu verwirklichen, die selber unfreiheitlich sind. So erhaben das klingt, es ist sachlich völlig unhaltbar. Es gibt keinen einzigen Bereich menschlicher Praxis, in dem Handlungen, die zur Verwirklichung eines beliebigen Zwecks unternommen werden, selbst bereits mehrmals diesen Zweck aufweisen müssten. Man begibt sich senkrecht und auf seinen Füßen zu dem Bett, in dem man waagrecht liegen und die Füße ausruhen will, und man unterzieht sich (...) schmerzhaften chirurgischen Eingriffen, um schmerzhaft Krankheiten loszuwerden« (Harich 1971: 27).

Harich zieht zur Widerlegung der These einer anzustrebenden Form-Inhalt-Entsprechung auf dem Feld des Politischen eine Reihe von Beispiele heran, die allesamt dem sogenannten gesunden Menschenverstand entliehen sind – und belegt eben gerade dadurch wie wenig ihm die Problematik als solche vertraut ist, denn seine Beispiele haben rein gar nichts mit den Formbestimmungen des Sozialen und

Politischen zu schaffen. Nicht nur, dass er sich nicht vorstellen kann, dass sich Zwecke positiv in Handlungen und Organisationsweisen wiederfinden lassen müssen, wenn sie verwirklicht werden sollen, er vermag nicht einmal die Frage aufwerfen, ob es eventuell nicht bestimmte *negative* Kriterien gibt, die einige Mittel für bestimmte Ziele als ungeeignet ausschließen.

Damit fällt er weit sowohl hinter die Ansätze von Karl Marx als auch hinter Max Weber zurück, denn beide waren – ungeachtet aller Unterschiede zwischen ihnen – Meister der Formkritik (vgl. Löwith 1960; Mayntz 1968; Kocka 1973; Antonio/Glassman 1985; Bader u. a. 1987). Marx leistete in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* eine Formanalyse des Kapitalismus, zeigte, dass die Kapitalform ein »sich selbst verwertende[r] Wert« ist (MEW 23: 209), der seinen Zweck in sich selbst trägt und sich Motive und Lebensformen aller Art unterordnet. Das soziale Formverhältnis von Kapital und (Lohn-)Arbeit domestiziert tendenziell jegliche Inhalte und passt sie sich und seiner Logik an. Nach Weber wiederum ist die abendländische Entwicklung durch die Ausbreitung einer der Form bürokratischer Herrschaft entsprechenden Rationalitätsform gekennzeichnet, die dazu neigt, über alle ihr widerstrebenden Ziele, Bedürfnisse und Praktiken zu obsiegen, um schließlich

»das Gehäuse jener Herrschaft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und -versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheit entscheiden soll« (Weber 1964: 1060).

Eine Kritik der sozialen Formen, wie sie Marx und Weber betrieben haben, gehört zum Kerngeschäft jeglicher Gesellschaftskritik, die den verselbstständigten Charakter historisch-gesellschaftlicher Beziehungen im modernen Kapitalismus zum Gegenstand hat. Auf dem Gebiet des Politischen steht sie zu einem großen Teil noch aus und bestünde vor allem in einer Kritik verselbstständigter politischer Organisationsweisen (vgl. Agnoli 1990b), des Staates (vgl. Agnoli 1995) aber auch der Form politischer Gewaltsamkeit. Harich, stellvertretend für die Hauptströmungen der alten Arbeiter/-innenbewegung kann dies leider nicht erkennen.

Die politischen Formen dominieren langfristig den politischen Inhalt

Formfragen der Politik greifen über den üblichen Horizont politisch-strategischer Fragestellungen hinaus, da mit dem eingeschlagenen Pfad auch die weitere Richtung des gesellschaftlichen Projekts entscheidend mitgeprägt wird (vgl. Ebert 1970). Ob mit der *unmittelbaren* Ausbildung von Organen einer direkten Produzenten/-innendemokratie im gesellschaftlichen Transformationsprozess zu beginnen ist oder ob die staatlichen Strukturen zu übernehmen, zu restaurieren oder gar aus-

zubauen sind, sind Fragen, die ebenso über den Bereich einer instrumentell verstandenen Taktik und Strategie hinausgehen wie auch die Aufgaben der politischen Organisierung im Vorfeld eines solchen Wandels (Quijano 1981). Denn die Gestaltung der inneren Struktur politischer Organisationen, die jeweilig praktizierten Beziehungsmuster der Organisationen untereinander wie zu den sozialen Bewegungen, die Art der Mobilisierung und die gewählten Aktionsformen legen nicht nur die Modalitäten des politischen Engagements und damit die augenblicklichen Verhältnisse der verschiedenen Akteure zueinander fest, sondern geben auch die weitere politische Entwicklung wesentlich vor (vgl. Narr 1980a).

Anschaulich wird dies vor allem an den straff organisierten Kaderorganisationen des Leninismus und an ihrer instrumentellen Orientierung auf den Staat (kritisch: Agnoli 2001; Brendel 2007). Dass diese mit ihrem Mangel an innerparteilicher Demokratie, ihren quasi-militärischen Organisationsprinzipien und ihrem vereinfachten Modellen von Klassenherrschaft immer wieder basisdemokratische Institutionen wie Räte- und Kommunestrukturen verdrängt haben, da diese ihnen *wesenhaft* fremd sein mussten, und zur Keimzelle eines ausufernden Bürokratismus geworden sind, kann kaum überraschen (vgl. Quijano 1981). »Der Weg Russlands ist zu einem erheblichen Teil durch die Struktur der bolschewistischen Partei festgelegt worden« (Weil 1979: 111). Selbst die »Verdopplung der unförmigen Staatsmaschine in einen Staats- und Parteiapparat« (Bahro 1977: 43; Herv. i. O.) wurde denkbar, wie im ehemaligen Ostblock einst anschaulich zu beobachten.

Nimmt man dem elitären und staatszentrierten Politikbegriff der alten Sozialdemokratie und des Leninismus unter die Lupe, fallen schnell einige Dinge auf. Zunächst ist es ein äußerst eindimensionaler Begriff in seiner engen Konzentration auf eine Regierungsfähigkeit, auf den Erwerb von staatlichen Machtpositionen und durch seine monopolisierende Stellvertretungsideologie. Dass kulturelle Praxen oder geistige Gebilde ebenfalls »theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden [müssen; St.K.], so gut wie die ökonomische, juristische und politische Struktur der Gesellschaft, und zugleich mit dieser« (Korsch 1966: 135), ist auf Grundlage einer Politik staatlicher Macht nicht zu leisten. Zwar ist eine formal-juristische Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und damit der Ausbeutung *in ihrer kapitalistischen Form* auf der Basis eines solchen Politikkonzepts noch praktisch umsetzbar (vgl. Bettelheim 1979), aber bereits die Umgestaltung der Leitungs- und Entscheidungsstrukturen in Wirtschaft und Politik zugunsten der unmittelbaren Produzenten/-innen ist nur peripher vorstellbar (Castoriadis 1974). Dabei ist eine Veränderung genau dieser Strukturen nicht weniger wichtig als ein Wandel in den Eigentumsverhältnissen selbst, zumindest dann, wenn eine Bürokratisierung des Sozialismus ebenso verhindert werden soll, *wie dass* neue Eliten die Kontrolle an sich reißen (vgl. Marković 1975; Kosta 1975). Die Produzenten/-innenkontrolle über den Produktionsprozess und die Abschaffung der Machtverhält-

nisse in der Ökonomie beschreiben das Wesen der selbstverwalteten Wirtschaft, und diese ist die Voraussetzung einer Gesellschaft, die über eine formale Verkündung der Überwindung von Klassen hinausgeht und eine neue Institutionalisierung von Privilegien und Machtpositionen von Industriemanagern/-innen verhindern will (vgl. Marković 1968).

Die Relevanz einer »Kritik des Alltagslebens« (Lefebvre 1974) wiederum, also eine Kritik derjenigen Praktiken und Denkformen des Alltags durch die der Kapitalismus von den verschiedenen Subjekten, Klassen und Gruppen als selbstverständlich erfahren, gelebt und praktisch reproduziert wird, ist innerhalb der Parameter eines partei- und staatszentrierten politischen Diskurses kaum noch nachzuvollziehen. Dass eine subkulturelle Entfaltung neuer Kommunikations- und Lebensformen ein unabdingbarer Teil linker Politik sein sollte (vgl. Rubin 1971; Krebs 1974; Hoffman 1989), dass eine Aufhebung der Entfremdung der Menschen in ihrer Alltagswelt anzustreben ist (Castoriadis 1990: 196 f.; Vaneigem 2008), dass ihre tagtäglichen sozialen, selbst sexuellen Beziehungen, ihr Alltagsleben in den Stadtteilen, Betrieben, Schulen, Kindergärten, Altenheimen und Freizeiteinrichtungen zu einem Thema theoretischer wie praktischer Kritik zu machen sind (vgl. Krebs 1974), ist nur im Kontext eines Politikverständnisses zu diskutieren und praktisch-politisch anzugehen, das erheblich weiter gefasst ist. Wenn der Kapitalismus durch unsere verdinglichten Alltagspraxen reproduziert wird, muss die Frage gestellt werden, wie die jenseits des Regierungshandelns liegenden Alltagsroutinen verändert werden können, so dass wir »aufhören, den Kapitalismus zu machen« (Holloway 2004a). Formen sozialer Kontrolle, Macht- und Herrschaftsbeziehungen nisten nicht nur in den ökonomischen Aneignungsbeziehungen (in einem engen Sinne) oder in der Struktur des Staatsapparates, sie finden sich auch in den tagtäglichen Verhaltensweisen und Einstellungen jedes Einzelnen und sind dort unbedingt zu thematisieren (vgl. Williams 1977). Eine Politik, die mit einem Tunnelblick darauf konzentriert ist, sich mittels Parteien regierungsfähig zu machen, neigt auch dann, wenn sie mit einem politisch weitreichenden Programm ausgestattet ist, dazu, die politische Bedeutung einer Veränderung des Gewebes von Sozialbeziehungen im Alltagsbereich zu unterschätzen (vgl. Rubin 1971; Krebs 1974; Hoffman 1989; Holloway 2002; Vaneigem 2008). Sie verkennt, dass die Ausbildung einer »Alternative zur herrschenden Kultur« (Williams 1977: 192) eine praktische Notwendigkeit ist. Es droht eine verkürzte soziale und politische Transformationsstrategie, die ignoriert, dass politische Veränderung auch eine praktische Selbstveränderung *aller* Betroffenen einschließen muss, wenn man nicht will, dass sich Herrschaft auch nach dem Wandel der Eigentumstitel aus den verfestigten Alltagsbeziehungen heraus erneuern kann (vgl. MEW 3: 195). Die Attraktivität des entworfenen Bildes einer anderen Gesellschaft muss des Weiteren stark begrenzt bleiben, wenn die basale kulturelle Dimension durch ein eindimensiona-

les Politikverständnis ausgespart bleibt. Produktivitätssteigerungen, rationale Wirtschaftsplanung oder der Wandel der Eigentumstitel können als Zielbestimmungen nur beschränkt eine Antwort auf die relevante Frage geben, wie eine postkapitalistische Alternative in unser Alltagsleben eingreift und dieses verändert. Sie können als Zielvorgaben

»nichts dazu beitragen, eine *neue* Kultur, eine *neue* Zivilisation, eine neue Humanität, eine neue Lebensweise zu definieren. Auch nicht einen gültigen Lebensstil, der sich durch seine überzeugende Kraft bewährt« (Lefebvre 1974 Bd. 1: 56; Herv. i. O.).

Die Ausbildung einer alternativen Kultur ist wichtig, um Praktiken, Werte, Bedeutungen und Erfahrungen zu entfalten, die nicht Teil der dominierenden Kultur sind. Indem dies geschieht, werden neue Kultur- und Lebensformen ausgebildet, die sich wenigstens partiell den herrschenden Erfolgskriterien entziehen können (Holloway 2004a). Mit Raymond Williams lässt sich auf der Grundlage dieser Aussage eine Unterscheidung treffen (vgl. Williams 1977: 192): Durchaus ernsthaft verstandene oppositionelle Politik kann unterschieden werden in solche, die in die herrschende Kultur inkorporiert ist, und eine solche, die bestrebt ist, diese zu überschreiten. Zur ersteren gehört insbesondere eine recht traditionell verstandene parlamentarische und gewerkschaftliche Politik, die das vorgegebene Spektrum an Praktiken und Diskursen nicht zu durchbrechen vermag, auf deren Grundlage sich die gegebene Gesellschaft definiert. Man ist oppositionell eingestellt, mitunter äußerst radikalen Positionen verpflichtet, bleibt aber immer ein Teil der herrschenden Kultur. Auch durch die oppositionellen Kräfte selbst wird diese immer wieder neu reproduziert – selbst im Falle radikaler sozialer Umwälzungen. »Wahrhaft oppositionell« (ebd.) ist nach Williams hingegen jene Politik, die neue Praktiken und Bedeutungen auszubilden geneigt ist. Ausdrücklich sei betont, dass es sich auch um eine Politik handeln kann, die *innerhalb* der Parteien, Gewerkschaften und Parlamente angesiedelt ist. Dies ist dann der Fall, wenn die Akteure sich hier einer konstruktiven Mitarbeit auf der Grundlage der vorherrschenden Definitionen verweigern. Wenn sie subversiv ein »permanentes Infragestellen« (Sauvageot 1968: 27) scheinbarer Selbstverständlichkeiten im vorherrschenden Rahmen üben. Wenn sie versuchen, systemfremde Elemente einzuführen, z. B. der rätendemokratischen Momente des Rotationsprinzips oder auch imperativer Mandate; kurz: wenn sie also wenigstens vorübergehend Irritationspunkte innerhalb der bestehenden oligarchischen Apparate zu schaffen versuchen.

Eine klaffende programmatische Lücke in der alten Arbeiter/-innenbewegung: Die Kritik der Politik

Neben der Engführung des skizzierten Politikbegriffs in der alten Arbeiter/-innenbewegung fällt auf, dass Politik gleichzeitig unhistorisch und formblind aufgefasst wird. Die verengten Maßstäbe und Kriterien politischen Erfolgs, die dem politischen Feld in seiner spezifisch bürgerlichen Form entnommen sind, werden weder nach ihrer sozialen Herkunft befragt noch danach, ob sie eine Rolle für die Reproduktion der bestehenden Ordnung spielen – und wenn ja, welche. Und dies gilt nicht nur für die Kriterien, sondern auch für die dominierenden (Partei-)Formen der Erlangung von politischem Erfolg. Die Marxsche Idee, dass die (von den Junghegelianern bereits geleistete) Kritik des Himmels in eine »Kritik der Erde« (MEW 1: 379), »die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*« (ebd.; Herv. i. O.) überzugehen habe, ist in der klassischen Arbeiter/-innenbewegung nur unzureichend beachtet worden. Man hat in problematischer Weise auf eine Kritik der Politik verzichtet (vgl. Agnoli 1990a). Dass Gestaltungsziele und (staatliche) Machtziele zusammenfallen, dass politische Richtungsentscheidungen primär von einer realistischen Machtperspektive politischer Parteien abhängen und die politische Gestaltung einer vorherigen Machtgewinnung *nachgeordnet* ist, ist in den Hauptströmungen der Arbeiter/-innenbewegung mit einem Gestus der Selbstverständlichkeit akzeptiert worden. Die Alte Linke begriff es nicht als eine zu leistende Aufgabe, eine Kritik der dominierenden politischen Formen im Kapitalismus zu entwickeln. Es fehlt insbesondere eine differenzierte »Kritik der Form Partei« (Agnoli 2001: 264) im Allgemeinen. Aber auch eine Wiederaufnahme der Tradition einer *radikaldemokratischen* Kritik der konkurrenzförmigen Parteiendemokratie, wie sie etwa im Gefolge der Studierendenbewegung praktiziert wurde (z. B. Narr/Naschold 1972; Roth 1980; Ebbighausen 1981; Agnoli 1990b, 1990c), steht genauso auf der Tagesordnung wie eine Kritik der klassischen Eskalationskonzepte revolutionärer Gewalttätigkeit. Denn Befürworter/-innen der letzteren unterlassen es, die Frage zu stellen, inwiefern ihre personal gerichtete Gewalt Ausdruck *und* Reproduktionsbestandteil einer strukturellen Gewalt ist, die sie eigentlich abschaffen wollen (kritisch: Ebert 1970; Galtung 1971, 1984).

Dass die Kriterien und Mechanismen der Erfolgsverteilung als solche keineswegs gesellschaftlich neutral sind, sondern eine Regulierungsfunktion in Systemen sozialer und politischer Herrschaft besitzen, ist nachdrücklich zu betonen (vgl. Narr 1980a). Indem sie in der bürgerlichen Gesellschaft z. B. eine Kritik von Herrschaft in Forderungen nach verbesserten Aufstiegs- oder Gestaltungschancen, nach sogenannter Teilhabe oder Mitbestimmung ummünzen, übernehmen sie eine wichtige Steuerungsaufgabe für das bestehende Gefüge, eine erzieherische Funktion (ebd.). Johannes Agnoli hat diesen Sachverhalt dingfest gemacht, indem er auf die Bedeutung verwiesen hat, die einer strukturellen Überführung des antagonistischen

Klassengegensatzes in eine pluralisierte Auseinandersetzung um eine zufriedenstellende Verteilung der produzierten Güter für die Stabilität der bürgerlichen Ordnung zukommt (Agnoli 1990b). Der individualistische Erfolgs- und Verteilungsmechanismus sichert den sozialen Zusammenhalt entwickelter kapitalistischer Gesellschaften, indem er den Klassengegensatz überlagert. Die antagonistische Grundstruktur bleibt zwar erhalten; indem aber jede/-r bestrebt ist, seine/ihre eigene Einkommensposition und soziale Stellung zu verbessern, wird der Kernwiderspruch des Kapitalismus weitgehend unsichtbar. Die pluralisierten Erfolgskriterien von Status und Einkommen erzeugen eine Vielfalt von Interessen, die weit gestreut sind und quer zu denen der Klassenspaltung liegen, diese aber gerade deshalb nach dem Prinzip »teile und herrsche« verfestigen. Ohne einen Blick auf diese doppelte soziale Wirklichkeit ist nach Agnoli auch die Rolle des modernen parlamentarischen Verfassungsstaats nicht zu begreifen. Er schreibt:

»Die Pluralität der Interessen – eine Wirklichkeit – und der damit zusammenhängende – ebenso wirkliche – Pluralismus auf der Distributionsebene wirkt politisch der Polarität entgegen, die nach wie vor an der Basis der Gesellschaft besteht. Die Verdopplung gilt nicht nur im gesellschaftlichen Zusammenhang und auch nicht nur für die abhängige Klasse. Selbst Herrschaftsgruppen und -verbände sind davon betroffen. (...) Hier setzt die Transformation des Verfassungsstaats in seiner spezifisch bürgerlich-kapitalistischen Form: dem parlamentarischen Regierungssystem, an. Sie spiegelt die Reduktion des Antagonismus auf den Pluralismus wider. Ohne sie kann der Kapitalismus nicht auskommen, da der Staat heute selbst gesellschaftlich wirkt, als Verwaltungs- und Wohlfahrtsstaat auch Verteilungsfunktion übernommen hat und sich daher konkret in die Verdeckung (oder revolutionär in die Austragung) der Polarität einschaltet« (Agnoli 1990b: 37 f.).

Bereits der simple institutionelle Druck, der unter den Bedingungen einer bürgerlich-parlamentarischen Demokratie dafür sorgt, dass politische Gestaltungskonzepte einer realistischen Strategie zur Gewinnung von staatlichen Machtpositionen durch bürokratisierte Stellvertreterparteien im Wahlakt nachgeordnet werden müssen, beschreibt in seiner ganzen Einfachheit eine regulierende Rolle. Der tagespolitische *common sense* beäugt radikaldemokratische Konzepte der Selbstorganisation und Willensartikulation ebenso mit Skepsis wie der politikwissenschaftliche Mainstream (vgl. Sartori 1965; Hennis 1968), sie wähen diese Konzepte wie rechte oder linke Antidemokratismen außerhalb dessen, was sie für den demokratischen Grundkonsens halten. Der Mainstream glaubt zu wissen, dass es nicht reicht, ein Aspirant auf die Regierungsmacht zu bleiben, man muss sich bürokratisch-parteilich-förmigen Großorganisationen anschließen und in Wahlen die staatliche Macht auch wirklich erringen, wenn man gestalten will. Erst braucht man die Macht, dann kann man Programme umsetzen (vgl. Schumpeter 1987). Die Erfolgskriterien und Organisationsformen des Politischen in liberal verfassten Demokratien, die eine entsprechende Reihung nahelegen, blockieren nicht nur eine selbstaktive Artikulation

von Interessen und Bedürfnissen durch die breite Bevölkerung selbst (vgl. Gorz 1968: 20), sie wirken auch systemisch steuernd auf die politischen Inhalte (vgl. Narr 1977b; Offe 1980). Sie neigen dazu, sich die »wechselnden Inhalte und Ziele« (Narr 1980a: 148) politischer Bestrebungen anzueignen. Ziele und Inhalte werden einem kontinuierlichen Sog ausgesetzt, der sie stückchenweise zu einer Gestaltungsmasse im Konkurrenzspiel um die Macht macht. Wer aus Wahlen siegreich hervorgehen will, braucht Mehrheiten und muss sich (wenigstens auch) dort orientieren, wo sich das Gros des Wählerspektrums befindet, also tendenziell an der politischen Mitte und nicht an den politischen Rändern (vgl. Musgrave u. a. 1994: 126 f.).

»Die Logik der nach »Regierungsverantwortung« strebenden Konkurrenzpartei legt es den Parteien nahe, Wählerstimmen zu suchen, *wo immer* sie zu bekommen sind, sich also jeder Bezugnahme auf (klassenmäßig, konfessionell oder sonstwie) spezialisierte »Einzugsbereiche« zu enthalten. Dementsprechend wird der Bürger als abstraktes Willenssubjekt, als ein mit Stimmrecht ausgestatteter Jedermann angesprochen« (Offe 1980: 31; Herv. i. O.).

Konkrete Lebensbezüge, Handlungskontexte, Identitäten oder Weltanschauungen der primären Mitglieder- und Wähler/-innenbasis der Parteien werden als originäre Bestimmungsmomente ihrer konkreten Politik mehr und mehr abgeschliffen, damit sie ihre sogenannte Einzugsbasis erweitern können. Die Parteien entideologisieren sich. Das Resultat fehlender programmatischer Trennschärfe ist nicht unbedingt im Sinne der weiterhin in spezifischen Lebenskontexten verwurzelten Stammwähler/-innenschaft. Die machtverpflichtete Suche nach einer Verbreiterung der Wählerbasis und nach Bündnispartnern trägt auch Gesellschaftskritik ab und speist sie in verdünnter und damit in einer für die etablierte Politik akzeptablen Form erneut in die politische Auseinandersetzung ein.

Nach Agnes Heller kann eine pragmatische Politik idealtypisch bestimmt werden als »eine *Anpassungspolitik*. Sie involviert ein geschicktes Lavieren zwischen mehreren Machtgruppen oder Lobbys, um die Machtposition des Politikers oder seiner Interessengruppe zu sichern. Programme und Ziele werden als bloße Machtmittel angesehen« (Heller 1983: 97; Herv. i. O.). Obwohl ein pragmatischer Politikstil in *Reinform* eher einen Ausnahmecharakter trägt, wirkt er doch opportunistisch und damit für die Öffentlichkeit unglaubwürdig, besitzt er in seiner Grundform deutliche »Wettbewerbsvorteile« gegenüber seinem idealtypischen Gegenpart sogenannter programmatischer Prinzipientreue. Diese Wettbewerbsvorteile werden dafür sorgen, dass langfristig eine gewisse Neigung für die pragmatische Politikart die Oberhand gewinnt. Flexibel kann sich ein/-e pragmatischer Politiker/-in dem Ziel der Stimmenmaximierung unter wechselnden Bedingungen widmen, den Einzugsbereich der eigenen Wähler/-innenschaft ausdehnen, politische Kompromisse ausbilden und auf diese Weise strategische und taktische Bündnisse schließen. Einer prinzipientreuen Politik sind in dieser Hinsicht engere Grenzen gesetzt. Der Mechanismus, der auf dem Konflikt und der Konkurrenz der Parteien beruht, fördert

auf lange Sicht eine pragmatische Anpassungspolitik. Er wirkt – wider den ersten oberflächlichen Blick – wie eine »Hochschule des Kompromisses« (Bernstein 1969: 155) und dient der Neutralisierung von weltanschaulichen, konfessionellen oder soziostrukturellen Bezügen, zumindest soweit sie jenseits der angeblich »neutralen« gesellschaftlichen Mitte liegen. Wenigstens in grundlegenden Fragen zielt er auf Übereinkunft statt auf Gegensatz und bewirkt auf diese Weise in der Tendenz eine Angleichung basaler politischer Gehalte. Die historische Entwicklung der SPD oder der Partei Die Grünen können als Beispiele für den inkorporierenden Effekt genannt werden (vgl. Miller/Potthoff 1991; Tiefenbach 1998; Ditfurth 2000).

Die Subjekt-Objekt-Verkehrung im politischen System

Die These einer inhaltlichen Regulierungsfunktion der dominierenden politischen Formen und der Erfolgskriterien von Politik ist weitreichend und widerspricht dem, was z. B. die liberale Demokratietheorie gewöhnlich zu vertreten bereit ist (vgl. Massing/Breit 2006). Idealtypisch hat deren Sichtweise die neoklassische *Ökonomische Theorie der Politik* ausbuchstabiert (vgl. Musgrave u. a. 1994). In Form eines Analogieschlusses wird die liberale Markttheorie schlicht auf den Mechanismus der parlamentarischen Demokratie übertragen (vgl. Downs 1968). Politiker/-innen und Wähler/-innen werden als rationale, ansonsten aber eigenschaftslose politische Monaden beschrieben. Die einen streben nach Macht und sind versucht, Stimmen zu maximieren, die anderen maximieren ihren Nutzen, indem sie durch ihre Wahlentscheidungen die Politik und die Gestaltung des öffentlichen Sektors bestimmen (vgl. Musgrave u. a. 1994). Ähnlich den Konsumenten/-innen am Markt wird die Rolle des/-r Wähler/-in in der Politik gedacht: Er/sie fungiert als das angebliche »Maß« aller politischen Dinge, indem er/sie den Parteien und Politiker/-innen seinen/ihren Willen aufzwingt. Er/sie gleiche darin den Konsumenten/-innen an den Warenmärkten, die in letzter Instanz die Produktionsentscheidungen der Unternehmen dominierten. Ist im liberalen Marktmodell die abstrakte und isolierte Konsumentenmonade souverän (kritisch: Hunt/Sherman 1993), so ist es im Demokratiemodell die vereinzelt Wählermonade. Die oligarchischen Minderheiten, die die Politik in Stellvertretung gestalten, beziehen ihre Legitimität daraus, dass sie lediglich den Willen des *demos* exekutieren und auf diese Weise das Allgemein- oder Durchschnittsinteresse der Gesellschaft artikulieren.

Die Parallelisierung von Markt und Politik, die die liberale Theorie vornimmt, fordert geradezu heraus, dass die Marxsche Verkehrungsdiagnose von der Kapitalanalyse auf die Analyse der Konkurrenzdemokratie übertragen wird. Unter den Bedingungen einer verselbstständigten Ökonomie ist die Idee aberwitzig, dass die Konsumenten/-innen die Rolle eines ersten oder letzten Bewegers im wirtschaftlichen Teilsystem spielen würden, stuft doch das Kapital in seinem »Heißhunger nach Mehrarbeit« (MEW 23: 249) nicht nur die Arbeiter/-innen zu einem »lebendige[n]

Anhängsel« (ebd.: 445) seiner selbst herab, indem es sich selbst zu einem automatischen Subjekt der Produktion von Reichtum erhebt, sondern auch die Konsumenten/-innen. Deren Präferenzen können nicht, wie in der Neoklassik behauptet, zu systemexternen und alles regulierenden Größen stilisiert werden, da sie in die Dynamik des wirtschaftlichen Prozesses einbezogen sind (vgl. Vogt 1973). Im ökonomischen Kreislauf ist zudem die Produktion das »übergreifende Moment« (MEW 42: 29). Den Analogieschluss der *Ökonomischen Theorie der Politik* gilt es aufzunehmen und gegen diese selbst zu kehren. Ohne sich direkt auf die *Ökonomische Theorie der Politik* zu beziehen, schreibt Johannes Agnoli über ähnlich verkehrte Auffassungen:

»Um die Stimmen der Wähler wird bekanntlich geworben – wie in der Marktwirtschaft um den Kunden. Der Kunde aber, als angeworbener Käufer einer Ware, ist politökonomisch immer Mittel, nie Zweck. Nicht nur die Kritik der Politischen Ökonomie hat dies überzeugend nachgewiesen. Selbst ein entschiedener Apologet der kapitalistischen Produktions- und Distributionsweise käme sich lächerlich vor, sähe er im Ziel der Werbung (im Adressaten auf dem Markt) den Zweck des Produzierens. Ihm ist und bleibt der Zweck die Umwandlung der »Wertschöpfung« in Gewinn; der Kunde spielt die Rolle des Mittels. In der Fortsetzung der Kritik der Politischen Ökonomie in die Kritik der Politik übersetzt das Ökonomische in das Politische: der Wähler ist nach der Verfassungsnorm gegossene Wirklichkeit als Stimme nur Mittel zur Machtverteilung und Machtgewinnung der Parteien« (Agnoli 1990a: 20).

Die Wähler/-innen sind, da sie mit der Fähigkeit zur Stimmabgabe ausgestattet sind, für die Parteien und Politiker/-innen ein Instrument des Machterwerbs. Die programmatischen Inhalte sind in ihrer Tendenz ein Mittel zur Gewinnung der Wähler/-innengunst. Der Druck zur Stimmenmaximierung prägt die Beziehung der Politiker/-innen und Parteien zu den Wähler/-innen, aber auch zu den Inhalten, die sie selbst vertreten, sind diese doch ein wichtiges Scharnier zu den Wähler/-innen, die schließlich über Machtgewinn und -verlust entscheiden. Nicht nur die Ökonomie führt im Kapitalismus ein von den Akteuren abgetrenntes und selbstständigtes Eigenleben; dies gilt auch für den Staat und die Politik (Rubel 1976; Wildt 1977: 208; Bader u. a. 1987) – und zwar auch unter den Bedingungen des Verfassungsstaates und einer parlamentarischen Konkurrenzdemokratie (vgl. Demirović 2009: 183). Der Prozess der demokratischen Willensbildung unterliegt einer Verkehrung. Statt dass die Parteien ein Transmissionsriemen der Interessensartikulation des Souveräns sind, werden Wähler/-innen und die Programme tendenziell zu einem Hebel der Gewinnung von politischer Macht durch die Parteien. Dieser Kopfstand sorgt auch dafür, dass ein möglicherweise zunächst weitreichender Veränderungswille stufenweise aufgefrissen werden kann, denn im Kampf um eine Vergrößerung der Einzugsbasis werden die Inhalte und der Wähler/-innenwille zu einem Rohmaterial der besonderen Organisationszwecke der Parteien (Offe 1980: 31). Die Parteien neigen dazu, zu Apparaten zu werden, »die primär statisch ausgerichtet sind auf einen Kampf um »Macht«, eine Macht, die eben in Positionen

und nicht in Programmen, die in Personen und nicht in Prozessen und Resultaten besteht« (Narr 1980b: 20). Die relative programmatische Beliebigkeit und politische Konvergenz als Grundtendenz relativ ortloser Parteien steht dabei dem ursprünglichen Auftrag einer Interessenmobilisierung und einer politischen Willensbegründung im Sinne des Souveräns entgegen und erzeugt nicht zufällig auf Seiten der Wähler/-innen immer wieder Frustrationen und sogenannte Politikverdrossenheit (vgl. Offe 1980; Crouch 2008).

Das demokratische Defizit der modernen Parteiendemokratie

Das demokratische Defizit eines politischen Systems, das Politik in erster Linie »als Beruf« (Weber 1992) professionalisierter Experten/-innen kennt, besteht darin, dass es *nicht* auf eine *substantielle* Partizipation und eine lernende Selbstbeteiligung der Bevölkerung am politischen Prozess zielt (vgl. Demirović 2009: 183). Seine Vertreter/-innen können auch kein wirkliches Interesse an einer vollständigen Weitergabe von Informationen an die eigenen Wähler/-innen und der Vermittlung (radikal-)demokratischer Kompetenzen haben, da ihr Status als Fachmann oder Fachfrau für das politische Geschehen dadurch untergraben würde. Dem parteiförmigen und konkurrenzbasierten Demokratietyp fehlt ein tiefes und fest verankertes demokratisches Fundament einer Selbst- oder Mitbestimmung in den Kommunen, den Verwaltungen, den Schulen, den Betrieben, im Gesundheitswesen (Students for a Democratic Society 1969; Flacks 2008) und insbesondere und vor allem auf dem Arbeitsmarkt, über den sich die Klassenstruktur der Gesellschaft sachlich vermittelt reproduziert (vgl. Krätke 2003: 73 f.). Ohne eine solche Basis kann das politische System aber niemals mehr sein als eine wahlkampfvermittelte Elitenherrschaft auf Zeit, die auf einem gestört ambivalenten Verhältnis zu den Bürgern/-innen fußt (vgl. Ebbinghausen 1981). Weitgehend auf ihre Fähigkeit zur Stimmabgabe reduziert, ohne eine gelebte demokratische Mitbestimmungskultur im praktischen Alltagsleben und zum Gegenstand von Wahlkampfwerbung gemacht, bleibt die demokratische Kultur ohne Gewicht (vgl. Narr 1977b). Die Eingliederung der Parteien in die bürokratischen Staatsapparate, ihr Mangel an innerparteilicher Demokratie und ein Lebensalltag von Politikern/-innen, der dafür sorgt, dass diese sich, immer an der Grenze zur Arbeitsüberlastung, im berufspolitischen Alltag verlieren, bewirkt, dass das politische System in erster Linie nach innen, auf sich selbst gerichtet ist (Narr 1980b). Die Wirklichkeit außerhalb der Parteigremien, Fraktions- und Ausschusssitzungen nehmen die Politiker/-innen damit in erster Linie nur durch aufbereitete Statistiken, Meinungsumfragen, Lobbygruppen und Besuche auf Wahlveranstaltungen wahr, werden sie doch von der Innenwelt des politischen Systems weitgehend absorbiert. Gesellschaftliche Probleme dringen lediglich abstrakt, von »außen«, ins politische System hinein und werden, wenn sie es denn werden, nach einem »inneren« Muster bearbeitet (ebd.).

Ein Widerspruch kristallisiert sich heraus: Sollen politische Entscheidungen prinzipiell dem Sachverstand von Berufspolitikern/-innen obliegen, muss die Bevölkerung politisch stark demobilisiert bleiben, da deren Teilhabe am politischen Geschäft grundsätzlich begrenzt zu bleiben hat (vgl. Hättich 1967; Hennis 1968; Schumpeter 1987). Ihre Legitimität ziehen Parteien und Politiker/-innen aber in einer Wahldemokratie daraus, dass ihre Politik auf eine hohe Akzeptanz trifft (vgl. Ebbinghausen 1980). Diese muss erzeugt werden. Damit muss eine gewisse politische Aktivierung stattfinden. Die Mobilisierung darf allerdings nicht auf eine Weise erfolgen, die die Bürger/-innen zu einem Eigenhandeln in größerem Umfang anstachelt, vielleicht zu Formen einer lokalen Demokratie führt oder gar die Subalternen zu einer Art Selbstgesetzgebung auf breiter Grundlage befähigt. Sie muss im Wesen auf das Vorfeld von Wahlen beschränkt bleiben, d. h. der Typus der stellvertretenden Konkurrenzpartei ist bestrebt, nicht »anders als zu entpolitizierenden Zwecken zu mobilieren« (Narr 1977a: 19), denn sonst würde eine Konkurrenzsituation mit den vermeintlichen Aufgaben der offiziellen Politik eintreten, die deren eigene Legitimität untergräbt und den reibungslosen Ablauf des politischen Betriebs stört. Das will man auf keinem Fall (vgl. Sartori 1965; Hättich 1967; Hennis 1968). Die Suggestierung einer allumfassenden Fach- und Gestaltungskompetenz durch Politiker/-innen, also auch dort, wo sie, wie auf den meisten Feldern, nicht vorhanden sein kann, ist ein Weg, um die Akzeptanz zu generieren, ohne eine demokratisch-partizipative Selbsttätigkeit zu erzeugen (vgl. Castoriadis 1980: 136). Sie drückt sich in einer baukastenartigen und merkwürdig substanzlosen Sprache von Politikern/-innen aus, die, immer wieder neu zusammengesetzt, und auf nahezu alle Fragen Antworten zu formulieren weiß. Wie jede Form von Spezialisten/-inentum führt auch diese Strategie zu einer Haltung von Nichtzuständigkeit für gesellschaftliche Probleme auf Seiten der Bevölkerung, die eine Atmosphäre sozialer Kälte automatisch nach sich ziehen muss, und zu einer politischen Unzulänglichkeitsvermutung der Bürger/-innen gegen sich selbst, die einem demokratischen Lernprozess massiv im Wege steht (vgl. Offe 1996: 286). Populistische Weckrufe, Personalisierungen, Betroffenheitsrituale, moralisierende Anrufungen und andere Appelle an autoritäre Emotionen, die eine Identifikation mit Parteien und Politikern/-innen zu erzeugen vermögen, sind andere gebräuchliche Wege der Aktivierung, die zu einem ähnlichen Resultat führen. Das Appellieren an Ressentiments, an autoritäre Bedürfnisse und das Schüren von Vorurteilen besitzt im parlamentarischen Konkurrenzbetrieb einen systemischen Stellenwert. Sie sind diesem keineswegs so äußerlich, wie der Öffentlichkeit gewöhnlich nahegelegt wird. Es handelt sich um ein lagerübergreifendes Mittel der Stimmenakquirierung und Selbstlegitimierung von Politiker/-innen, die einer aufgeklärten und emanzipatorischen Politik sozialer Befreiung diametral entgegengesetzt sein müssen. Die herrschaftskonforme Kanalisierung des eigenen politischen Engagements der Bevölkerung

in die verstaatlichten Bahnen des Wahlaktes, von Petitionen und Demonstrationen schließt den Kreis ab (Agnoli 1990c), indem sie zu einer demokratischen Selbsttäuschung verleitet, die vergessen macht, dass die eigentlichen Entscheidungszentren der Politik der Bevölkerung verschlossen bleiben und dass sie allenfalls Signale in Richtung der Machtzentren abgeben können (vgl. Agnoli 1990b; Demirović 2009). Erst auf einen partizipativ-demokratischen Unterbau gestellt, der die gesamte gesellschaftliche Grundlage umschließt, könnten diese Praxen mehr darstellen als ein demokratisches Versprechen, das nur durch eine partizipative Fundierung Materialität erlangen kann (Flacks 2008).

Dass bürokratische Parteien strukturell homolog zur Struktur der Staatsapparate aufgebaut sind, sich dementsprechend glatt in diese eingliedern, trägt zum integrativen Sog auf linke Parteien und deren Funktionäre bei (Tiefenbach 1998). Passgenau fügen sie sich ineinander. Die hierarchische Struktur politischer Parteien und die Kultur, die ihre Eliten ausbilden, sorgen darüber hinaus für eine Sozialisation des politischen Nachwuchses im Sinne eines Politikstils pragmatischer Aushandlungsprozesse, wie der unbedingte Erfolgsdruck unter Wettbewerbsbedingungen für Politiker/-innen innerhalb der Parteien und ganzer Parteien miteinander eine solche Orientierung bei den politischen Akteuren befördert (vgl. Herzog 1982; Gabriel u. a. 2006). Die Organisationsweise eines »verwalteten Parlaments« (Narr 1980b: 16) wiederum schwört tendenziell auch eher renitente Abgeordnete auf seine (systemkonforme) Logik ein, kann sich doch der/die Einzelne kaum des institutionellen Drucks erwehren. Wer sich nicht von der Fraktionsroutine, dem Kampf um kleine Formulierungssiege in den Ausschüssen, dem Spiel um Machtpositionen in und außerhalb der Fraktion und den ständigen Begehrlichkeiten der Lobbygruppen den Veränderungswillen rauben lässt, droht sich zu isolieren und damit auf ein unbedeutendes Hinterbänkler/-innendasein abdrängen zu lassen (ebd.). Die bürokratisch-verwaltungsförmigen Wirklichkeitsbestimmungen der Fraktionen und des Gesamtparlaments richten die/den Einzelne/-n aus, ordnen sein/ihr Handeln und Denken in einer bestimmten Weise an (ebd.). Man wird in die spezifische Abläufe eines klebrigen bürokratischen Prozesses eingespannt, der seine eigene Rationalität jenseits der Wünsche des/der einzelnen Parlamentariers/-in besitzt:

»Das parlamentarische Gehäuse auf bürokratischem Grund und mit exekutivistischer Ausrichtung lässt niemanden aus seiner mächtigen Umgrenzung. Es prägt seine eigene Wirklichkeit. Die Abkoppelung von außen, aber auch die durchaus entsprechende innere Isolation, der parlamentarische Atomismus, den Fraktionen nur äußerlich und allenfalls repressiv-bürokratisch verbergen, haben ihre politischen Folgen. (...) Der Abgeordnete jedenfalls kann den vorgefundenen Definitionen eines abgehobenen bürokratischen Parlaments bis ins Innere seines Problembewusstseins hinein, um vom möglichen Aktionsradius ganz zu schweigen, nicht entgehen. Er erliegt der Form des abgehobenen Parlaments in exekutivisch-bürokratischer Umgebung, eines Parlaments als einer legislativen Registraturinstanz, einer Fraktion, deren ganzes Bestreben positioneller Machterhalt bzw. Machtgewinn ist, wozu die

Stabilität gegebener Verhältnisse vorausgesetzt bzw. angestrebt wird. Die Regierung und die zum Staatsorgan gemauerten und zugleich reduzierten Parteien bestimmen die Tagesordnung und die Marschrichtung« (Narr 1980b: 17 f.).

Die feingliedrige und mehrdimensionale institutionelle Struktur des politischen Betriebs bewirkt somit, dass dieser sich die politischen Ziele von einzelnen Politikern/-innen, aber auch ganzen politischen Strömungen in einbindender Weise anzueignen vermag. Dass programmatische Formulierungen, die von einem Wunsch nach grundlegenden Veränderungen getragen werden, dazu neigen, sich aufzuzehren, ist keineswegs einem mehr oder weniger zufällig auftretenden »Verrat« von Parteiführen geschuldet, so populär die These auch ist (z. B. Haffner 2004). Sie besitzt vielmehr eine Logik in der Bewegungsdynamik der Institutionen.

Hegemonie und repressiver Zwang sind nach Antonio Gramsci die Hebel, über die Herrschaft in den westlichen Kapitalismen aufrechterhalten wird (Scharenberg/Tertilt 1988; Schreiber 1990). Zwischen der Anwendung offener Gewalt und der Wirkungsweise struktureller Gewalt auf der einen Seite und der Herstellung eines aktiven oder passiven Konsenses auf der anderen Seite bestehen weitreichende Unterschiede. Sie gleichen sich in dem Punkt, dass sie soziale und politische Kämpfe auf zweifache Weise kanalisieren: Sie überführen den sozialen und politischen Protest bzw. Widerstand der Subalternen einerseits auf ein akzeptiertes Terrain von Regeln. Andererseits bringen sie ihn in eine passivere Form, rauben dem subalternen Protest die selbstaktive Komponente. In diesem doppelten Sinne kann der parlamentarisch-demokratische Mechanismus als wirksamer Motor zur Beförderung einer bürgerlichen Hegemonie wirken. Das oligarchische Prinzip der parteiförmig-parlamentarischen Elitenzirkulation sorgt dafür, dass Konflikte tendenziell nicht von den Subalternen selbst artikuliert werden, sondern stellvertretend ausgetragen werden. Die direkten Produzenten/-innen selbst bleiben eher passiv und werden über den Wahlmechanismus und weitgehend folgenlos bleibende Demonstrations- und Petitionsmöglichkeiten oder Volksentscheide eingebunden (Agnoli 1990c). Die besonderen Erfolgskriterien des politischen Systems wiederum stumpfen fundamentaloppositionelle politische Inhalte ab und lenken entsprechende Bestrebungen in kompromisshafte Bahnen. Die Generierung eines aktiven oder passiven Konsenses ist folglich in der Logik des offiziellen politischen Betriebs angelegt. Sie erfolgt nicht zufällig.

Der Widerspruch zwischen Klassenstruktur und demokratischer Idee

Aber selbst wenn die kompromisshaften Bahnen nicht angesteuert werden können, bewirkt das Feld der akzeptierten Spielregeln des politischen Systems, dass die grundlegende Sozialstruktur kapitalistischer Gesellschaft kaum zu verändern ist. Für die Systemreproduktion ist dies von *ausdrücklicher* Bedeutsamkeit. Inwiefern? Seit Anbeginn steht die liberal-demokratische Idee konzeptionell vor dem Problem,

einerseits dem Prinzip der Mehrheitsentscheidung verpflichtet zu sein, andererseits einer sozioökonomischen Struktur zuzusprechen, die den größten Teil der Bevölkerung von einer Verfügung über die Produktionsmittel abschneidet (vgl. Adler 1981a, 1981b; Macpherson 1990). Widersprüchlich ist dies insofern, als dass ernsthaft damit gerechnet werden muss, dass die eigentumslosen Bevölkerungsteile sich entsprechend ihrer Interessen des Mehrheitsprinzips bedienen, um eine demokratische Kontrolle über die Produktionsmittel zu erlangen (vgl. Schui 2009). Wie jeder Widerspruch muss auch dieser eine Bewegungsform finden, wenn er nicht in die eine – Enteignung der Kapitalbesitzer – oder andere Richtung – Zensuswahlrecht oder vollständige Aufgabe der demokratischen Idee – aufgelöst werden soll. Dass sich die Teilhabe der besitzlosen Massen weitgehend auf eine Legitimierung der öffentlich-rechtlichen Gewalt bzw. der Entscheidungen von oligarchischen Partei-, Parlaments- und Regierungseliten per Wahlzettel zu beschränken habe, beschreibt nun – gemeinsam mit der kapitalismustypischen Trennung von Staat und Gesellschaft und den besonderen Charakteristika des bürgerlichen Rechts – die feine elliptische Grundlinie, auf der sich dieser Widerspruch recht reibungslos zu bewegen vermag. Die subalternen Klassen werden einerseits in den politischen Entscheidungsfindungsprozess eingebunden, andererseits übt der politische Souverän durch die besondere institutionelle Anordnung die politische Macht nicht selbst aus (vgl. Demirović 2009: 1983). Zwar geht vom Volk die Macht aus, es hat sie aber ungeachtet gewisser Kontrollrechte nicht selbst inne (Agnoli 1990a). Die hohe systemische Intelligenz der Konstruktion liegt darin, dass sie eine große integrative Kraft zu entfalten in der Lage ist, ohne dass ein direkter Zugang zu den Zentren der Macht gestattet werden muss (vgl. Agnoli 1990b). Durch sie werden nicht nur die Fliehkräfte, die in bürgerlichen Gesellschaft verankert sind, gebremst, indem eine Verpflichtung auf den Verfassungsstaat generiert wird, die aus einer praktizierenden – und nicht bloß passiven – Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft resultiert, sondern auch der objektive Zwangscharakter der monopolisierten zentralen Gewalt selbst wird für Mehrheiten akzeptabel.

Die begrenzten Möglichkeiten der Ausweitung substantieller Beteiligungsrechte über die Mittel der parlamentarischen Demokratie

Im Detail lässt sich die feine elliptische Bahn folgendermaßen beschreiben: Die der parlamentarischen Demokratie zugrunde liegende abstrakte Freiheit und Gleichheit der Wähler beruht auf dem Modell des abstrakten und formalen Rechts, das wiederum in der abstrakten Gleichheit der sich wechselseitig als Warenbesitzer anerkennenden Privateigentümer in der Sphäre der Warenzirkulation seine Wurzel findet (vgl. MEW 23: 99 f.). Als Freie und Gleiche können sich die Warenbesitzer nur dann auf den Märkten begegnen, wenn sie keine Herrschaft Privater über sich dulden. Als Systemerfordernis gilt dementsprechend, dass die Gewalt öffentlich

sein muss und dies ist sie nur dann, wenn sie vom sogenannten Volke ausgeht und kontrolliert wird (ebd.). Den öffentlichen Charakter der Gewalt stellen wiederum die Grundrechte, die vorstaatliche öffentliche Willensbildung und ein allgemeines, freies und gleiches Wahlrecht sicher (vgl. Bader u. a. 1987: 357 f.). Dass die Entscheidungen demokratisch gewählter Regierungen in abstraktes Recht gegossen werden, ist für den hier diskutierten Zusammenhang von besonderer Bedeutung, denn das formale und abstrakte Recht ist prinzipiell gleichgültig gegenüber den materiellen und sozialen Ungleichheiten, auf denen die ihm unterliegende Gesellschaft basiert (vgl. Paschukanis 1966). Indem zum einen sozial Ungleiche, ungeachtet ihrer sozialen Differenz, gleich behandelt werden, nämlich als politische und juristische Rechtssubjekte (ebd.) und da zum anderen in bürgerlichen Gesellschaften Ausbeutung nicht wie in vorkapitalistischen Sozialordnungen auf Grundlage direkter politischer Zwangsmittel und/oder eines juristischen Privilegs organisiert wird (vgl. Brenner 1977, 1985, 1986; Meiksins-Wood 1995), kann auch eine durch die Subalternen auf parlamentarisch-demokratischem Wege erkämpfte Ausweitung dieser Rechte die kernstrukturierende Ausbeutungsbeziehung kapitalistischer Gesellschaften nicht anrühren, wie es noch in nicht-kapitalistischen Klassengesellschaften der Fall gewesen war (vgl. Meiksins-Wood 1995: 264 f.; Creydt 2001: 86). Deshalb können den Subalternen formaldemokratische Beteiligungsrechte systemisch zugewiesen werden, ohne dass befürchtet werden muss, dass der liberal-demokratische Widerspruch umstandslos eine sprengende Wirkung entfalten wird (vgl. Paschukanis 1966). Rosa Luxemburg hatte dieses Sachverhalt bereits in der sogenannten Revisionismusdebatte präzise auf den Punkt gebracht, indem sie gegen Eduard Bernstein u. a. einwandte:

»Was zeichnet die bürgerliche Gesellschaft von den früheren Klassengesellschaften – der antiken und der mittelalterlichen – aus? Eben der Umstand, dass die Klassenherrschaft jetzt nicht auf ›wohlerworbenen Rechten‹, sondern auf *tatsächlichen wirtschaftlichen Verhältnissen beruht*, dass das Lohnverhältnis nicht ein Rechtsverhältnis, sondern ein rein ökonomisches ist. Man wird in unserem ganzen Rechtssystem keine gesetzliche Formel der gegenwärtigen Klassenherrschaft finden. (...) Mit einem Worte, alle Grundverhältnisse der kapitalistischen Klassenherrschaft lassen sich durch gesetzliche Reformen auf bürgerlicher Basis deshalb nicht umgestalten, weil sie weder durch bürgerliche Gesetze herbeigeführt noch die Gestalt von solchen Gesetzten erhalten haben.« (LGW 1/1: 429, 431; Herv. i. O.)

Politik, die wirklich verändern will, sollte also einen engen Zusammenhang von Zielen und Mitteln herstellen. Sie sollte die kulturellen Alltagspraxen zum Gegenstand der Kritik und der Umwälzung erheben und darüber hinaus die bestehenden Erfolgskriterien von Politik verflüssigen. Denn die vorherrschenden Spielregeln sind nicht neutral, sie sind, neben den ungleichen Anfangsausstattungen der Spieler/-innen, das, was das Spiel ausmacht. Wer sich vorbehaltlos auf sie einlässt, ohne sie fortwährend kreativ zu unterlaufen, wird, auch wenn er oder sie beabsichtigt, sie bei gegebener

Zeit durch bessere zu ersetzen, einen Preis zahlen (Narr 1980b: 21 f.). Man wird das demokratische Defizit und den Gewaltcharakter von Politik unter den gegebenen Bedingungen – samt ihrer ökonomischen Unterlage – unweigerlich mit-reproduzieren und auch seine eigenen Zielsetzungen früher oder später an die derjenigen angleichen, die von dem Spiel aufgrund ihrer Startvorteile strukturell profitieren.

Gewaltloser Widerstand und repressive Toleranz

Die Zivilgesellschaft ist der entscheidende Ort, an dem die Formen und Kriterien des politischen Erfolgs zum Gegenstand von Veränderung gemacht werden können. Eine gesellschaftskritische Politik, die, wie oben gefordert, langfristig darauf zielt, die repressiven Apparate in die Zivilgesellschaft zurückzunehmen (vgl. Hall 1989f), sollte ihre gegenhegemoniale Strategie weit fassen. Nochmals: Der Kampf um Hegemonie sollte nicht nur die Inhalte der Politik betreffen, sondern auch um die Umwälzung der Erfolgskriterien und Organisationsweisen von Politik bemüht sein. Radikaldemokratische und pluralistisch gesinnte Initiativen im zivilgesellschaftlichen Raum sind der naheliegende Weg dazu. Wenn sie darüber hinaus der Gewaltfreiheit verpflichtet sind, bilden sie eine ernsthafte und attraktive Alternative zu den Politikvarianten der Mehrheitsflügel der Arbeiter/-innenbewegung (vgl. Flechtheim 1974), eine Alternative, die sich darauf berufen kann, aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt zu haben.

»Bisher galt auch bei Sozialisten die Verhaltensregel, dass man entweder das jeweilige Gewaltmonopol des Staates, ganz gleich ob es sich um den demokratischen Rechtsstaat im Westen oder die Volksdemokratie im Osten handelte, unbefragt respektierte oder aber durch gewaltsame Revolution abzuschaffen trachtete. Das Prinzip der Gewaltfreiheit stellt nun eine Synthese zwischen revolutionärer Gewaltsamkeit und quietistischem Legalismus dar (...). Die Anhänger der gewaltfreien Aktion verzichten auf physische Gewalt gegenüber Menschen, sind aber nicht bereit, die bestehenden Gewalten stets und überall widerstandslos hinzunehmen« (Flechtheim 1990: 223).

Gewaltlosigkeit bedeutet nicht, einem Vorurteil entsprechend, Friedfertigkeit oder eine passive Hinnahme der vorherrschenden Regeln einer »repressiven Toleranz« (Marcuse 1968), die, entsprechend der Definition von Herbert Marcuse, folgenlose Ventile des Protests für soziale Konflikte bereitstellen, um auf diese Weise wirkliche Veränderung zu unterbinden (ebd.). Genau diejenigen Muster will eine Politik der Gewaltlosigkeit durchkreuzen, auf denen repressive Toleranz beruht und seine Wirksamkeit entfalten kann (vgl. Sternstein 1976: 170). Denn konsequent verstandene Gewaltlosigkeit versucht sich physischer, psychischer Gewalt und struktureller Gewalt zu widersetzen (vgl. Galtung 1971, 1984). Sie besitzt eine äußerst ausgeprägte Sensibilität für die Gewalt, die den Institutionen, Verhältnissen oder Maßnahmen innewohnt, indem sie sie als Strukturen, die interessiert geschaffen und unterhalten werden, kenntlich machen will, die andere Subjekte, Klassen oder Gruppen sy-

stematisch beschädigen (ebd.). Die Ablehnung institutionell verfasster Gewaltformen zieht nach sich, dass staatsgewaltkompatible Haltungen und herrschafts- und regelkonforme Verhaltensweisen vom Grundsatz her infrage stehen (vgl. Ebert/Benedict 1968). Gewaltfreiheit ist nicht mit dem Legalismus gleichzusetzen, wie er der alten Sozialdemokratie oder liberalen Reformbewegungen eigen ist (vgl. Sternstein 1976: 170). Als eine Form direkter Aktion entzieht sie sich dem Modell politischer Elitenzirkulation. Das partizipative und radikaldemokratische Element ist von Anfang an in die gewaltfreie Politik eingeschrieben, denn sie ist auf eine »breite Beteiligung der Bevölkerung an den Entscheidungen über die Art des Kampfes« (Lakey 1988: 47) angewiesen. Bewegungsmacht, die auf zivilen Ungehorsam aufbaut, lässt sich kumulativ nur auf breiter Grundlage entfalten, wenn strategische Fragen nicht Führer/-innen überlassen bleiben, sondern öffentlich erörtert werden (ebd.) und Teilnahme und Transparenz in allen wichtigen Fragen hergestellt werden. Politische Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit können sich sowohl die elitären Stellvertretungskonzepte als auch Politiken der Gewalt nur begrenzt leisten. Die Anwendung von Gewalt muss ab einem bestimmten Punkt »verheimlicht« (Flechtheim 1990: 225) werden. Elitäre Stellvertretungsmodelle legitimieren sich wiederum gewöhnlich über das angebliche Experten/-innenwissen der Eliten (kritisch: Castoriadis 1980: 136). Wissen frei zugänglich zu machen, kann nicht Interesse derjenigen Teile der wissenschaftlich-technischen Intelligenz sein, die über dieses ihre Privilegien absichern wollen. Im Eigeninteresse einer radikaldemokratischen Bewegung der Gewaltfreiheit liegt dies aber durchaus (vgl. Ebert 1970). Ihre Opposition läuft über die Basis und zielt auf eine gewaltfreie Selbstermächtigung der Subalternen und damit auch auf eine Aneignung des gesellschaftlichen Wissens durch die Basisaktiven. Das gesellschaftliche Fernziel einer umfassenden partizipativen Demokratie ist in der gewaltfreien Methode also ebenso anwesend wie der grundsätzliche Charakter einer Kritik an einer sozialen Welt, die Gewalt in ihren verschiedenen Formen tagtäglich ein- und ausatmet. Ihre Prinzipien lassen sich knapp zusammenfassen:

»Die gewaltfreie Aktion hat das Ziel, in ihrem Verlauf die gesellschaftlichen Bedingungen für eine systemüberwindende Gegenmacht zu schaffen, die auf dem Wege der partizipativen Demokratie die gesellschaftlichen Verhältnisse gerecht regeln kann. (...) Allein maßgebend für den gewaltfreien Charakter einer Aktion ist, dass sie erstens den Gegner nicht verletzt, dass sie zweitens sich durch die konkrete Utopie einer repressionsfreien, sozialen Demokratie legitimiert und dass sie drittens allen Teilnehmern die Chance egalitärer Partizipation bietet« (Ebert 1970: 33 f.).

Nicht nur von sozialdemokratischen und liberalen Reformvorstellungen, sondern auch von den klassischen Revolutionsansätzen (dazu: Lenk 1973; Jaeggi/Papcke 1974) unterscheidet sich die libertäre Gewaltfreiheit in wichtigen Punkten (Flechtheim 1974). Wie diese setzt sie auf eine stufenförmige Eskalation der politischen

Auseinandersetzung mit dem Ziel eines Wandels in den kernstrukturierenden Sozialverhältnissen (vgl. Ebert 1968, 1970; Mäder 1984; Lakey 1988). Insoweit treffen sich beide Ansätze. Was sie voneinander scheidet, sind die eingesetzten Mittel, ist das Mindestmaß an Respekt, das eine gewaltfreie Strategie auch dem/der politischen Gegner/-in entgegenbringt, indem sie dessen/deren körperliche Unversehrtheit achtet, und der Sachverhalt, dass der primäre Ort gewaltfreier Politik die Zivilgesellschaft und nicht die staatliche Macht ist. Als wesenhafte Verkörperung politischer Gewaltsamkeit, als eine Form, die untrennbar in die Totalität des Kapitals eingelassen ist, und als eine Struktur, die aufgrund ihres bürokratischen Charakters partizipativer Mit- und Selbstbestimmung entgegensteht, kann nur die Rücknahme, nicht aber die kritiklose Inbesitznahme von Staatlichkeit das Ansinnen gewaltfreier Aktionen bestimmen (Lakey 1988). Die Staatsgewalt gilt es gewaltfrei auszumünzieren und nicht zu erobern. Eine massenhafte Nicht-Zusammenarbeit auf den Gebieten der Wirtschaft und Politik und ein gleichzeitiger Aufbau von Parallel-Verwaltungen und Parallel-Organisationen sind die Methode über die dies erreicht werden soll (Sternstein 1976). An einer möglichst unüberschaubaren Zahl von Punkten soll diese Arbeit gleichzeitig geleistet und soziale Demokratie praktiziert werden. Damit widerspricht die polyzentrische und radikaldemokratische Natur gewaltfreier und direkter Aktionen auch den avantgardistischen Ansprüchen, die den meisten Revolutionskonzepten neben ihrer Staatszentriertheit zu eigen sind. Nur als tätig lernende Basisbewegung kann eine gewaltlose soziale Bewegung erfolgreich sein, die versucht, die alten Mächte von allen Seiten her einzukreisen.

Libertäre Gewaltfreiheit als Prinzip einer tätig lernenden Basisbewegung

Von libertär-gewaltfreier Seite her wird ein entschiedener Einspruch gegen eine verbreitete »Fetischisierung der personalen Gewalt« (Galtung 1971: 84) formuliert, die sich auch in vielen sozialistischen Politikmodellen findet – so etwa teilweise unlängst auch wieder in den Debatten rund um die globalisierungskritischen Proteste zum G 8-Gipfel in Heiligendamm (vgl. Rilling 2008b). Die meisten revolutionären Emanzipationskonzepte sind von der Vorstellung einer Unabdingbarkeit und der Zweckmäßigkeit revolutionärer Gewalt geprägt (kritisch: Flechtheim 1974; Jens 1976). Die linke Tradition einer angeblich befreienden Gewalt scheint mir gewöhnlich auf drei miteinander verwandte Legitimationsvarianten zurückzugreifen, die es allesamt zu kritisieren gilt: *Zunächst* wird immer wieder die These vertreten, dass der Linken die sogenannte Gegengewalt entweder durch die politischen und sozialen Umstände oder durch die Maßnahmen des politischen Gegners aufgezwungen werde. Es ist somit nicht ihre freie Wahl, ob sie gewaltsame Methoden anwendet oder nicht. Nuanciert wird diese Argumentation gelegentlich durch den Verweis, dass man zum Schutz höchster Güter Gewalt anzuwenden gezwungen sei, öfters in der Art, dass man »Gewalt zum letzten Mal an[wenden müsse; St.K.], so dass sie ein für

allemaal überflüssig wird« (Flechtheim 1990: 225). Von Leo Trotzki kennen wir etwa solche Argumentationsmuster (vgl. Trotzki 1972) und auch in der Studierendenbewegung der 1960er Jahre oder in der Guerillatheorie waren entsprechende Argumente populär (kritisch: Ebert 1968, 1970). Frantz Fanon hat für die antikolonialen Befreiungsbewegungen diesen Argumentationstyp prototypisch ausformuliert. Er hat die Anwendung physischer Gegengewalt zur Befreiung kolonisierter Länder nicht nur als moralisch legitim gerechtfertigt, sondern hat die widerständige Gewalt der Kolonisierten auch psychologisch direkt aus der kolonialistischen »Gewalt im Naturzustand« (Fanon 1981: 51) *abgeleitet*. Der Gegengewalt wird von Fanon zudem nicht nur die Fähigkeit zugesprochen, die ökonomische, politische und kulturelle Unterordnung der Kolonisierten zu überwinden, sondern auch die Eignung, den inneren Kolonialismus zu beseitigen, der in einem eingepfiffen Gefühl von Minderwertigkeit bestehe (vgl. Fanon 1980, 1981). Der durch die massive koloniale Entmenschlichung geraubte Selbstrespekt der Kolonisierten könne nur durch einen radikalen Willen zur Tat, sprich durch Gewalt, zurückgewonnen werden (ebd.).

Indem Fanon an dieser Stelle den Mythos einer angeblich *reinigenden* Wirkung von Gewalt bemüht, findet sich bei ihm auch der *zweite* wichtige Legitimationsstrang revolutionärer Gewaltsamkeit. Gewalt wird zu einer schöpferischen Macht verklärt, die den alten Verhaltensballast und überlebte Charaktereigenschaften hinwegspülen könne. Der *dritte* Rechtfertigungsstrang kommt gegenüber diesem existentialistisch anmutenden Argument recht pragmatisch daher. Er erklärt Gewaltfreiheit zu einer Haltung der Schwäche, Gewalt zu einem Ausdruck von Stärke. Er beruht auf einer Verwechslung von Gewaltfreiheit mit der liberalen Forderung nach einer Beschränkung jeglicher politischer Artikulationen auf die etablierten Kanäle der Politik (vgl. Marcuse 1968). Er stützt sich auf die Vorstellung, dass Gewaltfreiheit in einem Respekt vor den herrschenden Mächten bestehe, unzulängliche Wirksamkeit besitze oder aber aus einer tiefersitzenden Furcht resultiere, *wirkliche* Konsequenzen aus der eigenen politischen Überzeugungen ziehen zu müssen (z. B. Žižek 2011a). Auch diese Position ist in Fanons Gewalttheorie angelegt. Das von den Kolonisierten verinnerlichte Gefühl von Scham, von Schande und Selbsthass entspricht nach ihm zunächst einer verbreiteten Haltung, die die Regeln des Kolonialismus »gewaltfrei« akzeptiert und internalisiert. Gewalt werde zwar dennoch geübt, aber nur in Form von Kriminalität und von Stammesfehden, also in einer Form, die nicht gegen den Kolonialismus selbst gerichtet ist (vgl. Fanon 1981). Erst in einer eruptiv gewaltsamen Regelverletzung werde die Position der Schwäche der Kolonisierten überwunden. Erst in diesem Augenblick fänden sie ihr Selbstvertrauen und ihre Menschlichkeit wieder, gewönnen Macht und könnten die erlittene Ausbeutung abschütteln.

Die skizzierten Legitimationsmuster unterliegen einem mehrfachen Irrtum. Vorschnell wird mit ihnen behauptet, dass die Notwendigkeit einer tätig aktiven Selbst-

befreiung und Selbstveränderung der Subalternen nur von einer besonderen Praxisform geleistet werden könne, nämlich der der revolutionären Gewalt. Die Verlötung von Gewalt und praktischer Selbstbefreiung ist nicht zwingend. Sie ist problematisch, da sie die Risiken, die einer revolutionären Gewaltpolitik innewohnen, unterbewertet und ihr Potential, positive Veränderungen zu generieren, überschätzt (vgl. Jens 1976: 151). Sie verkennt den allgemeinen Zusammenhang, der zwischen Gewalt und Strukturen von Herrschaft besteht: Herrschaftsbeziehungen bedürfen nicht nur einer letztlichen Panzerung durch Gewalt (vgl. Gramsci 1967), Gewalt neigt auch umgekehrt dazu, neue Herrschaftsformen zu erzeugen – was gerade in Bezug auf die Praxis des Guerillakampfes, die ja auch Fanon vor Augen hat, überdeutlich ist (vgl. Ebert 1970). Aber auch bezüglich anderer Konzepte revolutionärer Gewaltsamkeit ließe sich dieser Zusammenhang unschwer zeigen. So etwa für die Modelle der Massenmilitanz, die lange Zeit im autonomen Spektrum eine große Popularität besaßen (vgl. Geronimo 2002). Denn diese tragen das Moment einer Rechtfertigung einer weitgehenden Sonderstellung der sogenannten Kämpfer/-innen aus der ersten Reihe in sich – und damit den Keim neuer Machtansprüche gegenüber anderen Aktivisten/-innen.

Zweifellos sind besondere Verhältnisse struktureller Gewalt durch die Inanspruchnahme von Methoden direkter und unmittelbarer Gewalt zu überwinden. Die These, dass hingegen mit Hilfe gewaltförmiger Zwangsmittel indirekte bzw. strukturelle Gewalt als solche zugunsten einer weitgehend repressionsfreien partizipativen Demokratie beseitigt werden kann, ist mit einem ernsthaften Fragezeichen zu versehen (vgl. Ebert 1970). Als Ausdruck von Schwäche kann jedenfalls ein bewusster Verzicht auf eine eigene Ausübung von personaler Gewalt nicht missverstanden werden. Vielmehr bricht sich hier ein fester Wille Bahn, aus dem Zirkel von direkter und struktureller Gewalt auszubrechen (Galtung 1987: 61 f.). Die Entscheidung für den Gewaltverzicht wird trotz aller Zwänge, Umstände und Verlockungen getroffen, die dem Weg der Gewalt innewohnen (vgl. Galtung 1971). Dies erfordert Stärke und ist kein Zeichen von Kleinmut oder gar politischem Opportunismus.

In den hinteren Kapiteln der *Verdammten dieser Erde* beschreibt Fanon zudem selbst die traumatisierenden Wirkungen, denen nicht nur Opfer von Gewalt ausgesetzt sind, sondern die auch die Ausübung von Gewalt unweigerlich mit sich bringt (vgl. Fanon 1981). Die These einer inneren Reinigung durch die revolutionäre Gewalt wird damit auf der Grundlage von Fanons eigenen Ausführungen höchst zweifelhaft. Was das neue Selbstbewusstsein mit sich führt, ist der praktisch-tätige Widerstand gegen die Zumutungen direkter und vermittelter Herrschaft. Revolutionäre Gewalt ist eine mögliche Form eines solchen praktisch-tätigen Widerstands unter vielen. Aufgrund ihrer destruktiven, psychisch deformierenden und herrschaftsgenerierenden Eigenschaften ist sie eine ihrer besonders problematischen Varianten. Das praxisphilosophische Grundgerüst, das die These einer reinigenden

Selbstbefreiung stabilisiert, sollte deshalb eher in der Grammatik der Gewaltfreiheit ausbuchstabiert werden (vgl. Lakey 1988). Denn gewaltfrei lässt sich eben jenes Marxsche Postulat fortschreiben, auf das es den Vertreter/-innen revolutionärer Gewalt in der Regel ankommt, ohne dass die unbeabsichtigten Nebenwirkungen einer Gewaltpolitik mitgetragen werden müssen. Denn auch gewaltfrei gilt, dass »sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewusstseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann« (MEW 3: 70; Herv. i. O.).

Johann Galtung hat die revolutionstheoretische These, dass personale Gewalt notwendig sei, um strukturelle Gewalt zu beseitigen, ebenfalls auf drei Ebenen zu kritisieren versucht. Er schreibt:

»*Empirisch* würde man auf all die Fälle von strukturellen Veränderungen ohne personale Gewalt verweisen, die die strukturelle Gewalt vermindern. (...) *Theoretisch* würde man auf den qualitativen Unterschied zwischen den Mitteln der personalen und strukturellen Gewalt verweisen und fragen: selbst wenn personale Gewalt zur Abschaffung der strukturellen Gewalt führen *kann*, ist es nicht wahrscheinlicher, dass bestimmte, möglicherweise effektivere Mittel, eine Struktur zu ändern, strukturell sein müssten, z. B. systemische Änderungen der Interaktionsnetze, der Rangordnung etc.? (...) Und dann ist das *axiologische* Argument: selbst wenn personale Gewalt – empirisch und/oder theoretisch – bis auf den heutigen Tag als unabdingbar betrachtet werden könnte, wäre das ein guter Grund mehr, systematisch nach den Bedingungen zu forschen, unter denen diese Unabdingbarkeit verschwinden würde« (Galtung 1971: 83 f.; Herv. i. O.).

So wichtig ethische und moralische Erwägungen sind, um eine radikaldemokratische und gewaltfreie Strategien gegenüber den verschiedenen Stellvertretungsmodellen oder gegenüber Politiken revolutionärer Gewalt zu begründen, letztlich gibt für sie das Argument einer größeren Effektivität den Ausschlag. Bei allen Beschränkungen, die partizipativ-demokratische und gewaltfreie Ansätze sicherlich auch aufweisen; ihr Bestreben, Ziele und Mittel in ein sinnvolles Verhältnis zueinander zu rücken, ist eine Stärke, die jedes politische Programm überzeugen muss, das eine repressionsfreiere soziale Demokratie ansteuert. Denn es ist dieser Zugriff auf die Ziel-Mittel-Problematik, der, wenigstens der Möglichkeit nach, eine weitgehende Beseitigung von struktureller Gewalt als solcher, also nicht nur ihrer besonderen Formen, erlaubt.

Lob der Inkonsequenz – auch in Fragen der Gewaltfreiheit

Einige Anmerkungen sind an dieser Stelle unbedingt noch notwendig. Die Überzeugung von der absoluten Überlegenheit eines Werts oder eines Prinzips ist immer gefährlich, da sie die Widersprüchlichkeiten und Unwägbarkeiten der sozialen Welt ignoriert.

»Die völlige Konsequenz ist praktisch gleichbedeutend mit Fanatismus, die Inkonsequenz ist die Quelle der Toleranz. (...) Die Inkonsequenz als Form einer individuellen menschlichen Haltung ist einfach eine im Bewusstsein verbliebene Reserve von Unsicherheit, das permanente Gefühl, das man möglicherweise selbst einen Fehler begangen oder der Gegner recht haben könnte« (Kołakowski 1976: 246 f.).

Dem Weg der radikaldemokratischen Gewaltfreiheit den Rang einer Leitvorstellung des Handels zuzusprechen, ist aus den oben genannten Gründen sinnvoll. Ihm eine *definitive* Geltung zuweisen zu wollen, hieße einer vielgestaltigen und widersprüchlichen Welt mit einem einzigen Prinzip zu begegnen. Die totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts müssen den Wirkungsradius gewaltfreier Aktionen wenigstens ein Stück weit relativieren (Flechthelm 1990: 224 f.). Beispielsweise den Aufständischen des Warschauer Ghettos vorzuwerfen, dass sie sich nicht auf einen gewaltlosen Protest gegen die Vernichtungsmaschinerie des Holocaust beschränkt hätten, wäre pervers. Die gewaltfreie Methode anzuwenden, ist an gewisse Minimalbedingungen geknüpft. In Herrschaftssystemen, »die nicht nur eine Minderheit, sondern die breiten Massen so brutalisieren, dass sie jeder menschlichen Regung unzugänglich werden« (ebd.: 224), verliert eine gradlinig gewaltfreie Haltung leicht ihre Sittlichkeit, indem sie selbst beginnt, der Barbarei vorzuarbeiten, die sie eigentlich bekämpfen will.

Auch bezüglich des polyzentrischen und dezentralen Grundsatzes einer partizipativ-demokratischen Politik ist eine gewisse Haltung der Inkonsequenz anzuraten. Selbstverständlich sollten radikaldemokratische Initiativen ihr geographisches Zentrum in der Zivilgesellschaft haben, denn nur hier kann eine »Alternative zur herrschenden Kultur« (Williams 1977: 192) ausgebildet, kann direktdemokratisch experimentiert und eine Verflüssigung der Kriterien politischen Erfolgs betrieben werden. Soziale Bewegungen neigen aber auch dazu, wie oben bereits betont, instabil zu sein (vgl. Raschke 1985). Sie verfügen oftmals nur über geringe Ressourcen und einen begrenzten Zugang zu den Medien; und ausschließlich außerinstitutionelle Praxen können leicht zur Selbstisolierung führen (vgl. Kraushaar 1978). Wir sollten auch nicht vergessen, dass eine Politik, die jenseits der staatlichen Kernapparate angesiedelt ist, keineswegs als solche schon, also quasi von Natur aus, eine emanzipatorischere Politikform im Sinne einer machtpolitisch nicht-tangierten Politik gesellschaftlicher Selbstorganisation ist. Der anti-institutionelle Charakter einer Politik stellt alleine noch nicht sicher, dass diese außerhalb des staatlichen Kontroll- und Regulationsbereichs verortet ist. Die Erfahrung lehrt uns vielmehr, dass zivilgesellschaftliche Initiativen, plebiszitäre Elemente und Nicht-Regierungsorganisationen schnell zu einer Art eingegliedert sekundärer Staatlichkeit verkommen können (vgl. Agnoli 1990d). Der wenig weltumstürzlerische Charakter des größeren Teils der NGO-Szene und ihre regulative Bedeutung für den gegenwärtigen Kapitalismus unterstreicht dies nur zu deutlich (vgl. Brunnengräber u. a. 2005). Es

sind keine Akteure einer staatsfreien Autonomie, die aktiv machtpolitisch freie Räume zu schaffen versuchen, sondern sie repräsentieren eine »eingegliederte Subsidiarität« (Agnoli 1990c: 155). Deshalb können ihnen gegenwärtig weitreichende Regulationsaufgaben zugewiesen werden. Das selbstlose Robin-Hood-Image vieler Nicht-Regierungsorganisationen ist nur begrenzt berechtigt, wenn man berücksichtigt, dass sie oftmals einen nicht unerheblichen Beitrag zur Regulierung der virulenten Widersprüche – und damit zur Reproduktion – des neoliberal geprägten Kapitalismus leisten. Ihre Beteiligung am politischen und sozialen Prozess ist quasi-institutionalisiert, es handelt sich (in der Regel) um staatlich kontrollierbare Organisationsformen, die im dynamischen Umbauprozess des Kapitalismus seit Mitte der 1970er Jahre flexibel Regulierungsfunktionen unter permanent wechselnden Anforderungen übernehmen. Die damit einhergehende Entlastung der staatlichen Kernstruktur kommt dabei deutlich der neoliberalen Vorstellung eines schlanken Staates entgegen, der gleichzeitig die Rolle eines starken Staates einnehmen soll. »Der starke Staat deckt sich durchaus mit dem »schmalen« Staat, der gerne Entscheidungskompetenzen an (eben verstaatlichte) gesellschaftliche intermediäre Instanzen weitergibt, sofern es sich um Entscheidungen in sekundären Bereichen handelt. Das Primäre bleibt beim Staat« (Agnoli 1990c: 154). Die allgemein akzeptierte Stellung der meisten NGOs, ihr positiver Ruf, den sie auch bei Vertretern/-innen einer deutlich affirmativen Weltsicht besitzen, resultiert zu nicht unerheblichen Teilen aus ihrer herrschaftskompatiblen Rolle. Die vorgegebenen Spielregeln für zivilgesellschaftliche Initiativen sind nicht wesentlich neutraler als diejenigen des offiziellen Politikbetriebs. Dies darf man nicht vergessen. Dass zudem die Organisationsstrukturen beispielsweise von Greenpeace sich nicht minder hierarchisch-autoritär darstellen als z. B. die etablierter Parteien oder der Gewerkschaften, kann darüber hinaus kaum geleugnet werden (vgl. Halbauer 1996).

Partizipative Demokratie und die Artikulation nicht-konformer Bedürfnisse

Die Anforderungen an eine subversiv-kritische Politik, die jenseits der Parteien und Parlamente agiert, sind *nicht sehr viel* geringer als jene, die innerhalb derselben praktiziert wird, zumindest wenn sie ernsthaft darauf zielt, in eine Konkurrenzsituation mit Formen der verstaatlichten Interessensartikulation zu treten. So desillusionierend die oben gewonnenen Ergebnisse für die traditionell-parlamentarischen Strategien in der Alten Linken auch sind, aus ihnen alleine zu schließen, dass eine gesellschaftskritische Politik ihr *ausschließliches Feld* außerhalb der Parteien und Parlamente finden könne (z. B. Debord u. a. 1968), wäre vorschnell. Im Sinne einer Taktik von Stand- und Spielbein dürfte es vielmehr sinnvoll sein, sich auf verschiedenen Feldern zu betätigen. Damit Opposition aber nicht nach kurzer Zeit durch die Logik der institutionalisierten Organisationsformen im gesellschaftlichen Zentrum »mit dem Signum der Integration« (Krahl 1971: 305) geschlagen wird, sollte vorher

eingehend die Frage nach der Natur des innerinstitutionellen Engagements gestellt werden. Radikale und partizipative Demokratie zielt im Grundsatz darauf, den Subalternen »die Möglichkeit zu geben, sich frei auszudrücken« (Geismar 1968: 68). Dieses Ansinnen versucht sie bereits im Hier und Heute zu verwirklichen, indem sie, ausgehend von den gesellschaftlichen Rändern, Aktions- und Organisationsformen mit partizipativ-demokratischer Grundierung zu entfalten sucht. Die traditionellen Methoden und Zielsetzungen der politischen und gewerkschaftlichen Linken sind insofern im Zuge dieser Bemühungen kritisierend zu hinterfragen, da sie *nur einen Teil* der Bedürfnisse der Subalternen zur Geltung bringen. Sie spiegeln gut jene Bedürfnisse, Interessen und Antriebe, die innerhalb der systemischen Imperative verfangen sind, vernachlässigen aber diejenigen Bedürfnisse und Interessen, die nicht durch bürokratische Großorganisationen monopolisierend verfasst werden können, da sie den bestehenden »Komplex Macht, Hierarchie, Herrschaft selbst« (O. Castro in: Geismar u. a. 1968: 69) überschreiten. André Gorz hat in diesem Sinne bemängelt, dass viele traditionellen Methoden der politischen Linken

»(kurze Warnstreiks, Reformprogramme, Wahlpropaganda) und Zielsetzungen (Löhne, Wohnungen, Stipendien usw.) (...) die wesentlichen Aspekte der kapitalistischen Gesellschaft nicht ausdrücklich und mit gebührendem Nachdruck infrage [stellen; St.K.]. Solche Aspekte sind z. B. die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die Lage der Arbeiter an den Arbeitsplätzen, die Erhöhung des individuellen Konsums, die hierarchischen und autoritären Strukturen, die Delegation der Macht auf allen Ebenen, die Bürokratie, die Spezialisierung und Technokratisierung der leitenden Angestellten und Manager...« (Gorz 1970: 5).

Eine partizipativ-demokratische und sozialistische Politik sollte versucht sein, das *ganze* Spektrum der Bedürfnisse der Subalternen zum Ausdruck zu bringen und probieren, sogenannte Risse und Zwischenräume in der Gesellschaft zu schaffen, die einer anderen sozialen Logik folgen (vgl. Holloway 2002). Versuche der Gesellschaftsreform dürfen nicht darauf hinauslaufen, auf graduelle Verbesserungen des Bestehenden zusammenzuschumpfen, indem sie lediglich strukturkonforme Bedürfnisse artikulieren. Zum einen sollen in der Zivilgesellschaft Möglichkeiten einer selbstständigen Interessensformulierung, des gegenseitigen Erfahrungsaustauschs und der Koordinierung subalternen Bestrebungen geschaffen werden. Sie stehen in einer unmittelbaren Konkurrenzsituation zu einem Politikmodell, das lediglich stellvertretend im Namen der Subalternen Konzepte erarbeitet und umsetzt. Es sind organisatorische Brückenköpfe der Selbstorganisation, die den bestehenden autoritären und hierarchischen Institutionen entgegenstehen und diese perspektivisch verdrängen sollen, um sich schließlich über die gesamte Oberfläche und in der Tiefenstruktur der Gesellschaft auszubreiten. Erklärtermaßen sollen sie »die Privatisierung und Trennung [politischer; St.K.] Macht vom Alltagsleben der Produzenten und der Gesellschaft« (Quijano 1981: 47) zurückdrängen. Da die herrschende Wirklichkeit »gemacht wird als herrschende« Realität (Narr 1980b: 21),

geht es darum, sie nicht mehr praktisch-tätig zu generieren (vgl. Holloway 2004a). »Andere ›Wirklichkeiten« (Narr 1980b: 22) als die herrschende haben nur durch Praxen und Organisationsweisen jenseits der dominierenden Formen und der Realpolitik eine Chance (ebd.).

Ein innerinstitutionelles Engagement, das einer partizipativ-demokratischen und sozialistischen Gesellschaftsreform verpflichtet ist, muss zum anderen ebenfalls versuchen, eine andere Wirklichkeit durch veränderte Praxisformen zu etablieren. So wichtig die Arbeit für eine verbesserte Befriedigung der systemkonformen Bedürfnisse der Subalternen auch sein mag, das primäre Streben eines solchen Engagements sollte breiter angelegt sein, wenn es die Grundsätze des partizipativ-demokratischen Ansatzes nicht verletzen will. Wie auf dem zivilgesellschaftlichen Feld geht es darum, eine »Vergesellschaftung der politischen Macht« (Quijano 1981: 47) zu forcieren, indem mit einer Nadelstichtaktik organisationsfremde Momente mit direktdemokratischem Charakter in bestehende Strukturen eingeschmuggelt werden. Der fetischisierte Kampf um die Macht, der die Alte Linke bis zur (Un-)Kenntlichkeit geprägt hat, bekommt inner- und außerinstitutionell einen veränderten Gehalt. Es geht nun um die Erweiterung der unmittelbaren Macht der Subalternen selbst, nämlich die eigenen Lebensbedingungen organisieren und gestalten zu können: am Arbeitsplatz, in den Betrieben, den Schulen, den Stadtteilen oder am Arbeitsmarkt. Die verselbstständigten Gewalten bürgerlicher Gesellschaften, die auf dem ökonomischen, politischen und kulturellen Feld einer autonomen Macht der Selbstorganisation der Subalternen entgegenstehen, gilt es durch die Idee einer »Doppelherrschaft« (Geismar 1968: 41) herauszufordern. Ziviler Ungehorsam und die Etablierung von Parallel- und Gegenstrukturen in der Zivilgesellschaft und die Einführung direktdemokratischer und strukturfremder Elemente im Kerngehäuse der Gesellschaft sind die Wege dahin.

Illusionen darf man sich nicht hingeben. Jede Gesellschaft verfügt über machtvolle Institutionen und Mechanismen, um Praktiken und Werte zu selektieren und um einen Konformitätszwang aufzubauen (Krahl 1971: 305). Die Familie, die Schule oder eben auch das oligarchisch veranlagte politische System verdrängen abweichende Bedeutungen, Meinungen und Praktiken oder verleiben sie sich ein, verändern sie auf eine Weise, dass die herrschende Kultur sie ohne Risiko dulden kann (vgl. Williams 1977). Gewaltfreie und radikaldemokratische Initiativen in der Zivilgesellschaft stehen deshalb immer auf prekärem Boden. Für Formen des innerinstitutionellen Engagements gilt dies noch weit mehr, agiert man doch hier direkt am Herz der Institutionen und Mechanismen, die ihrer eigenen Vernunft entsprechend Werte, Normen und Praxen in eine konforme Richtungen zu lenken vermögen.

Der notwendig instabile Charakter all dieser Bemühungen darf jedoch nicht entmutigen, da jedem erlöschenden Versuch radikaldemokratischer und gewaltfreier Veränderung eine enorme Bedeutung im Lernprozess emanzipatorischer Bewe-

gungen zukommt. Der junge Daniel Cohn-Bendit hat in seinem berühmten Interview mit Jean Paul Sartre 1968 treffend sowohl auf die Instabilität von Gegeninstitutionen hingewiesen – allerdings in einer deutlich überspitzten Art und Weise –, als auch die Relevanz herausgestellt, die solchen Versuchen dennoch, also trotz ihrer begrenzten Reformkraft, zukommt. Ungeachtet ihrer Schranken müssen sie nach Cohn-Bendit als exemplarisch wirkende Praxen unermüdlich von einer emanzipatorischen Gegenkultur betrieben werden. Er illustriert seine Argumente am Beispiel der Idee der Gründung einer Parallel-Universität:

»Dieses Studium stünde natürlich im Gegensatz zum System und das Experiment könnte nicht lange dauern: Das System würde schnell reagieren, und die Bewegung würde in sich zusammenfallen. Wichtig ist nicht, dass wir die kapitalistische Gesellschaft reformieren, sondern ein Experiment durchführen, das zwar nicht lange dauern kann, aber eine neue Möglichkeit demonstriert: Etwas leuchtet flüchtig auf und erlischt dann wieder. Aber damit ist bewiesen, dass dieses etwas existieren kann« (Cohn-Bendit 1968: 81).

Das Konzept einer gewaltfreien und radikaldemokratischen Politik läuft auf nichts weniger als auf eine Erweiterung der klassisch sozialistischen Forderung nach Vergesellschaftung hinaus. Diese soll nicht mehr nur den Bereich der gesellschaftlichen Naturaneignung angewandt werden, sondern auch die Politik und ihre Institutionen einschließen, um »in der Form einer direkten Demokratie der Produzenten« (Quijano 1981: 47; Marković 1968: 94 f.) zu münden. Aufgrund seiner Relevanz wollen wir uns im nächsten Unterabschnitt der Problematik einer Vergesellschaftung der Politik noch einmal genauer widmen – allerdings unter einem etwas anderen Blickwinkel als dem eben gerade angelegten.

Was ist eine »Vergesellschaftung der Politik« und zu welchem Zweck sollte man sie betreiben?

Die Kernforderung einer emanzipatorischen Politik unter den Bedingungen einer Gesellschaft, die auf privater Aneignung des gesellschaftlich erzeugten Produkts (MEW 20: 252) und einer Verselbstständigung des sozialen Zusammenhangs beruht (z. B. MEW 23: 169), liegt in der Forderung nach Vergesellschaftung. Die primären Eigenschaften der kritisierten Gesellschaft geben Sozialisten/-innen ihre politische Zielrichtung vor. Der Ruf nach Sozialisierung bzw. Vergesellschaftung ist die weithin anerkannte Formel des Sozialismus. Nebulös, da äußerst abstrakt, ist sie dennoch. Eine gewisse »Inhaltslosigkeit der sozialistischen Formel für die Organisation der Volkswirtschaft« (Korsch 1969b: 18) ist dementsprechend auch schon häufiger beklagt worden. Der verschwommene Charakter der Formel trägt einen mehrfachen Makel, insbesondere wenn er mit einem militanten Anti-Utopismus einhergeht. So kann der extreme Allgemeinheitsgrad der Forderung im Augenblick einer anstehenden Neugestaltung der Gesellschaft durchaus hinderlich sein: »Würde dieser Augenblick heute irgendwo eintreten, so würde er den Sozialismus unvor-

bereitet finden, der Sozialismus müsste bekennen, dass er eine ausreichende Konstruktionsformel für die Organisation der Volkswirtschaft noch nicht gefunden hat« (ebd.). Die Formel ist weitgehend leer, sie nennt nur eine allgemeine Minimalbedingung, der eine sozialistische Transformationspolitik genügen müsste, um eine postkapitalistische Gesellschaft zu etablieren. Allenfalls eine grobe Richtung könnte sie einer konkreten Transformationspolitik weisen.

Damit zusammenhängend, erschwert die Abstraktheit der Formel eine fruchtbare Auseinandersetzung über verschiedene Sozialisierungsmodelle und blockiert damit eine lebhaftere Kontroverse, die mögliche Irrpfade und Sackgassen einer sozialistischen Politik enthüllen und damit deren Begehung rechtzeitig verhindern könnte. Eine selbstgenügsame Berufung auf eine allgemein gehaltene Sozialisierungsformel behindert vor allem die Entwicklung von Sensibilität dafür, dass Sozialisten/-innen keineswegs davor gefeit sind, repressive Gehalte der bestehenden Gesellschaft in eine nachkapitalistische Ära hinein zu verlängern, um sie dort gegebenenfalls sogar noch zu potenzieren. Selbst die Ausbildung eines wachen Bewusstseins bezüglich entsprechender Risiken wird schwierig, wenn die Substanz dessen, was den Sozialismus an seiner Basis gegenüber dem Kapitalismus auszeichnen soll, weitgehend unbestimmt bleibt.

Man muss sich vor Augen halten, dass das Kriterium der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln – und mehr verstehen die meisten Sozialisten/-innen in der Regel zunächst einmal nicht unter einer »Vergesellschaftung« – nur »eine notwendige Bedingung für die Überwindung des Kapitalismus und damit für den Aufbau des Sozialismus [ist; St.K.], sie ist aber keine hinreichende Bedingung« (Singer 1981: 17; Herv. i. O.). Mit ihr wird nur die Grundbedingung für die Überwindung der verallgemeinerten Warenproduktion in Richtung des Sozialismus umrissen. Wird die Aufgabe der Sozialisierung mit einer nicht weiter qualifizierten Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln gleichgesetzt, sind auf seiner Grundlage wenigstens zwei Politiktypen denkbar, die recht unterschiedliche Ordnungs- und Gesellschaftsmodelle nach sich ziehen: die einer Verstaatlichung und die einer Vergesellschaftung im eigentlichen Sinne. Beide Verständnisse könnten für die Beantwortung der Frage nach der konkreten Ausgestaltung des Sozialismus kaum unterschiedlicher sein. Beide können sich auf bestimmte Stellen bei Marx stützen. Verstaatlichung postuliert Marx im *Manifest*, wenn er dort schreibt, dass »alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d. h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren« (MEW 4: 481) seien. Wenn er hingegen im *Bürgerkrieg in Frankreich* betont, dass die Produktionsmittel durch die Revolution »in bloße Werkzeuge der freien und assoziierten Arbeit verwandelt« (MEW 17: 342) werden müssten, fordert er eine Vergesellschaftung im strengen Sinne. Die Unterschiede gilt es zu umreißen, auch um dem verbreiteten Irrtum zu widersprechen, dass sich Sozialismus »im Staatssozialismus erschöpfe« (Vranicki 1985: 109).

Die Forderung nach radikaldemokratischen Produktionsverhältnissen

Das Vergesellschaftungspostulat im präzisen Sinn des Wortes besteht in einer Forderung nach »radikaldemokratischen Produktionsverhältnissen« (Narr/Roth 2005). »Es geht mit anderen Worten nicht um die Einschränkung, sondern um die Ausweitung von Demokratie. Ebenso wenig wie vor den Parteizentralen darf diese Demokratie vor den Fabrikatoren und vor den »eigenen vier Wänden« der privaten Haushalte enden« (Hauck 2004: 47). Das Lohnverhältnis und die patriarchale Arbeitsteilung der Geschlechter – beide sollen demokratisierend überwunden werden. Es handelt sich um ein Sozialismusmodell, nach dem die direkten Produzenten/-innen ihre eigenen Lebensbedingungen selbstbewusst und frei gestalten können. Es geht um eine »*Selbstbestimmung der Produzenten*« (Kosta 1975: 173; Herv. i. O.). Die Entwicklung von schöpferischer Kreativität, von Lebenssinn und Freiheit wird durch einen Ansatz, der die Selbstorganisation zu seiner *differentia specifica* erhebt, mehr oder weniger automatisch zu einem primären Anliegen, schließlich ist die Artikulation der Bedürfnisse durch die frei Assoziierten selbst der Motor der gesellschaftlichen Entwicklung (vgl. Castoriadis 1974; Vranicki 1985: 110). Denn im Interesse der direkten Produzenten/elbst liegt es, entsprechende Aufgaben zu stellen und anzugehen. Eine entsprechende Gesellschaft würde voraussetzen, dass die Produzenten/-innen selbst eine *effektive* Kontrolle über die Produktionsmittel erlangen (vgl. Marković 1975; Quijano 1981).

Damit wäre das sozialistische Vorhaben notwendig partizipativ-demokratisch, eine Bestimmung, die immer noch äußerst allgemein ist, aber bereits weit über das traditionelle Merkmal einer (lediglich) formellen Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln hinausgeht – auch in seiner öffentlich-rechtlichen Variante. Das negative Kriterium der Überwindung des Privateigentums an Produktionsmitteln wird mit dem positiven Kriterium der radikalen und partizipativen Demokratie verbunden. »Die Demokratie im Sozialismus muss seine Grundlage in der wirtschaftlichen Demokratie haben. Sie kann ohne eine kräftige Entwicklung demokratischer Verhältnisse auch in anderen Sphären des gesellschaftlichen Lebens, in der Sphäre der Wissenschaft, der Kunst und der öffentlichen Meinung nicht gedeihen« (Vranicki 1985: 112). Die Etablierung von Räte- oder Kommunestrukturen (vgl. Gottschalch 1973; Demirović 2009), die Umsetzung des Modells radikaler Selbstverwaltung (vgl. Marković 1968: 94 f.; Gilcher-Holtey 1995; Georgi 2007) oder eben die Verwirklichung der Idee einer sogenannten partizipativen Demokratie (Students for a Democratic Society 1968; Kleemann 1971; Flacks 2008) könnten Wege sein, diese umfassend Wirklichkeit werden zu lassen.

Ein *wirklich* radikaldemokratisches Konzept der Produktionsverhältnisse wird die Sozialisierungsforderung, die gewöhnlich auf den Bereich der Wirtschaft beschränkt wird, auf die Instanz der Politik *ausweiten* müssen (vgl. Marković 1968; Quijano 1981). Der Grund liegt darin, dass ein erneutes Umschlagen der Forderung nach einer Ver-

gesellschaftung der Produktionsmittel in eine schlichte Verstaatlichungspolitik blockiert werden muss, wäre doch im Fall der Verstaatlichung der allgemeine Zustand der Entfremdung der Produzenten/-innen von ihrem Lebenszusammenhang auf neue Weise wiederhergestellt (vgl. Marković 1975; Vranicki 1985: 111). Nur wenn eine Vergesellschaftung der Wirtschaft und der Politik erreicht werden kann, wird eine wiederholte Abspaltung der Kontrolle über die Produktionsmittel von der produktiven Praxis derjenigen, die den sozial vermittelten Stoffwechsel mit der Natur unmittelbar und praktisch gestalten, durch strukturelle Barrieren verhindert (Marković 1968). Erst dann handelt es sich um eine Gesellschaft »ohne spezielle, von der Masse der Bürger getrennte Apparate oder Organe zum Zwecke der Verwaltung, Leitung und Mitbestimmung« (Mandel 1985: 37).

Sowohl die Aufhebung des Herrschaftscharakters der Sphäre des Öffentlichen (vgl. Agnoli 1990a) als auch die Überwindung der Privatheit und Trennung der politischen Entscheidungsgewalt, die alle bisherigen Klassengesellschaften kennzeichnete, aber im Kapitalismus besonders deutlich hervortritt, ist ein immanenter Bestandteil eines solchen radikaldemokratischen Sozialismusmodells (vgl. Negt 1971: 174; Quijano 1981). Radikaldemokratische Selbstbestimmung setzt die Verwirklichung beider Forderungen voraus, da ihr die Monopolisierung der Entscheidungsbefugnisse durch ökonomische wie politische Eliten ebenso entgegensteht wie der verselbstständigte Charakter der Warenproduktion und des politischen Staates (vgl. Rubel 1976). Indem die Vergesellschaftung der beiden Sphären die Zielperspektive einer partizipativ-demokratischen und sozialistischen Politik bildet, wird sie im Sinne der oben diskutierten dialektischen Einheit von Zielen und Mitteln auch in die tagespolitische Auseinandersetzung eingreifen: Die stufenweise Einschränkung der privaten Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel ist als Tagesaufgabe in den verschiedensten Strömungen des Sozialismus Allgemeingut geworden (vgl. Diehl/Mompert 1920; Hofmann 1971; Vranicki 1974; Müller 2000). Für die versuchte Auflösung der abgespaltenen Privatheit der politischen Entscheidungsgewalt sollte dies nach der hier vertretenen Auffassung nicht minder gelten. Denn um den »Kapitalismus tatsächlich zu überwinden, benötigt man eine schrittweise und langwierige vollkommene Neuorganisation des Produktionsvorganges, durch welche sowohl der Markt als auch die staatliche Regulierung, die beide entfremdete Kräfte darstellen, durch eine echte Planung ersetzt werden, die »von unten her« erfolgt und für die Produzenten nachvollziehbar ist« (Žižek 2011b: 38).

Wer sich die Grundlinie der Marxschen Kapitalismuskritik vor Augen führt, sieht, dass das Marxsche Konzept des Sozialismus dem eben angerissenen Vergesellschaftungsmodell weitgehend entspricht. Aus seiner Kapitalismusanalyse lassen sich die zentralen Bestimmungsmomente einer postkapitalistischen Gesellschaft gewinnen, die deutlich von einer fundamentaldemokratischen Natur sind und *nicht* in eine lebendige Beziehung mit der technokratischen Vision des Etatismus der alten

Arbeiter/-innenbewegung zu bringen sind (kritisch: Wallat 2009). Im Fokus der Marxschen Kapitalismuskritik steht, wie bereits öfters betont, eine Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass die bürgerliche Welt eine »verzauberte, verkehrte und auf dem Kopf gestellte Welt [ist; St.K.], wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben« (MEW 25: 838). Es geht Marx um mehr als um eine bloße Bestimmung der wechselnden Kräfteverhältnisse von Kapital und Arbeit. Er will auch den verkehrten sozialen Zusammenhang durchdringen, der den essentiellen Lebenserfordernissen der direkten Produzenten/-innen immer wieder empfindlich zuwiderläuft (vgl. Bischoff 2003). Als ein bewusst-unbewusster Zusammenhang muss nach Marx die kapitalistische Warenproduktion verstanden werden, als ein Zusammenhang, der durch das Handeln der in den bürgerlichen Verhältnissen befangenen Menschen immer wieder reproduziert wird, sich dabei aber deren bewusster Kontrolle entzieht und sich in der Form eines verselbstständigten und anonymen Sachzwangs den gesellschaftlichen Akteuren/-innen aufherrscht. Den Grund dafür sieht Marx in der besonderen Struktur des Systems gesellschaftlicher Arbeit im Kapitalismus (vgl. Bischoff 1973). Hier werden die Arbeitsprodukte mehr oder weniger allgemein als Waren produziert. Deshalb unterliegen sie – wie Marx es plastisch nennt – einem »Fetischismus« (MEW 23: 87), der bereits auf der Ebene der einfachen Warenzirkulation zu einer Verkehrung von Subjekt und Objekt führt. Unter solchen Bedingungen entgleitet den bürgerlichen Subjekten ihre eigene gesellschaftliche Bewegung. Sie nimmt die Form einer »von ihrer Kontrolle und ihrem bewussten individuellen Tun unabhängigen, sachlichen Gestalt« (ebd.: 108) an. Die Ursache dafür liegt im »bloß atomistischen Verhalten der Menschen in ihren gesellschaftlichen Produktionsprozess« (ebd.: 107 f.). Keineswegs beherrschen die Menschen also ihren Lebensprozess im Kapitalismus, sondern sie sind vielmehr zu einer fortdauernden Anpassungsleistung an die Institutionen und an die sich ständig ändernden Marktbedingungen gezwungen, deren soziale Urheber sie dennoch sind. Das Grundthema der Marxschen Fetischismuskritik ist das, was er als ein »sachliches Verhältnis der Personen und [ein; St.K.] gesellschaftliches Verhältnis der Sachen« (ebd.: 87) bezeichnet. Nicht nur auf der Ebene der einfachen Warenzirkulation macht er die kapitalismusspezifische Verselbstständigung der Verhältnisse gegenüber den Menschen aus. Auf allen Stufen der Marxschen Analyse der bürgerlichen Warenproduktion wird die Problematik durchdekliniert (vgl. Herkommer 1985).

Aus der Marxschen Verselbstständigungskritik lassen sich weitreichende Schlussfolgerungen für einen zu erstreitenden Sozialismus ziehen. Der Sozialismus lässt sich nach Marx nicht auf eine Aufhebung des kapitalistischen Klassenverhältnisses reduzieren, so unabdingbar dessen Überwindung auch ist. Vielmehr geht es *auch* um das Ziel einer Rückgewinnung der Kontrolle der Menschen über ihren eigenen Lebenszusammenhang (vgl. Marković 1968, 1975). Eine solche Rückgewinnung ist

aber kaum zu erlangen, wenn das gesamte soziale Leben den abgehobenen Organen des Staates oder einem Politbüro unterstellt wird (vgl. Mandel 1985). Eine radikal- oder basisdemokratische Organisierung der verschiedenen Bereiche des sozialen Lebens ist dafür unabdingbar (vgl. Marković 1968: 94 f.). Das Prinzip radikaler oder partizipativer Demokratie als Wesensbestimmung des Sozialismus folgt logisch aus der Stoßrichtung der Marxschen Kapitalismuskritik. Produktion, Verteilung und Konsum, das öffentliche Leben, das Leben in den Stadtteilen, in den Schulen oder auch den Haushalten muss einer umfassenden demokratischen Verfügung der jeweils Betroffenen unterworfen werden. Nur wenn die Betroffenen umfangreiche Mitbestimmungsmöglichkeiten für *alle* sie betreffenden Entscheidungen und Prozesse besitzen, treten ihnen ihre Verhältnisse nicht mehr als entfremdete gegenüber. Dies gilt insbesondere für die Wirtschaft und ebenfalls notwendig für die politische Sphäre.

»Die freien Assoziationen der Produzenten jedoch – diese Leitidee der meisten revolutionären Sozialisten, allen voran Karl Marx und Friedrich Engels, müssen im Sozialismus vor allem die Sphäre der Arbeit verwalten. Die Würde und Freiheit des Individuums ist die Grundlage der freien Entfaltung der sozialistischen Gemeinschaft und nicht die Freiheit der politischen Sphäre, die eo ipso die Macht und Herrschaft eines kleinen Teils der Gesellschaft über die Individuen und danach über die die ganze Arbeiterklasse bezeichnet« (Vranicki 1985: 110 f.).

Diese Konzeption des Sozialismus ist antiautoritär und nicht mit der Existenz (faktisch) unkontrollierter Planungsinstanzen in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat zu vereinbaren (vgl. Marković 1975). Nur in Form einer umfassenden Selbstverwaltung ist ein solcher Sozialismus zu verwirklichen (vgl. Marković 1968: 94 f.).

Aber überfordert solch ein radikaldemokratisches Sozialismusmodell nicht die Menschen, wie oftmals behauptet wird (kritisch: Marx-Engels-Stiftung 1993)? Setzt es nicht ein stark idealisiertes Menschenbild voraus, das »stark Rousseausche Züge« (Künzli 1970: 51) trägt und dass das »Böse« (ebd.) im Menschen mit der falschen sozio-ökonomischen Ordnung verschwinden sieht und damit weltfremd ist? Keineswegs. Denn von den Produzenten/-innen wird bei einem radikaldemokratischen Sozialismusmodell weder »Übermenschliches« verlangt, noch so etwas wie Altruismus. Im Gegenteil. Ein partizipativer Sozialismus will, dass die direkten Produzenten/-innen selbst eine demokratische Kontrolle über die Produktions- und Lebensbedingungen gewinnen, also nicht mehr wie im Kapitalismus gezwungen sind, sich permanent einem verselbstständigten Institutionengefüge anpassen oder sich aber wie im Realsozialismus der Lenkung ihrer Geschicke durch eine bürokratische Partei unterordnen zu müssen (vgl. Osterkamp 1993). Haben die Subjekte eine demokratische Kontrolle über ihren eigenen Lebenszusammenhang erkämpft, werden sie diesen entsprechend ihrer Bedürfnisse einrichten – ganz unabhängig davon, wie ihr sogenanntes Wesen auch immer beschaffen sein mag (ebd.).

Der radikaldemokratische Sozialismus weiß das wohlverstandene Eigeninteresse der Individuen zu nutzen. Auf Altruismus oder eine Selbstaufgabe der Subjekte im Namen des Ganzen ist er nicht angewiesen. Dies unterscheidet ihn vom Realsozialismus, der nicht zuletzt aus diesen Gründen scheitern musste. Denn dort

»wurde in allen Handlungssphären die funktionale (von der globalen Systemrationalität geformte) Handlungssteuerung abgespalten von der selbstgesteuerten Handlungsführung der Individuen. Derart abgekoppelt vom intuitiven Verständnis, dass die Individuen von ihrer Umwelt und ihren sozialen Beziehungen entwickeln konnten, erhob die methodisch geplante Rationalisierung der sozialistischen Planwirtschaft schließlich die Vernunft zur verselbstständigenden, von der Gesellschaft abgespaltenen Macht – einer Macht, die ihre Gewalt *über* die Individuen und nicht *durch* ihren Willen ausübte; ein Reich der Vernunft, das sich in die Diktatur ihrer Funktionsträger verkehrt hatte« (Gorz 1991: 46; Herv. i. O.).

Die besondere Art der Entfremdung, die den Realsozialismus im Unterschied zu vergesellschafteten Ökonomien kennzeichnet, bedingt sowohl deren ökonomische Ineffizienz als auch ihren äußerst autoritären Charakter (vgl. Zelik/Altwater 2009; Zelik 2009). Die Planungsstäbe sind mit der Verarbeitung der ökonomisch relevanten Informationen notwendig überfordert, da sie kaum zu bewältigende Mengen an ökonomischen Informationen für die staatliche Lenkungs Aufgabe zu gewinnen, zu verarbeiten und in Pläne umzusetzen haben, deren Einhaltung sie zudem kontrollieren müssen (vgl. Lavoie 1985). Desweiteren sind die höheren ökonomischen und politischen Funktionsstellen mit einer permanenten Verweigerungshaltung an der sozialen Basis konfrontiert, die letztlich daraus resultiert, dass die Prozenten/-innen weiterhin von einer Verfügung über die Produktionsmittel von anderen Mitteln einer rationalen Lebensgestaltung abgeschnitten sind und deshalb »von außen« motiviert werden müssen, da ihnen die unmittelbaren Handlungsgründe für ein Eigenengagement fehlen (vgl. Gorz 1991; Zelik 2009).

Es fehlt ein funktionierendes Anreizsystem, das zu wirtschaftlichen Aktivitäten motiviert (vgl. Haug 1990). Zwar gibt es auch in kapitalistischen Klassengesellschaften aufgrund der ihnen eigenen Klassenstruktur kein *unmittelbares* Interesse der direkten Produzenten/-innen an wirtschaftlicher Aktivität. *Mittelbar* gleicht der Konkurrenzmechanismus der Märkte dies jedoch wieder aus, da er sowohl die Kapitale als auch die Arbeitenden bei Strafe ihres Untergangs zu immer neuen Leistungen anspornt (vgl. MEW 2: 306 f.). Dem Realsozialismus bleibt demgegenüber nur der *direkt* ausgeübte Druck auf die Arbeitenden, da er über einen sachlich vermittelten Mechanismus wirtschaftlicher Aktivierung nicht verfügt (vgl. Bahro 1977: 31 f.). Die Ausbildung der Produktivkräfte, die Effektivierung der Produktionsprozesse und die Allokation der Ressourcen müssen direkt von oben angeordnet und dann gegen die Produzenten/-innen durchgesetzt werden – durch einen unmittelbaren politischen Zwang, unter zu Hilfenahme staatlicher Kontroll- und Zwangsmittel sowie durch ständige moralische und ideologische Appelle und Kampagnen (vgl. Haug 1990).

Weitgehende politische Freiheitsrechte oder eine stabile parlamentarischen Demokratie kann sich eine solche Gesellschaft ebenfalls nicht leisten (vgl. Kremendahl 1977), denn sie ist »*notwendigerweise repressiv*« (Bettelheim 1979: 106; Herv. i. O.) und mit »der Entwicklung der Demokratie für die Massen« (ebd.) unvereinbar. Dass der Kapitalismus Grundrechte, Rechtsstaatlichkeit und parlamentarische Demokratie trotz seiner Klassenstruktur kennen kann – wenn auch nicht notwendig muss –, liegt daran, dass sich seine Herrschaftsstruktur nicht über den Staat, sondern über den Markt reproduziert (vgl. Bahro 1977; Brenner 1977; Meiksins-Wood 1995). Freiheitsrechte und demokratische Mitsprache stehen zwar regelmäßig innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft infrage und neigen sogar dazu, sich in einem Prozess einer sogenannten Involution bzw. Rückbildung mehr und mehr zu entkernen (vgl. Agnoli 1990b; Thielen 1995), grundsätzlich sind sie aber mit der verallgemeinerten Warenproduktion vereinbar (vgl. Bader u. a. 1987). Darin liegt eine wesentliche »befreiende Wirkung« (Žižek 2011b: 38) dieser Gesellschaften, die durch eine Gesellschaft, die den Kapitalismus überschreiten will, nicht wieder aufgehoben werden sollte. Eine Ökonomie wie die realsozialistische, die sich hingegen auf der *systematischen* Anwendung direkter und politischer Zwangsmittel gründet, kann auch in den anderen Sphären der Gesellschaft keine entsprechenden Freiräume zulassen (Haug 1990). Sie ist notwendigerweise autoritär und totalitär.

Wie anders sieht es hingegen bei einen radikaldemokratischen Sozialismuskonzept aus! Dieses macht die individuelle Freiheit in allen Gesellschaftsfeldern zum Prinzip und nutzt das wirtschaftliche Eigeninteresse der Individuen. Und die Verarbeitung der riesigen Informationsmengen scheint zumindest im Grundsatz lösbar zu sein – etwa wenn über ein System aufsteigender Wirtschafts- und Sozialräte die Informationen nach oben weitergegeben und Detailaufgaben der ökonomischen *Feinsteuerung* bei Märkten belassen werden (vgl. Kisker 1990, 1991).

Verstaatlichung und Entfremdung

Die historisch dominante Version einer Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, die Verstaatlichungspolitik, weicht von dem Modell der Vergesellschaftung stark ab. Das hat der kurze Exkurs über den Realsozialismus bereits deutlich gemacht, da dieser auf der Verstaatlichungsidee gründete. Verstaatlichung besteht sowohl in ihrer sozialdemokratischen als auch in ihrer parteikommunistischen Variante in einer juristisch-formalen Überwindung des Privateigentums an Produktionsmitteln und konzentriert damit die künftige Kontrolle über die Produktionsmittel im Staat (vgl. Pollock 1971). Sie wird von der Idee einer planstaatlichen Zusammenballung der Mehrheit der relevanten ökonomischen Entscheidungen bei kleineren oder größeren Planungsbüros getragen und hat – insbesondere in seinen kommunistischen Varianten – eine Reihe verschiedenartiger Kritiken auf sich

gezogen (z. B. Fehér/Heller 1979; Lewin 1974; Laibman 1978; Dunayevskaya 1992, Resnick/Wolff 1993, 1994; van der Linden 2009).

Am sozialdemokratischen Beispiel von Rudolf Hilferdings *Finanzkapital* werden das Muster und die Problematik dessen, was Svetozar Stojanović den etatistischen Mythos des Sozialismus genannt hat (vgl. Stojanović 1977), besonders schnell deutlich. Deshalb wollen wir zunächst etwas ausführlicher Hilferding diskutieren. Mit Bewusstsein sollen nach Hilferding die staatlichen Planungsbüros das leisten, was im Kapitalismus das Wertgesetz vollbringt. Nach ihm unterscheiden sich Kapitalismus und Sozialismus in einer wichtigen Eigenschaft: Die Verarbeitung der Informationsmenge, die für eine funktionierende Ökonomie notwendig ist, und die Umsetzung der verarbeiteten Informationen in konkrete Anweisungen an die einzelnen Wirtschaftseinheiten erfolgt das eine Mal primär über den Markt und das andere Mal primär über eine rational agierende Zentralinstanz. Im Kapitalismus muss sich nach Hilferding über den Preismechanismus

»das durchsetzen, was in einer kommunistischen, bewusst gestalteten Gesellschaft mit Bewusstsein durch das gesellschaftliche Zentralorgan bestimmt wird: Was und wie viel produziert wird, wo und von wem produziert wird. Kurz, der Austausch muss den Warenproduzenten dasselbe mitteilen, was den Mitgliedern einer sozialistischen Gesellschaft ihre Behörden, die mit Bewusstsein die Produktion regeln, die Arbeitsordnung bestimmen usw.« (Hilferding 1947: 4).

Der Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus kann nach Hilferding also grundsätzlich als einer von Markt und staatlichem Plan beschrieben werden. Abgesehen von dieser nicht unerheblichen Differenz können sich nach ihm beide Gesellschaften offenbar durchaus stark ähneln. Dies wird bereits im eben angeführten Zitat deutlich, da sozialistischer Staat und kapitalistisches Wertgesetz »dasselbe« Ergebnis produzieren sollen. Hilferding will mit dem Wertgesetz brechen, damit eine bewusste Vorab-Planung dessen Resultate mit geringeren sozialen Kosten produziert. Er will mit anderen Worten ein Wertgesetz mit anderen Mitteln und Methoden. Die Anarchie des Marktes als solche produziert nach dem etatistischen Mythos des Sozialismus unweigerlich ökonomische Krisen, Privilegien und Ungleichverteilungen in den Einkommen der Gesellschaftsmitglieder (z. B. MEW 20: 257 f.). Man übernimmt die aus dem Liberalismus stammende und sich in beinahe jedem Lehrbuch der Volkswirtschaftslehre wiederfindende Polarisierung von Markt und Staat (z. B. Baßeler u. a. 2002), knüpft an die in einer Gesellschaft vereinzelter Marktmonaden verbreitete Auffassung an, dass der Staat der zentrale Ansprechpartner für eine Absicherung des Allgemeinwohls sei (vgl. MEW 17: 625) und buchstabiert sie zu einer vermeintlich antikapitalistischen Position aus. Zugespitzt kann die Auffassung darin gipfeln, dass sie »jede Verstaatlichung, selbst die Bismarcksche, ohne Weiteres für sozialistisch erklärt« (MEW 20: 259; Herv. i. O.).

Durch eine wohlmeinende und rational agierende Planungsbehörde, unter der Regie eines »gesellschaftlichen Zentralorgans«, wie es Hilferding nennt, sollen die

Mängel der bestehenden Markt-anarchie beseitigt werden, indem eine vernünftig handelnde Elite über den neuen Steuerungsmechanismus eine Ökonomie Wirklichkeit werden lässt, die, gleich den Gärten von Versailles, der strengen Logik der Vernunft gehorchen soll. Wie zuvor der frühe Engels, aber auch an einigen Stellen Marx (vgl. Reese-Schäfer 2005), gilt Hilferding die sogenannte chaotische Anarchie von Märkten als der eigentliche Stein des sozialistischen Anstoßes. Die bewusste Steuerung des ökonomischen Geschehens soll zum einen einer höheren ökonomischen Rationalität zum Durchbruch verhelfen, zum anderen soll sie auch ermöglichen, dass in die Gestaltung der Wirtschaft gewisse ethische Prinzipien eingehen können – da ja nun bewusst durch Akteure geplant werden könne, die sich durch moralische Erwägungen leiten lassen könnten, so die Vorstellung.

Hilferding formuliert entsprechende Positionen in klaren Sätzen. Nach ihm generiert bereits der Kapitalismus in seiner angeblichen Spätphase die Prinzipien und Methoden, die zur Organisierung der gesamten Ökonomie im Sozialismus angewandt werden sollen. Denn die Kartellierungstendenz der kapitalistischen Ökonomie und die fortschreitende Unterordnung der gesamten Wirtschaft unter das sogenannte Finanzkapital sorgen nach Hilferding bereits vor der Einführung des Sozialismus dafür, dass der Kapitalismus eine »vergesellschaftende Funktion« (Hilferding 1947: 514) entwickelt und dass in großem Umfange rational geplant und die Marktsteuerung abgebaut wird. Die sozialistischen Produktionsverhältnisse bilden sich nach ihm bereits *innerhalb* des Kapitalismus aus – und zwar als Ergebnis der Bewegungstendenzen des Finanzkapitals, also der herrschenden Kräfte bzw. der gegenwärtigen Kräfte der Herrschaft (kritisch: Deutschmann 1977). Die sozialistischen Beziehungen sind ein naturwüchsiges Abfallprodukt der kapitalistischen Entwicklung. Es ist ausdrücklich nicht das praktisch-tätige Proletariat, das die neuen Produktionsverhältnisse in einem komplizierten und revolutionären Suchprozess schafft. Wie weit der Kapitalismus nach Hilferding »organisatorisch die letzten Voraussetzungen für den Sozialismus« (Hilferding 1947: 514) erzeugt, erkennt man daran, dass er glaubt, dass prinzipiell »ein Generalkartell ökonomisch denkbar [sei; St.K.], das die Gesamtproduktion leite und damit die Krisen beseitige, wenn auch ein solcher Zustand sozial und politisch eine Unmöglichkeit ist (...)« (ebd.: 403). Der kartellierte Kapitalismus unter Dominanz des Finanzkapitals gleicht also nach Hilferding dem Sozialismus bereits in erstaunlicher Weise, organisiert er doch die Wirtschaft bereits in hohem Maße bewusst. Kritikwürdig an der Gesellschaft des Finanzkapitals sind die »sozialen und politischen« Verwerfungen, die sie erzeuge, die Privilegien, die sie hervorbringe, nicht aber ihre Tendenz zur Vermachtung der Ökonomie (vgl. Deutschmann 1977: 17 f.). Diese habe eine sozialistische Arbeiterpartei einfach aufzunehmen und bis zu ihrer letzten logischen Konsequenz voranzutreiben. Viel muss sie dabei scheinbar nicht mehr leisten, denn: »Die Besitzergreifung von sechs Berliner Großbanken würde ja heute schon die Besitzergreifung der

wichtigsten Sphären der Großindustrien bedeuten« (Hilferding 1947: 514). Eigentlich müssen die Proletarier nur noch zugreifen, »durch ihr bewusstes Vollzugsorgan, den vom Proletarier eroberten Staat« (ebd.).

Das Sozialisierungsverständnis von Hilferding und anderen Staatswirtschaftler/-innen ist technisch (vgl. Ebbinghausen 1974), es beschränkt sich weitgehend auf einen durchzuführenden Akt der Verstaatlichung (kritisch: Gruppe Internationaler Kommunisten [Holland] 1970; Brendel 2009). Die anvisierten Umwälzungen der Wirtschaft und Gesellschaft sind begrenzt (vgl. Löwy 2005: 314), denn eine Verstaatlichungspolitik setzt »nur« an den formal-juristischen Eigentumstiteln an (kritisch: Bettelheim 1979). Indem die Verstaatlichung das Privateigentum an Produktionsmitteln in Staatseigentum umwandelt, verändert sie die Gesellschaft erst einmal nur an einer ganz bestimmten Stellschraube, die als weitgehend separierbar vom Rest der Gesamtheit der Ökonomie und Gesellschaft gedacht wird – obwohl sie es real natürlich nicht ist. Man etabliert mit den neuen Eigentumstiteln einen neuen gesamtwirtschaftlichen Koordinierungsmechanismus, der aber keineswegs von einer solchen Art ist, dass er eine Umwälzung des gesamten Systems der gesellschaftlichen Art nach sich ziehen müsste. Mit der Einführung der staatlichen Planung wird die Regulierungsweise erneuert, mit der die gesellschaftlich notwendige Arbeit auf die verschiedenen Branchen und Sphären verteilt wird und mit der die wirtschaftlichen Untereinheiten zur Einhaltung ihrer ökonomischen Aufgaben bewegt werden sollen. Dass sich die Ökonomie inhaltlich an anderen Prinzipien zu orientieren habe, dass sich die grundlegenden Beziehungen in der Produktion ändern sollen und dass die konkrete Art und Weise, in der überhaupt produziert wird, umzuwandeln ist, ist hingegen nicht wesentlich in der Verstaatlichungsforderung angelegt (vgl. Marković 1968, 1975; Mattick 1973: 302 f.; Kosta 1975; Vranicki 1985). Das Beispiel Hilferdings zeigt dies recht deutlich. Er sieht mehr Kontinuitäten als Brüche zwischen dem kartellierten Kapitalismus und dem aufkommenden Sozialismus. Der Kontinuitätsüberhang ist für ihn sogar ein Argument *für* den Sozialismus, kann dieser doch auf offenbar gut funktionierende Planungs- und Organisationsweisen des Ökonomischen zurückgreifen (kritisch: Deutschmann 1977). Vorbilder für die neue Staatsplanung sind für ihn einerseits die innerbetriebliche Planung der kapitalistischen Großkonzerne und die wechselseitigen Absprachen der kartellierten Unternehmen und andererseits die staatliche Planung, die im öffentlichen Sektor kapitalistischer Gesellschaften bereits stattfindet. Sie alle erachtet er als für den Sozialismus geradezu musterhaft. Eine kulturevolutionäre Veränderung liegt außerhalb seines Denkhorizonts.

Was für Hilferding gilt, gilt für fast alle Staatswirtschaftler/-innen. Bei den Sozialdemokraten prophezeit etwa Karl Renner einen allwaltenden und fürsorglichen Staat, der über das Wohl des Proletariats zu wachen und für eine optimale Weiterentwicklung derjenigen Produktivkräfte zu sorgen habe, die der Kapitalismus *bereits* entwickelt habe (Renner 1987: 145 f.). Und für Heinrich Cunow beweisen schließ-

lich die allzu staatskritischen Ausführungen von Marx selbst nur, dass dieser keinen Sinn für die »ordnende Reglementierung der im sozialen Leben sich bildenden Kräfte und Gegenkräfte« (Cunow 1920: 310) durch den Staat besessen habe und nicht begriffen habe, dass an die Stelle der alten Gesellschaft nur »ein neuer, höher entwickelter Staat« (ebd.: 319) treten könne: »der sozialistische Wirtschafts- und Verwaltungsstaat« (ebd.). Die weltkommunistische Position hofft zwar nicht auf einen demokratischen Volksstaat, sondern auf ein Absterben des Staates nach der Revolution, setzt aber zunächst einmal erst auch nur auf eine Verstaatlichung von Tendenzen, die der Kapitalismus in Richtung einer Staatswirtschaft bereits ausgebildet hat. So lesen wir etwa bei Bucharin:

»Im System des Staatskapitalismus ist das wirtschaftliche Subjekt der kapitalistische Staat, der kollektive Gesamtkapitalist. Bei der proletarischen Diktatur ist das wirtschaftliche Subjekt der proletarische Staat, die kollektiv organisierte Arbeiterklasse, das Proletariat als Staatsmacht organisiert« (Bucharin 1970: 116)

All diesen Positionen ist gemein, dass sie den Sozialismus primär als eine Verwaltungsleistung sehen, die *direkt* an bestimmte Momente der am weitesten entwickelten kapitalistischen Gesellschaften anschließen soll. Eine praktische Weltveränderung durch das Proletariat selbst, seine Selbstveränderung, seine selbstbewusste und selbstaktive Neuerschließung der Produktionsmittel ist nicht Thema dieser Sozialismusbegriffe (kritisch: Löwy 2005: 314).

»Es sind nicht die Momente der Kompetenz, der Befreiung, des erkämpften Freiraums, der durch den Fortschritt bewirkten Bildung des Proletariats, mit einem Wort, es sind nicht die sozialen und gesellschaftlichen Bedürfnisse und Beziehungen der Arbeiter/-innenklasse, an denen die Konturen einer neuen Gesellschaft sichtbar werden, sondern es ist das Faktum der Verstaatlichung großer Industrieunternehmen« (Reitter 2005: 4).

Dass ein neuer Begriff von Arbeit zu entwickeln ist, der dem alten »korrumpierten Begriff von Arbeit« (Benjamin 1965b: 87 f.) entgegengesetzt wird, der schöpferische Energien freisetzen kann, in der Lage ist, Selbstbestimmung und Lebensqualität zu verwirklichen, Hierarchien abbaut und damit gleichzeitig weit davon entfernt ist, »die Natur auszubeuten« (ebd.: 87), ist im Verstaatlichungsdenken nicht impliziert, von einer Überwindung der patriarchalen Arbeitsteilung ganz zu schweigen. Der neue Koordinationsmechanismus ist in einem hohen Maß mit weitreichenden Beständigkeiten im System der gesellschaftlichen Arbeit in Einklang zu bringen. Viele der alten Leitsterne der bürgerlichen Warenwirtschaft vermögen es, in einer etatistisch geplanten Ökonomie weiter zu strahlen; ihre Negierung ist nicht zwangsläufig (vgl. Deutschmann 1977). »Wie der Kapitalismus verfolgte es [das staatssozialistische System; St.K.] Akkumulation und ökonomisches Wachstum als Hauptziel (...)« (Gorz 1991: 46). Die sozialistische Ökonomie bleibt in der Regel

auf eine unendliche Expansion, Effizienz, eine Revolutionierung der Technik und Fortschritt ausgerichtet, nur dass jetzt der Staat und nicht die Einzelkapitale entsprechende Ergebnisse sicherstellen soll (vgl. Mattick 1973: 302 f.; Zelik/Altvater 2009; van der Linden 2009; Zelik 2009). Wie ein einziger großer Konzern eingerichtet, verfolgt die Staatswirtschaft vergleichbare Ziele, wie sie der alten kapitalistischen Gesamtkonomie vorgegeben waren. Die Methoden zur Erreichung dieser Ziele können dem Kapitalismus sogar direkt entlehnt sein – Lenins Vorliebe für das Taylorsystem und den Stücklohn sind beispielsweise nur zu bekannt (vgl. LW 27: 249 f.). Entfremdung bleibt einer Staatswirtschaft grundsätzlich nicht fremd (Lefebvre 1965, 1966; Marković 1968, 1975). Sie ist in die Grundstruktur einer verstaatlichten Wirtschaft eingeschrieben, da konzeptionell alle wichtigen Entscheidungen, die die gesellschaftliche Produktion betreffen, vom Alltagsleben der direkten Produzenten/innen und zentral zusammengefasst werden sollen.

»Es ist ein großer Irrtum, dass im Staatssozialismus die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entfremdung der Menschen aufgehoben wird. Das Lohnverhältnis als Fundament der Entfremdung wird nicht überwunden. Verfügt die politische Sphäre über die Akkumulation, verfügt sie über die Mehrarbeit der Arbeiterklasse und richtet sie diese Mehrarbeit mittels des Staatsplans nach eigenen Kriterien (die auch die besten sein können, obwohl sie es in den meisten Fällen nicht sind), so ist Entfremdung am Werk« (Vranicki 1985: 111).

Dass durch Verstaatlichungsprogramme in der Vergangenheit noch nie das »Lohnsystem« (Mattick 1973: 314) abgeschafft werden konnte, ist nicht zufällig. Denn wo die Planung in der kapitalistischen Fabrik und im öffentlichen Sektor der Warenwirtschaft als stillbildend auch für eine nachkapitalistische Gesellschaft empfunden wird, ist die Beibehaltung der Lohnarbeit immer schon mitgedacht. Planung ist eben nicht gleich Planung. Sie ist ebenso formbestimmt wie andere Momente der gesellschaftlichen Naturaneignung.

Die These vom Absterben des Staates im Sozialismus

Pate für die Verstaatlichungsforderung und die an sie gewöhnlich anschließende These eines zu erwartenden Wieder-Absterbens des Staates im Sozialismus steht der *Anti-Dühring* von Friedrich Engels. Für die Legitimierung von sozialistischen Verstaatlichungsprogrammen ist die Idee vom Absterben des Staates im Sozialismus keinen Augenblick zu unterschätzen, vermag sie doch *scheinbar* eventuelle Befürchtungen überzeugend zu entschärfen (z. B. bei Bucharin 1971), dass die sozialistische Gesellschaft hinter einer eisernen Maske bürokratischer oder staatlicher Hörigkeitsprinzipien erstarren könnte. Es lohnt sich einen Augenblick bei dieser Schrift zu verweilen, nicht nur weil Engels hier eine Art Prototyp der Verstaatlichungsargumentation in der Sozialisierungsdebatte vorgelegt hat, sondern auch, weil der *Anti-Dühring* deren Schwachstellen verdeutlicht. Um die Problematik und

den autoritären Gehalt der Idee des Absterbens des Staates zu veranschaulichen, ist es sinnvoll, auch kurz auf Lenins Version dieser Vorstellung zu verweisen, da er nicht nur eine klassische Interpretation von Engels' Thesen im *Anti-Dühring* geliefert hat, sondern auch weil er in seiner Interpretation Dinge explizit macht, die zwar von Engels' Thesen ebenfalls getragen werden, die Engels selbst aber nicht formuliert. Auf diese Weise macht er (unbeabsichtigt) auf die Risiken aufmerksam, die die Vorstellung eines Absterbens des Staates mit sich bringt, die sich aber offenkundig nicht jedermann/-frau gewahr ist, der/die sich auf das Konzept einlässt.

Zunächst zu Engels. Dieser stilisiert im *Anti-Dühring* den Staat und das (bürgerliche) Fabrikssystem zu regelrechten Verkörperungen einer gesamtgesellschaftlich zu verwirklichenden Rationalität, die der Irrationalität einer zu überwindenden Markt-anarchie gegenübersteht (vgl. Wildt 1977: 224 f.; Reitter 2005). Die ökonomischen Krisen signalisieren nach Engels' Auffassung, dass »die gesellschaftliche Organisation der Produktion innerhalb der Fabrik (...) unverträglich geworden ist mit der neben und über ihr bestehenden Anarchie der Produktion in der Gesellschaft« (MEW 20: 258). Engels suggeriert an Stellen wie diesen, dass die Institution des Marktes *an sich* ein zu behobendes Problem in der Organisation der gesellschaftlichen Produktion sei. Ebenso deutet er ganz in Übereinstimmung mit Rudolf Hilferding an, dass Planung *per se* einen emanzipatorischen Charakter trage (Wildt 1977: 224 f.; Reitter 2005). Würde dies stimmen, besäße beispielsweise das kapitalistische Fabrikssystem von IBM oder Siemens oder aber z. B. die bürokratische Verwaltung eines Finanzamts oder des Bundeskriminalamts einen vorbildhaften Modellcharakter für einen zu errichtenden Sozialismus, denn hier werden wirtschaftliche Prozesse vorab geplant. Dass diese Planung keineswegs im Interesse der beschäftigten Arbeitnehmer/-innen geschieht (vgl. Marglin 1974; Braverman 1985), irritiert Engels nicht. Denn Sozialismus ist nach der Argumentation des *Anti-Dühring* gleichzusetzen mit einem System bewusst aufgestellter Wirtschaftspläne. Ganz wie bei Hilferding wird das angebliche Kernmoment des Sozialismus im Prinzip von der kapitalistischen Fabrik und vom bürgerlichen Staat bereits vorweggenommen.

Engels geht aber noch weiter: Erst wenn der mit dem Markt verbundene Kampf ums Dasein überwunden sei – und damit auch die Markt-anarchie –, »scheidet der Mensch, in gewissem Sinne, endgültig aus dem Tierreich« (MEW 20: 264) aus. Ähnliches liest man in der *Dialektik der Natur*:

»Erst eine bewusste Organisation der gesellschaftlichen Produktion, in der planmäßig produziert und verteilt wird, kann die Menschen ebenso in gesellschaftlicher Beziehung aus der übrigen Tierwelt herausheben, wie dies die Produktion überhaupt für die Menschen in spezifischer Beziehung getan hat« (MEW 20: 324).

Die Überwindung des Marktes durch bewusst aufgestellte Pläne wird von Engels mit einem anthropologischen Sinn ausgestattet (vgl. Fleischer 1975: 20 f.). Der Plan

wird geschichtsphilosophisch aufgewertet (Reitter 2005). Engels glaubt, dass die Institution des Marktes die Menschen über Jahrhunderte einem darwinistischen Lebensprinzip unterworfen habe, das zwar in einem transitorisch-historischen Sinn eine vorübergehende Berechtigung besessen habe, dennoch dem menschlichen Potential einer bewussten und rationalen Lebensgestaltung insgesamt entgegenlaufe. Den entscheidenden Schritt in Richtung einer Umwandlung der »tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche« (MEW 20: 264) leistet nach ihm der Staat, indem er die Leitung der Produktions- und Verkehrsmittel im Namen des Proletariats übernimmt. Als potentiell rational planender Akteur scheint er in Engels' Augen für die Aufgabe prädestiniert zu sein.

Engels hat allerdings für die ausufernde Staatsverehrung, die sich gerade auch auf Seiten der sozialdemokratischen Linken findet, wenig übrig (z. B. MEW 17: 624 f.). Die repressive Instanz des Staates und seiner Bürokratie zu idealisieren, liegt ihm deshalb fern. Von seiner Warte aus ist es unbedingt erforderlich, dass der neue wohlmeinende Staat, der das sozialistische Prinzip eines »good plan« verkörpere, seine Klasseneigenschaften abstreife, um seinen Obrigkeitscharakter zu verlieren. Glücklicherweise könne man aber genau dies auch erwarten. »Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft –, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat« (MEW 20: 262). Die Errichtung eines Staatssozialismus im strengen Sinne ist nicht die Vision, die Engels vertreten will, er will die Klassenspaltung überwinden, die nach Engels jeder Form von Staat zugrunde liege. Mit der Klassenspaltung verschwinden nach Engels auch jene Eigenschaften des Staates, die ihn zum Staat machen. Engels verspricht uns einen Automatismus in der Überwindung dessen, was er für Staatlichkeit ausgibt. Der automatische Prozess werde losgetreten, sobald die Revolution vollzogen sei, denn:

»Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht »abgeschafft, er stirbt ab« (MEW 20: 262; Herv. i. O.).

Engels schafft an dieser Stelle (scheinbar) einen intellektuellen *salto mortale*: Verstaatlichung und Vergesellschaftung sind für ihn kein Gegensatz. Sie sind identisch, da der Staat seine Staatlichkeit von selbst verliert, nachdem er sich die Gesellschaft einverleibt hat. Was sich herausbilden soll, ist eine Gesellschaft ohne politischen Staat, die anhand der Logik rein sachlicher Kriterien organisiert ist. Die »Verwaltung von Sachen« und die »Leitung von Produktionsprozessen« treten nach Engels im Sozialismus in den Vordergrund. Eine Organisation anhand nüchterner und einsichtiger Merkmale scheint *vor* dem Sozialismus nicht möglich zu sein, da der Klassenkonflikt und die sozialen Formen der Klassengesellschaften andere Kriterien der wirtschaft-

lichen Gestaltung maßgeblich machen. Engels glaubt scheinbar, dass die materielle Produktion im Sozialismus nach einer *eigenen* oder *inneren* Logik funktionieren werde, die nicht mehr von einer sozialen Form überlagert wird. Ist im Kapitalismus der Produktionsprozess eine Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess (vgl. MEW 23: 192 f.), so scheint er im Sozialismus nicht eine Einheit des Arbeitsprozesses mit »was auch immer« zu sein, sondern weitgehend nur ein Arbeitsprozess. Diese soziale Form der Produktion schmiegt sich in den Augen von Engels offenbar an den Arbeitsprozess an oder geht in diesem auf. Die Leitung der Produktion und die Verwaltung der Sachen erfolgt nun anhand bestimmter technisch-organisatorischer Prinzipien, die sich unmittelbar aus der Natur der Produktion und der »Sachen« ableiten lassen. Weitgehend auf einen technischen Prozess zusammengeschrumpft, hängt das Gelingen des sozialen Stoffwechsels mit der Natur fortan nur noch davon ab, dass technische Vorgaben und Erfordernisse in der Kombination der Produktionsfaktoren berücksichtigt werden. Und um dieses sicher zu stellen, bedarf es lediglich einer Tätigkeit, die Engels als »verwaltend« bezeichnet.

Indem Engels postuliert, dass es im Sozialismus objektive Maßstäbe gebe, um Produktionsprozesse zu leiten bzw. um gesellschaftliche Sachverhalte zu verwalten, die sich quasi aus der Natur der Dinge ergeben, formuliert er für die sozialistische Zukunft ein Leitbild, das den positivistisch-verdinglichten Idealen der Gegenwart auf merkwürdige Weise ähnelt. Der positivistische Blick lässt sich unvermittelt auf die sich ihm anbietenden »reinen« Tatsachen ein und glaubt sie mittels einer zeitlosen Vernunft erfassen zu können (vgl. Adorno u. a. 1993), um aus ihnen angeblich unverfälscht handlungsrelevantes Wissen zu gewinnen (kritisch: Lukács 1997: 17 f.). Soziale Erscheinungen reduziert er systematisch auf quantitative Größen und drückt sie einer von allen Besonderheiten abstrahierenden Produktionsweise entsprechend vornehmlich in Zahlen und Zahlenverhältnissen aus (ebd.). Seine Sichtweise entspricht der »Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse« (MEW 25: 838) in der kapitalistischen Sozialordnung, einer Gesellschaft, die scheinbar allerorten voneinander »isolierte« Tatsachen, isolierte Tatsachenkomplexe, eigengesetzliche Teilgebiete (Ökonomie, Recht usw.)« (Lukács 1997: 19) erzeugt und soziale Entwicklungen in den Regelmäßigkeiten sachlicher Prozesse zur Geltung bringt, die sich im Durchschnitt, also mittels des Gesetzes der großen Zahl, durchsetzen.

Der positivistische Zugriff verkennt dabei, dass die gesellschaftlich dominierenden Rationalitätskriterien und die sachlichen Mittel und Techniken in und außerhalb der Produktion in hohem Maße gesellschaftlich geformt sind und dass sich hinter den sachlich anbietenden Prozessen besondere soziale Verhältnisse und Institutionen verstecken (Castoriadis 1981: 195 f.). Diese sind zum einen alles andere als zeitlos und können zum anderen durchaus nicht aus der Perspektive *aller* Gesellschaftsmitglieder als rational angesehen werden, da sie auf besonderen Verhältnissen sozialer Ungleichheit basieren. Was an Engels' Vision also irritiert, ist, dass er

verdinglichte Sichtweisen auf den Kapitalismus vehement zu kritisieren wusste, aber selbst eine ebensolche für den Sozialismus entwickelt. Soziale Handlungen und Anordnungen ergeben sich niemals alleine aus dinglichen oder sachlichen Merkmalen – auch nicht im Sozialismus. Sie sind hochgradig durch die sozialen Beziehungen und die jeweiligen Institutionen bestimmt. Diese bestimmen wer, wie und auf welche Weise an der sozialen Produktion teilnimmt und wie deren Früchte verschiedenen sozialen Gruppen in der Gesellschaft zugänglich gemacht werden. Auch in einer Gesellschaft ohne Klassenstrukturen ist davon auszugehen, dass die besonderen Gestaltungen der Institutionen Teile der Bevölkerung aus der Perspektive wiederum anderer Bevölkerungsteile ungerechtfertigt »bevorzugen«. Engels' Modell einer sozialistischen Verwaltung von Sachen verhindert somit, dass die wirklich wichtigen Fragen bezüglich der Natur einer postkapitalistischen Gesellschaft gestellt werden (vgl. Reitter 2005): Es behindert zum einen die Erörterung der konkreten Institutionen des gesellschaftlichen Verkehrs in einer sozialistischen Gesellschaft und der Vorzüge und Nachteile unterschiedlicher institutioneller Angebote. Zum anderen behindert sie eine Auseinandersetzung darüber, wie die Konflikte in und um die soziale Produktion, die auch in Sozialismus bestehen werden, gewaltfrei und produktiv gestaltet werden können, so dass sozialer Fortschritt ohne seine üblichen Kosten gewährleistet werden kann. Genau diese Debatte, um die Ausgestaltung künftiger Institutionen der Produktion und Konsumtion, sowie der Konfliktregulierung, die Engels in seinen positivistisch grundierten Text argumentativ blockiert, stehen gegenwärtig an und sind unbedingt notwendig, wenn der Sozialismus als Idee noch eine Zukunft haben soll (vgl. Žižek 2011b: 37 f.).

Das angebliche Ende der Geschichte

Stimmt diese Interpretation von Engels' Ausführungen, sind Engels' Positionen unbedingt kritikwürdig. Engels transportiert mit seinen verdinglichten Thesen die Vorstellung, dass mit dem Sozialismus ein Ende der bisherigen Zeitrechnung eintreten würde. Da im Sozialismus die verfremdenden Überlagerungen des Arbeitsprozesses durch die sozialen Vermittlungsformen angeblich wegfallen, scheint mit dem Aufbau der klassenlosen Gesellschaft ein harmonischer und rationaler, ein natürlicher und ungeschichtlicher Zustand einzutreten. Mit dem Sozialismus fällt der einzige Motor der Geschichte weg, den Engels benennen kann, nämlich der Klassenkonflikt. Darüber hinaus organisiert sich die neue Gesellschaft anhand von durchsichtigen Sachmerkmalen. Grundlegende soziale und politische Aushandlungsprozesse werden deshalb in der von Engels prophezeiten Gesellschaft nicht mehr vonnöten sein, denn die Gesellschaft funktioniert nach rationalen Prinzipien, die, da durch Transparenz gekennzeichnet, auch von allen akzeptiert werden. Die logische Schlussfolgerung ist klar: Die nachrevolutionäre Gesellschaft ruht in sich, sie bewegt sich gleichförmig und unverändert durch die Zeit, denn ein fundamen-

taler institutioneller Wandel ist nach dem Absterben des Staates nicht mehr zu erwarten. Weder thematisiert Engels Kräfte, die eine soziale Entwicklung in einer postrevolutionären Epoche vorantreiben könnten, noch gibt es Institutionen, die umgewandelt oder gar gestürzt werden könnten, denn dieses hieße ja, dass die sachlich-neutralen Kriterien selbst revolutioniert werden müssten, an denen sie sich angeblich orientieren. Die Gesellschaft ist bereits rational und vernünftig. Der Fortschritt ist bereits an seinem Höhepunkt angekommen. Damit ist die Geschichte im engeren Sinn beendet, da dessen höchste Stufe mit der klassenlosen Gesellschaft erkämpft ist.

Mit seiner These vom Absterben des Staates verkauft uns Engels also eine Version der geschichtsphilosophischen These des »Endes der Geschichte«. Religiös aufgeladene Erlösungshoffnungen, die millenaristisch den Einbruch eines zeitlosen und natürlichen Zustandes nach der Revolution erhoffen, können problemlos an den *Anti-Dühring* anschließen. Dass Engels hier den Anbruch einer zeitlosen Epoche der Vernunft verspricht, hat dabei durchaus etwas Ironisches an sich, denn es war Engels, der gemeinsam mit Marx einen Abschied vom klassischen Utopismus einzuleiten versucht hatte (vgl. Heyer 2006; Krätke 2006). Im *Anti-Dühring* fällt Engels selbst auf eine entsprechende Position zurück und untermalt sie geschichtsphilosophisch. Aber auch Marx folgt ihm gelegentlich auf diesem Weg. Wenn Marx z. B. an einer Stelle im *Kapital* behauptet, dass die Menschen im Sozialismus »tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur« (MEW 23: 94) eingingen und dass die sozialistischen Verhältnisse das »Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren planmäßiger Kontrolle« (ebd.) seien, weissagt er ebenfalls ein zeitloses, in sich rationales und goldenes Zeitalter. Er beschwört geradezu eine »grenzenlose rationale Transparenz des menschlichen Wesens in dessen gesellschaftlichen und natürlichen Wirklichkeiten. Solche sich selbst vollkommen durchsichtige Vernünftigkeit kann keine raum-zeitliche Realität haben« (Haug 2008: 47).

Die Utopie einer Gesellschaft zeitloser und durchsichtiger Vernünftigkeit ist mit den realen Anforderungen der menschlichen Existenz nicht in Einklang zu bringen und wie wir zeigen werden, läuft Engels' Utopie-Entwurf ins Leere. Sie ist eine ebenso kontrafaktische Vorstellung wie Utopien mit einer ähnlich gelagerten Stoßrichtung. Konzeptionell können solche Utopien auf *zwei Arten* ausformuliert werden. Da ist *auf der einen Seite* das utopische Modell eines unvermittelten und *institutionslosen* Zustands, in dem ein kollektiver Akteur mit einem einheitlichen Bewusstsein ausgestattet ist und mit einer Stimme spricht, obwohl er angeblich gleichzeitig aus einer unübersichtlichen, pluralen und bunten Vielheit besteht kann (kritisch: Haug 2007; Žižek 2011b). Wir haben es mit einer irgendwie amorphen Gesellschaft zu tun, in der die sozialen Beziehungen allesamt direkt und unmittelbar sein sollen. Vermittlungen werden in der Utopie abgelehnt, da sie als eine Be-

schränkung eines auf maximale Emanzipation ausgerichteten Programms angesehen werden (z. B. Debord 1996; Vaneigem 2008). Die rationale postkapitalistische Gesellschaft, die da im vollständigen Besitz ihrer Geschichte sein soll, ist natürlich eine ebenso unwirkliche Vorstellung, wie die Idee einer institutionslosen Gesellschaft überhaupt (kritisch: Castoriadis 1990: 194). Bereits aus Gründen der Größe moderner Gesellschaften ist das Konzept einer allwaltenden Unmittelbarkeit in den sozialen Beziehungen nicht praktikabel. Eine Unmittelbarkeitsbeziehung zwischen den Menschen in Burma und in Argentinien ist sowenig denkbar wie zwischen denen in Hessen und Sachsen. Selbst zwischen den Menschen in Berlin-Kreuzberg und Potsdam, selbst Kreuzberg 36 und 61, wäre nur sporadisch und in begrenzter Gruppengröße herzustellen. Die Aufgabe einer sozialistischen Politik kann dementsprechend nicht darin bestehen, Institutionen und soziale Vermittlungsformen als solche abzuschaffen, sondern nur darin, *neue* zu schaffen – und zwar solche, die sich nicht wie die kapitalistischen verselbstständigen, sondern partizipativ-demokratisch gestaltbar sind. Die repressive und sachliche Form der Vermittlung im Kapitalismus ist gegen eine radikaldemokratisch-sozialistische Form einzutauschen. Ohne Vermittlungen insgesamt geht es jedoch nicht.

Die »Perspektive völliger Unmittelbarkeit« (Haug 2007: 15), die Staat, Demokratie, Geld und alle anderen sozialen Vermittlungsinstanzen des Kapitalismus ersatzlos abschaffen will, um ein vollkommenes Reich der Freiheit an die Stelle des Kapitalismus zu setzen, ist dabei »alles andere als unschuldig« (Arndt 2004: 36), denn sie droht »die dünne Decke der Zivilisation im Frieden wie im Krieg zu zerreißen« (ebd.: 37). Sie riskiert den totalen Staat an die Stelle der alten Vermittlungsformen treten zu lassen, da sie schlicht keine institutionellen Vorstellungen mehr davon aufbringen kann, wie eine andere Gesellschaft denn praktisch organisiert werden könnte, wenn es nach der Revolution so weit ist (vgl. Haug 2007). Auf die alten rechtsstaatlichen, demokratischen usw. Prinzipien kann sie nicht erneut zurückgreifen. Deshalb wird sie zwischenmenschliche Beziehungen und die soziale Produktion schließlich durch direkte Verhältnisse der Unter- und Anordnung organisieren müssen.

»Die große Lehre des Staatssozialismus bestand wirklich darin, dass eine direkte Abschaffung des Privateigentums und des vom Markt regulierten Tauschs direkte Verhältnisse von Knechtschaft und Herrschaft zwangsläufig neu belebt, wenn konkrete Formen für die direkte gesellschaftliche Regulierung des Produktionsprozesses fehlen « (Žižek 2011b: 39).

Visionen eines Unmittelbarkeitskommunismus sind *auf der anderen Seite* nicht die einzigen Versionen, in der die Utopie einer zeitlosen und durchsichtigen, nachrevolutionären Vernünftigkeit auftreten können. Sie sind z. B. die Sache von Engels und von Lenin nicht. Beide haben – Engels stillschweigend, Lenin relativ deutlich – bestimmte Vermittlungsformen im Auge, die die gesellschaftliche Naturauseinander-

setzung künftig organisieren sollen. Die Rede vom Absterben des Staates darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, dass Engels und Lenin bereits besondere Institutionen für die Regulierung des gesellschaftlichen Stoffwechsels vorgesehen haben und dass diese aus dem alten Staat heraus gewonnen werden. Es sind aus dem bürgerlichen Staat heraus *abgeleitete* Institutionen, die die künftige Gesellschaft prägen sollen. Ihr sozialer Ursprung lässt bereits die Vermutung zu, dass diese im Unterschied zu allen Versicherungen der beiden nicht gerade herrschaftsfrei sein werden. Dennoch halten Lenin und Engels sie für die Garanten einer dauerhaften und transparenten Vernunft in der postrevolutionären Epoche. Eben weil sie angeblich Institutionen einer grenzenlosen Vernünftigkeit sein sollen, fällt es Lenin und Engels auch so schwer, sie als besondere Institutionen, mit einer besonderen Logik, besonderen Zeitlichkeit und eigenen Problematik zu thematisieren. Die Idee des Durchbruchs einer zeitlosen sozialistischen Rationalität steht ihrer relativ konkreten Bestimmung entgegen, denn eine solche würde schnell deutlich machen, dass die Vernunft immer historisch verfasst ist und dass Gesetze der Geschichte, auch nach dem sogenannten Absterben des Staates, nicht außer Kraft gesetzt sind. Sie würde deutlich machen, dass ihre eigene Utopie nicht trägt.

Was da bei Engels und Lenin nur vage als Institutionengefüge angedeutet wird, hat natürlich eine konkrete Struktur und das wissen beide auch. Denn der Prozess des Absterbens des Staates bedeutet nach Engels und Lenin *nicht*, dass der alte Staat *insgesamt* aus der Geschichte getilgt werden soll, obwohl ihre Terminologie es zunächst vermuten lässt. Ein bestimmter Kernbereich des Staates soll mitsamt seiner bürokratisch-verwaltenden Logik in der (angeblich) nachstaatlichen Gesellschaft des Sozialismus erhalten bleiben, nämlich jener, der mit wirtschaftlich-organisatorischen Aufgaben betraut ist (vgl. Deutschmann 1977: 29). Dieser soll im Prozess des sogenannten Absterbens von den repressiven Organen des Staates getrennt und von seiner politischen Ummantelung befreit werden. Was dann übrigbleibt, soll aber nicht nur wie der alte Staat mit der Produktion der sogenannten öffentlichen Güter betraut werden, sondern soll die Organisation der *gesamten* Ökonomie übernehmen. Die Volkswirtschaft wird als ganze von den sich krakenhaft ausdehnenden Rumpfinstitutionen des alten Staates umschlossen. Alternative Regulierungsinstitutionen, wie der Markt, werden tendenziell verdrängt und können ihren allwaltenden Organisationsansprüchen nichts entgegensetzen, da sie in den Augen von Engels und Lenin als per se irrationale Vermittlungsformen durch den Sozialismus abgeschafft werden müssen.

Die Gesellschaft, die wir erhalten, wird totalitär sein, interessanterweise *gerade* weil der Staat von seinen repressiven Eigenschaften gesäubert werden soll. Denn die staatlichen Rumpffapparate reißen nicht nur die gesamte gesellschaftliche Organisation an sich, sie sind auch von bürgerlichen Rechtsprinzipien, vom allgemeinen Wahlrecht und dem Parlament und anderen Momenten gereinigt, die eine offene

Aushandlung widerstreitender Widersprüche erlauben. Diese halten Engels und Lenin nämlich nicht für Aspekte des Staates, die, ungeachtet einer asymmetrischen Machtverteilung in Klassengesellschaften, konflikthafte Aushandlungen erlauben, sondern sie lesen sie vielmehr eindimensional als einen Ausdruck der sogenannten staatlichen Unterdrückungsmaschinerie des Klassenstaats (Gruppi 1964: 662 f.). Deshalb sollen sie beseitigt werden. Den repressiven Gehalt bürokratischer Verwaltungen verkennen sie hingegen vollständig. Lenin und Engels wollen diese mit einer ordnenden Allgewalt ausstatten, da sie deren wirtschaftlich-organisatorischen Leistungen vollkommen unkritisch gegenüberstehen.

Das sogenannte Absterben des Staates beschreibt eine etwas merkwürdige Dialektik, die fraglich macht, ob der Begriff besonders gut gewählt ist. Er verschleiert eher, als dass er »auf den Begriff bringt«, was mit ihm anvisiert wird. Der Staat soll einerseits beschnitten, von bestimmten Aufgaben und seiner sogenannten politischen Form befreit werden. Er soll aber andererseits auch *massiv* in seinem Geltungsbereich ausgedehnt werden. Diese Dialektik wirft die Frage auf, ob die angeblich nachstaatliche Gesellschaft von Engels und Lenin wirklich eine von »Freien und Gleichen« sein wird. Entsprechende Bedenken ergeben sich, weil auch die sozialen und politischen Aushandlungsformen des Staates einseitig als repressive Organe des Staates verstanden werden und abgeschafft werden sollen und weil die von ihnen befreiten staatlichen Rumpfinstitutionen im Wesentlichen in ihrer inneren Vernunft unverändert bleiben sollen. Wenn Marx im *Bürgerkrieg in Frankreich* richtig betont hatte, dass die Arbeiter/-innenklasse »die fertige Staatsmaschinerie [nicht einfach; St.K.] in Besitz nehmen und diese für ihre eignen Zwecke in Bewegung setzen« (MEW 17: 336) könne, dann trifft das auch auf die technisch-organisatorischen Abteilungen des alten Staatsapparates zu. Denn es sind Institutionen eines formalisierten Zwangs; eine zweckrationale »Verwaltung von Sachen« (MEW 20: 262) steht einer »Regierung über Personen« (ebd.) keineswegs so bipolar entgegen, wie Engels in dem obigen Zitat offenkundig unterstellt. So können die zweckrationalen Apparate neue Herrscherklassen generieren, indem sie die vorgeblich neutralen Funktionsträger/-innen mit Machtmitteln ausstatten, die ihnen helfen können, eine neue Klassenstruktur zu schaffen (z. B. Djilas 1963; Gorz 1991).

Aber auch wenn dies nicht passiert, ist davon auszugehen, dass die Rumpfinstitutionen Apparate eines unpersönlichen Zwangs sein werden, die die gesamte Gesellschaft in einem festen Griff halten. Ihre staatlich-bürokratische Herkunft ist durchaus ungebrochen und wird dafür Sorge tragen. Die fortdauernde Logik dieser Institutionen wird auch in einer solch nachkapitalistischen Gesellschaft in entfremdender Weise sowohl auf diejenigen wirken, die in ihr arbeiten müssen, als auf jene, die durch sie verwaltungsförmig »bearbeitet« werden. Alle Formen unbearbeiteter Lebensäußerungen würde sie abschnüren. Eine bürokratische Verwaltungsgesellschaft entsteht, in der, ganz wie bei Max Weber vorhergesagt (vgl. Mayntz 1968;

Weber 1964: 835), das gesamte Leben von durchformalisierten Verwaltungsapparaten durchzogen und die Versorgung der letzte Zweck der Gesellschaft wäre.

Was nach rein sachlich-neutralen Kriterien agierende Verwaltungsstrukturen in einer postkapitalistischen Gesellschaft nach dem sogenannten Absterben des Staates für das soziale Ganze bedeuten würden, lässt sich leicht ausmalen. Denn bei bürokratischer Rationalisierung handelt es sich

»einerseits um eine immer stärker formell-rationalistisch werdende Behandlung aller Fragen in objektiver Hinsicht, um eine sich immer steigende Abtrennung vom qualitativ-materiellen Wesen der ›Dinge‹, auf die sich die Bürokratie bezieht. Andererseits um eine noch monstrosere Steigerung der einseitigen, das menschliche Wesen des Menschen vergewaltigenden Spezialisierung der Arbeitsteilung« (Lukács 1997: 110).

Engels und Lenin wollen den Staat von seinen schlechten Klasseneigenschaften befreien, bewundern aber durchaus seine organisatorischen Leistungen. Sie wollen nicht ganz von ihm ablassen, sondern dafür Sorge tragen, dass bestimmte Teile von ihm so umgewandelt werden, dass sie nun wirklich im Interesse aller operieren. Eine allmächtige bürokratisch-industrielle Maschinerie wäre die Folge.

Lenins totalitäre Vision einer verwalteten Gesellschaft

Was bei Engels nur vage angedeutet ist, spricht Lenin recht offen aus und wird bei ihm in seiner ganzen Problematik sichtbar. Schauen wir deshalb noch einmal genauer hin. Auch bei ihm ist angeblich der Staat nicht als die letztgültige Organisationsinstanz der neuen postkapitalistischen Gesellschaft anzusehen (LW 25: 407-413). Der Staat spiele lediglich eine Übergangsrolle im Prozess des Aufbaus des Kommunismus. Zwar habe die Avantgarde des Proletariats sich zunächst erst einmal des Staates revolutionär und gewaltsam zu bemächtigen, um die Widerstände der alten Herrscherklassen zu brechen, um die Massen zu erziehen, um die sozialistische Wirtschaft in Gang zu bringen und um das Proletariat bei der Übernahme der Verwaltungen, der Produktion in den Fabriken und bei der Kontrolle der Distribution des gesamten Sozialprodukts anzuleiten (vgl. ebd.: 416); dies heißt nach ihm aber nicht, dass der revolutionäre Staat die neue Gesellschaft dauerhaft prägen wird. Wie Hilferding und Engels bestimmt Lenin den Sozialismus als eine planwirtschaftliche Negation einer Gesellschaftsform, die auf dem Markt und der Warenform basiert (vgl. Deutschmann 1977). Kartelle, Monopole und das Bank- und Finanzkapital bereiten laut Lenin die neue Ordnung bereits innerhalb des Kapitalismus in progressiver Weise vor, da sie die freie Konkurrenz zunehmend ausschalten. Insbesondere das Bankkapital mache sich hierbei verdient, da es eine Art allgemeiner Buchführung entwickle, die zunächst eine Steuerung ganzer Branchen der bürgerlichen Wirtschaft erlaube (LW 22: 220), später aber auch die Organisation der sozialistischen Produktion ermöglichen werde.

»Obne die Großbanken wäre der Sozialismus nicht zu verwirklichen. (...) Eine einheitliche Staatsbank allergrößten Umfangs mit Zweigstellen in jedem Amtsbezirk, bei jeder Fabrik – das ist schon zu neun Zehnteln ein *sozialistischer* Apparat. Das bedeutet eine gesamtstaatliche *Buchführung*, eine gesamtstaatliche *Rechnungsführung* über die Produktion und die Verteilung der Produkte, das ist sozusagen eine Art *Gerippe* der sozialistischen Gesellschaft« (LW 26: 89 f.; Herv. i. O.).

Der proletarisch eroberte Staat implementiert nach Lenin den Sozialismus, indem er das staatskapitalistische Monopol an sich reißt und im Sinne des Volkes nutzbar macht (LW 25: 369). Wenn Lenin nun postuliert, dass der proletarisch eroberte Staat als solcher wieder in einer höheren Phase des Sozialismus verschwinden soll, meint er damit ganz bestimmte Teile des Staates. Der Staat werde als politische Organisationsform überflüssig. Seine repressiven Agenturen sollen hinfällig werden. Polizei, Militär und alles, »was im alten Staatsapparat der Unterdrückung dient«, soll »zerschlagen« (LW 26: 85) werden. Geheimdienste, Polizei, Beamtenschaft und Militär werden nach Lenin in einer postkapitalistischen Gesellschaft aus dem äußerst schlichten Grunde verschwinden, da es nach dem Verschwinden der Klassen keinen weiteren Bedarf an staatlichen Unterdrückungsagenturen mehr geben werde. Aber auch für die »Schwatzbuden« (LW 25: 436) der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie und für »die Schwülstigkeit und das hochtrabende Wesen der bürgerlich-demokratischen Magna Charta der Freiheiten und Menschenrechte« (LW 29: 417) hat Lenin nicht viel übrig, denn der alte Staat ist nach Lenin ungeachtet des Wahlrechts und von Freiheitsrechten nichts anderes ein »Organ der Klassen*herrschaft*« (LW 25: 399). Aber auch wenn Parlamente und verbrieftete Rechte mehr wären als Ornamente des bürgerlichen Klassenstaats könnten Grundrechte, Parlament und Gewaltenteilung nach ihm als Mittel der Vermittlung von Interessen im Sozialismus verschwinden. Warum? Nach Lenin gibt es im Sozialismus nicht mehr wirklich etwas auszuhandeln. Die gesamte leninistische Demokratietheorie geht davon aus, dass sich nach der Auflösung des Klassengegensatzes eine »Homogenität eines ganzen Volkes« (Kremendahl 1978: 606) herausbilde. Ohne Klassenantagonismen werde die sozialistische Bevölkerung einen einzigen organischen Körper bilden. Deshalb seien Instanzen einer politischen Konfliktregulierung oder auch eine Absicherung individueller Rechte nicht mehr nötig (kritisch: ebd.). Wenn von einem grundlegenden Meinungs- und Interessenpluralismus – oder sogar Interessengegensatz – nicht mehr auszugehen sei, dann könnten im Sozialismus politische Formen der Vermittlung und des Austarierens absterben, so die Logik der Argumentation. Während nach Lenin also Aushandlungsinstanzen und repressive Apparate, wie die Polizei und das Militär, verschwinden sollen, will er jedoch den sogenannten ökonomisch-organisatorischen Teil des Staatsapparates unbedingt erhalten. Denn dieser sei dazu prädestiniert, die gesamtgesellschaftliche Rechnungs- und Buchführung durchzuführen. Und die hält Lenin für den Kern des Sozialismus:

»Außer dem vorwiegend »unterdrückenden« Apparat des stehenden Heeres, der Polizei und der Beamtschaft gibt es im modernen Staat einen Apparat, der besonders eng mit den Banken und Syndikaten verbunden ist, einen Apparat, der eine große Arbeit auf dem Gebiet der Rechnungsführung und Registrierung leistet (...). Dieser Apparat darf und soll nicht zerschlagen werden. Man muss aus der Unterordnung unter die Kapitalisten befreien (...) und alle Fäden ihres Einflusses *abschneiden, abschlagen, abhacken*, muss ihn den proletarischen Sojwets *unterordnen* und auf eine breitere, umfassendere Grundlage stellen, ihn mit dem ganzen Volke verbinden.« (LW 26: 89; Herv. i. O.)

Lenins und Engels' Version des Sozialismus besteht in einer verwalteten Gesellschaft, in der technische Fachkräfte eine gesamtwirtschaftliche Buchführung, Registrierung und Rechnungslegung zum Wohle einer arbeitenden Gesamtbevölkerung organisieren, die als in sich homogen angesehen wird und die deshalb auch nicht mehr durch einen angeblich unproduktiven Meinungspluralismus zerrissen wird. Die Unterdrückung des einen Bevölkerungsteils durch einen anderen wird verschwinden, aber auch Formen der Konfliktgestaltung müssen nicht mehr gefunden werden, da Verwaltungsapparate den Sozialismus anhand von sachlichen Kriterien gestalteten, die allen transparent und einsichtig sein sollen. Totalitär werde eine solche Gesellschaft in den bürokratischen Prozessen allmächtiger öffentlicher Verwaltungen vereisen.

Nur eine Schlussfolgerung ist sinnvoll: Von einer Vorstellung eines angeblichen Absterbens des Staates ist deshalb *unbedingt* Abstand zu nehmen. Im Zentrum der Frage nach der Natur einer freiheitlichen postkapitalistischen Gesellschaft steht vielmehr die Suche nach neuen sozialen, politischen und ökonomischen Vermittlungsinstitutionen, die eine gleichberechtigte Auseinandersetzung über alle wichtigen Fragen des gemeinsamen Zusammenlebens erlauben und mit der repressiven Logik der alten Institutionen brechen. Praktisch zu finden sind diese nur durch eine Vergesellschaftungspolitik, die neben der Ökonomie auch die Politik einschließt.

Es kann und muss anders werden!

Die Rückgewinnung der Handlungsfähigkeit

Irreligiöse Kritik und messianischer Erlösungsglauben in der Marxschen Theorie

Engels' und Lenins Vision eines absterbenden Staates im Sozialismus ist, wie im vorherigen Kapitel argumentiert, in vielerlei Hinsicht problematisch. Dass sie eine Version eines vorgeblichen Endes der Geschichte transportiert und Anknüpfungspunkte für einen millenaristischen Erlösungsglauben bereitstellt, also einen Glauben nicht nur an eine Erlösung, sondern eine nahe und bald kommende Erlösung, indem sie unter der Hand den Anbruch eines zeitlosen und vernünftigen Zustandes nach der Revolution weissagt, ist dabei eine Schwachstelle von besonderer Relevanz. Mit dem Absterben des Staates soll angeblich eine vollkommen transparente und rationale Gesellschaft entstehen, deren Institutionen jenseits einer geschichtlichen Zeitlichkeit verortet sind und ein weitgehend konfliktfreies und harmonisches Zusammenleben der unmittelbaren Produzenten/-innen untereinander ermöglichen sollen. Greifbar sei eine Versöhnung von Gesellschaft und Natur, wenn nur der Kapitalismus erst einmal überwunden ist.

Die Eigenschaft des utopischen Konzepts von Engels und Lenin, eine Projektionsfläche für religiös übersteigerte Erlösungsvorstellungen bereitzustellen, soll für uns auf den folgenden Seiten Anlass sein, einen ernsthaften Vorwurf an (neo-)marxistische Theoriebildungen insgesamt auf seine Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Kritiker/-innen der Sozialismen haben immer wieder auf den angeblich religiösen Charakter der Sozialismen abgehoben (z. B. Aron 1957; Künzli 1966; Kux 1967; Topitsch 1973; Bienert 1975; Schumpeter 1987; Löwith 1990; Schulte 1992; Löw 1998). Gerne haben wiederum Sozialisten/-innen den Vorwurf der Religiösität an ihre Kritiker/-innen aus den Reihen des ökonomischen Liberalismus zurückgegeben. Sie haben die liberale Wirtschaftslehre als »Zweig der Theologie« (Robinson 1972: 3) gekennzeichnet, haben bei Adam Smith und seinen Nachfolger/-innen eine »deistischen Religion« (Künzli 2006: 46) zu entdecken versucht, die ihren »Gott« (Veerkamp 2005) in den Preismechanismus rutschen lässt, um dort als »unsichtbare Hand« den individuellen Eigennutz der Marktteilnehmer mit einer allseitigen Harmonie in Natur und Gesellschaft in Einklang zu bringen (Fleischmann 2007). Es ist darüber hinaus sogar gemutmaßt worden, dass im Kapitalismus selbst »eine Religion« (Benjamin 1985: 100) zu erblicken sei – also nicht nur in seiner ökonomietheoretischen Rechtfertigung durch die Klassik, Neoklassik und den Neoliberalismus, sondern vielmehr in den Wirtschaftsprinzipien der verallgemeinerten Warenproduktion selbst (vgl. Baecker 2004).

Ein wechselseitig ausgesprochener Religionsverdacht ist also verbreitet. Für unseren Zweck ist es vordringlich, diesen in Bezug auf die Marxsche Theorie zu prüfen. Dies gilt umso mehr, als dass verschiedene Kritiker/-innen von Marx vermutet haben, dass im Motiv einer religiös anmutenden Menschheitsbeglückung eine Rechtfertigung totalitärer Verbrechen angelegt sei, legitimiere die Erlösung der Menschheit doch beinahe jedes Mittel zu ihrer Erlangung (z. B. Topitsch 1973: 177). Die »totale Intoleranz« (Bienert 1975: 219), die Marx selbst und vieler seiner Nachfolger/-innen ausgezeichnet habe, hänge mit einer »prophetischen Überzeugung von der absoluten Wahrheit seiner [Marxens; St.K.] Lehre« (ebd.) zusammen. Der Verdacht ist auf dreifache Art und Weise theoretisch und praktisch-politisch relevant. Er wirft die Frage auf, ob sich hier wirklich ein entscheidender Faktor findet, der totalitäre Auswüchse der Sozialismus im 20. Jahrhundert mitbegründet hat. Ebenso stellt sich die Frage, ob der Kapitalismus, der sich zwar »parasitär« (Benjamin 1985: 102) zum Glauben des christlich-mittelalterlichen Abendlandes entwickelt hat, dennoch auch immer eigene Erlösungssehnsüchte und religiöse Mythen produziert und diese, wenigstens teilweise, in einer säkularisierten Form in die Sozialismen verlagert hat. Zu guter Letzt stellt sich die Frage, ob denn und wenn wie, ein eventuell vorhandener Erlösungsglaube innerhalb der Marxismen mit dessen religionskritischen Eigenschaften spannungsgeladen zusammengedacht werden kann. Versuchen wir diesen Problematiken auf den Grund zu gehen.

Die Marxsche Religionskritik

Welchen Stellenwert besitzt die Verneinung der Religion im Marxschen Werk? Die Marxsche Theorie ist von ihrem Selbstverständnis her einer »irreligiösen Kritik« (MEW 1: 378) verpflichtet. Die Kritik des religiösen Glaubens ist ihr dennoch ein wesentliches, wenn auch nur sekundäres oder nachgerodnetes Anliegen. Sekundär ist der Status der Religionskritik deshalb, da Marx diese nicht nur im Kern bereits durch die Junghegelianer für geleistet erachtet, sondern auch weil er ihr lediglich die Rolle einer Vorbedingung für die Kritik zuspricht, die im eigentlichen Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht: die Kritik des sozialen Lebens, von Staat und Sozietät (ebd.). Nach Marx schafft der Mensch sich und seine Welt im Geschichtsprozess selbst, beide sind nicht durch Gott geschaffen und auch nicht in ihrer Konstitution ein für allemal gesetzt (z. B. MEW 3: 37 f.). Die bewusste Gestaltung der eigenen Welt, die praktische Herausbildung seiner eignen Fertigkeiten und Genüsse, wird den Menschen nach seiner Auffassung in dem Maße gelingen, wie sie deren Beschaffenheit als tätiges Ergebnis ihrer eigenen Aktivitäten, als eigene Schöpfung begreifen.

Der Heiligenschein des Sakralen steht dem entgegen. Die Religion ist in Marxens Augen ein Ausdruck unvernünftiger Verhältnisse. In der Tradition der Feuerbachschen Religionskritik (vgl. Schmidt 1973; Lübbe/Sass 1975; Feuerbach 2005) gilt

ihm die Gottesvorstellung als eine Projektion der Menschen, die sie vornehmen, weil sie sich selbst noch nicht gefunden haben. Sehr viel deutlicher als bei Feuerbach selbst muss es laut Marx darum gehen, die konkreten Verhältnisse zu erörtern und ihre praktische Veränderung zu betreiben, die bei den Menschen ein Bedürfnis erzeugen, sich mithilfe von religiösen Projektionen über ihre eigene irdische Misere hinwegzuträsten.

»Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zueinander geht nur dahin, zu beweisen, dass die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will das Bewusstsein über diese Tatsache etablieren, er will also, wie die übrigen Theoretiker, nur ein richtiges Bewusstsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen, während es dem wirklichen Kommunisten darauf ankommt, dies Bestehende umzustürzen« (MEW 3: 42; Herv. i. O.).

Die Kritik der Religion treibt durch ihre eigene Logik weiter zu einer Kritik der sozialen Ordnung. Sie ist bereits »im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligensein* die Religion ist« (MEW 1: 379; Herv. i. O.), da sie nach der Triebfeder des religiösen Bewusstseins fragt. Es darf darüber hinaus nicht vergessen werden, dass die Religion ein Produkt des menschlichen Elends ist, eine Hoffnung auf Glück im Jenseits impliziert und damit selbst schon eine bestimmte Form der »Protestation gegen das wirkliche Elend« (ebd.: 378) darstellt. Das Problem, das Marx vor allem mit der Religion hat, ist, dass sie wie ein Opiat wirkt, Trost spendet und damit die Menschen über ihren gegenwärtigen Zustand emotional hinweghilft. Sie spornt die Subalternen nicht zu Empörung und Kampf an, sondern blockiert subversive Gefühle und Aktivitäten, behindert wie ein Rauschmittel eine Besinnung auf die eigenen Kräfte und Potentiale. Durch religiöse Gemütsbewegung wird die Konzentration von der Aufgabe der Gestaltung der diesseitigen Welt abgelenkt auf die luftige Region des Jenseits. Dies ist nach Marx der Hauptmangel aller Religion, weshalb sie auch zu destruieren ist. Die Religionskritik muss die Menschen desillusionieren, damit sie desillusioniert ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen:

»Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege« (MEW 1: 379).

Marx ist also kein Vertreter von Kirchenkritik, also einer Kritik der Institution der Kirche, obwohl er sicherlich nichts gegen eine solche einzuwenden hätte. Er ist auch kein Kritiker der besonderen Religion des Christentums als einer möglicherweise außergewöhnlich schlechten Religion. Er sieht sich im Gegensatz zur Religion als solcher, ist also ein Vertreter der grundlegendsten Form der Religionskritik, die weit über die beiden erstgenannten Gattungen hinausreicht (vgl. Gollwitzer 1967). Weder religiöse oder antireligiöse Emotionen leiten seinen Kampf gegen die Religion, noch interessiert er sich für den besonderen Wahrheitsanspruch von Re-

ligionen (ebd.). Die existentiellen Ungewissheiten, auf die Religionen gewöhnlich eine Antwort zu geben versuchen, beschäftigen ihn nicht weiter. Das handlungsleitende Ansinnen, das seine Religionskritik trägt, ist das Interesse, das er an einer Veränderung der bestehenden Welt hat. Die Religion ist ein ideologisches Produkt der materiellen Verhältnisse. Vor allem behindert sie aber deren bewusste Veränderung und deshalb ist sie abzulehnen.

Die Marxsche Religionskritik ist mit der Freiheit des Glaubens dennoch erstaunlich gut vereinbar. Zunächst fällt auf, dass die von Marx gelieferte Kritik manche Zweige der Religion allenfalls an ihrem Rand anspricht. Ist die Marxsche Verneinung der Religion in erster Linie dadurch geleitet, dass die Religion eine berechtigte Empörung über den Zustand der Welt lähmt, dann lässt sie jene Formen von Religion weitgehend unberührt, die – wie die Befreiungstheologie – Weltveränderung zu befördern trachten – und dies auch wirklich tun. Varianten oder Momente von Religion, denen eine »Forderung [des Volkes] seines *wirklichen* Glücks« (MEW 1: 379; Herv. i. O.) nicht wesensfremd ist, sind nicht ein *unmittelbarer* Gegenstand der Marxschen Religionsverneinung.

Zwar ist nach Marx ausgemacht, dass jede Gottesidee eine Illusion ist, die atheistisch motivierte Aufklärung ist aber kein wesenhaftes Anliegen seiner Religionskritik. Ein Aufweis über die unwirklichen Gehalte religiöser Vorstellungen ist zwar nach Marx relativ leicht zu erreichen, dieser muss aber auch danach bemessen werden, ob er einer Veränderung eben jener Produktionsverhältnisse vorarbeitet, die die Religion und andere Formen der Verselbstständigung gegenüber den Subalternen erzeugen. Eine militant-atheistische Propaganda, die auf einer rein ideologischen Ebene verharret, ist deshalb nach Marx unzureichend. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Sie bestünde im Kern in der Forderung, dass sich Menschen ihre illusorisch-religiösen Gedanken aus dem Kopf schlagen sollen und damit in der Forderung, das Bestehende anders zu interpretieren, »d. h. es vermittelt einer anderen Interpretation anzuerkennen« (MEW 3: 20).

Marx will jedoch keine veränderte Anerkennung der Wirklichkeit, sondern ihre revolutionäre Transformation. Der basale Angriff des Sozialismus auf die Religion hat nach Marx in dem Versuch der Schaffung einer Welt zu bestehen, die das »geistige *Aroma*« (MEW 1: 378; Herv. i. O.) der Religion nicht mehr bedarf. Weder eine *selbstgenügsame* Belehrung über den fiktiven Charakter der Religion, noch eine polizeiliche Begrenzungen der Artikulationsmöglichkeiten von Religiosität, wie sie in den Ländern des Marxismus-Leninismus mit wechselnder Intensität immer wieder praktiziert worden sind, ist im Marxschen Kritikprogramm angedacht. Insbesondere letzteres ist darüber hinaus vom Marxschen Standpunkt aus in hohem Maße widersinnig – also nicht nur aus menschenrechtlichen Gründen abzulehnen. Denn wer Religion repressiv behandeln will, will schlicht verbieten, was die weltliche Grundlage der Religion immer wieder neu entstehen lassen *muss*.

Vor allem dort, wo Religionen auf basale existentielle Probleme und Fragen reagieren, also auf Fragen eine Antwort zu geben versuchen, die kein bloßer Ausfluss der jeweiligen Produktionsweise sind, sollte religiöse Toleranz für eine von Marx inspirierte Kritik unzweifelhaft sein. Es gibt keinen Grund, warum Sozialisten/-innen religiöse Versuche, auf allgemeine Sinnfragen zu antworten, die etwa die eigene Sterblichkeit, Krankheit und Tod betreffen, mit allzu großem Feuereifer abzuwehren bemüht sein sollten. Die Marxsche Religionskritik fokussiert sich kritisch auf die gesellschaftliche Funktion von Religion in Klassengesellschaften und verweist auf die soziale Wurzel von Religionen. Die religiöse Auseinandersetzung mit einer Reihe existentieller Problematiken fällt schlicht aus dem Kreis vorrangiger Interessen für jene heraus, die in der Tradition von Marx selbst philosophieren.

Nach Marx muss nur unter *bestimmten* Bedingungen gegen die Religion interveniert werden. Die Mittel dazu sind *rein* ideologiekritischer Natur. Nach Marx muss man sich jenen Komponenten und Ausformungen religiösen Denkens in destruirende Absicht widmen, die zu einer Selbsttäuschung der Menschen über die soziale Welt, in der sie leben und die sie verändern sollen, führen und die aktiv an der Reproduktion von Herrschaft mitwirken. Er konzentriert seine Kritik auf die Momente, die eine Ausbildung subversiver Aktivitäten der Subalternen nachhaltig bremsen, indem sie einen »Trost- und Rechtfertigungsgrund« (MEW 1: 378) für bestehendes Unrecht liefern. Religiösität innerhalb der sozialen Bewegungen ist also dann ideologiekritisch zu bearbeiten, wenn sie eine rücksichtslose Bestandsaufnahme der Möglichkeiten, der Hebel und Hindernisse sozialer Emanzipation behindert oder gar verunmöglicht. Was sich außerhalb dieses ideologiekritischen Fokus befindet, kann und darf durch Sozialisten/-innen selbstverständlich dennoch kritisiert werden. Man muss sich aber dieser Aufgabe nicht notwendig widmen, wenn man Sozialist/-in sein will.

Für Gesellschaftskritiker/-innen in der Tradition von Marx ist ein polarer Gegensatz zur Religion dennoch gewöhnlich identitätsstiftend (z. B. LW 10: 74). Man empfindet sich als die entscheidende antireligiöse Kraft, will man doch die Religion zu einem Phänomen der geschichtlichen Vergangenheit machen. Dies schließt nicht aus, dass beispielsweise Rosa Luxemburg oder Karl Kautsky bejahen, dass es eine gewisse Verwandtschaft des modernen Sozialismus mit einigen Ideen des Urchristentums gibt. Zunächst sei die christliche Lehre von den Werten der Geschwisterlichkeit und der sozialen Gleichheit durchdrungen gewesen und hätte für die Vermögensgemeinschaft zur Beseitigung der Ungleichheiten zwischen Reich und Arm plädiert (vgl. Kautsky 1977; Luxemburg 2005). Insofern könnten bestimmte Ideale, die einst frühchristliche Prediger/-innen flammend propagiert hätten, in naher Zukunft durch das Proletariat verwirklicht werden (Luxemburg 2005). Andere, wie Lenin, sind genereller in ihrer Ablehnung. Stets sei die Religion ein »geistige(s) Joc(h), das überall und allenthalben auf den durch ewige Arbeit für andere, durch

Not und Vereinsamung niedergedrückten Volksmassen lastet« (LW 10: 70). Der fiktive Charakter des Gottes- und Schöpfungsglaubens, der Vorstellung einer Vorsehung, stößt gewöhnlich bei allen Strömungen auf Ablehnung. Der Glaube »an übernatürliche Kräfte, an wunderbare Geister« (Bucharin 1971: 192) wird als unvereinbar mit dem eigenen materialistischen Weltbild interpretiert, die eigene Wissenschaftlichkeit sei nicht nur anti-metaphysisch und anti-idealistisch, sie erlaube auch den Keim des Gottesgedankens in der »besonderen ökonomischen Struktur« (ebd.) aufzuspüren. Jene, die eine gewisse Nähe zu bestimmten Momenten des Frühchristentums ausmachen, unterstreichen kritisch den Wandel des Christentums hin zu einer wesenhaft konservativen Kraft, die die gegenwärtige Ausbeutung und Unterdrückung stütze, ein Sachverhalt, der auch in seiner Organisation als Kirche zum Ausdruck komme (Kautsky 1977). Die Religion wird als Herrschaftsmittel verstanden, die Demut und Unterwerfung predige und mit ihren endlosen Disputationen über ihre vorgeblichen Wahrheiten die Lohnarbeiter/-innen von ihren Problemen und Aufgaben ablenke, indem sie ihnen kaum noch eine freie Minute zum Nachdenken über ihre eigene Lage lasse (Lafargue 1906). Gelegentlich wird sogar vermutet, dass die irreligiöse Marxsche Theorie ihre Ergänzung in der prinzipiell irreligiösen Natur des Proletariats finde (ebd.). Die Idee dahinter ist offenkundig: Die antireligiöse Essenz des Proletariats soll sicherstellen, dass die religionskritische Haltung des/der Theoretikers/-in nicht eine bloß subjektive Position einzelner Personen ist, sondern eine objektiv geschichtsmächtige Kraft umschreibt. Das Proletariat gilt als Repräsentant der technischen Produktivkräfte, es befinde sich im täglichen Umgang mit der modernen Maschinerie. Da diese durch und durch rational sei, damit auch nichts Geheimnisvolles an sich habe, könne eine irrationale Idee wie die der göttlichen Vorsehung dem Proletariat nur wesensfremd sein (ebd.). Sie widerspreche dessen Alltagserfahrungen einer rationalen Gestaltung der Produktion.

Der Verdacht, dass es sich bei der Marxschen Theorie um eine Art säkulare Metamorphose der jüdisch-christlichen Eschatologie handeln könne, dass der (Neo-)Marxismus eventuell entweder ein quasi-religiöses Weltbild darstelle, das in einem säkular-weltlichen Gewand auftrete, oder aber wenigstens zentrale religiöse Motive in sich aufgenommen habe (z. B. Künzli 1966; Kux 1967; Schumpeter 1987), muss dementsprechend wie ein Affront gegen die eigene Selbstdefinition vieler Sozialisten/-innen wirken. Der angeblich unauflösbare Gegensatz zur Religion ist ein wichtiger Teil ihrer Identität und Selbstdefinition. Er ist für sie ein Beleg für die eigene weltliche Orientierung, für die eigene Wissenschaftlichkeit und ein Ausdruck der eigenen kritischen Haltung gegenüber allen Ideologien, die Herrschaft absichern helfen. Der Glaube, in welcher Form auch immer er auftritt, scheint mit einer fundierten wissenschaftlichen Argumentation unvereinbar zu sein, ist es doch das Charakteristische religiöser und metaphysischer Behauptungen, »dass sie nicht nachgeprüft werden« (Robinson 1972: 9) können. Der (neo-)marxistische Anspruch,

die Möglichkeit, eventuell auch Notwendigkeit des Sozialismus durch eine theoretische Analyse empirischer Entwicklungsprozesse aufzeigen zu können, gerät in Gefahr. Sollte sich die These als begründet erweisen, träte eine religiös aufgeladene Heilserwartung und Propheterie an Stelle (wirklicher) wissenschaftlicher Forschung. Dass Kritiker/-innen der Sozialismen genau diesen Punkt immer wieder stark machen (z. B. Bienert 1975), kann und wird ein undifferenziertes Bedürfnis nach Abwehrreaktionen bei Sozialisten/-innen nähren.

Ist der (Neo-)Marxismus eine säkulare Ersatzreligion?

Der Verdacht wird in unterschiedlichen Formen vorgebracht. Gelegentlich wird die Marxsche Fetischkritik im *Kapital* verdächtigt, religiöse Komponenten aufzuweisen, kritisiere doch Marx einen Götzendienst der lebendigen Arbeit am toten Kapital (vgl. Schulte 1992). Beklagt Marx das »ununterbrochn[e] Opferfest der Arbeiterklasse« (MEW 23: 511), das das »beseelte Ungeheuer« (ebd.: 209) des Kapitals permanent einfordere, so enthülle bereits das Vokabular die religiösen Wurzeln der Kritik (Schulte 1992). In Einzelfällen wird die Psychologie bemüht (z. B. Künzli 1966). Marx habe sich selbst in die Rolle eines »säkularisierten Propheten« (Bienert 1975: 221) gesetzt, eine »allmächtige Sache« (ebd.: 222) vertreten und »seine eigene Lehre zur absoluten, pseudogöttlichen Wahrheit« (ebd.) erhoben. Berücksichtigt man den suchenden, tastenden und immer wieder vorläufigen Charakter der Marxschen Forschungen, die Tatsache, dass vieles, was er geschrieben hat, ein »Gedankenprovisorium« (Fleischer 1992: 502) war, das, wenn notwendig, durch andere Begrifflichkeiten und Argumentationsgänge ersetzt werden sollte, kann man solche Thesen kaum unterschreiben. Die Position, dass »der Drang, Gott gleich zu sein, in Marx eine dominierende Kraft war« (Rühle 1928: 446) spitzt die psychologisierende These noch weiter zu, ebenso wie die Behauptung, dass die Idee einer sozialistischen Revolution im Allgemeinen, und die bei Marx im Besonderen, von einer impliziten Vorstellung einer »Gottwerdung« (Topitsch 1973) des Menschen getragen sei. Sehen die einen religiöse Motive oder den Wunsch, gottgleich zu werden, bei Marx selbst wirken, betonen andere wiederum, dass die besonderen Merkmale des Marxschen Werks in der Lage seien, quasi-religiöse Emotionen bei seinen Rezipienten/-innen zu wecken – so etwa der strenge Geschichtsdeterminismus, der den historischen Sieg des Sozialismus für unvermeidlich erkläre (Pipes 2003: 24). Exemplarisch schreibt Josef A. Schumpeter:

»In einer wichtigen Hinsicht *ist* der Marxismus eine Religion. Dem Gläubigen bietet er erstens ein System von letzten Zielen, die den Sinn des Lebens enthalten und absolute Maßstäbe sind, nach welchen Ereignisse und Taten beurteilt werden können; und zweitens bietet er sich als Führer zu jenen Zielen, was gleichbedeutend ist mit einem Erlösungsplan und mit der Aufdeckung des Übels, von dem die Menschheit oder ein auserwählter Teil der Menschheit erlöst werden soll. Wir können noch weiter abgrenzen: Der marxistische Sozialismus ge-

hört auch zu jener Gruppe, die das Paradies schon für diese Seite des Grabes verspricht« (Schumpeter 1987: 19; Herv. i. O.).

Dass der (Neo-)Marxismus den Charakter einer »Ersatzreligion« (Aron 1957: 340) besitze, kann man laut Raymond Aron auch am Umgang vieler (Neo-)Marxisten/-innen mit ihren eigenen Autoritäten ablesen, legen sie doch nur zu gerne »die Heiligen Schriften und die Erklärungen der Parteikongresse oder des Generalsekretärs im Stil der Theologen aus« (ebd.: 341). Und wirklich: Manche Sozialisten/-innen scheinen ein geradezu protestantisches Verhältnis beispielsweise zum Marxschen *Kapital*, zum *Manifest* oder zum *Vorwort* von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* zu entwickeln. Über die richtige Interpretation eines besonderen Textes versucht man vielleicht nicht unmittelbar Gott nahe zu sein, man glaubt aber den wahren Schlüssel zur Welt finden zu können. Wie bei »jeder kirchlichen Doktrin« (Kolakowski 1976: 14) habe es in den marxistischen Orthodoxien zudem eine oberste institutionelle Instanz gegeben, die die Wahrheit der Lehre kodifiziert habe. Die orthodoxen »Klerikal-Marxismen« (Fleischer 1992: 503) haben die Marxsche Theorie insbesondere von einem lebendigen Ansatz zu einer »Zitatensammlung« (Weil 1979: 107) von Glaubenssätzen und sakrosankten Textbeständen verkommen lassen – und lassen auf diese Weise ihr (im Grunde genommen) protestantisches Textverständnis durchscheinen. Auch die Bilder, die man noch von den organisierten Großdemonstrationen in der ehemaligen Sowjetunion kennt, könnten nicht ganz unbegründet herangezogen werden, um Raymond Arons Eindruck zu untermauern, wurden hier doch Porträts von Marx, Engels, Lenin und Stalin vorneweg getragen, als seien es Ikonen der christlich-orthodoxen Kirche.

Wenn dann auch noch ein nicht gerade unbedeutender Sozialist wie Adam Schaff einen autobiographisch geprägten Rückblick auf das 20. Jahrhundert mit dem Untertitel »Glaubensbekenntnisse eines Marxisten« (Schaff 1997) versieht, mag dies wie eine weitere Bestätigung der angeblichen Affinität von Sozialisten/-innen zu religiösen Mustern interpretiert werden. Aber auch einige Sozialisten/-innen wie z. B. Lucien Goldmann haben ausdrücklich einige Übereinstimmungen zwischen der Religion und den Sozialismen ausmachen zu können geglaubt. Für Goldmann liegt die Gemeinsamkeit in der Existenz einer Wette (vgl. Goldmann 1973). Christen wetten auf die Existenz Gottes, (Neo-)Marxisten/-innen darauf, dass der Sozialismus kommen werde. Beide wetten auf etwas, was sie nicht beweisen können, also müssen sie glauben (ebd.). Aus dem Selbstverständnis einer größeren Anzahl von eher undogmatisch orientierten Sozialisten/-innen heraus besteht wenigstens keine prinzipielle Fremdheit und Gegnerschaft von Christentum und Sozialismus: Man denke nur an den sogenannten christlich-sozialistischen Dialog (vgl. Füssel/Walpen 1995), an die Befreiungstheologie (vgl. Fornet-Betancourt 1997) oder auch an Ernst Bloch (vgl. Bloch 1970b), Helmut Gollwitzer oder Rudi

Dutschke, die sich gleichzeitig in der sozialistischen und der christlichen Tradition verortet haben. Für Dutschke stand sogar fest, dass »der Welt größter Revolutionär – Jesus Christus« (Dutschke 2003: 20) gewesen sei. Dass der Eingang religiöser Motive in die Organisation von Arbeitskämpfen durchaus eine produktive Rolle spielen kann, hat zudem Eduard P. Thompson am Beispiel der entstehenden englischen Arbeiter/-innenklasse zu zeigen versucht (vgl. Thompson 1987).

Für die meisten Kritiker/-innen ist die Marxsche Geschichtstheorie der Hauptgegenstand ihrer Auseinandersetzung. Es gibt nach ihrer Auffassung ein religiöses Motiv im (neo-)marxistischen Geschichtsentwurf, das trotz eines nach außen getragenen Atheismus das eigentlich treibende Moment der (Neo-)Marxismen sei. Bei aller Religionskritik, ungeachtet der harschesten Kampfansagen an weltliche und himmlische Götter und Götzen, müssen die (Neo-)Marxismen angeblich selbst als Ausdruck eines religiösen Bewusstseins angesehen werden. Marx habe an der Zerstörung religiöser Vorstellungen arbeiten wollen, dabei aber nur eine weltliche Form der Religiosität begründet (vgl. Topitsch 1973). Warum? Der (Neo-)Marxismus sei entweder eine Variante des Messianismus, eine Erlösungslehre (Theimer 1985: 193 f.), oder operiere mit einer heimlichen Gottheit, einem allmächtigen geschichtslenkenden Entwicklungsgesetz (Bienert 1975: 283 f.). Dass die Menschheitsgeschichte von einer Allmacht gelenkt werde, sei ursprünglich ein »biblisches Glaubensgut« (ebd.: 287) gewesen und in einer säkularisierten Form in die Marxsche Theorie eingedrungen. Die Entdeckung der Lösung des Rätsels der Geschichte habe sich denn Marx auch wie in einer »Offenbarung« (ebd.: 288) erschlossen.

Auf ein praxisphilosophisches Marxverständnis werden solche Vermutungen sicherlich nicht zutreffen, sind doch streng und überhistorisch formulierte Geschichtsgesetze einer solchen Marxinterpretation ebenso fremd wie die Idee eines sicheren Geschichtsziels. Geschichte ist hier die »Resultante menschlicher Handlungen« (Fleischer 1975: 23), wobei diese selbstverständlich nicht gänzlich freige-dacht werden, sondern als materiell bedingt:

»Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktivkräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert« (MEW 3: 45).

Keine wie auch immer geartete Allmacht reguliert nach dem Ansatz einer materialistischen Praxisphilosophie die Geschichte (MEW 2: 98). Die von Generation zu Generation aufeinander aufbauenden menschlichen Aktivitäten produzieren die geschichtlichen Resultate, indem sie überbrachte Ergebnisse unter neuen Bedingungen tätig modifizieren (Kitching 1988: 36 f.). Der Vorwurf der angeblichen Religiosität der (neo-)marxistischen Geschichtstheorie verläuft sich zumindest *bei dieser* Interpretation der Marxschen Theorie im Nichts. Dass die historische Ge-

wissheit des orthodoxen Traditionsmarxismus »von Anfang an nicht bewusste Elemente des Glaubens barg« (Narr 2009: 106), ist allerdings kaum zu bestreiten und sei es nur in der Überzeugung, dass »es eine historisch begründete gesellschaftliche Dynamik gebe, die trotz einer unbekanntenen Fülle von Schwierigkeiten des Übergangs qualitativ verschiedene Formen der Gesellung zum Ziel habe. Und sei es nur als Alternativengewissheit: Sozialismus oder Barbarei« (ebd.).

Ist die Geschichte nach Marx ein Heilsdrama?

Angeblich sei die Marxsche Theorie messianisch, da sie statt der Erlösung im Himmel das Reich Gottes auf Erden einfordere (Theimer 1985: 193 f.). Der Weg dahin verlaufe entweder nach dem (prinzipiell religiösen) Entfremdungsschema von Verlust und Wiedergewinnung oder über eine ökonomische Begründung »der messianischen Berufung des Proletariats« (Löwith 1990: 48). Ein »mit unverbrüchlicher Notwendigkeit ablaufendes Heilsdrama« (Topitsch 1973: 182) werde im (Neo-)Marxismus vorgetragen. Nicht weniger als die Wiedergeburt des Gattungswesens Mensch im Kommunismus, dem Reich Gottes auf Erden, werde von Marx vorhergesagt (Löwith 1990). Während die einen den (Neo-)Marxismus zwar als Erlösungslehre abtun, gleichzeitig als gute Christen/-innen die Vermutung ablehnen, dass utopische Gebilde (zu denen angeblich der (Neo-)Marxismus gehört) etwas mit dem christlichen Glauben gemeinsam haben könnten (Fest 1991: 20 f.), sehen andere »spezifische Berührungspunkte mit der christlichen Lehre. Wie diese sei der (Neo-)Marxismus eine Erlösungslehre, allerdings eine weltliche« (Theimer 1985: 196). Die aus der Sicht der Kritiker/-innen leider nicht zu leugnende Attraktivität des (Neo-)Marxismus hänge mit seiner Eigenschaft als Heilslehre zusammen, damit, dass der »Verheißungsgedanke« im Marxschen Werk irrlichte (Fest 1991: 33). »Das Interesse für Marx' Lehre kann insofern mit dem verglichen werden, das den biblischen Verheißungen entgegengebracht wird« (Schulte 1992: 12).

Auch die märtyrerhafte Opferbereitschaft vieler Sozialisten/-innen für eine Sache der Freiheit und Gleichheit verweise auf den religiösen Charakter des (Neo-)Marxismus, dem sind sich viele Bürgerliche sicher (Fest 1991). Ja, selbst die vehemente Religionsfeindschaft von (Neo-)Marxisten/-innen lasse sich nur dadurch erklären, dass »er selbst eine Religion ist« (Theimer 1985: 196), man also unbewusst selbst die Ähnlichkeiten wahrnehme und mit einer impulsiven Abwehrreaktion reagiere. Trotz aller angeblichen Wissenschaftlichkeit bleibe der (Neo-)Marxismus ein Glaube, und zwar daran, dass die Geschichte auf einen bestimmten Höhepunkt zusteuere, an dem das Elend in Erlösung umschlage (Bienert 1975). Als eine Form des Glaubens mache sich der (Neo-)Marxismus gegen empirische Einwände resistent (Theimer 1985). Nur so sei zu erklären, warum er sich überhaupt schon so lange hat halten können (ebd.). Der Endkampf von Gut und Böse werde in den Gestalten von Proletariat und Bourgeoisie ausgetragen, der Übergang ins neue

Zeitalter werde »an der Wende der Zeiten« (Bienert 1975: 218) durch den Sieg des Proletariats eingeläutet. Von Karl Löwith stammt wahrscheinlich die populärste Kritik in dieser Hinsicht. Er behauptet u. a. in einer sehr pointierten Weise, dass der Antagonismus von Bourgeoisie und Proletariat

»dem Glauben an einen Endkampf zwischen Christus und Antichrist in der letzten Geschichtsepoche entspricht, und dass die Aufgabe des Proletariats der welthistorischen Mission des auserwählten Volkes analog ist. Die universelle Erlösungsfunktion der unterdrückten Klasse entspricht der religiösen Dialektik von Kreuz und Auferstehung und die Verwandlung des Reichs der Notwendigkeit in ein Reich der Freiheit, der Verwandlung des alten in einen neuen Äon. Der ganze Geschichtsprozess, wie er im *Kommunistischen Manifest* dargestellt wird, spiegelt das allgemeine Schema der jüdisch-christlichen Interpretation der Geschichte als eines providentiellen Heilsgeschehens auf ein sinnvolles Endziel hin« (Löwith 1990: 48; Herv. i. O.).

Dass die Kritik, die den Verdacht nährt, dass es sich bei der Marxschen Theorie um eine säkularisierte Religion handle, in der Regel von der Absicht getragen wird, Sozialisten/-innen in ihrem innersten Selbstanspruch zu treffen, einer wissenschaftlich betriebenen Veränderung des Diesseits verpflichtet zu sein, verdeutlicht die Literatur schnell (z. B. Aron 1957; Topitsch 1973; Bienert 1975; Löwith 1990; Löw 1998). Insbesondere für konservative Christen trägt jedoch der Vorwurf der Religiösität gegen die (Neo-)Marxismen ein gewisses Risiko in sich. Man will der Marxschen Theorie zwar die Wissenschaftlichkeit absprechen, indem man sie als religiös klassifiziert, dass über die die »Brücke« (Löw 1998: 112) der Gerechtigkeitsforderungen aber immer wieder sozialistisches Gedankengut in das Christentum eingedrungen ist und umgekehrt – man denke an die Befreiungstheologie –, ist ihnen aber eher peinlich. Die Furcht sitzt des Weiteren tief, dass bei einer allzu schnellen Parallelisierung der (Neo-)Marxismen mit der jüdisch-christlichen Tradition die Verbrechen des Kommunismus – wider die eigene Absicht – der eigenen Religion *mit*angelastet werden könnten. Dem wollen sie vorbeugen. Die Bemühungen, diesem Dilemma zu entkommen, wirken allermeist meist etwas angestrengt – so etwa bei Konrad Löw:

»Der ›gottlose Selbstgott‹ Marx gleicht weit eher dem ›Versucher‹, der in der Wüste an Jesus herantritt, als irgendeinem Propheten des Herrn. Vom Versucher heißt es, er habe Jesus damit für sich gewinnen wollen, dass er in ihm die Welt versprach. Genau den gleichen Köder benutzen die Freunde [Marx und Engels; St.K.] am Ende des *Manifests*, indem sie behaupten, es sei »eine Welt zu gewinnen« (Löw 1998: 119 f.; Herv. i. O.).

Ungeachtet der oftmals nicht zu leugnenden Zweckhaftigkeit, hat die Kritik an Marx aber auch etwas Dialektisches, das muss man ihr zugestehen. Wenn Marx nach eigenem Anspruch die Kritik des Himmels in eine Kritik der Erde überführe, um die Wünsche und Hoffnungen nach dem illusorischen Glück des Jenseits in eine Forderung nach wirklichem und weltlichem Glück umzuwandeln (MEW 1:

379), dann reproduziere er religiöse Wünsche nur auf einer neuen Stufenleiter. Ließe diese Kritik sich belegen, wäre dies eine elegante dialektische Argumentationsfigur, keine Frage. Der generalisierende Charakter der Argumentation, der sich beispielsweise bei Ernst Topitsch besonders deutlich finden lässt (vgl. Topitsch 1973), weckt allerdings schnell Zweifel. Dass eine Forderung nach irdischem Glück, die gegen die bestehenden Verhältnisse erhoben wird, in einem weltlichen Erlösungsglauben resultieren *kann*, ist pauschal kaum abzustreiten, dass sie es *müsse*, schon. Die grenzenlose Reichweite der Behauptung, die nahezu unterschiedslos auf alle Sozialismen ausgedehnt wird (ebd.), erweckt den Eindruck, dass hier die eigenen Ordnungsvorstellungen gegen Einsprüche in Schutz genommen werden sollen, indem man ihnen grundsätzlich ihren rationalen Charakter abspricht. Eine bürgerliche Antikritik, die den Grundsätzen der Vernunft verpflichtet wäre, darf es sich aber nicht so einfach machen. Sie muss rational vorgetragene Argumente rational beantworten.

Was ist an dem Vorwurf einer Religiösität der (Neo-)Marxismen dran?

Nehmen wir uns an dieser Stelle ein frühes Zitat von Engels vor, das jene dialektische Vermutung der Kritiker/-innen eventuell bestätigen könnte:

»Uns fällt es nicht ein, die »Offenbarung der Geschichte« zu bezweifeln oder zu verachten, die Geschichte ist unser Eins und Alles und wird von uns höher gehalten als von irgendeiner andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte.

Der Hohn gegen die Geschichte (...) ist (...) auf der andern Seite; es sind (...) die Christen, die durch die Aufstellung einer aparten »Geschichte des Reiches Gottes« der wirklichen Geschichte alle innere Wesenhaftigkeit absprechen. (...) *Wir* reklamieren den Inhalt der Geschichte; aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung »Gottes«, sondern des Menschen, und nur des Menschen« (MEW 1: 545; Herv. i. O.).

Engels polemisiert hier energisch gegen religiös motivierte Geschichtsinterpretationen, wie sie heute noch von Karl Löwith, Ernst Topitsch und anderen Marx regelmäßig vorgehalten werden. Er wettet gegen Interpretationen, die in der Geschichte eine Art Offenbarung Gottes suchen und fordert eine Betrachtung der wirklichen Geschichte ein. Dennoch bedient er sich eines quasi-religiösen Sprachmodus, der die obige These auf den ersten Blick zu stützen scheint. Doch Obacht: Engels spielt hier nicht nur mit dem christlichen Begriff der Offenbarung, er ist zu diesem Zeitpunkt noch in den Anschauungen Feuerbachs befangen, eine Tatsache, die sich im Begriff einer Offenbarung des Menschen zweifellos spiegelt (vgl. Schmidt 1967). Was oberflächlich einen Umschlag einer Kritik religiöser Geschichtsmetaphysik in eine verweltlichte Variante der Religiösität zu markieren scheinen könnte, ist in Wirklichkeit einer Kombination aus Polemik und den noch nicht ganz abgestreiften Begrifflichkeiten der junghegelianischen Geschichtsphilosophie geschuldet.

Wir wollen hier eine dreifache These wagen. *Erstens* sei darauf insistiert, dass weder sozialistische Theoriebildungen im Allgemeinen noch die Marxsche Theorie im Besonderen als solche dem Vorwurf der Religiosität ausgesetzt werden können. Denn der Kern der Marxschen Theorie ist durch und durch areligiös. *Zweitens* lässt sich aber dennoch kaum leugnen, dass realiter ein Einfluss religiöser Muster auf viele (Neo-)Marxismen und Sozialismen bestanden hat und weiter besteht. Ungeachtet eventueller Versuchungen, sollte dieser Einfluss *drittens* keineswegs bestritten werden, beispielsweise aufgrund einer gefühlten Verletzung der eigenen Selbstdefinitionen, sondern sollte selbst zum Gegenstand einer materialistischen Gesellschaftskritik werden. Nicht nur aus Gründen der Selbstkorrektur des eigenen Kritikprogramms muss er thematisiert werden, er unterfüttert auch in spezifischer Weise die eigenen Kritikbemühungen an einer falsch eingerichteten Gesellschaft.

Alle drei Punkte sind gleich wichtig. Dass die Marxsche Theorie weder ihrem Selbstverständnis nach noch in ihrer Kernsubstanz von einer religiösen Natur ist, ist im ersten Schritt herauszustellen. Als dezidiert realistisches Projekt geht es dem Marxschen Konzept nicht um Erlösung, sondern um eine recht profane Aufhebung diverser Widersprüche, die die bürgerliche Gesellschaft prägen. So schreibt auch Ernest Mandel:

»Der so definierte Sozialismus ist weder das Paradies auf Erden noch die Verwirklichung millenaristischer Träume, und er stellt auch keine vollendete Harmonie zwischen den Individuen und der Gesellschaft oder zwischen Gesellschaft und Natur her. Er ist weder »das Ende der Geschichte« noch das Ende der Widersprüche, von denen die menschliche Existenz geprägt ist. Das Ziel, das die Parteigänger des Sozialismus verfolgen, ist bescheidender, nämlich die Lösung der sechs oder sieben Widersprüche, die im Verlauf der vergangenen und gegenwärtigen Jahrhunderte die Quelle der hauptsächlich menschlichen Leiden gewesen sind: die Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen; der Krieg und die brutale Gewalt zwischen menschlichen Wesen; die ein für allemal zu bannenden Leiden des Hungers, der Ungleichheit und der Nicht-Befriedigung von Grundbedürfnissen ganzer Teile der Gesellschaft; die institutionalisierte und systematische Diskriminierung von Frauen, der vorgeblich »niederer« Rassen oder Ethnien, der nationalen oder religiösen Minderheiten etc.; die ökonomischen Krisen; die ökologischen Krisen« (Mandel 1985: 37 f.).

Eben jene hier aufgelisteten Merkmale eines zu erringenden Sozialismus werden vielen dennoch als religiös erscheinen. Eine Abschaffung der Kriege oder der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen kann nur einer religiösen Heilsvorstellung entstammen, so wird es manchem/-r beim Lesen des Zitats vorkommen. Dass die genannten Zielvorstellungen vielen als außerweltliche Traumvorstellungen erscheinen, obwohl sie im Grunde genommen selbstverständliche Minimalforderungen eines/-r jeden politisch Denkenden und Handelnden sein sollten, ist in sich selbst nichts weniger als eine machtvolle Anklage an die bestehenden Verhältnisse. Diese verletzen offenbar nicht nur die Erfüllung basaler Grundprinzipien eines humanen Zusammenlebens, sondern sie laufen ihnen der-

art systematisch und selbstverständlich zuwider, dass sich viele gar nicht mehr vorstellen können, dass es – realistisch – anders sein könnte. Wie unerträglich muss der Zustand der Welt sein, wenn es kaum noch denkbar ist, dass sich Menschen nicht gegenseitig ausbeuten, diskriminieren oder umbringen! Nur eine Schlussfolgerung ist sinnvoll: Dass die Forderung nach einer Aufhebung zentraler Widersprüche, die die bürgerliche Epoche prägen, oftmals als eine religiöse Phantasterei empfunden wird, sollte bereits unter diesem Blickwinkel für Sozialisten/-innen nicht weniger als eine deutliche Bestätigung der Notwendigkeit ihrer umwälzenden Bestrebungen sein.

Der prinzipielle Verdacht, dass Sozialisten/-innen in messianische Muster verfallen würden, nur weil sie nach einem grundlegenden sozialen und politischen Wandel streben, ist unsinnig. Die sozialutopische Dimension einer sozialistischen Kapitalismuskritik kann sich verschieden äußern. Religiös anmutende Heilsversprechen sind denkbar, es kann ein Glaube an allmächtige Geschichtsgesetze ausgebildet werden, die mit unbedingter Notwendigkeit ein Reich vollkommender Freiheit und Harmonie aus sich hervortreiben. Die Entwicklung eines ungeschminkten Blicks fürs Machbare ist aber ebenso vorstellbar. Bei Marx und Engels mag es durchaus Stellen geben, in die ein allgewaltig und ehern wirkendes Entwicklungsgesetz hineingelesen werden kann (z. B. MEW 21: 298). Es gibt Passagen, in denen das sozialistische Subjekt in einer gottähnlichen Art und Weise als »totaler Mensch« (MEW 40: 539) gedacht wird, das sich »sein allseitiges Wesen auf allseitige Art« (ebd.) aneignen könne oder in denen z. B. auch ein Traum von einer ausgesöhnten und befriedeten postkapitalistischen Gesellschaft aufscheint. Wenn Marx beispielsweise in seinem Frühwerk behauptet, dass der Kommunismus »die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung« (MEW 40: 536; Herv. i. O.) sei, dann ist kaum zu bestreiten, dass diese Vision einer versöhnten Gesellschaft eine starke religiöse Komponente aufweist, indem sie nach Erlösung sucht.

Obwohl es Stellen wie diese gibt, ist die Marxsche Theorie im Ganzen einem diesseitigen und unbedingten Realismus verpflichtet. Das innerste Anliegen des Ansatzes muss in Richtung eines hohen Wirklichkeitssinns und einer nüchternen Sachlichkeit drängen. Marx, als Sozialwissenschaftler und als praktisch politisch denkender und handelnder Mensch, ist an einer sozialwissenschaftlichen Erforschung der Bedingungen und Chancen der Durchsetzung sozialistischer Produktionsverhältnisse interessiert. »Als Sozialwissenschaftler war Marx ein »penseur du possible, ein Denker des Möglichen, kein Priester der historischen Notwendigkeit« (Krätke 2006: 169) und ebenso kein Prophet einer diesseitigen Erlösung der Menschheit. Einer Suche nach den *konkreten* Bedingungen und Ansatzpunkten einer

anderen Gesellschaft im gegenwärtigen Sozialprozess läuft eine religiöse Aufladung der eigenen Sozialismusvision von ihrer Logik her entgegen. Denn es geht um die Realisierung *wirklicher*, d. h. real vorhandener historischer Möglichkeiten. Diese stellen sich weder unabdingbar durch gottgesetzte Entwicklungsmodi des Geschichtsverlaufs ein, noch können sie den unvollkommenen Boden irdischer Zwänge überspringen und Gottes Reich auf Erden an deren Stelle setzen.

Religiöse Momente in einer sozialistischen Gesellschaftskritik

Allerdings kann keineswegs übersehen werden, dass sich immer wieder entgegen des Marxschen Prinzips eines nachdrücklichen Realismus religiöse Momente in eine sozialistische Gesellschaftskritik gemischt haben. August Bebel weissagt nicht nur eine umfassende »Harmonie der Interessen« (Bebel 1973: 419), die im Sozialismus ausbrechen würde, nicht nur eine Aussöhnung der Menschen untereinander, sondern auch eine Behebung selbst kleinster Missstände, wie es für eine Vision befriedeter Zustände nur folgerichtig ist. Durchaus werden nach ihm nicht nur Hunger, Kriege und Ausbeutung im Sozialismus verschwinden, sondern selbst Hast, Nervosität und Aufregung (ebd.: 425). Dafür wird zur Verbesserung der Gesellschaft eine/-r »an Vorschlägen und Ideen den anderen zu überbieten suchen« (ebd.: 419), offenbar ohne in allzu große Hast zu verfallen. Noch weit ungezwungener mit einem religiösen Erlösungsglauben geht Henri Lefebvre um. Er will mithilfe des Sozialismus nicht weniger als die Zerrissenheit des Menschen und seiner sozialen Welt überwinden. Eine »wahrhaft menschliche Periode« (Lefebvre 1966: 133) werde anbrechen, eine Periode, die durch einen totalen und unentfremdeten Menschen gekennzeichnet sei (ebd.). Die Idee des totalen Menschen schließe »die höchsten Werte der Vergangenheit in sich ein – und insbesondere die Kunst als von den Merkmalen der Entfremdung befreite schöpferische Arbeit, als Einheit des Produkts und des Produzenten, des Individuellen und des Gesellschaftlichen, des natürlichen und des menschlichen Wesens« (ebd.: 135 f.). Das ganz Andere wartet hier nach der Revolution auf uns. Das Leben wird selbst zur erfüllenden Kunst. Der Weg dahin führt über einem großen Endkampf, der das Gute und in diesem Sinne den total entfalteteten Menschen gebiert. Staunend liest man bei Trotzki, dass der Mensch im Sozialismus auch körperlich stärker und klüger sein werde. »Sein Körper – harmonischer, seine Bewegungen – rythmischer, seine Stimme – musikalischer; die Formen des Seins werden eine dynamische Theatralik gewinnen. Der menschliche Durchschnitt wird sich bis zum Niveau eines Aristoteles, Goethe, Marx erheben. Über diesen Berggrad werden sich neue Gipfel erheben« (Trotzki 1924: 179). Mit einer Klassifizierung des Marxismus als Messianismus kann auch Erich Fromm ausdrücklich gut leben (vgl. Fromm 1988). Nach Peter Schneider wird wiederum die Revolution nicht nur den totalen Menschen und eine »vollständige Entfesselung« (Schneider 1977: 129) aller menschlichen Sinne und Fähigkeiten

hervorbringen, sondern in kulturrevolutionärer Weise das gesamte Verhältnis der Subjekte zu den Dingen ändern. Die schließt nach ihm selbst das Verhältnis »zwischen Auto und Autobesitzer« (ebd.: 130) ein. Es werde eine Welt entstehen, in der »man mit gutem Gewissen gewissenlos sein kann, weil kein Mangel an Freundlichkeit herrscht« (ebd.: 131). Die Idee einer Rücknahme von Entfremdung erfährt hier derart überspannte Züge, dass die ersehnte Versöhnung des Menschen mit seiner Welt religiöse Formen annimmt. Frantz Fanon ist in seinen Vorhersagen vorsichtiger als Peter Schneider, aber auch er glaubt, dass selbst der Bau einer Brücke in den nachkolonialen Gesellschaften zu einer Inspiration werden müsse. »Wenn der Bau einer Brücke das Bewusstsein derer, die daran arbeiten, nicht bereichern kann, dann sollen die Staatsbürger fortfahren, den Fluss schwimmend oder mit der Fähre zu überqueren« (Fanon 1981: 171). Mit welcher Offenheit gelegentlich religiöse Argumentationsgänge aufgegriffen werden, mag überraschen. So spielt in der *Minima Moralia* beispielsweise Adorno öfters ungezwungen mit dem Erlösungsgedanken:

»Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik« (Adorno 2003: 283).

Die Erlösungshoffnung also als theoretisches Korrektiv. Dass sie diese Rolle erfüllen kann, ist zweifelhaft, denn sie verdeckt einen schonungslosen Blick auf das Gegenwärtige und das real Erreichbare. Ein unrealistisches Bild einer nach-kapitalistischen Gesellschaft wird durch sie gezeichnet. Sie verleitet entweder dazu, wie bei den Vertreter/-innen der II. Internationalen, das Gute kontrafaktisch notwendig und überall zum Durchbruch drängend zu wähen, oder aber die versöhnte Gesellschaft zu einer Folie zu machen, vor der keine Wirklichkeit bestehen kann. Die Forderung nach dem Absoluten kann darüber hinaus gefährlich sein, vermag sie doch den Keim für einen moralischen Rigorismus zu legen, der alle Mittel für legitim erachtet, um die unvollkommene Gegenwart zu bekämpfen oder um einen Zustand allseitiger Versöhnung endlich herzustellen (Topitsch 1973).

Nicht von einer Position der Erlösung aus ist, wie Adorno glaubt, zu kritisieren, sondern ausgehend von einer Position real historisch möglicher gesamtgesellschaftlicher Alternativen, die deshalb zum Ziel theoretischer und praktisch-politischer Kritik werden können, da unter den gegenwärtigen Bedingungen Mittel und Wege existieren (oder generiert werden können), die wenigstens potentiell ihre Verwirklichung erlauben, sogar geboten erscheinen lassen. Die Ideologiekritik religiöser Bewusstseinsformen ist ein Teil eines solchen Kritikvorhabens, da sie eine wesentliche Selbsttäuschung der Subalternen über die real vorhandenen Möglichkeiten der praktischen Gestaltbarkeit der sozialen Welt nach ihrem eigenen Interesse destru-

ieren soll. Damit wird aber auch ein Bemühen zur programmatischen Pflicht, dort, wo sich religiöse Gehalte in das eigene Denken einschleichen, diese selbstkritisch wieder auszuscheiden. Denn diese vertragen sich nicht mit einer Gesellschaftskritik, die ausgehend von einer Position real erreichbarer gesamtgesellschaftlicher Alternativen das Bestehende einer schonungslosen Bestandsaufnahme unterzieht, um dieses grundlegend umzubauen.

Antimesianische Kritiken an den Sozialismen wie die von Karl Löwith, Raymond Aron oder Ernst Topitsch sind als Impuls ernstzunehmen. Sie sollten zum Anlass einer ernsthaften *Selbstüberprüfung* genutzt werden. Sie sollten aber auch gegen ihren Ursprung gewendet werden. Selbstverständlich wird eine sozialistische Sozialkritik immer wieder auch religiöse Elemente und Erlösungshoffnungen ausbilden! Von einem Standpunkt einer materialistischen Ideologiekritik wäre es überraschend, sogar irritierend, wenn es anders wäre. Solange die Erde ein Jammertal ist, solange sich die historisch-gesellschaftliche Entwicklung den sozialen Akteuren in einer für sie unerklärlichen Weise entzieht, entfalten die sozialen Subjekte religiöse Bewusstseinsformen verschiedenster Art und verbinden sie regelmäßig mit sozialistischen und anderen sozialutopischen Forderungen. Der »religiöse Widerschein der wirklichen Welt« (MEW 23: 94) wird erst dann die *Möglichkeit* haben, verschwinden zu können, wenn die menschlichen Beziehungen untereinander und zur äußeren Natur ein Mindestmaß an Vernunft inkorporiert haben (ebd.). Und auch dann ist das Entschwinden dieses Widerscheins keineswegs eine sichere Aussicht. »Erst die realisierte Utopie kann als *Praxis* zeigen, ob an den von ihm als ideologisch denunzierten geistigen Gebilden mehr ist als Schein, der mit der falschen Gesellschaft verschwindet, oder ob Religion mit dem Sein des Menschen schlechthin gesetzt ist, wie die Apolegetik will« (Schmidt 1962: 121 f.; Herv. i. O.).

Wer als Sozialist/-in empört den Vorwurf von sich weist, dass die Marxsche Theorie auf einer religiösen Grundlage beruhe, hat verstanden, dass das Eindringen religiöser Bilder, Wünsche und Hoffnungen in die Sozialismen mit dem ureigensten Ansinnen des Marxschen Ansatzes kaum zu vereinbaren ist. Wenn eine sozialistische Theorie und Praxis längerfristig erfolgreich sein will, verlangt sie einen nüchternen Blick, ein betont wirklichkeitsorientiertes Programm, das parteiliches Einmischen an solchen Punkten erlaubt, an denen ein Druck auf das Ganze der Gesellschaft aufgebaut werden kann. Er oder sie hat eventuell auch begriffen, dass religiöse Visionen einer angeblich im Sozialismus zu erwartenden allseitigen Versöhnung der Menschen gefährlich sind, da sie zur Rechtfertigung selbst grausamster Mittel führen können, um den erschten Zustand totaler Freiheit und vollkommener Friedfertigkeit zu erstreiten. Fragwürdig wäre es jedoch, wenn im Zusammenhang mit der Abweisung des Vorwurfs angeblicher Religiosität gegen die Sozialismen so getan würde, als ob es undenkbar wäre, dass sozialistisches Denken eine religiöse Aufladung erfahren könnte, als ob schon die bloße Idee geradezu aus der Luft gegriffen

wäre. Ob Henri Lefebvre, Erich Fromm, Theodor W. Adorno oder auch der junge Marx, Beispiele, die in verschiedener Art und Weise religiöse Versatzstücke in die Ideenwelt des Sozialismus einbringen, gibt es in großer Menge. Und dass es sie gibt, ist nicht zufällig. Wer Entsprechendes leugnet, schmälert zu einem guten Stück auch seine eigene Kritikfähigkeit an einer Gesellschaft, die als problematischer Sozialzusammenhang religiöse Bewusstseinsformen auf jeweils neue Weise und ständig hervorbringen muss. Religiöse Gefühle und Bilder verändern sich mit der historischen Bewegung und sind gegenwärtig aufs Engste mit der bürgerlichen Produktionsweise verknüpft. Dringen sie in die sozialistische Bewegung ein, sickert ein Denken in sie ein, das mit der heutigen Gesellschaft einer verselbstständigten und verallgemeinerten Warenproduktion verbunden ist. Einmal in sie eingedrungen, können sie den Wirklichkeitsblick sozialistischer Bestrebungen empfindlich schmälern, aber auch zur moralischen Rechtfertigung einer Politik extremer Gewaltsamkeit führen. In eben dieser Verbindung mit der warenproduzierenden Gesellschaft sind religiöse Einflüsse auf die Sozialisten in der Absicht zu thematisieren – und zu kritisieren –, um die ureigensten Forderungen sozialistischer Bestrebungen weiter zu unterfüttern und immer wieder neu zur Geltung zu bringen.

Religion als Versuch der Erklärung unbeherrschter Mächte und der antireligiöse Kern der Marxschen Theorie

Religiöse Ideologien sind nach Marxscher Auffassung Ausdruck eines Lebens, das von fremden, unbegriffenen und unkontrollierten Mächten beherrscht wird (MEW 20: 294). In vorkapitalistischen Gesellschaften sind es »eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur« (MEW 23: 93), die zur Ausbildung religiöser Formen und von Mythologien treiben. Bei einem Stand niedriger Produktivkraftentwicklung erscheint die Natur den Menschen als eine »fremde, allmächtige und unangreifbare Macht« (MEW 3: 31). Sie ist weder in ihrer Gesetzlichkeit begriffen, noch kann sie auf Grundlage einer Erkenntnis eben dieser Gesetzlichkeiten beeinflusst werden. Einer unverstandenen äußeren Natur (relativ) hilflos ausgeliefert, wird diese religiös oder mythologisch verklärt. Durch Riten, Kulte und Rituale versucht man sie zu besänftigen. Insbesondere Mythologien sind »negativ ökonomisch bedingt« (Schmidt 1962: 121) bzw. durch die niedrige Stufe der Produktion gekennzeichnet. »Alle Mythologie überwindet und beherrscht und gestaltet die Naturkräfte in der Einbildung und durch die Einbildung; verschwindet also mit der wirklichen Herrschaft über dieselben« (MEW 42: 44). Mit der kapitalistischen Explosion in der Entwicklung der Produktivkräfte löst sich das Bedingungsgefüge für religiöses Bewusstsein jedoch keineswegs auf. Die zunehmende Naturbeherrschung geht im Kapitalismus einher mit einem massiven Kontrollverlust der Akteure über den

eigenen gesellschaftlichen Zusammenhang. Eine verselbstständigte Ökonomie schwebt »gleich dem antiken Schicksal über der Erde (...) und [verteilt; St.K.] mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen« (MEW 3: 35). Sie wird ebenso zu einer fremden, unangreifbaren und nicht kontrollierten Macht, »wie es vordem die Natur war« (Bader u. a. 1987: 44), sie wird zu einer Art »zweiten Natur« (ebd.).

Die Parallelen von kapitalistischer Warenproduktion und der Religion sind deutlich und fordern in kritischer Absicht Analogien ein. »Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eignen Hand beherrscht.« (MEW 23: 649) Beide Formen der Verselbstständigung menschlicher Machwerke stehen in der bürgerlichen Gesellschaft in einem engen Zusammenhang: Solange die Menschen von Produkten ihrer eigenen Hände beherrscht werden, findet auch eine Beherrschung durch die religiösen Blendwerke ihres eigenen Kopfes Nährstoffe. Warum? Wie einst unter vorkapitalistischen Bedingungen sind nach wie vor unbegriffene Kräfte am Werke, die verklärt werden wollen. Allerdings entspringen diese nun dem besonderen Sozialzusammenhang bürgerlicher Gesellschaften, also nicht mehr der Natur im engeren Sinne, sondern der sogenannten zweiten Natur. Das, was das Resultat eines wechselseitigen Sichverhaltens der Subjekte unter den besonderen Bedingungen der Privatproduktion ist, versuchen sich die Akteure durch die Erschaffung von imaginären Entitäten verständlich zu machen. Die Hervorbringung recht unterschiedlicher Entitäten ist denkbar. Teilweise werden sie einen religiösen Charakter tragen. Allmächtige Verschwörergruppen, die im Hintergrund operieren (vgl. Groh 1992b), das angebliche »Wesen der Völker«, angebliche »Rassen« oder »Nationen«, das »Schicksal«, sogenannte Erdschwingungen oder auch der Hegelsche Weltgeist und der liebe Gott werden zu mystischen Einheiten, zu denen Vertrauen entwickelt, auf die man Hoffnungen setzen kann und die auch Schicksalsschläge und andere (scheinbar) unerklärliche Ereignisse und Phänomene (scheinbar) begreifbar machen können. Als angeblich ordnende und sinnstiftende Konstruktionen können sie herangezogen werden, um gewaltsam in ihrem Namen (oder gegen sie) Ordnung ins Chaos einer nicht durchdrungenen Welt zu bringen.

Aber nicht nur die Existenz fremder, unbeherrschter Mächte gilt Marx als Ursache ideologischer und religiöser Vorstellungen. Die Religion ist nach Marx zudem ein Seufzer, ein Hilfeschrei der bedrängten Kreatur (MEW 1: 378), wurzelt im materiellen, bisweilen auch politischem Elend, das den Wunsch und die Hoffnung nach diessseitiger oder jenseitiger Erlösung nährt. Durch bloße intellektuelle Aufklärung können die religiösen Projektionen nicht beseitigt werden, bleiben ihre sozialen und politischen Ursachen doch weiterhin erhalten, bis sie selbst praktisch-tätig überwunden werden. Sowenig sich der gegenständliche Schein der Warenwelt durch die Marxsche Analyse aufgelöst hat (MEW 23: 88), sowenig verschwinden religiöse

und andere Illusionsbildungen, bis die strukturellen Momente in den materiellen Verhältnissen überwunden sind, die sie generieren müssen. Erst dort, wo der Lebensprozess das bewusste Produkt »frei vergesellschafteter Menschen« (MEW 23: 94) ist, kann nach Marx der Nebelschleier mystischer Verklärungen verschwinden (ebd.). Erst dort, wo der Lebensprozess weder durch nicht zu bewältigende Naturkräfte dominiert wird, noch durch einen nicht zu kontrollierenden gesellschaftlichen Zusammenhang gekennzeichnet ist und wo gleichzeitig die materiellen Nöte und politische Unterdrückung beseitigt sind, bestehen die Vorbedingungen für ein religionsfreies Leben. Und auch dann bleiben Gründe bestehen, die eine religiöse Suche weiter nähren können: Die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach den Möglichkeiten von Erkenntnis und die Existenz von Krankheit und Tod. Denn auch diese werden durch Kräfte bedingt, die – wenigstens bisher – für die/den Einzelne/-n unverstanden bleiben. Dass sie durch relativ transparente und vernünftige Sozialverhältnisse und ein hohes Produktivkraftniveau für jedermann bzw. jedefrau durchsichtig werden, ist eher unwahrscheinlich. Wenigstens vorab kann entsprechendes keineswegs als gesichert angenommen werden.

Sozialistische Forderungen und sozialutopische Entwürfe teilen denselben sozialen Urgrund mit der Religion, ohne damit schon miteinander seelenverwandt zu sein. Beide sind auf ihre Weise Reaktionen auf einen unhaltbaren sozialen Zustand. Die sozialistische Kritik formuliert eine weltliche Hoffnung auf ein menschenwürdiges Dasein und fordert eine demokratische Gestaltbarkeit der Verhältnisse ein, während die Religion eine Art illusorischer Protest gegen eine materielle und soziale Entmündigung ist (vgl. MEW 1: 378 f.). Ist es aufgrund dieser Parallelen verwunderlich, dass eine rationale und sozialistische Kritik der bestehenden Verhältnisse Gefahr läuft, sich mit religiösen Mustern anzureichern? Beide sind auf ihre Weise eine Art Einspruch gegen die bestehende Ordnung und beide fordern ein Glück ein, das Menschen unter den bestehenden Bedingungen vorenthalten bleibt. Ihre Unterschiede löscht dies nicht aus. Es macht sie aber bisweilen kompatibel und kann sogar eine Affinität zwischen ihnen erzeugen.

Die Marxsche Theorie wirkt bis zu einem gewissen Grad als eine Art Schutzimpfung gegen die religiösen Verlockungen. Der klassisch-utopische Entwurf, der der bestehenden bürgerlichen Ordnung entgegengestellt wird, ohne sich um die Bedingungen seiner Realisierung groß zu kümmern (vgl. Heyer 2006), ist geradezu prädestiniert, insbesondere einen religiösen Erlösungsglauben in einer säkularisierten Form in sich aufzunehmen. Er fordert ein gelobtes Land ein, das angeblich hinter dem Horizont liegt, und kann seine Vision nicht mit der Wirklichkeit vermitteln. Die Hoffnung auf das Absolute, die den klassischen Utopismus gewöhnlich leitet, kann den Keim für die Rechtfertigung politischer Methoden liefern, die dem utopischen Ziel vollständiger Freiheit und Harmonie diametral entgegenstehen. Die ersehnte *tabula rasa* kann als Vision des totalen Neuanfangs einen unbegrenzten

Mitteinsatz legitimieren. Die Marxsche Theorie hingegen versucht, den Sozialismus als reale Möglichkeit in den gegenwärtigen Verhältnissen aufzuzeigen. Der zu erstreitende Sozialismus kann demnach auch nur im Sinne der wirklich vorhandenen Möglichkeiten bestimmt werden (Krätke 2006: 169). Er bleibt immer auf dem geschichtlichen Boden, auf dem er schließlich auch erstritten werden muss. Hier sind die verschiedenen Pfade miteinander abzuwägen, auf denen er unter den konkreten Bedingungen erreicht werden kann – und zwar immer nach Maßgabe einer möglichst hohen Übereinstimmung von Zielen und Mitteln. Genau diese Eigenschaft der unbedingten Geschichtsbezogenheit immunisiert – allerdings nur zu einem gewissen Grad – gegen hochfliegende Heilsversprechen, messianische Annahmen und eine Rechtfertigung unbeschränkter Gewaltanwendung.

Die Dialektik der Religionskritik von und am (Neo-)Marxismus

Sind (Neo-)Marxisten/-innen aufgrund dieses besonderen Zugriffs per se davor gefeit, religiöse Versatzstücke zu inkorporieren oder sich in religiösen Nebelregionen zu verirren? Wohl kaum. Der Leitfaden der Marxschen Theorie, dass der Sozialismus in den Tendenzen und latenten Möglichkeiten der bestehenden Gesellschaft angelegt sein muss und *nur* in ihrem Möglichkeitsradius erstritten werden kann, wird nur allzu oft von überschießenden Wunschphantasien überlagert. Der durch und durch dürftige Zustand, den die unbeherrschte kapitalistische Warenwirtschaft nun einmal für einen Großteil der Menschheit darstellt, macht diesen Überschuss verständlich und führt dazu, dass (Neo-)Marxisten/-innen ihren Leitfaden immer wieder von neuem verlassen und ihre sozialen und politischen Zielvorstellungen nur *scheinbar* materiell begründen. Die Anwendung materialistischer Analysemethoden bleibt in einem solchen Fall oberflächlich und äußerlich. Sie erschließen ihren Gegenstand nur zum Schein, so dass auch einem ungebremsten Voluntarismus und einem oft uneingestandenem Erlösungswunsch Raum gegeben wird.

Die Gefahr von Scheinbegründungen ist allgegenwärtig – nicht nur bei (Neo-)Marxisten/-innen und nicht nur, wenn es um die Problematik des Einschleichens religiöser Erlösungshoffnungen in die Sozialismen geht. Sie muss ernstgenommen werden. Die Bewegung der 1960er Jahre »Zurück zu den Quellen« (Bischoff 1989: 157) innerhalb der Studierendenbewegung wurde etwa auch durch die Beobachtung einer größeren Zahl von solchen Scheinbegründungen im orthodoxen Marxismus (mit-)ausgelöst. »Wir stellten ein höchst fragwürdigen Umgang mit theoretischen Hypothesen und sogar einfachen empirischen Tatbeständen fest; sehr weitreichende Theoreme wie etwa die Transformation der Konkurrenz der Kapitale in monopolistische oder gar staatsmonopolistische Herrschaftsstrukturen (...) etc. stellten sich bei näherer Prüfung als sehr spekulative Konstruktionen ohne ernsthaftes theoretisches Fundament heraus« (ebd.). Auch bei Marx und Engels

selbst ist dieses Phänomen zu beobachten. So z. B. in der *Deutschen Ideologie*, wenn sie den Kommunismus als das nahende Ende einer verfestigten Arbeitsteilung feiern, also als einen Ort

»wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden« (MEW 3: 33).

Wie unrealistisch und überspannt dieses Bild ist, wird schnell deutlich, wenn die Berufsbezeichnungen ausgetauscht werden. Morgens Gehirncirurg, mittags Literat, abends Bauingenieur, ohne je Gehirncirurg, Literat, Bauingenieur zu sein?

Der Mechanismus von Scheinbegründungen wird anhand der *Deutschen Ideologie* aber ebenso deutlich, wie die mögliche Folge der Ausbildung eines quasi-religiösen Sozialismusbildes, das sich nur dem Anschein nach in einer guten materialistischen Analyse fundiert hat: In der *Deutschen Ideologie* sind die Analysemittel von Marx und Engels noch unausgereift, deshalb weisen sie der Entwicklung der Arbeitsteilung eine allumfassende Erklärungskraft zu, die sie in der Wirklichkeit nicht haben kann (vgl. Bader u. a. 1987: 48 f.). Arbeitsteilung erklärt in der *Deutschen Ideologie* alles: Entfremdung, die Eigentumsformen, Klassen und Interessensgegensätze, das Auftreten von Ideologie – wie die Ausbildung der Arbeitsteilung auch den Geschichtsprozess insgesamt bestimmt (MEW 3: 31 f.). Marx und Engels arbeiten mit einer theoretischen Prothese, da ihnen wirkliche Denkmittel noch fehlen. Zur Gefahr wird dieses in dem Augenblick, indem sie *sich selbst* nicht zugestehen, dass sie noch nicht über die notwendigen Instrumentarien einer materialistischen Möglichkeitsuntersuchung verfügen. In diesem Augenblick kann sich das Moment ungeerdeter und religiöser Zukunftskonstruktionen einschleichen.

Die Marxsche Theorie besitzt glücklicherweise eine Art Autokorrekturfunktion gegen die Verlockungen des Erlösungsdenkens. Diese kann jedoch nur zum Tragen kommen, wenn das Problem ernstgenommen wird, denn nur dann kann zur sozialistischen Möglichkeitsanalyse durch eine Selbstprüfung zurückgekehrt werden. Die analytische Leitmaxime einer zu leistenden Tendenz- und Latenzuntersuchung ist immer wieder einzufordern. Wird die Gefahr einer Vermischung der eigenen Vorstellungen mit religiösen Mustern nicht ernstgenommen, so wird zugleich der ideologische Mechanismus relativiert, der zur Verbreitung religiöser Vorstellungen führt. Warum sollten (Neo-)Marxisten/-innen per se vor ihm sicher sein? Ideologische und weltanschauliche Standhaftigkeit? Das hieße, dass Religion letztlich doch über Aufklärung, Erziehung und guten Willen aus der Welt zu vertreiben wäre. Wird vielleicht etwa der ungetrübte Klassenstandpunkt der Arbeiter/-innenklasse oder einer anderen subalternen Gruppe übernommen, der vor religiös anmutenden

Einflüssen schützt? Aber eben jene Klassen und Gruppen sind nach (neo-)marxistischer Argumentation aufgrund ihrer dürftigen Lebenssituation besonders anfällig für solche Vorstellungen, hier müssen Erlösungswünsche virulent sein. Liegt es dann eventuell daran, dass man den angeblich objektiven Klassenstandpunkt der Arbeiter/-innen eingenommen hat, während diese selbst noch ideologisch befangen sind? Dies stinkt nach Essentialismus und Geschichtsphilosophie. Der Schritt von einer metaphysischen Geschichtskonstruktion zum messianischen Denken ist aber in der Regel nicht besonders weit, ein Grund mehr, in dieser Hinsicht Vorsicht walten zu lassen.

Dass sich politische Vorstellungen, die auf Veränderungen zielen, häufig mit einem Heils- und Erlösungsgedanken verbinden und öfters zu einer Rechtfertigung politischer Unterdrückung führen, ist ein Anlass, um auf die Mängel in der Einrichtung der gegenwärtigen Welt und die Notwendigkeit ihres Umbaus hinzudeuten. Wenn sich Heilerwartungen in politische Veränderungsbestrebungen hereindrängen, ist dies ein Zeichen dafür, dass *etwas Grundsätzliches* in der sozialen Ordnung nicht stimmt, dass ein sozialer und politischer Wandel vordringlich wird. Es ist nach Marx der berühmte »Seufzer der bedrängten Kreatur« (MEW 1: 378), der zur Religion treibt; und dieser findet hier offenbar auch in der eigentlich unheiligen und profanen Welt der Politik seine Artikulationen. Unter der (prinzipiell richtigen) Annahme, dass religiöse Versatzstücke in der Politik nichts zu suchen haben, lasten Autoren wie Karl Löwith jenen, die ihren Wunsch nach Veränderung mit einem Traum nach Erlösung anreichern, diese Vermischung im Sinne einer *persönlichen* und vor allem unredlichen Verfehlung an. Die Erlösungshoffnung ist aber nicht dem/derjenigen anzulasten, der/die sie äußert, sondern einer Welt, die solche Träume für viele notwendig macht, damit sie sich noch mit Würde ans Leben klammern können. Dies übersehen Raymond Aron, Walter Theimer und all die anderen geflissentlich, würde doch ein Eingeständnis dieses Zusammenhangs nicht nur ihren Delegitimierungsversuch sozialistischer Theoriebildungen zuwiderlaufen, sondern auch ihr eigenes konservatives oder liberales Weltbild hinterfragbar machen. Die Botschaft, die sie mit ihrer Kritik einer sozialistischen Religiosität übermitteln, verstehen sie nur zur Hälfte. Sie begreifen das dialektische Moment ihrer Kritik nicht, das dafür sorgt, dass die Kritik letztlich auf sie zurückschlägt. Unmittelbar greifen sie besondere sozialutopische Entwürfe an, mittelbar stellen sie jedoch die Frage nach der Verfasstheit der Verhältnisse, die immer wieder Religiöses in die politische Szenerie einspielen und letztlich auch aus diesem Grund geändert werden müssen. Was die Kritiker/-innen übersehen, ist, dass sie zwar *besondere* Ausprägungen einer sozialistischen Theoriebildung mit dem Vorwurf der Religiosität treffen können, dass jedes weitere von ihnen aufgezeigte Beispiel eines politischen Erlösungsdenkens den *Grundgehalt* einer sozialistischen Kapitalismuskritik jedoch als richtig ausweist und zusätzlich unterstreicht. Denn jedes Mal wird der für ganze Bevölke-

rungsgruppen bedrückende Zustand bezeugt, der als soziale und politische Situation offenbar nichts weniger als ein Verlangen z. B. nach Erlösung erzeugt. Überspitzt und pointiert auf den Punkt gebracht: Wenn der Marxschen Theorie vorgeworfen wird, messianisch zu sein, sollte die Antwort lauten: *Wenn* dem so ist, umso wichtiger, dass wir endlich andere Verhältnisse schaffen!

Theoriefeindschaft, Geschichtslosigkeit und entwicklungsfremdes Denken in, vor und nach dem sogenannten Ende der Geschichte

In Kapitel 4 haben wir ausgeführt, dass die Zielperspektive einer sozialistischen Politik durch die Idee der Vergesellschaftung bestimmt wird. Damit diese nicht in einer verkürzten Praxis der Verstaatlichung mündet und auf diese Weise einen neuen gesellschaftlichen Zustand umfassender Entfremdung generiert, der alle relevanten Entscheidungen in staatlichen Planungsbüros konzentriert, muss die Vergesellschaftungsforderung ausgedehnt werden, so die Argumentation. Neben der Ökonomie sei auch die Politik in dem Sinne zu vergesellschaften, damit durch die Etablierung partizipativ-demokratischer Mechanismen »die Privatheit und die Trennung [der; St.K.] Macht vom Alltagsleben der Produzenten und der Gesellschaft« (Quijano 1981: 47) zurückgenommen wird. Das negative Kriterium einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel zur Bestimmung des Sozialismus wird auf diese Weise durch ein positives ergänzt, das in dem Merkmal »radikaldemokratischer Produktionsverhältnisse« (Narr/Roth 2005) und in einer partizipativen Demokratie besteht, die alle sozialen Bereiche einschließt.

Das Problem des klassischen Anti-Utopismus

Nur: Äußerst abstrakt und allgemein bleibt auch dieser Definitionsversuch einer postkapitalistischen Gesellschaft. Diese Unbestimmtheit sozialistischer Forderungen ist in der gegenwärtigen politischen Konstellation *grundsätzlich* problematisch und erzeugt Handlungsbedarf. Sie kann aber nur überwunden werden, indem das Verhältnis der Marxschen Theorie zum utopischen Gedanken neu bestimmt wird. Der klassische Marxismus postuliert einen Anti-Utopismus und darin ruht eine prinzipielle Gefahr, denn er hat eine Tendenz zu einem wissenschaftlichen Objektivismus, der zum einen die Alltagsutopien und utopischen Intentionen der Subalternen ignoriert und zum anderen in deterministischer Weise realistische Möglichkeitsanalysen zurückweist und eine Vorstellung einer angeblichen geschichtlichen Selbstbewegung mit sicherem Ziel an ihre Stelle setzt. In der postkommunistischen Situation, in der wir uns augenblicklich befinden, kommt eine weitere Schwierigkeit hinzu. Der Anti-Utopismus befestigt die nur noch mangelhaft ausgeprägten Fähigkeiten der gesellschaftlichen Individuen, sich überhaupt noch andere Verhältnisse vorstellen zu können. Er sichert die Herrschaft der bürgerlichen Warenproduktion und anonymer bürokratischer Apparate ab, indem er über ein Utopieverbot das

drückende Übergewicht des Bestehenden weiter verstärkt. Insbesondere um das letzte Argument ausreichend fundieren zu können, müssen wir einen weiten Umweg einschlagen. Zunächst sind die geschichtsfremden und entwicklungsfremden Eigenheiten der heutigen Geschichtsepoche herauszuarbeiten und ihre Implikationen für eine Gesellschaftskritik zu bestimmen, die grundsätzlich andere soziale Verhältnisse einfordert. Erst danach können wir die Utopienproblematik in der Marxschen Theorie im engeren Sinne diskutieren, ihre Mängel und mögliche Alternativen. Beginnen wir mit dem Problem einer verbreiteten Geschichtslosigkeit im Denken.

Die Geschichtslosigkeit des Denkens in der postkommunistischen Ära

Differenzierungsvermögen gegenüber den verschiedenen Strömungen einer Gesellschaftskritik wird in einer Zeit, die ungeachtet aller neoliberalen Freiheitspostulate und neoliberaler Beschwörungen von Selbstbestimmung und Wandel einen eher unflexiblen Denkhorizont besitzt, nicht unbedingt großgeschrieben. Nirgendwo ist dies deutlicher als in den akademischen Wirtschaftswissenschaften, wo selbst zarte Bestrebungen zur Ausbildung einer sogenannten postautistischen Ökonomie (vgl. Dürmeier u. a. 2006) nahezu ins Leere laufen und die neoklassische Eindimensionalität in Forschung und Lehre kaum zu durchbrechen ist. Die pauschalisierende Zuschreibung von Verantwortung für die (neo-)stalinistischen Versuche an alle Strömungen des Sozialismus und (Neo-)Marxismus und eine generelle Skepsis gegenüber jeglicher Suche nach einer progressiven gesellschaftlichen Veränderung sind ebenso Ausdruck eines alles durchdringenden konservativen Klimas (kritisch: Petzold 1992). Kritisches Denken wird stigmatisiert, es gilt dem Zeitgeist nicht nur als unzeitgemäß, sondern auch als zutiefst anachronistisch. Diese (oft nur unbewusst) vorgenommene Gleichsetzung ist jedoch illegitim, ist eine intellektuell unstatthafte Handlung, denn: »Anachronismus und Unzeitgemäßheit, das ist zweierlei. Das Unzeitgemäße kommt, im Vergleich zu seinen Zeitgenossen, entweder zu spät oder zu früh. Friedrich Nietzsche hatte seine *Unzeitgemäßen Betrachtungen* als Vorläufer verstanden. Sie waren es wohl auch« (Mayer 1999: 11 f.).

Die Unfähigkeit, unzeitgemäßes und anachronistisches Denken auseinanderhalten zu können, entspricht aber nicht nur einer verfestigten konservativen Atmosphäre, für die gesellschaftskritische Einstellungen und Auffassungen immer etwas Irrationales oder (ironischerweise) Rückwärtsgewandtes an sich haben müssen. Sie ist letztlich auch ein (mittelbarer) Ausdruck einer tieferliegenden Tendenz, die sich vor allem in den kapitalistischen Zentren geltend macht, nämlich die einer »zunehmenden Geschichtsmüdigkeit« (Schmidt 1978: 9) und einer gesteigerten Unfähigkeit, soziale Prozesse nach vorne hin offen zu betrachten. Beide sind augenblicklich gekoppelt mit einer sich ausbreitenden Theoriefeindschaft. Waren das 18. und 19. Jahrhundert die Jahrhunderte gesamtgesellschaftlicher und evolutionärer Ent-

würfe in der Ökonomie, Soziologie und Geschichtswissenschaft und erlebte dieses Denken zunächst mit der Großen Depression in den Wirtschaftswissenschaften und mit dem Aufkommen der sogenannten Entwicklungsländerforschung in der Soziologie, aber auch mit dem Einzug einer radikalen Gesellschaftskritik in den 1960er Jahren eine (wenn auch recht unterschiedliche) Renaissance (vgl. Hauck 1993), so ist heute der eklatante Widerspruch zu diagnostizieren, dass sich ausgerechnet in der gegenwärtigen Zeit beschleunigter Wandlungsprozesse der Blick sozialwissenschaftlicher Diskussionen von diesen Themen ab- und einer statischen und auf Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens ausgerichteten Orientierung zugewendet hat. Das alles geht einher mit einer geradezu »modischen Theoriefeindlichkeit« (Hauck 1997), die vielleicht in besonders symptomatischer Weise in der Entwicklungsländerforschung wahrzunehmen ist, aber praktisch in allen Bereichen merklich um sich greift – ungeachtet aller Bemühungen um Korrektur (z. B. Gerlach u. a. 2004).

Man ist zunächst einmal verblüfft. Es mutet merkwürdig an, dass in Zeiten grundlegender Veränderungen ein Nachdenken über die Ursachen, den Verlauf und die Widersprüche sozialer Wandlungsprozesse nicht überall als erste wissenschaftliche Pflicht verstanden wird, zu deren Erfüllung natürlich auch an Theorie gearbeitet werden muss. Dass man sich der Herausforderung nur am Rande stellt, ist unabhängig von der Frage der Ursachen als ein Nachweis der intellektuellen Verarmung der akademischen Sozialwissenschaften zu werten. Dies gilt umso mehr, als dass solch fundamentale Probleme wie eine fortschreitende Naturzerstörung (vgl. Karathanassis 2003a, 2003b; Altvater 2006a), eine sich verschärfende soziale Polarisierung in den Industrienationen (vgl. Stadlinger 2001; Bischoff 2008) und die nach wie vor eklatante Ungleichverteilung des globalen Reichtums (vgl. Ziegler 2007; Kisker 2009) erfordern, dass man sich ihrer annimmt. Theorie ist gefragt, die soziale Veränderungsprozesse auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu thematisieren und auch die für die heutigen Problemlagen unverzichtbare Verknüpfung wissenschaftlicher Erkenntnis mit dem Ziel einer veränderten sozialen Praxis herzustellen weiß (vgl. Boris 1997: 580). Mit anderen Worten: Der akademische Mainstream forscht und publiziert an den Fragen und Aufgabestellungen unserer Zeit vorbei. In einem inzwischen vermarktwirtschaftlichten und neopositivistisch gewendeten Wissenschaftsbetrieb (dazu: Narr 2000; Zeuner 2007) besitzen neueste Kreationen wie die Vornamens- (vgl. Gerhards/Hans 2008) oder Sport-Soziologie (vgl. Rigauer 1982) keineswegs eine solche Orchideenposition, wie man angesichts einer offensichtlich aus den Fugen geratenen sozialen Welt vielleicht erwartet hätte. Wer braucht aber eine Soziologie des Alterns an den Universitäten, wenn sie sich darauf beschränkt, Datensätze zu gewinnen, die die Träger der Rentenversicherungen in ebensolcher Qualität selbst erheben könnten? Wozu die theorielosen und empiristischen Länderstudien akademischer Entwicklungsforscher/-innen, die in nichts über entsprechende Arbeiten bei entwicklungspolitischen Organisationen wie der Gesellschaft für

internationale Zusammenarbeit (GiZ) hinausweisen? Und wozu Marketinguntersuchungen an den wirtschaftswissenschaftlichen Fachbereichen über die Frage, welche Kanäle am sichersten zu potentiellen Kunden/-innen führen, wenn entsprechende Abteilungen jedes Großkonzerns diese genauso gut, eventuell sogar besser durchführen können – von einer prinzipielleren Kritik an einer wuchernden »Warenästhetik« (Haug 1971) einmal ganz abgesehen? Exzellente ist das alles nicht, trotz entsprechender politischer Wissenschaftsinitiativen, und wäre, boshaft gesprochen, eigentlich sinnvoller Gegenstand eines *Outsourcing*. Jedenfalls werden die großen sozialen, ökologischen und politischen Fragen unserer Zeit von einer akademischen Wissenschaft nicht – oder nur peripher – bearbeitet. Grundsätzliches wird kaum durchleuchtet, man hat sich – ganz wie im neoliberalen Politikbetrieb (vgl. Žižek 2003) – auf ein pragmatisches Lavieren an den bestehenden Problemen auf Einzelfeldern eingelassen. Es werden nur noch bestimmte Ausschnitte der sozialen Wirklichkeit getrennt von ihrem institutionellen Rahmen abgebildet; was »insgeheim das Getriebe« (Adorno 1993: 81) besonderer Gesellschaften zusammenhält, wird kaum noch einer Thematisierung wert befunden. Es geht darum, Vorschläge zu erarbeiten, die unter unveränderlich erachteten Bedingungen wirksam *funktionieren* sollen, also aus der Perspektive von Verwaltungen, der Wirtschaft oder der etablierten Politik. An den Universitäten verschwindet somit mehr und mehr »die wahre Aufgabe des Denkens: nicht nur Lösungen anzubieten für Probleme, welche der ›Gesellschaft‹ (Staat und Kapital) gestellt werden, sondern gerade die Form dieser ›Probleme‹ zu reflektieren, sie neu zu formulieren und in der Art und Weise, in der man ein Problem wahrnimmt, ein Problem zu erkennen« (Žižek 2011b: 12).

Intellektuelle Grenzüberschreitungen sind nicht mehr vorgesehen und auch nicht erwünscht. Die neuere Umweltökonomie an den Universitäten mag uns als ein anschauliches Beispiel dafür dienen. Die kernstrukturierenden Institutionen unserer Gesellschaft werden durch sie kaum thematisiert. Stattdessen wird die sogenannte Steuerungsgenauigkeit verschiedener umweltpolitischer Instrumente und vor allem ihre Kompatibilität mit einem nichtproblematisierten Institutionengefüge marktförmiger Gesellschaften ins Auge gefasst (z. B. Weimann 1995; Endres 2007). Die Theorie soll Handwerkszeug für ein sogenanntes Umweltmanagement der Politik liefern – nicht mehr, aber auch nicht weniger (kritisch: Görg/Brand 2002; Plotetz/Kalmring 2010). Eine kritische Erörterung der »gesellschaftlichen Naturverhältnisse« (Görg 1999) bürgerlicher Gesellschaften insgesamt fällt damit außerhalb des Sichtfensters der akademischen Umweltökonomie.

Die galoppierende postmoderne Theoriemüdigkeit, die zunehmende Geschichtsfremdheit und die Unfähigkeit, historische Prozesse in die Zukunft hinein zu verlängern, sind nicht nur als ein Ausfluss bestimmter politischer Konstellationen zu verstehen oder aus dem Scheitern traditioneller Ansätze zu begreifen, wie es etwa Ulrich Menzel bezüglich der großen Theorie in der Entwicklungsforschung be-

hauptet hat (Menzel 1992; Hauck 1997, 2004), sondern muss im Zusammenhang längerfristiger Entwicklungstendenzen und ihrer Auswirkungen auf das Bewusstsein der Individuen gesehen werden. Das Ergebnis ist jedenfalls erdrückend. Ein lebendiges Bewusstsein der Vergangenheit, aber auch ein offener geschichtlicher Horizont verschwindet mehr und mehr, ein Sachverhalt, den beispielsweise auch Eric Hobsbawm herausgehoben hat:

»Die Zerstörung der Vergangenheit, oder vielmehr jenes sozialen Mechanismus, der die Gegenwartserfahrung mit derjenigen früherer Generationen verknüpft, ist eines der charakteristischsten und unheimlichsten Phänomene des späten 20. Jahrhunderts. Die meisten jungen Menschen am Ende dieses Jahrhunderts wachsen in einer Art permanenter Gegenwart auf, der jegliche organische Verbindung zur Vergangenheit ihrer eigenen Lebenszeit fehlt« (Hobsbawm 1995: 17).

Die verschiedenen Spielarten eines ungeschichtlichen Denkens im Alltagsbewusstsein und in der Wissenschaft zeichnen sich durch die gemeinsame Charakteristik aus, dass sie nicht mehr willens sind, Ereignisse in prozessuale Abläufe einzuordnen, also in einen historischen Kontext von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von Marxschen Standpunkt aus ist dies ein erhebliches Problem, denn nach Marxscher Erkenntnis gibt erst »*der Horizont der Zukunft, wie ihn der Marxismus bezieht, mit der Vergangenheit als Vorraum, (...) der Wirklichkeit ihre reele Dimension*« (Bloch 1985, Bd. 1: 332; Herv. i. O.). Es ist die »Beschleunigungslogik« (Dörre u. a. 2009: 91) bürgerlicher Gesellschaften, die eine fortschreitende Diskontinuität und Geschwindigkeit in den Lebensprozessen erzeugt, die, insbesondere im gegenwärtigen, d. h. flexibilisierten Kapitalismus, die Subjekte immer weiter von der (eigenen) Vergangenheit entfernt hat. Sie zersetzt integrierende Bindungen an Institutionen, dauerhafte Werte und auch langfristige Orientierungen. Somit ist der Geschichts- und Entwicklungsverlust im Denken ein integraler Bestandteil der neuen kapitalistischen Formation (vgl. Sennett 2006). Dass die Zukunft auch einer Vergangenheit (vgl. Hobsbawm 2001) und die Gegenwart sowohl einer Zukunft als auch eines Gestern bedarf, ist kaum noch zu vermitteln. Sowohl in der breiten Öffentlichkeit als auch in den Sozialwissenschaften macht sich eine solche Tendenz bemerkbar. Dies betrifft im wissenschaftlich-theoretischen Feld u. a. die ungeschmälerete Dominanz der neoklassischen Preisbildungstheorie mit ihrem Konzept eines bloß logischen und damit explizit nicht-historischen Zeitverständnisses (vgl. Hofmann 1971: 116 ff.; Hunt/Sherman 1993) ebenso wie beispielsweise den Strukturalismus (vgl. Schmidt 1970, 1978; Dosse 1999) oder die verschiedenen Varianten der Postmoderne. Zu einem hervorstechenden Kennzeichen unserer Zeit ist die »methodische Unterdrückung der geschichtlichen Dimension des Lebens in der offiziellen Sozialwissenschaft und Philosophie nicht weniger als im Alltagsleben« (Schmidt 1967: 103) geworden.

Doppelte Konsequenz des geschichtsfeindlichen Denkens für die (Neo-)Marxismen

Die (Neo-)Marxismen sind nun von dem Vordringen geschichtsfeindlichen Denkens doppelt negativ betroffen. Aus einer Perspektive, die auf der hauchdünnen Linie der Gegenwart verharret, sind (neo-)marxistische Ansätze erstens hoffnungslos anachronistisch. Da die Marxsche Theorie im Wesentlichen ein geschichtstheoretischer Ansatz ist und als ein Versuch begriffen werden muss, die Welt unter Rückgriff auf geschichtliches Verstehen bewusst zu verändern, erscheint sie bereits in ihren grundlegenden Konstruktionen und Absichten den verbreiteten geschichtsfremden Vorstellungen theoretisch altertümlich und überlebt. Einer statischen Vorstellungswelt muss ein theoretischer Entwurf, der alles – ausdrücklich auch die Gegenwart (vgl. Lukács 1997: 173) – geschichtlich begreifen will, der überall besondere geschichtliche Tendenzen und Latenzen ausmacht (vgl. Bloch 1985, Bd. 1: 288 f.), fremd vorkommen. Wenn Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* schreiben: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte« (MEW 3: 18), oder wenn der junge Friedrich Engels schreibt, dass die Geschichte »unser Eins und Alles« sei (MEW 1: 545), so läuft das dem heutigen Alltagsbewusstsein entgegen, dessen geschichtlicher Gehalt sich mitunter in einer Kenntnis der größten Hits der 1970er, 1980er und 1990er Jahre erschöpft. Jahrzehnte werden heute nach Filmen, der Musik und der Mode unterschieden, garniert mit einzelnen starken Bildern beispielsweise eines in Warschau knienden Willy Brandt oder eines *Ich bin ein Berliner* rufenden John F. Kennedy. Andere geschichtliche Epochen? Von denen wissen viele wenig. Wenn dann ein explizit historisierender Ansatz wie der Marxsche angeboten wird, kann dieser eigentlich nur an dem vorbeischrannen, was man heutzutage im Wissenschaftsbetrieb und in einer breiten Öffentlichkeit noch zu denken vermag (vgl. Schmidt 1978).

Verstärkend kommt zweitens hinzu, dass aus der Sicht eines Denkens, das sich prozessualer Entwicklungen entzieht, die eindrückliche Desintegration der klassischen Arbeiter/-innenbewegung, der sozialdemokratischen Milieus, des Ostblocks und der ihnen verbundenen und lange Zeit dominierenden Varianten marxistischer Theorie suggeriert, dass die Geschichte des (Neo-)Marxismus ebenso abgeschlossen sein muss wie die Geschichte der Sowjetunion selbst und ihrer Abkömmlinge (vgl. Eagleton 2002). »Die marxistische Utopie hat ihre Chance gehabt. Sie wurde nicht nur einmal »ausprobiert«, sondern in den unterschiedlichsten Modellen. Aber weder der sowjetische Weg hat funktioniert noch der jugoslawische oder der chinesische« (Zitelmann 1992: 27 f.). Der offene Entwicklungshorizont einer Gesellschaftskritik, die in »Hörweite des Marxismus« (Hall 2000: 38) arbeiten will, muss für eine Denkweise unzugänglich sein, die sich im momentartigen Augenblick der Gegenwart ergeht. Einen unzeitgemäßen Keim, der zur Erneuerung fähig ist, kann (neo-)marxistisches Denken in dieser Vorstellungswelt nicht besitzen, so dass der (Neo-)Marxismus unabdingbar als ein Relikt der Vergangenheit erscheint. Wie die

Lamarcksche Evolutionstheorie, das geozentrische Weltbild des Mittelalters oder die stoische Philosophie der Antike scheint auch der (Neo-)Marxismus einer abgeschlossenen Episode der Geistesgeschichte (in diesem Fall des 19. und 20. Jahrhunderts) anzugehören (vgl. Eagleton 2002). Die logische Schlussfolgerung ist dann offensichtlich: Was einer beendeten Periode der Vergangenheit angehört, kann keine Zukunft mehr besitzen, denn sie besitzt *heute* praktisch keine Relevanz.

Bestimmte Varianten der Postmoderne springen auf den Zug auf und erklären, dass politisches Handeln keinen Sinn mehr hat, da ein grundsätzlicher gesellschaftlicher Wandel unmöglich geworden sei. Sie verstärken den Schein einer Welt ohne Vergangenheit und ohne eine Zukunft, die sich im Grundsatz von der heutigen Einrichtung der Welt unterscheiden könnte. Sie produzieren Bilder eines »mechanischen Immer-Wieder, der puren Quantität, des historischen Umsonst« (Bloch 1985, 1: 333).

»Die Zukunft ist schon angekommen, alles ist schon angekommen, alles ist schon da. Es lohnt sich nicht, zu träumen oder irgendeine Utopie der Umwälzung oder der Revolution zu nähren. Es ist schon alles umgewälzt. Ich meine, alles hat schon seinen Ort verloren. Alles hat Sinn und Ordnung verloren. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, alles sei schon eingetreten. (...) Es ist nichts mehr zu erwarten« (Baudrillard in: Baudrillard u. a. 1983: 103).

Spontan fallen mir im Unterschied zu Jean Baudrillard gleich eine ganze Reihe von Zuständen ein, die nicht schon eingetreten sind oder waren, sondern erst noch erkämpft werden müssen. Ein Sozialismus, der auf den Prinzipien der partizipativen Demokratie, Selbstverwaltung, materialistisch geerdeten Menschenrechten und der Geschlechtergerechtigkeit basiert, steht in jeden Fall noch aus. Was bei ihm als illusionsloser Realismus auftritt, könnte letzten Endes nicht mehr sein, als ein biederes Interesse an der Aufrechterhaltung des Status quo (vgl. Hauck 2004: 44 f.) – oder aber eine wie auch immer begründete Furcht vor grundlegenden politischen und sozialen Veränderungen. Die Folgen sind so oder so verheerend, denn: »Wer heute davon redet, dass es zum Kapitalismus keine Alternative gebe, muss sich auch darüber im Klaren sein, dass dies die Option für ein globales gesellschaftliches Katastrophenprogramm bedeutet« (Hirsch 1991: 15).

Adorno und die notwendige Kritik des geschichts- und entwicklungsfremden Denkens

Für Theodor W. Adorno sind die beobachtbaren antigeschichtlichen Tendenzen im Denken jedoch nicht zufällig, sondern systematisch und damit geschichtsmaterialistisch zu ergründen und scharf zu kritisieren. Sie sind durch die Entwicklungsprinzipien der bürgerlichen Warenproduktion vermittelt und müssen als wirksame Tendenzen einer ideologiekritischen Betrachtung unterzogen werden. Er schreibt über das von ihm prognostizierte »Schreckensbild einer Menschheit ohne Erinnerung« (Adorno 1971: 13) und Gedächtnis:

»Die bürgerliche Gesellschaft steht universal unter dem Gesetz des Tauschs, des ›Gleich um Gleich‹ von Rechnungen, die aufgehen, und bei denen nichts zurückbleibt. Tausch ist dem eigenen Wesen nach etwas Zeitloses, so wie die Ratio selber, wie Operationen der Mathematik ihrer reinen Form nach das Moment von Zeit aus sich ausscheiden. So verschwindet denn auch die konkrete Zeit aus der industriellen Produktion. Diese (...) bedarf kaum mehr der aufgespeicherten Erfahrung. (...) Wenn die Menschheit der Erinnerung sich entäußert und sich kurzatmig erschöpft in der Anpassung ans je Gegenwärtige, so spiegelt sich darin ein objektives Entwicklungsgesetz« (Adorno 1971: 13).

Gedächtnis, Erinnerung und sogar die Zeit selbst werden nach Adorno als scheinbar irrationale Überreste vorkapitalistischer Gesellschaften mit der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft aufgelöst oder verdrängt (ebd.). Die geschichtsfremden Neigungen im Denken der Individuen entwickelter bürgerlicher Gesellschaften sind nach Adorno weder bloß zu diagnostizieren, noch ist ihnen nachzugeben (vgl. Schmidt 1978: 10), wie beispielsweise in der Neoklassik, dem Strukturalismus oder der postmodernen Theorie. Der Versuch einer angeblich wissenschaftlich-distanzierten Feststellung des Vorherrschens geschichtsloser Vorstellungen ist *immer* problematisch, handelt es sich bei Tendenzen wie diesen doch keineswegs um Prozesse, denen der/die Theoretiker/-in als soziales Subjekt neutral gegenüber treten kann. Jede/-r Theoretiker/-in ist unabdingbar in das von ihm/ihr analysierte Gesehen verflochten (MEW 3: 20). Wer als Wissenschaftler/-in vorgeblich neutral diagnostizierend verfährt, nimmt das Wesen der gegenwärtigen Gesellschaft, »ihre Gegenstandsstruktur, ihre Gesetzmäßigkeit unkritisch als unveränderliche Grundlage der ›Wissenschaft‹ hin« (Lukács 1997: 20). Damit verdinglicht er oder sie fast zwangsläufig auch die Entwicklungstendenzen der bestehenden Gesellschaft. Statt angeblich wertneutraler Diagnose und eines Einschwenkens auf ungeschichtliche Ansichten über das menschliche Zusammenleben muss es vielmehr darum gehen, in kritischer Absicht die ungeschichtlichen Neigungen genau wie die ihnen zugrunde liegenden Tendenzen in den Produktionsverhältnissen kritisch zu destruieren und aufzubrechen (vgl. Schmidt 1978).

Adornos Thesen sind unbedingt weiter zu differenzieren, grundsätzlich aber richtig. Sie müssen weiter verfeinert werden, indem sie ihrer eindimensionalen Perspektive auf die entwickelten kapitalistischen Ökonomien der 1950er und 60er Jahre, also auf die USA und Westeuropa in einem bestimmten Zeitabschnitt, entrissen und in einen globalen Kontext gestellt werden. Erst dann geben sie ein tragfähiges Konzept ab, das auch den Hintergrund eines adäquaten Verständnisses einer bestimmten Dimension der gegenwärtigen Krisentendenzen einer materialistischen Gesellschaftskritik bilden kann. Neben den ungeschichtlichen Tendenzen im bürgerlichen Denken ist zudem über Adorno hinaus die Frage des Aufkommens und erneuten (tendenziellen) Verschwindens entwicklungsorientierten Denkens zu thematisieren. Die jeweiligen Formen von Geschichtsbewusstsein wie die von der Exi-

stanz wie auch immer ausgeprägter Entwicklungsdynamiken müssen in diesem Sinne als historisch-determiniert charakterisiert werden, wobei die globale Einbindung bzw. die wechselseitige Einflussnahme verschiedener Regionen aufeinander zu berücksichtigen ist. Das tendenzielle Verschwinden dieser Bewusstseinsformen ist ebenso wie die einzelnen konkreten Ausprägungsformen des Entwicklungsdenkens oder geschichtlichen Bewusstseins geschichtsmaterialistisch und damit auch aus der jeweiligen Situation einer Region innerhalb eines interdependenten globalen Zusammenhangs zu erklären.

Historisierende Ideologiekritik des Geschichts- und Entwicklungsdenkens

Ein ausgeprägtes Bewusstsein der Vergangenheit ist offenbar Gesellschaften wie denen des westeuropäischen Feudalismus eigen, da die langsame und zähe sozio-ökonomische Entwicklungsdynamik die Vorstellung begünstigte, »die Gegenwart müsse die Vergangenheit wiederholen« (Hobsbawm 2001: 27). Das Konzept der Entwicklung, des sozialen Wandels und der Vorstellung der Existenz immanenter Antriebskräfte fortwährender sozialer Veränderungs- und Wachstumsprozesse ist hingegen in seiner Entstehung räumlich und historisch im Übergang vom westeuropäischen Feudalismus zum Kapitalismus zu verorten (vgl. Larrain 1989). Es ist ein Ausdruck der spektakulären Entfaltung der materiellen Produktivkräfte und des Kampfes der aufstrebenden bürgerlichen Klasse gegen die feudalen Überreste und für die Errichtung neuer Institutionen und Sozialstrukturen.

»Auch mit der Akkumulation ist die Verankerung neuer Zeitstrukturen in den sozioökonomischen Grundstrukturen chiffriert. Die Vorherrschaft der Agrarproduktion begünstigte zyklische, insgesamt stationäre Vorstellungen vom Zeitablauf. Die Akkumulation des Kapitals folgt zwar ebenfalls dem zyklischen Muster von Konjunktur und Depression, enthält aber das dominante Moment des »Wachstums«, das der auf Recheneinheiten wie das Wirtschaftsjahr reduzierten Zeit den Charakter einer Koordinate verleiht, auf der es nicht nur aufwärts, sondern vor allem vorwärts geht« (Kößler 1998: 13).

Das Geschichts- und Entwicklungsd Denken im Alltagsbewusstsein und in der Wissenschaft erfährt zwar im Zuge der weltweiten, aber ungleichen Ausdehnung des Kapitalismus, wie auch im Zuge des Wandels der kapitalistischen Produktionsweise und unter dem spezifischen Problemdruck in der kapitalistischen Entwicklung relativ zurückgebliebener Länder erhebliche Veränderungen (vgl. Larrain 1989; Peet 1991; Hein 1998; Kößler 1998; Hauck 2004), ist aber in seinen grundlegenden Interpretationsmustern bereits im frühbürgerlichen Denken oder in der Kritik an diesem unschwer aufzuspüren (dazu: Hurtienne 1984). Das Konzept der Entwicklung selbst muss somit auch als weit weniger neu angesehen werden, als es in den klassischen Lehrtexten der Entwicklungssoziologie oft behauptet wird (vgl. Larrain 1989; Kößler 1998). So lässt sich beispielsweise zeigen, dass sich der ökonomische Ansatz von Adam Smith (vgl. Smith 1990) allen Gerüchten zum Trotz nicht wie in der Neo-

klassik auf eine raum- und zeitlose Theorie der Marktgesetze bzw. des Markthandelns reduzieren lässt, so wie gewöhnlich nahegelegt wird (z. B. Recktenwald 1990; Winter/Rommel 1999), sondern bereits die wesentlichen Merkmale der Modernisierungstheorie enthält (vgl. Hurtienne 1984, 1991). Dass Friedrich List zu einem wichtigen Ausgangspunkt für die spätere Dependenztheorie wurde (vgl. List 1950), liegt vor allem darin begründet, dass man in seiner Theorie bereits zentrale Charakteristika des sogenannten Abhängigkeitsansatzes (vgl. Boris 1997; Hein 1998; Franke 2004) ausmachen kann (vgl. Senghaas 1977; Hurtienne 1984; Senghaas 1989). Die Faszination, die schließlich Karl Marx auf die Entwicklungsforschung ausgeübt hat, ist wenig überraschend angesichts der Tatsache, dass Marx sich nicht nur mit langfristigen sozialen Wandlungsprozessen beschäftigt hat und steter Anknüpfungspunkt für Transformationsbestrebungen der bürgerlichen Ordnung war, sondern auch den weltumspannenden – und dennoch uneinheitlichen – Charakter der bürgerlichen Produktion untersucht hat (vgl. Peet 1991; Kalmring/ Nowak 2011).

Es folgt also, dass entwicklungsorientierte Denkformen und Inhalte historisch in von bürgerlichen Verhältnissen geprägten Gesellschaften entstanden sind und entstehen, dass also die kapitalismusspezifische Verkoppelung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen als eine Art Vorbedingung des Entwicklungsdenkens operiert. Die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und die sich hieraus ergebende Wachstums- und Entwicklungsdynamik ist im Unterschied zu verbreiteten Vorstellungen gerade auch unter (Neo-)Marxisten/-innen kein überhistorisches Muster, sondern ein spezifisches Geschichtsprodukt des Kapitalismus (vgl. Brenner 1985; Meiksins-Wood 1995). »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen« (MEW 4: 465). *Erst* im Kapitalismus findet ein selbsttragendes, systematisches und permanentes Wechselspiel der Produktivkraftentfaltung mit solchen Produktionsverhältnissen statt, die die Entfaltung begünstigen. Genauer: Es findet sich auch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erst *nach* der sogenannten realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, die im Unterschied zur frühkapitalistischen formellen Subsumption eine permanente Revolutionierung des Arbeitsprozesses zur Grundlage hat. Der Mechanismus von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen ist also nicht nur *keine* universell anwendbare Entwicklungslogik, sondern erlangt auch innerhalb des Kapitalismus erst ab einer bestimmten Entwicklungsphase seine volle Geltung. Dieses nun stattfindene Wechselspiel fungiert als Grundlage des modernen entwicklungsorientierten Denkens.

Verlieren nun mit der Durchsetzung der bürgerlichen Ordnung die bürgerlichen Klassen das Interesse an grundlegenden sozialen Veränderungsprozessen, so scheint

neben der Existenz wesentlich gewordener bürgerlicher Strukturen und der ihnen entsprechenden Denk- und Analyseformen eine Situation sogenannter relativer Rückständigkeit zu den kapitalistischen Zentren zum entscheidenden Faktor der Ausbildung und Ausbreitung entwicklungsorientierten Denkens zu werden (vgl. Hurtienne 1984: 10) – vor allem, wenn sie mit günstigen Bedingungen gepaart sind, den kapitalistischen Entwicklungsvorsprung der Zentren in mittlerer Frist auszugleichen (ebd.). Gemeint ist also die Stellung der jeweiligen kapitalistischen Peripherie, zum Beispiel für Friedrich List das damals noch wenig kapitalisierte Preußen.

Es ist das Bedürfnis nach einer Nivellierung ungleicher Machtverhältnisse im internationalen Raum über den Weg einer Verbesserung der Weltmarktposition, das das Entstehen des Entwicklungsdenkens begünstigt. Friedrich Lists Theorie einer nachholenden Entwicklung mittels des Protektionismus thematisiert diese Motivation vielleicht besonders explizit (vgl. List 1950, Senghaas 1977), ebenso die klassische Dependenztheorie (vgl. Boris 1997; Franke 2004). Die Vorstellungen der Notwendigkeit einer aufholenden Industrialisierung und einer sozioökonomischen Modernisierung oder etwa auch der Überwindung externer Abhängigkeiten, die die vermeintliche Rückständigkeit der eigenen Ökonomie festzuschreiben scheinen, sind aber nicht nur naheliegende Antworten auf die Fragen nach den Mitteln der Überwindung internationaler Ungleichheiten, sie werden auch durch die mit der Ausbreitung bürgerlicher Strukturen verbundenen Denkmuster befördert (Hurtienne 1984; Larrain 1989; Kößler 1998: 13). »Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten« (MEW 23: 621), dieser systemisch bedingte Drang liegt einer alles durchdringenden Entwicklungsmotivation zweifelsohne wesentlich zugrunde, ist sie doch keineswegs nur ein diskursives Produkt, wie es der Post-Development-Ansatz gelegentlich überspitzt suggeriert (vgl. Sachs 1993; Rahnema/ Bawtree 1997), sondern in der bürgerlichen Produktionsweise selbst verankert und findet deshalb auch im bürgerlichen Alltagsbewusstsein eine Entsprechung. Die durch die Außenexpansion der Metropolen erfolgte historische Integration der Regionen der Peripherie in den kapitalistischen Weltmarkt und die daraus folgende *Weltmarktorientierung* ihrer Ökonomien (vgl. Frank 1969), aber auch die dadurch bedingte Ausrichtung ihrer nach Hegemonie strebenden herrschenden Klassen auf die *kapitalistisch-hegemonialen Länder* (vgl. Frank 1972) – dies gilt in politischer, ökonomischer und kultureller Hinsicht, aber auch bezüglich zentraler Konsummuster (vgl. Franke 2004: 206) – grundiert die entsprechenden Prozesse ebenfalls wesentlich.

Dass es auf der Seite der jeweiligen kapitalistischen Zentren einen starken Anreiz gibt, das in den Rändern der kapitalistischen Moderne tendenziell immer wieder entstehende sogenannte *Entwicklungsbedürfnis* diskursiv einzubinden, zu dominieren und auf die Zentren auszurichten, ist ein Faktor, der in diesem Zusammenhang an Bedeutung kaum zu unterschätzen ist. Der enge und herrschaftsgetränkte Charakter der entwicklungspolitischen Diskurse, der erst vor kurzem mit

dem Aufkommen des Post-Development-Ansatzes nachhaltig zu einem Thema kritischer Gesellschaftstheorie gemacht wurde (vgl. Ziai 2006), ist nicht unwesentlich diesem Moment geschuldet. Nicht nur auf nationalstaatlicher Stufenleiter, sondern auch im internationalen System müssen die herrschenden Klassen und Gruppen versuchen, hegemonial zu werden (vgl. Borg 2001) und »ihre Interessen wieder als das Allgemeine« darzustellen (MEW 3: 34). Ganz im Sinne Antonio Gramscis gilt es diesen international agierenden Klassen, über eine lediglich gewaltsame Dominanz hinauszugehen und – unter partieller Berücksichtigung der Interessen der Subalternen – den aktiven Konsens der Unterworfenen zu gewinnen (vgl. Gramsci 1983). Spezifische Vorstellungen von sozialer Ordnung, aber eben auch von sogenannter Entwicklung müssen etabliert und in den Köpfen verankert werden. Die Auffassungen über die Natur, die Richtung und über die Versprechungen von dem, was man gemeinhin Entwicklung nennt, müssen hegemonial geformt und geprägt werden, soll der internationale Zusammenhang dauerhaft stabilisiert werden.

Gelten die beiden letzten Argumente für die Dynamik der Herausbildung früher Formen des Entwicklungsdenkens noch nicht, so sticht das allgemeine Muster dennoch ins Auge. Es sind Regionen mit relativ günstigen Ausgangspositionen für eine aufholende Entwicklung, in denen das Entwicklungsdenken (vorübergehend) entsteht (Hurttienne 1984: 10): Schottland für das Modernisierungsdenken der Klassischen Politischen Ökonomie (Hurttienne 1991); im ausgehenden 19. Jahrhundert ist es Deutschland, in dem die Listsche Theorie der nachholenden Industrialisierung entfaltet wird; es ist das Lateinamerika der 1970er Jahre, in dem die Dependenztheorie ihre fruchtbarste Ausprägung findet und das nördliche Afrika, in dem die Theorie des peripheren Kapitalismus erarbeitet wird (vgl. Hein 1998). Ganz im Sinne Adornos scheinen mit der Ausbreitung des Warentauschs und der Überwindung des Entwicklungsdefizits gegenüber den Zentren geschichtliches Bewusstsein, aber eben auch entwicklungsorientierte Denkmuster wieder zu verschwinden. Der rastlose Wandel und der technologische Fortschritt finden nun in einem scheinbar stabilen und meist nicht mehr infrage gestellten institutionellen Rahmen statt, um ständig von neuem und auf neue Weise dasselbe immer wieder zu erzeugen (vgl. Marcuse 1975a). Die Perspektive grundlegender Veränderungen verliert sich zunehmend in einer monotonen Dynamik und innerhalb sich ideologisch als naturgegeben verklärender Verhältnisse und wird allenfalls noch ausgehend von den Rändern der jeweiligen Gesellschaft gedacht (ebd.).

Nur gesellschaftskritischen Akteuren/-innen, die es zu einer Transformation der sozialen Beziehungen drängt, deren innerstes Anliegen es ist, eine Thematisierung der historischen Gewordenheit und Vergänglichkeit der Verhältnisse aufgrund ihres Veränderungswillens zu betreiben, kann es in einer solchen Situation gelingen, ein »enormes Bewusstsein« (MEW 42: 375) auszubilden, das geschichts- und entwicklungssensibel angelegt ist (Marcuse 1975a). Ein solches Bewusstsein bildet eine

zentrale Vorbedingung zur Gestaltung der Verhältnisse, kann in Ausnahmesituationen sogar dazu beitragen, »eine ganze Epoche zu töten« (MEW 42: 446). Aber auch in Augenblicken gesellschaftlicher Strukturkrisen, in denen eine Restrukturierung der kapitalistischen Verhältnisse vonstatten geht, kehrt offenbar das Bewusstsein von Entwicklung und sozialem Wandel in die tragenden Schichten der Gesellschaft und den offiziellen Wissenschaftsbetrieb zurück (vgl. Hurtienne 1984: 10). Die alte Institutionenökonomie um Thorstein Veblen (vgl. Reuter 1996), die Makrosoziologie von Talcott Parsons oder die verschiedenen Spielarten des Post-Keynesianismus, die im Zuge der Großen Depression der 1930er Jahre zeitweise an Einfluss gewonnen haben (vgl. Kregel 1988; Heine/Herr 2003), können als Beispiel für ein entwicklungsorientiertes Denken genannt werden, das durch strukturelle Krisenprozesse bedingt nicht nur langfristige Wachstumsprozesse und ihre Bedingungen wieder zum Thema gemacht hat (Hurtienne 1984), sondern auch mit der Rolle des Geldes die Bedeutung historisch gewordener Institutionen zu thematisieren suchte (vgl. Hein 1997: 253 ff.).

Der neoliberale Evolutionismus und die gegenwärtige Strukturkrise bürgerlicher Gesellschaften

Aber haben wir nicht zurzeit eine grundlegende Strukturkrise? Durchaus. Deren Lösung wird jedoch gegenwärtig nicht in einer Weise verhandelt, die die politisch-institutionelle Gestaltbarkeit ins Zentrum stellt, sondern die vielmehr beabsichtigt, einen angeblich zeitlosen Markt aus seiner institutionellen Ummantelung zu befreien (vgl. Bischoff u. a. 1998). Besitzt das institutionelle Umfeld des Marktes durchaus noch so etwas wie eine Geschichte, scheint dem Markt selbst zum einen etwas Zeitfremdes, wie Adorno hervorgehoben hatte (vgl. Adorno 1971), zum anderen aber auch etwas Überhistorisches anzuhaften (vgl. Meiksins-Wood 1995). Dynamisierende Betrachtungen lassen sich dennoch auch im neoliberalen Lager in einem gewissen Umfang ausmachen (z. B. Nelson/Winter 1982; Hanne 1983), und dieser Sachverhalt dürfte ebenfalls mit den Krisen- und Restrukturierungsprozessen der kapitalistischen Ökonomien seit den 1970er Jahren in Verbindung stehen. Die neoliberal-evolutionären Argumentationsmuster (kritisch: Schui 2008, 2011; Schui/Blankenburg 2001) besitzen aber von vornherein einen eigentümlichen Widerspruch, werden sie doch mit einer Naturalisierung, d. h. einer Enthistorisierung und Entpolitisierung des marktwirtschaftlichen Wettbewerbsprozesses, zusammengebracht. Die entwicklungstheoretische Komponente im neoliberalen Denken ist somit massiv begrenzt. Der starke Drang zur Legitimierung der sogenannten freien Marktordnung bewirkt, dass die evolutionäre Betrachtung mit einer entwicklungs-fremden und ungeschichtlichen Behandlung des institutionellen Rahmens der Marktordnung und ihrer Spielregeln zusammenfällt. Der Markt wirkt nach dieser Auffassung als Selektionsmechanismus in einem Prozess von *trial and error*, von

Spontaneität und Zufall, und zwar angeblich in einer Weise, dass überlegene Verhaltensweisen, überlegene Methoden und überlegenes Wissen in einem unbewusst verlaufenden Prozess herausdestilliert werden (vgl. Hayek 1948, 2003). Das begrenzte Wissen einzelner Individuen verbietet es, dass dem Marktprozess äußerlich Ziele und Regeln aufgezwungen werden – oder dieser gar selber infrage gestellt wird –, da planerische Ambitionen diese Entwicklungsdynamik in ihrem natürlichen Verlauf nur stören können (ebd.). Das Ergebnis der Ausbreitung dieses Ansatzes ist somit eine wesentliche Entpolitisierung des ökonomischen Zusammenhangs (vgl. Žižek 2003: 91 f.) und – da sich der Neoliberalismus durch einen Imperialismus der Ökonomie in allen gesellschaftlichen Sphären auszeichnet (vgl. Bourdieu 1998) – auch des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Die Unantastbarkeit evolutionär unabänderlicher Marktregeln – deren Entstehung ebenfalls in einem gesellschaftlichen Selektionsprozess *beauptet* wird – kontrastiert also ein gutes Stück mit der dynamischen Ausrichtung des Ansatzes.

Geschichts- und entwicklungsfremdes Denken in breiten Bevölkerungskreisen scheint also als allgemeine Tendenz in der bürgerlichen Warenproduktion verankert zu sein. Die dialektische Besonderheit entwicklungsorientierten Denkens liegt darin, dass die Verhältnisse, die diesen Vorstellungen zum Durchbruch verhelfen, auch für ihre tendenzielle Auflösung verantwortlich sind. Beide sind, um mit Adorno zu sprechen, »mit der Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips notwendig verknüpft« (Adorno 1971: 13).

Während geschichtsfremdes Denken mit der Durchsetzung und Ausbreitung der kapitalistischen Produktionsweise allgemein vordringt, scheint das Entwicklungsdenken zumindest tendenziell an bestimmten (wechselnden) Rändern der kapitalistischen Moderne immer wieder neu zu entstehen, um allerdings (als Tendenz) wieder zu verschwinden. Das berühmte Merkmal der ungleichen und kombinierten Entwicklung, das für den kapitalistischen Weltmarkt seit seinen Anfängen prägend ist (vgl. Smith 1990), ist für dieses Phänomen insofern verantwortlich zu zeichnen, als in einem hierarchisch strukturierten internationalen System das relative Niveau der Produktivkräfte, einschließlich ihrer besonderen Struktur und einer zugehörigen institutionellen Anordnung, wesentlich die verhältnismäßigen Möglichkeiten einer Gesellschaft prägt. Die Außenorientierung ökonomischer Strukturen und des hegemonialen herrschenden Klassenblocks bedingt diesen Effekt ebenso wie die allgemeinen Denkmuster bürgerlicher Gesellschaften und die diskursiven Einbindungsversuche von Seiten der Zentren. Von der Tendenz der wiederholten Auflösung des Entwicklungsdenkens ausgenommen, sind offenbar gesellschaftskritisch eingestellte Kräfte, da diesen die Thematik sozialen Wandels aufgrund ihrer sozialen und politischen Bestrebungen eingeschrieben sein muss. Denn sie wollen verändern, mitunter grundlegend die sozialen Beziehungen und die politischen Verhältnisse umgestalten. Befinden sich diese Kräfte jedoch, wie im Augenblick, in

einer tiefgreifenden Krise, so droht das entwicklungs- und geschichtsfremde Denken allgemein zu werden. Ist das Entwicklungsdenken in seinen bisher dominierenden Ausprägungen zudem, u. a. aufgrund einer diskursiven Einbindung durch die jeweiligen Zentren, bei Intellektuellen und/oder breiten Kreisen der Bevölkerung in den Gesellschaften der augenblicklichen Peripherie des Kapitalismus delegitimiert (z. B. Rahnema/Bawtree 1997), so wird diese Tendenz schließlich fast undurchdringlich. In einer solchen Situation befinden wir uns gegenwärtig. Sie muss auch eine enorme Belastung für eine sich erneuernde Marxsche Theorie sein, behindert sie doch deren Ausbreitung. Ansatzpunkte im Alltagsbewusstsein sind Mangelware. Die Frage der Ausbildung eines historischen Bewusstseins muss deshalb für Linke vordringlich werden. Der Zusammenbruch des Ostblocks, eine Vielzahl anderer historischer Enttäuschungen auf Seiten der politischen Linken, die tiefgreifenden Umstrukturierungen des Kapitalismus unter neoliberaler Dominanz und eine Reihe krisenverstärkender Reaktionsweisen durch gesellschaftskritische Linke selbst stehen somit nicht alleine, wenn die heutigen Existenzprobleme einer materialistischen Theorie und Praxis erklärt werden sollen. Sie alle werden getragen von einer allgemeinen Tendenz des geschichts- und entwicklungsfernden Denkens. Diese Tendenz gewinnt in der gegenwärtigen geschichtlichen Konstellation eine besondere Kraft – und gerinnt in der Vorstellung eines angeblichen »Endes der Geschichte«.

Die Vorstellung eines angeblichen »Endes der Geschichte«

Die momentane Situation ist somit besonders bedrückend. Die beiden Tendenzen eines geschichtsfremden und eines statischen und damit soziale Entwicklungsprozesse entbehrenden Denkens werden eng miteinander verwoben. Sie spielen zusammen und finden ihre Synthese in den verschiedenen populären Vorstellungen eines Endes der Geschichte (vgl. Fukuyama 1992), wie sie beispielsweise von Francis Fukuyama unter allgemeinem Beifall in stark hegelianisch aufgeladener Manier nach dem Mauerfall wieder vorgetragen wurde (kritisch: Anderson 1993; Bertram/Chitty 1994). Wo die Idee eines angeblichen Endes der Geschichte große Verbreitung findet, ist auch das zugehörige »Ende der Utopie« (Fest 1991) bzw. ein »Ende der Illusionen« (Furet 1996) auch nicht mehr weit – gemeint sind die angeblichen Illusionen in Richtung eines möglichen Sozialismus und Kommunismus.

Damit aber nicht genug. Einer verschärften sozialen Polarisierung zum Trotz, haben einige Theoretiker/-innen inzwischen auch ein Ende der Klassen im Kapitalismus verkündigt (vgl. Beck 1986; Giddens 1999; Beck/Wilms 2000), andere ein Ende der Ideologien bzw. der großen Erzählungen (kritisch: Eagleton 1993, 1997; Herkommer 1999). Das überrascht, da allerorten religiöse Fundamentalismen, esoterisches Gedankengut, nationalistische Ideologien und auch der liberale Mythos des freien Marktes ihre bunten Blüten treiben (vgl. Hauck 1992, 2004: 41 f.). Dass

einige Mainstreamökonominnen/-en in den 1990er Jahren ein Ende der ökonomischen Krisen und des Konjunkturzyklus diagnostiziert haben (vgl. OECD 1999), wird ihnen Angesichts der gegenwärtigen Jahrhundertkrise wahrscheinlich inzwischen eher peinlich sein. Aber sie stehen mit ihren Verkündungen nicht alleine. Auch die großen Theorien in der Sozialforschung sollen mittlerweile obsolet geworden sein (vgl. Menzel 1992), ja selbst die moderne Arbeitsgesellschaft insgesamt (vgl. Matthes 1983). Dass sich die Ära des Nationalstaats im Kontext der Globalisierung ihrem Ende zuneige, versteht sich da schon fast von selbst (vgl. Guéhenno 1995; Hardt/Negri 2002).

Dass so viele Abgesänge auf einmal und in konzentrierter Weise auftreten, ist nicht zufällig. Die Thesen sind Ausdruck verbreiteter und verfestigter geschichts- und entwicklungsfremder Auffassungen, die ihren Gipfel in diversen Naturalisierungen und der Vorstellung von einer angeblichen Natürlichkeit des Kapitalismus in seiner *gegenwärtigen Form* finden. Der Kapitalismus gilt als ein »natürlicher Zustand« der Welt (Foster 1999: 19). Nicht dass z. B. Fukuyama die Fortexistenz eines Wandels oder beispielsweise von nationalen oder ethnischen Konflikten leugnen würde. Seine Position besagt vielmehr, dass nach der Überwindung des Faschismus, dem Niedergang des Kommunismus, dem Ende vieler autokratischer Regime in Lateinamerika und der Liberalisierung der sogenannten Tigerstaaten wie auch der fortschreitenden ökonomischen Einbindung Chinas Veränderungen nur noch auf dem Entwicklungspfad liberaler Marktwirtschaften und pluraler Demokratien stattfinden würden (vgl. Fukuyama 1992). Die Möglichkeitsräume daseinsfähiger Alternativen seien schließlich ausgetrocknet und ausgedörrt (ebd.) – wobei er sich bezüglich des Islam nicht so ganz sicher scheint. Waren frühere Varianten der These vom Ende der Geschichte häufig von einem latenten oder offenen Pessimismus gekennzeichnet (vgl. Niethammer 1989), so gibt sich Fukuyama in seiner Diagnose »vertrauensvoll optimistisch« (Anderson 1993: 11) und spiegelt damit Anfang der 1990er Jahre die Stimmung eines von sich selbst überzeugten und zukunftsweisen Liberalismus in Wirtschaft, Kultur und Politik wider (vgl. Harvey 2007). Für diesen ist der vermeintliche Sieg des Kapitalismus in den Systemauseinandersetzungen des Ost-West-Konflikts als ein Beweis für die *natürliche* Überlegenheit einer als freie Marktwirtschaft beschriebenen Ordnung über alle anderen sozioökonomischen Vergesellschaftungsvorstellungen zu verstehen. Von Anfang an sei der Grundgedanke der bürgerlichen Ordnung – im Unterschied zu allen anderen Ordnungsvorstellungen – immer von der Freiheit geprägt gewesen, und die Globalisierung zeige, dass das westlich-kapitalistische Modell »von der großen Mehrheit der Weltbevölkerung angestrebt, also gewollt« (Weizsäcker 2003: 811) werde. Der sich durch die Implosion der Zentralverwaltungswirtschaften weiten Teilen der Bevölkerung aufherrschende Eindruck einer angeblichen Überlegenheit des Kapitalismus potenziert dabei um ein Weiteres die der bürgerlichen Warenproduktion eigene Selbstmy-

stifizierung der Verhältnisse. Der Kapitalismus erlangt eine neue Stufe seiner mystifizierenden Naturalisierung.

»Der Kapitalismus scheint im Selbstverständnis der Zeitgenossen des 21. Jahrhunderts zur inneren Natur der Menschen zu gehören, so wie Essen, Trinken, Schlafen, Fortpflanzung, d. h. der Stoffwechsel mit der äußeren Natur (...), die Kommunikation der Menschen untereinander und die Funktionsweise der inneren Natur der Menschen. Kapitalismus wäre, wenn diese Auffassung zuträfe, eine von Generation zu Generation weiter gegebene ›condition humaine‹ (André Malraux). Dann ist es nur konsequent, der Ansicht zuzuneigen, die Geschichte sei am Ende, wenn der Kapitalismus mit seinem ökonomischen, sozialen und politischen Institutionensystem und der dazugehörigen Kultur sich zur Blüte entwickelt und Alternativen nach dem grandiosen ›Sieg im Kalten Krieg im Orkus des historischen Vergessens verschwunden seien« (Altvater 2006a: 24 f.).

Für eine materialistische Gesellschaftskritik ist dieser Zustand außerordentlich problematisch, hat der Kapitalismus seine vermeintliche Natürlichkeit doch durch einen angeblichen Sieg über den Marxismus und den Sozialismus belegt (z. B. Zitelmann 1992; Löw 1998; Pipes 2003). Der zentrale Gehalt der Ansichten von dem vorgeblichen Ende der Geschichte ist dabei offenbar: Es hat zwar in der Vergangenheit so etwas wie Geschichte und auch etwas wie einen qualitativen sozialen Strukturwandel gegeben, mit der weltweiten Durchsetzung der quasi-natürlichen Ordnung des freien Marktes ist dieser Prozess allerdings zu einem Ende gekommen. Solche Positionen sind nicht wirklich neu. Wie die These vom Ende der Klassen (z. B. Geiger 1949, 1962; Dahrendorf 1953; Schelsky 1965) oder dem Ende der Ideologien (kritisch: Mills 1969) kommt die Idee eines Endes der Geschichte in zyklischen Abständen immer wieder an die Oberfläche. Insbesondere bei der Vorstellung eines Endes der Geschichte handelt es sich um eines »der am tiefsten verankerten archetypischen Topoi der bürgerlichen Ideologie« (Löwy 2000: 85). Sie wurde in ihrem Kern auch u. a. schon von Marx verspottet: »Die Institutionen des Feudalismus sind künstliche Institutionen, die der Bourgeoisie natürliche (...). Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr« (MEW 4: 139).

Die Tatsache, dass die These vom Ende der Geschichte ein Wiedergänger auf dem Feld der Ideologien ist, darf uns jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die naturhaften Verklärungen des Kapitalismus gegenwärtig in besonderer Weise verstärkt haben und in der augenblicklichen geschichtlichen Situation eine durchschlagende Kraft entfalten konnten. Eine materialistische Sozialkritik kann dies nicht unberührt lassen. Die Bedingungen für ihre Entfaltung werden empfindlich verletzt. Wirkliche Alternativen zum angeblich natürlichen Spiel der Marktkräfte erscheinen in der Regel auch denjenigen als undenkbar, die das Spiel als drückend und in seinen Auswirkungen als destruktiv wahrnehmen und dementsprechend kritisieren (vgl. Narr 2009: 106 f.). Selbst für unermüdliche Kapitalismuskritiker/-innen wurde mit dem Zusammenbruch des Ostblocks »zum unübersehbaren Fak-

tum, was theoretisch längst klar war: dass nicht einmal das *Modell* einer wirklich sozialistischen Gesellschaftsordnung existiert, die individuelle Freiheit mit dem Schutz vor Ausbeutung, gesamtgesellschaftlicher Rationalität und einem Minimum an ökonomischer Effizienz verbindet« (Hirsch 1991: 13; Herv. i. O.). Dass der Neoliberalismus als extremste Form einer Naturalisierung des freien Spiels der Marktkräfte inzwischen deutliche Anzeichen einer Art Etappenschwäche erkennen lässt – die Hilflosigkeit und der Vertrauensverlust des Neoliberalismus in der gegenwärtigen Finanzmarktkrise sind unübersehbar (vgl. Rilling 2008a) –, ändert an der Grundproblematik leider erst einmal wenig.

Getragen von einem wohligen Gefühl des Optimismus war insbesondere in den 1990er Jahren den Neoliberalen eine Kritik am freien Marktspiel gänzlich unverständlich. Das »systematische Verteufeln von Alternativen« (Sève 2011: 21) gehörte zur Alltagspraxis. Von der Warte einer Neuen Bürgerlichkeit aus verkennt sowohl die traditionell sozialdemokratisch-sozialistische Perspektive als auch die Perspektive der globalisierungskritischen Bewegung die Chancen der jetzigen Situation (vgl. Bhagwati 2008). Der Weg zur Verwirklichung der alten liberalen Versprechen sei nun endlich frei, so glaubt man (Norberg 2003). Die These eines Endes der Geschichte wirbt für das gegenwärtige institutionelle Arrangement mit den zivilisatorischen Verheißungen des Liberalismus von Wohlstand, Effizienz und Gerechtigkeit (vgl. Walter 1993; Walter/ Rosenschon 1996; Norberg 2003; Sinn 2004). Das Bild eines mit der Versicherung von Rechtsstaatlichkeit, Wohlfahrt und Selbstbestimmung garnierten Endes der Geschichte delegitimiert Kritiker/-innen dabei *selbst schon* auf machtvolle Weise, indem es sie in eine Position rückt, die den Eindruck erzeugt, rückschrittlich und gefährlich zu sein (vgl. Dwelling 2008). Die Neue Rechte muss das Gemälde nur weiter ausmalen, um den Schein immer undurchdringlicher zu machen. Es wirkt aber auch ohne solch aktiv-strategisches Zutun. Eine Atempause in der neoliberalen Offensive wird das Bild nicht automatisch zum Verschwinden bringen. Dieser Problematik müssen wir offensiv begegnen.

Kritik an der gegenwärtigen Einrichtung der Welt mag sogar wohlmeinend gemeint sein, sie ist aus dem Blickwinkel der Propheten des Endes der Geschichte aber einfältig, würden die sich bietenden Möglichkeiten liberaler Prinzipien doch nicht erkannt (vgl. Bhagwati 2008); sie ist diesem Blickwinkel zudem vor allem rückwärtsgewandt, im Grunde genommen reaktionär (vgl. Löw 1998). Ein geschichtsphilosophisch aufgeladener Liberalismus glaubt, dass seine Vertreter/-innen sich nicht bloß subjektiv auf der Seite des Fortschritts, der Freiheit und der Demokratie befänden, sondern dass die Geschichte selbst bewiesen habe, dass soziale und politische Alternativen zu einem sich frei entfaltenden Liberalismus auf Dauer entweder impraktikabel oder einer sogenannten freien Marktwirtschaft gegenüber evolutionär unterlegen seien (Fest 1991: 85 f.). Wer Alternativen postuliert, führt den *Ruch des ewig Gestrigen* mit sich, würden von ihm/ihr die Lehren der Ge-

schichte doch offenkundig ignoriert und bereits überwundene Zustände wieder eingefordert (Löw 1996; Pipes 2003). In der Konkurrenz mit anderen Vergesellschaftungsformen habe sich die konkurrenzbasierte Marktgesellschaft nun endgültig durchgesetzt. »Das 20. Jahrhundert ist vorüber« (Kraushaar 2008b), damit seien auch vom Sozialismus nicht mehr als ein paar Worthülsen übrig (ebd.). Wer abermals für andere Sozialmodelle werbe, ignoriere dieses Ergebnis der Geschichte und wolle erneut einen Prozess in Gang setzen, dessen notwendiges Ergebnis bekannt sei und vorab feststehe, denn er sei ja bereits durchgespielt worden. »Wie im Markt ist der Selektionsmechanismus der Geschichte – und damit die Selektion der Marktgesellschaft selbst – auf Wettbewerb gegründet« (Schui/Blankenburg 2002: 104), so Herbert Schui und Stefanie Blankenburg kritisch. Die Verdrängung des Feudalismus, von Faschismus und Kommunismus seien es, die eindeutig belegen würden, »dass es keine gegenwärtige Alternative zu Liberalismus und Markt geben kann. Schließlich ist es ein Gebot der Evolution, das Erreichte gegen unsinnige Anfechtungen von außen zu verteidigen« (ebd.: 81).

»Kapitalismus oder Barbarei«?

Darüber hinaus sei das Denken in Alternativen aber auch tendenziell gefährlich. Man spiele mit dem Feuer, denn die Optionen seien letztlich Kapitalismus oder Barbarei, wie es das September-Heft der Zeitschrift *Merkur* aus dem Jahre 2003 drastisch auf den Punkt zu bringen beabsichtigte (vgl. Bohrer/Scheel 2003). Die hinter diesem Slogan stehende Vorstellung ist weit verbreitet (kritisch: Altvater 2006a). Aus (neo-)liberaler Weltsicht ist das Umschlagen von nicht-kapitalistischen Vergesellschaftungsversuchen, ja selbst von sozialdemokratischen Reformversuchen in den Despotismus nur logisch und folgerichtig (vgl. Hayek 1991). Durch die Geschichte fühlt man sich bestätigt (Löw 1996; Pipes 2003). Nur ein mehr oder weniger unregulierter Kapitalismus sei die Vorbedingung von Freiheit, er erzeuge und produziere Freiheit (vgl. Friedman 1976); nur die nivellierende Kraft und Vielfalt des Marktes verhindere, dass die begrenzte Rationalität und das begrenzte Wissen einzelner bzw. partikularer Gruppen sich als mehr aufspielten, als sie in Wirklichkeit seien (vgl. Hayek 1948, 1991). Nur der Markt schütze gegen Willkür partikularer Interessen und garantiere die Freiheit aller. Man dürfe einfach »die Kräfte der Gesellschaft nicht in derselben Weise beherrschen [wollen; St.K.], wie dies bei der Beherrschung der Kräfte der Natur gelungen ist. (...) Dieser Weg führt nicht nur zum Totalitarismus, sondern auch zur Vernichtung unserer Kultur und mit Sicherheit zur Verhinderung des Fortschritts in der Zukunft« (Hayek 1948: 38).

Da irritieren natürlich die Traditionen eines freiheitlichen und demokratischen Sozialismus. Sie passen nicht ins Bild. Es kann daher nicht verwundern, dass sie entweder aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt oder »das Ziel von Geschichtsverdrehungen« (Kritidis 2006: 12) werden. Die Vehemenz, mit der Konser-

vative, Liberale und inzwischen zum rechten marktwirtschaftlichen Glauben bekehrte Ex-Linke in den letzten Jahren versucht haben, Symbolfiguren einer undogmatischen Linken und auch ganze Bewegungen, wie die der 68er, durch sogenannte Aufklärungsarbeit in Verruf zu bringen, dient nicht nur der Eigenprofilierung oder der Diskreditierung potentieller Gegner (vgl. Sève 2011: 21), sondern auch dazu, das eigene Weltbild geradezubiegen. Die Anklageliste ist lang geworden in den letzten beiden Jahrzehnten: Wolfgang Kraushaar glaubt in der Bewegung von 1968 einen treibenden Ursprungsmythos der »Gewalt« (Kraushaar 2008a: 81) ausmachen zu können; andere warnen eindrücklich vor einer angeblichen Gewaltphilosophie Rudi Dutschkes (vgl. Langguth 2001). Bei Kraushaar gerät Dutschke mitunter sogar in den Dunstkreis der RAF (vgl. Kraushaar 2005a). Ebenfalls ist für ihn der – glücklicherweise – missglückte Anschlag der sogenannten Tupamaros Westberlin im Jahr 1969 ein Indiz eines ungebrochenen Antisemitismus bei (mehr oder weniger) der *gesamten* Neuen Linken (vgl. Kraushaar 2005b). Darüber hinaus weist für ihn die radikaldemokratische Parlamentarismuskritik von Johannes Agnoli auch noch Kontinuitäten zur faschistischen Demokratiekritik auf (Kraushaar 2007; kritisch: Narr/Stöss 2007). Für Götz Aly lassen sich wiederum gleich ganze Rubriken von Parallelen zwischen 1968 und 1933 erkennen (Aly 2008). Analogien zwischen Joseph Goebbels und Rudi Dutschke oder zwischen Friedrich Christian Delius und Baldur von Schirach schmücken seine Ausführungen (ebd.). Für ausgemacht hält es wiederum Victor Farias, dass Salvador Allende antisemitische Positionen vertreten und eine deutliche Sympathie gegenüber Forderungen nach Euthanasie gezeigt habe (vgl. Farias 2003). Ernst Bloch, der den Sozialismus mit dem revolutionär-bürgerlichen Naturrecht, dem *aufrechten Gang* und der Menschenwürde zu verbinden suchte, gerät des Weiteren ins Fadenkreuz von Joachim Fest, der quasi-totalitäres Denken bei ihm wittert (Fest 1991; kritisch: Petzold 1992: 40). Und Wolfgang Abendroth? Dem wird mit einer gewissen Regelmäßigkeit unterstellt, dass er mit der DDR sympathisiert habe (kritisch: Schöler 2008). Mit seinem neuen Buch ist nun unlängst auch noch Gerd Koenen ausgezogen, um den angeblich letzten großen Mythos der Linken endlich zu zerstören, den des Che Guevara. Koenen versucht zu belegen, dass dieser nicht mehr als ein blutdürstender Gewaltverbrecher gewesen sei, Identifikationsmöglichkeiten deshalb auch nicht bieten könne (Koenen 2008). Noch basaler geht zu guter Letzt Konrad Löw vor. Er will nämlich den Mythos von Marx selbst zerstören und behauptet, dass der spätere Terror des Stalinismus doch wider alle Legendenbildungen auf Seiten unverbesserlicher Idealisten/-innen in Marxens Denken und Schriften bereits unverkennbar angelegt sei (Löw 1996, 1999). Löw zielt nicht weniger als auf den angeblichen Ursprung einer (neo-)marxistischen Kapitalismuskritik.

Was zeichnet all diese Kritikversuche als gemeinsames Moment aus? Sie versuchen verschiedene Formen eines undogmatischen und weltoffenen Sozialismus in

die Denkschablonen einer recht simpel gestrickten Variante der Totalitarismustheorie zu pressen. Wer der Marktwirtschaft und dem bürgerlichen Verfassungsstaat kritisch gegenüberstand (bzw. gegenübersteht), der/die muss auf irgendeine Weise ein/-e Parteigänger/-in des Totalitarismus (gewesen) sein; dies ist die Logik einer notwendig erachteten Aufklärungsarbeit (Kritidis 2006: 12). Bei der Lektüre der Texte von Joachim Fest, Wolfgang Kraushaar, Konrad Löw und Gerd Koenen kann wenigstens ich mich des Gefühls nicht erwehren, dass sie sich die Richtigkeit der These vor allem selbst beweisen wollen. Denn nur so ist zu erklären, dass sie so viel Mühe darauf verwenden, um an eigentlich kargen Orten fündig zu werden. Selbstverständlich sieht man sich in der Rolle des Mahners, der/die vor unsinnigen Versuchen einer Wiederaufnahme illusorischer Programme warnen will. Vor »Glücksdiktaten« (Fest 1991: 99) aller Art will man warnen, und zwar vor allem dann, wenn sie in der Tradition eines human gesinnten Sozialismus stehen, denn der humane Anspruch kann letztlich nur ein falscher und damit gefährlicher Schein sein. Insbesondere bei denjenigen, die in das totalitarismustheoretische Raster eigentlich gar nicht hineinpassen, scheint ihnen deshalb die Aufgabe vordringlich zu sein, dennoch Momente des Totalitarismus zu entdecken. Das totalitarismustheoretische Korsett *muss* passen – und zwar aus der totalitarismustheoretischen Logik heraus, wie auch aus der Grammatik des Diskurses über das angebliche Ende der Geschichte. Würde sich nämlich zeigen, dass die heterodoxen und undogmatischen Strömungen des Sozialismus nicht in irgendeiner Weise mit totalitären Konzepten kokettiert hätten, wären keineswegs – wie u. a. F. Fukuyama behauptet hat (vgl. Fukuyama 1992) – bereits alle geschichtlichen Möglichkeiten historisch durchgespielt worden und nur eine Ordnungsvorstellung, nämlich die des Westens, übriggeblieben. Es gäbe dann noch Optionen jenseits des Kapitalismus, des Faschismus und des Kasernensozialismus, die noch nicht erprobt wären und zu einer geschichtlichen Möglichkeit werden könnten. Die Geschichte wäre noch nicht definitiv an ihrem Ende angekommen.

Mehr noch: Es könnte sich herausstellen, dass diese Sub-Strömungen des Sozialismus etwas Unabgeholtenes im Blochschen Sinne verkörpern (vgl. Bloch 1985), dass sie auf gesellschaftlich ungelöste Probleme und uneingelöste Versprechen verweisen, die bis heute unter der Oberfläche der Gesellschaft gären und sich früher oder später wieder ganz offen geltend machen könnten. Das zufrieden diagnostizierte »Leben ohne Utopien« (Fest 1991: 81) am angeblichen Ende der Geschichte wäre in diesem Falle selbst nur eine vorübergehende Episode (vgl. Petzold 1992), selbst eine illusorische Momentaufnahme, denn unabgeholte Träume und Hoffnungen können nicht verlöschen, solange die Ursachen der Sehnsüchte fort dauern (vgl. Bloch 1985). Sie formulieren sich früher oder später neu und erscheinen wieder auf der politischen Bühne.

Eine naturgemäße Ordnung des Sozialen und der Ökonomie?

Den selbsterklärten Mahnern/-innen und Aufklärern/-innen kommt es in ihren Bestrebungen entgegen, dass die oben beschriebenen antigeschichtlichen Tendenzen im bürgerlichen Denken die positiven und hoffnungsvollen Leistungen, auf die eine sozialistische Linke im Allgemeinen und die (neo-)marxistische Linke im Besonderen verweisen könnte, quasi von allein zum Vergessen bringen. Historische Anknüpfungspunkte, die aus einer emanzipatorischen Perspektive geradezu beispielhaft waren, sind insbesondere bei Jüngeren inzwischen schlicht unbekannt. Vergangene Experimente, die in der öffentlichen Debatte als positive Beispiele vorgetragen werden könnten, sind vergessen und verdichten auf diese Weise wiederum das gegenwärtige Gefühl der Alternativlosigkeit, den Schein vom Ende der Geschichte. Außerhalb von kleinen Expertenkreisen kennt wohl niemand mehr die beispielhaften Gesellschaftsversuche eines libertären Sozialismus im Verlauf des Spanischen Bürgerkriegs (vgl. Leval 1976; Bernecker 1978; Saña 2000). Wer kennt überhaupt noch die Revolution im Bolivien der 1950er Jahre (vgl. Eckstein 1976; Kelly/Klein 1981; Heydt-Coca 1982)? Wer hat mehr als ein paar vage Vorstellungen von dem, was sich hinter der Kibbuzbewegung (vgl. Near 1992/1997; Feingold-Studnik 2002; Hillig 2003) oder der wirtschaftsdemokratischen Tradition in der Weimarer Republik (vgl. Naphtali 1969; Vilmer/Sandler 1978; Bontrup u. a. 2006; Demirović 2006, 2007a) verbarg? Auch die sozialistische Kommunalpolitik der SPÖ im Roten Wien (vgl. Frei 1984; Fischer/Rosner 1987; Gruber 1991) ist beispielsweise außerhalb Österreichs zweifellos aus dem sozialen Gedächtnis so gut wie verschwunden.

In der Vision vom Ende der Geschichte laufen also ein historischer Gedächtnisschwund und ein entwicklungsfremdes Denken machtvoll zusammen, die einen grundlegenden Wandel in den soziostrukturellen Beziehungen nicht mehr für möglich halten. Dies erschwert eine sozialistische Gesellschaftskritik, denn diese ist auf die Vorstellbarkeit von Alternativen angewiesen (vgl. Narr/Roth 2005; Narr 2009).

»Konstruktive Kritik an der kapitalistisch-patriarchalen Arbeitsgesellschaft kann nur unter den Bedingungen einer Zielvorstellung, also einer Vorstellung vom Anderen, Besseren, vom viel zitierten »guten Leben, oder der anderen Welt, von deren Möglichkeit immer mehr Menschen überzeugt sind, geübt werden« (Notz 2010: 24).

Es geht aber nicht nur der offene »*Horizont der Zukunft*« (Bloch 1985, Bd. 1: 329; Herv. i. O.) verloren, sondern auch der eigenständige und unverwechselbare Charakter vergangener Entwicklungen. Die eh schon verbreitete Neigung einer Projektion bürgerlicher Sozialmuster in andere Sozialzusammenhänge und zur Konstruktion linearer historischer Entwicklungsverläufe (vgl. Hauck 2003), die angeblich unaufhaltsam in Richtung des gegenwärtigen Weltzustandes drängen (vgl. Meik-

sins-Wood 1996), wird durch die ideologische Vorstellung eines Endes der Geschichte vervielfacht. Denn, so glaubt man, zu dem angeblichen Endpunkt geschichtlicher Entwicklung kann es ja nicht zufällig gekommen sein, es muss eine Logik hinter der Herausbildung heutiger Verhältnisse stehen. Neben der Logik der Entwicklung gibt es vielleicht sogar einen *Sinn* im Prozess zu entdecken. Und schon ist der Wunsch nach einer metaphysischen Deutung geschichtlicher Prozesse wieder zum Greifen nahe.

Der aktuell in den Wirtschaftswissenschaften verbreitete *Property-Rights-Ansatz* und seine Neigung, den geschichtsphilosophischen Kern, der sich in der frühbürgerlichen Philosophie und Ökonomie ausmachen lässt (vgl. Medik 1973), zu reaktivieren, mag uns als einprägsames und anschauliches Beispiel dienen. Die geschichtsphilosophische Idee des Kapitalismus als angeblich natürlicher Ordnung der Dinge irrluchtet in nahezu jeder Zeile seiner Theoretiker/-innen (vgl. z. B. Pejovich 1972, 1982; Furubotn/Pejovich 1972). Geschichte besteht nach diesem Ansatz in einem prinzipiell harmonischen Prozess gegenseitiger Übereinkunft nutzenmaximierender Individuen, die Zug um Zug private Eigentumsrechte definieren und durchsetzen. Das Ergebnis ist ein angeblich rationaler und harmonischer sozialer und ökonomischer Zustand freier Marktteilnehmer/-innen. Kritikwürdig ist zunächst der methodologische Individualismus des Ansatzes (vgl. Prior 1998), wird doch versucht, den sozialen Wandel auf Grundlage eines nicht nur ahistorischen, sondern auch zutiefst bürgerlichen Menschenbildes zu erklären. »Nicht als ein historisches Resultat, sondern als Ausgangspunkt der Geschichte« (MEW 13: 615) gilt den Vertreter/-innen des Ansatzes das Verträge schließende und zweckrational agierende Marktindividuum. Geschichte erscheint ihnen zudem als ein gerichteter Prozess. Und diesem Prozess wird darüber hinaus auch noch ein Ziel unterschoben: Er soll das Gute und Wünschenswerte, nämlich eine Gesellschaft immer freierer Marktakteure hervorbringen. Gewalt, bekanntlich ein wichtiger Hebel bei der Herausbildung des Kapitalismus und damit privater Eigentumsrechte (vgl. MEW 23: 741 f., MEW 42: 371 f.; Lazonick 1974; Hurtienne 1991; Perelman 2000), ist dem Ansatz ebenso unbekannt, wie das geschichtliche Erfordernis, als Vorbedingung für die verallgemeinerte Warenproduktion eine Klassenstruktur zu erzeugen, die auf doppelt freier Lohnarbeit beruht. Erst wenn die Arbeiter/-innen weder »selbst unmittelbar zu den Produktionsmitteln gehören, wie Sklaven, Leibeigene usw., noch auch die Produktionsmittel ihnen gehören, wie beim selbstwirtschaftenden Bauer usw., sie davon vielmehr frei, los und ledig sind« (MEW 23: 742), ist Kapitalismus möglich. Davon handelt der *Property-Rights-Ansatz* allerdings nicht. Aber gerade weil er geschichtlich so wenig gesättigt ist, passt er so gut in das gegenwärtige Denken.

Eine substantielle Beschäftigung mit der Geschichte oder sozialen Wandlungsprozessen muss unter der Perspektive eines sogenannten Endes der Geschichte aufweichen, denn für eine unbeirrbar *auch in Zukunft* feststehende Gegenwart besitzt sie

nur unter einem Blickwinkel Relevanz: des abermaligen Nachweises der folgerichtigen Notwendigkeit des augenblicklichen Weltzustandes und der Natürlichkeit des bisherigen Entwicklungsprozesses. So kommt es denn auch, dass sich offen evolutiv-theoretisch argumentierende Ansätze, die den Kapitalismus oder die sogenannte Marktwirtschaft als Ergebnis eines geschichtlichen Selektionsprozesses *behaupten* (wie z. B. Hayek 1991), zurzeit so großer Beliebtheit erfreuen. Andere populäre Ansätze verfahren leicht anders, kommen aber zu demselben Ergebnis, indem sie den Liberalkapitalismus als ein notwendiges Ergebnis technologischer Entwicklungen (kritisch: Lazonik 1974; Comninell 2003) oder einer linearen Freisetzung von Markt- und Tauschakten interpretieren (z. B. Prienne 1971). Auch innerhalb einer kritischen Sozialwissenschaft sind recht verwandte Vorstellungen nicht unbekannt (vgl. Wallerstein 1974; Sweezy u. a. 1984; Comninell 2003). Eine angeblich natürliche Ordnung musste sich aber insbesondere nach den bürgerlichen Ansätzen erst in einem (scheinbar) zielgerichteten Prozess von diversen unnatürlichen Beschränkungen und Fesseln befreien, um zu sich selbst zu gelangen. So spottet über den Grundgedanken dieser Vorstellungen auch John Bellamy Foster:

»Die auf Basis individuellen Eigennutzes organisierte Marktgesellschaft ist der natürliche Zustand der Menschheit, und nichts hindert diese Gesellschaft – wie von unsichtbarer Hand und allpflügiger Vorsehung gelenkt – an ihrer prosperierenden Entwicklung, es sei denn, ihr ständen äußere Schranken im Weg. Aus diesem Blickwinkel ist die ganze menschliche Geschichte nichts weiter als die allmähliche Freisetzung der Marktkräfte – die allgemeinen und die rationalen Formen der Gesellschaft warten nur drauf, entfesselt zu werden« (Foster 1999: 19).

Man muss sich verdeutlichen, was der Blickwinkel einer solchen naturhaften Verklärung des Kapitalismus selbst für das Minimum an zaghaft versuchter geschichtlicher Orientierung entsprechender Beiträge bedeutet, nämlich dass diese – entgegen dem häufig explizit vorgetragenen Anspruch – zutiefst respektlos gegenüber dem wirklichen Geschichtsprozess bleiben müssen. Der regelmäßig über historische Exkurse verlaufende versuchte *Beweis* des naturhaften Charakters der Marktordnung – ungeachtet der Frage, ob er bewusst oder unbewusst erbracht werden soll – muss selbst ungeschichtlich sein, und zwar insofern, als der historische Prozess nur gefiltert und überformt aufgenommen werden kann. Da die Marktgesellschaft und die ihr entsprechenden Verhaltensweisen und Institutionen – vor allem in ihrer jetzigen Ausprägung – als natürlicher Zustand menschlichen Zusammenlebens interpretiert werden, müssen diese schon immer irgendwie und irgendwo in der Welt existent gewesen sein, also in anderen Gesellschaftsformationen gesucht und auch gefunden werden. In irgendwelchen Nischen oder Zwischenräumen nicht-kapitalistischer Gesellschaften existierten sie angeblich immer schon, um sich dann in einem mehr oder weniger linearen und zersetzenden Prozess Schritt für Schritt durchzusetzen. Ellen Meiksins-Wood schreibt:

»In den meisten Darstellungen des Kapitalismus gibt es in der Tat keinen Anfang. Der Kapitalismus scheint immer vorhanden gewesen zu sein, irgendwo; und er musste nur aus seinen Ketten befreit werden, von den Fesseln des Feudalismus (oder was auch immer), um wachsen und reifen zu können. Die Samenkörner des Kapitalismus scheinen in den einfachsten Tauschakten enthalten zu sein, in jeglicher Form der Marktaktivität. Diese Annahme ist meistens mit jener verknüpft, dass die Geschichte immer ein nahezu natürlicher Prozess der technologischen Entwicklung gewesen ist. So oder so – der Kapitalismus taucht mehr oder weniger natürlich auf, wenn und wo Märkte sich ausweiten und die technologische Entwicklung das richtige Niveau erreicht. Eine Reihe marxistischer Erklärungen unterscheiden sich hiervon kaum, hinzugefügt werden eben nur die bürgerlichen Revolutionen, die die Fesseln zu durchschlagen helfen. Der Effekt besteht darin, die Kontinuität zwischen nicht-kapitalistischen und kapitalistischen Gesellschaften zu betonen und die Spezifität des Kapitalismus zu verleugnen und zu verschleiern. Tausch hat seit unvorstellbaren Zeiten existiert, und es scheint, dass der kapitalistische Markt dasselbe ist« (Meiksins-Wood 1996: 3).

Eine wirkliche Untersuchung geschichtlicher Prozesse wird zugunsten einer Verleugnung sozial-historischer Besonderheiten aufgegeben. Nicht nur in den immer noch in der neoklassischen Ökonomie populären Robinsonaden (kritisch: Hymer 1971), sondern auch in den verschiedenen Versuchen einer mehr oder weniger eindringlichen Bezugnahme auf geschichtliches Material ist die ungeschichtliche, projizierte »Vorwegnahme der ›bürgerlichen Gesellschaft« (MEW 42: 19) also tragendes Prinzip, die nun noch dadurch verstärkt wird, dass die Herausbildung einer bestimmten Regulierungsform *innerhalb* des Kapitalismus, die Form weitgehend flexibilisierter Märkte, oftmals ebenfalls als folgerichtig dargestellt wird. Für radikale Neoliberale ist selbst eine Mischökonomie auf Dauer schlicht undenkbar und daher ist die evolutionäre Ausbildung eines vollkommen flexibilisierten Marktregimes naheliegend – vor allem nach dem Jahr 1989, da die Unmöglichkeit einer funktionierenden Planwirtschaft belegt scheint. »Es gibt keine andere Wahl als die: entweder von Eingriffen in das Spiel des Marktes abzusehen oder aber die gesamte Leitung der Produktion und der Verteilung der Obrigkeit zu übertragen. Entweder Kapitalismus oder Sozialismus; ein Mittelding gibt es nicht« (Mises 1993: 69).

Die projizierte Verallgemeinerung von Marktbeziehungen, die zu einer allgemeinen und universellen Eigenschaft menschlicher Gesellschaften stilisiert werden, nimmt gelegentlich groteske Züge an. Nicht nur dass ein kapitalistisch operierender Markt in alle Gesellschaften hineingelesen wird, in denen Märkte oder Tauschakte von welcher Art auch immer existieren oder existierten, oder dass behauptet wird, dass aus diesen wie auch immer gestalteten Marktbeziehungen und Tauschakten mehr oder weniger naturnotwendig ein kapitalistischer Markt entstehen müsse – mit einer gewissen Regelmäßigkeit werden sogar Marktbeziehungen in Gesellschaften projiziert, in denen keine existierten (Comninel 2000: 473). Zu welchen abstrusen Ergebnissen solche projizierenden Positionen kommen, zeigt ein Artikel aus der neoliberalen Zeitschrift *The Economist* vom 9. April 2005, in dem die Vorstellung

noch einen Schritt weiter getrieben wird und gar auf die evolutionäre Herausbildung des Menschen selbst ausgedehnt wird. So las man recht erstaunt:

»Since the days of Adam Smith and David Ricardo, advocates of free trade and the division of labour, including this newspaper, have lauded the advantages of those economic principles. Until now, though, no one has suggested that they might be responsible for the very existence of humanity. But that is the thesis of Jason Shogren, of the University of Wyoming, and his colleagues. For Dr. Shogren is suggesting that trade and specialisation are the reasons Homo sapiens displaced previous members of the genus as Homo neanderthalensis (Neanderthal man), and emerged triumphant as the only species of humanity« (*Economist* 2005: 65 f.).

Die in dem Beitrag zustimmend vorgestellte darwinistische Argumentationsstruktur des Dr. Shogren geht davon aus, dass der Homo sapiens und der Neandertaler um die gleiche ökologische Nische konkurrierten und ursprünglich ungefähr die gleichen Eigenschaften und Fähigkeiten besaßen.

»Only in the case of trading and specialisation variables did they allow Homo sapiens an advantage: specifically they [das Team von Dr. Shogren; St.K.] assumed that the most efficient human hunters specialised in hunting, while bad hunters hung up their spears and made things such as clothes and tools instead. Hunters and craftsmen then traded with one another« (ebd.).

Auch für die Vertreter/-innen der neoklassischen Fachökonomie oder die Protagonisten/-innen eines Endes der Geschichte ist die Naturalisierung der bürgerlichen Verhältnisse hier über das übliche Maß hinausgetrieben: Der Handel ist für die evolutionäre Herausbildung und das Überleben der Menschheit selbst verantwortlich und nicht nur für die Etablierung einer Ordnung, die natürlichen Gesetzen folgt und zum Vorteil aller die produktiven Kräfte entwickelt und deren Früchte gerecht verteilt. Und dies ist nicht alles. Die Form, die der Handel vor dreißigtausend Jahren besaß, war offenbar identisch mit der Form des Handels »seit den Tagen von Adam Smith und David Ricardo«. Wie außerordentlich ungewöhnlich dieser Prozess gewesen wäre, sollte er sich wider alle Logik so ereignet haben, wie es Dr. Shogren laut dem Beitrag im *Economist* behauptet, scheint weder ihm selbst noch seinen erwähnten Mitarbeitern und auch nicht dem verantwortlichen Redakteur der Zeitschrift bewusst zu sein.

Den Kapitalismus radikal historisch relativieren!

Dass auch (Neo-)Marxisten/-innen dazu neigen, etwa mit der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, eine bürgerliche Entwicklungslogik, die erst mit der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital einsetzt, auf die gesamte Geschichte zu verallgemeinern, ist unbedingt kritikwürdig (vgl. Meiksins-Wood 1995). Diese Tendenz läuft der Aufgabe einer radikalen Sozialkritik entgegen. Gerade in der angeblich postgeschichtlichen Gegenwart sollte eine Kritik der

bestehenden Gesellschaft einen Anspruch auf eine explizite *Relativierung* der eigentümlichen Kategorien, Denk- und Handlungsformen der bürgerlichen Ordnung formulieren, um sie konsequent als historisch geprägt zu kennzeichnen. Sie sollte sie *nicht* verabsolutieren. Cornelius Castoriadis hat in diesem Sinne ausgeführt:

»Um Revolutionäre zu sein, brauchen wir nicht die bisherige Menschheitsgeschichte auf einfache Schemata zurückzuführen. Wir müssen vielmehr vor allem unsere eigene Gesellschaft begreifen und interpretieren. Und dazu müssen wir sie *relativieren*, das heißt zeigen, dass keine der gegenwärtigen Formen gesellschaftlicher Entfremdung ein unabänderliches Schicksal der Menschheit ist, weil sie schon immer existiert haben« (Castoriadis 1990: 51; Herv. i. O.).

Castoriadis hat mit diesem Ansinnen Recht. Er geht jedoch fehl, wenn er glaubt, dass solche Relativierungen, die den begrenzten historischen Stellenwert des Kapitalismus herauszustreichen versuchen, mit der Marxschen *Kritik der politischen Ökonomie* unvereinbar wären. Er nimmt eine starke Tendenz in der alten Orthodoxien auf und schreibt sie fälschlich allen Varianten eines kritischen Denkens im Anschluss an Marx zu, um sie in Bausch und Bogen verwerfen zu können. Marx selbst formuliert aber in den *Grundrissen* ein Programm, das jenen Ansprüchen genügt, die Castoriadis für unabdingbar hält. Er schreibt über die im Prozess der sogenannten ursprünglichen Akkumulation gewaltsam erfolgte Trennung der Produzenten/-innen von den Produktionsmitteln, also über die Ausbildung der zentralen historischen Existenzbedingung des modernen Kapitalismus in klaren Worten:

»Nicht die *Einheit* der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur und daher ihre Aneignung der Natur – bedarf der Erklärung oder ist Resultat eines historischen Prozesses, sondern die *Trennung* zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins und diesem tätigen Dasein, eine Trennung, wie sie vollständig erst gesetzt ist im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital« (MEW 42: 397; Herv. i. O.).

Marx plädiert also hier für eine deutliche »Umkehr solcher Selbstverständlichkeit« (Köbler/Wienold 2001: 187 f.), wie sie im bürgerlichen, aber partiell auch im orthodox-marxistischen Denken präsent sind (dazu: Comninell 2003). Er spricht einer radikalen Relativierung dessen das Wort, was uns Menschen der gegenwärtigen Epoche in der Regel unverbrüchlich erscheint und von uns oftmals auf die gesamte Geschichte projiziert wird. Weder die Herausbildung noch die Existenz der bestehenden sozialen Welt ist jedoch laut des Marx' des obigen Zitats notwendig oder folgerichtig, sondern sie ist in hohem Maße erklärungsbedürftig. Die moderne bürgerliche Gesellschaft ist weder eine natürliche Ordnung, noch eine geschichtlich zwangsläufige Entwicklungsphase, sie gleicht vielmehr einem historischen Ausnahmefall. Die ihr unterliegende Trennung der direkten Produzenten/-innen von den Produktionsmitteln und die Notwendigkeit ihrer periodischen Zusammenführung

über Märkte ist eine geschichtliche Ausnahme- oder Sondersituation, die einiger begrifflicher Anstrengungen bedarf.

Weshalb? In *allen* vorkapitalistischen, aber auch in allen nach-kapitalistischen Gesellschaften verfügen die direkten Produzenten/-innen in *irgendeiner Weise* über Produktionsmittel (vgl. DeAngelis 2001). Aus einer weltgeschichtlichen und *nicht*-eurozentrischen Perspektive ist die Existenz einer Gesellschaft, die auf einer Abspaltung der Arbeitenden von den Verwirklichungsbedingungen ihrer Arbeit beruht, historisch durchaus unwahrscheinlich. Was der bürgerlichen und orthodox-marxistischen Geschichtsphilosophie ab einem bestimmten Zeitpunkt als logisch, natürlich oder historisch zwingend gilt, ist nur aus einer ganz spezifischen historischen Konstellation heraus zu begreifen, durch eine besondere Konjunktur verschiedener Faktoren, die in einem bestimmten Augenblick zusammenspielen und analysiert werden müssen (vgl. Meixins-Wood 1995). Wer den Marx dieses Zitats in einem solchen Sinne zu interpretieren weiß und darüber hinaus ideologiekritisch zu nutzen versteht, trifft das bürgerliche Selbstbild bis ins Mark. Er oder sie weiß aber auch, eine falsche Erbschaft innerhalb der Traditionsmarxismen zu kritisieren.

Konkrete Utopie und Sozialkritik nach dem vorgeblichen Ende der Geschichte

Ein ernstzunehmendes Hindernis für eine linke Gesellschaftskritik ist die Zersetzung des geschichtssensiblen Denkens und des Verständnisses davon, dass die Zukunft keineswegs dazu verdammt ist, die Muster der Gegenwart immer wieder aufs Neue zu wiederholen, sondern durchaus gestaltbar ist, also soziale und politische Institutionen weiterhin (auch grundlegend) veränderbar sind. Denn »ohne Utopien – ohne die Vorstellung von einer anderen, besseren, friedlichen Gesellschaft in den Köpfen der Menschen werden sie auf der Stelle treten oder es besteht die Gefahr, dass die viel zitierten ›kleinen Schritte‹ im Kreis herumführen oder an eine Stelle, zu der diejenigen, die nach dem ›guten Leben‹ suchen, wirklich nicht hinwollen« (Notz 2010: 24).

Erscheint die Zukunft »als Verlängerung des Status quo der Gegenwart« (Heyer 2006: 7), verlieren sich die politischen Handlungsspielräume (vgl. Bloch 1985, Bd. 1: 333). Ein Bewusstsein von den Veränderungsmöglichkeiten kommt abhanden, denn es mangelt an einer (wirklichen) Vorstellung davon, dass es einmal anders war, davon, dass es anders hätte kommen können, und insbesondere auch davon, dass es in Zukunft einmal anders sein könnte. Was droht, ist, dass die kapitalistische Vergesellschaftung und ihre spezifische Entwicklungsdynamik bereits »in der Vorstellung einbahnstraßig« (Narr 2009: 107) versteinert, weil sogar »das Denken mit dem ersten grundlegenden Schritt und Tritt der Erkenntnistheorie kapitalistisch geworden ist« (ebd.).

Die massiv enttäuschten Hoffnungen der letzten Jahrzehnte, der krisenhafte Umbau des Kapitalismus unter neoliberaler Regie, die Desintegration der bisherigen

Subjekte der Befreiung – wenigstens in ihrer alten Form – oder auch der innere Zerfall des (neo-)marxistischen Paradigmas wirken in einem Wechselspiel synergetisch zusammen. Wie oben betont, sind sie alle wichtige Bausteine der gegenwärtigen Krise einer (neo-)marxistischen Gesellschaftskritik. Der allgemeine Verlust des geschichtlichen und entwicklungsorientierten Denkens in der postkommunistischen Ära rundet das Bedingungsgefüge der Krise ab. Er stellt die beispiellose Durchschlagskraft der Krise sicher. Ein Bewusstsein davon, dass der Kapitalismus kein »unabänderliches Schicksal der Menschheit ist« (Castoriadis 1990: 51), sondern, wie die Marxsche Theorie behauptet, durch und durch geschichtliche Eigenschaften aufweist, besitzen nur noch wenige. »Das gänzliche Verschwinden des Klassenbewusstseins hat katastrophale Folgen. Viele Frauen und Männer haben keine Vorstellung mehr davon, wie unsere Welt funktioniert, wo sie selbst stehen« (Sève 2011: 21). Selbst dort, wo wie in den globalisierungskritischen Bewegungen Alternativen beschworen werden, klingen die Postulate merkwürdig »hohl« (Narr 2009: 106). »Das einzig Nachhaltige an ihnen, selbst dort, wo sie weiterreichen, beispielsweise in Sachen andere Energien, bedeutete gerade keine anderen Gesellschaftsformen« (ebd.).

Mit Marx gegen geschichtsfremdes Denken und das neoliberale TINA-Prinzip
Dennoch besitzt auch diese Entwicklung zwei Seiten. Es erwächst eine Aufgabe aus einer Situation offener Geschichtsfeindschaft und der Unfähigkeit, noch Alternativen abwägen zu können – und für deren Bewältigung scheint die Marxsche Theorie in besonderer Weise prädestiniert zu sein. Man darf nicht übersehen, dass eben aufgrund dieser (schwierigen) Entwicklungen das geschichtsmaterialistische Denken wieder ein verstärktes Kritikpotential gewinnt, welches man nutzbringend anbringen kann. Es entsteht ein gesteigerter Bedarf nach einer Sozialkritik in der Tradition von Marx. Denn wer oder was sollte besser dazu geeignet sein, den falschen Schein der Natürlichkeit und der angeblichen Alternativlosigkeit des flexibilisierten Kapitalismus zu destruieren? Kritische Akteure/-innen aller Art sind gegenwärtig mit der Frage konfrontiert, wie wir »heute, unter dem scheinbar überwältigendem Druck, ja dem Diktat des Gegenwärtigen, des Hier und Jetzt, unsere Gegenwart gleichwohl als Moment einer Entwicklung sehen, also die Gegenwart als Geschichte begreifen« (Krätke 2006: 169) können. Erst wenn wir wieder in größerem Umfange dazu in der Lage sein werden, werden »wir uns selbst auch als historische Akteure sehen, nicht unbedingt als diejenigen, die Geschichte machen, aber doch zumindest mitmachen« (ebd.). Den Hebel zur Rückgewinnung einer historisierenden Kompetenz kann die Marxsche Theorie wie kaum ein anderer Ansatz liefern, stellt sie doch Denkmittel zur Verfügung, um die besondere Geschichtlichkeit der sozialen Verhältnisse kenntlich zu machen (vgl. Lukács 1997).

Ein ausgebildetes historisierendes Denkvermögen bildet die Vorbedingung einer jeden Politik, die auf grundlegende Veränderungen drängt. Richtungen, in welche

eine solche Politik zielen könnte, werden durch die Marxsche Theorie sichtbar gemacht, erörtert sie doch die latenten Möglichkeiten anderer Vergesellschaftungsformen, wie sie aus den objektiven Widersprüchen der Warenproduktion hervorgehen, wobei deren Verwirklichung letztlich »vom subjektiven Faktor« abhängt: von einer emanzipatorischen Kritik und von einer emanzipatorischen Praxis« (Löwy 2000: 87). Mit anderen Worten, *gerade heute*, also in einer Zeit, die sogar den emotionalen Haushalt der Subjekte in das warenproduzierende System gefangen nimmt, sich zunehmend in seine Kapitalisierungsgeschichte selbst das Genom, die Kultur und den virtuellen Raum einverleibt und als unveränderliche omnipräsente Form der Gesellung präsentiert, besitzt die Marxsche Theorie ein außergewöhnliches subversives Potential, dass es zu reaktivieren – und gerade nicht auszuringieren – gilt.

Wann, wenn nicht jetzt, sollte man (neo-)marxistisch argumentieren? Das Ausmaß der Geschichtslosigkeit im Denken ist erschreckend (vgl. Hobsbawm 1995: 17). Es reicht nicht aus, resignativ auf die erschwerenden Bedingungen der Gesellschaftskritik zu verweisen. Es genügt nicht, lamentierend darauf zu warten, bis sich der Zustand der Geschichtsfremdheit wieder von allein auflöst, bis die politischen Enttäuschungen der Vergangenheit wieder vergessen sind oder bis sich ein neues Subjekt der Veränderung klar und deutlich abzeichnet und sich von selbst erhebt. Man muss mit Hilfe (neo-)marxistischer Argumentationsmittel aktiv bewusstseinsbildend wirken und intervenieren. Dabei sollte zum einen im Kontext gegenhegemonialer Versuche unter Zuhilfenahme der Instrumente einer (neo-)marxistischen Ideologiekritik ahistorisches Denken frontal angegangen werden. Dem Alltagsverständnis ist mit ideologiekritischen Methoden der falsche Schein der unabänderlichen Dauerhaftigkeit der sozialen Formen zu nehmen. Der angeblichen Zeitlosigkeit des (neoliberalen) Kapitalismus ist eine Perspektive seiner radikalen historischen Relativierung entgegenzusetzen (Castoriadis 1990: 51). Zum anderen ist die Ausbildung eines Bewusstseins von den Möglichkeiten »radikaldemokratischer ökonomischer, politischer und kultureller Produktionsverhältnisse« (Narr/Roth 2005: 497) zu befördern. Deren Anlage in den *konkreten* Verhältnissen der Gegenwart ist *nachzuweisen* – und *nicht* bloß zu behaupten. Auf diese Weise kann den TINA (»There is no alternative«)-Phrasen des Markttradikalismus eine genau entgegengesetzte Botschaft gegenübergestellt werden, nämlich eine solche, die betont, dass »nicht nur Alternativen vorhanden« sind (Wallerstein 2002: 16), sondern auch, dass aufgrund der enormen ökologischen und sozialen Kosten des Marktfundamentalismus »die einzige Alternative, die nicht in Frage kommt«, die ist, »dass alles so bleibt, wie es ist« (ebd.).

Neben konkret utopischer Antizipationen und ideologiekritischer Analyse kann – durchaus in Übereinstimmung mit Karl Poppers kritischen Rationalismus (vgl. Popper 1982) – ergänzend durch einen Rekurs auf andere Sozialformen untermauert werden, dass die These einer Unmöglichkeit herrschaftsfreier Gesellschaften

oder von Gesellschaften mit einem niedrigen Grad an gesellschaftlicher Herrschaft, so nicht aufrechterhalten werden kann (vgl. Oertzen 2003). Dass eine anzustrebende sozialistisch-antiautoritäre Ordnung eher wenig mit etwa den bisher ethnologisch erforschten akephalen Gesellschaften (vgl. Malinowski 1951; Sigrist/Kramer 1978; Sigrist 1994) zu tun haben wird, da sie auf einer ganz anderen sozialen und ökonomischen Grundlage basierten, tut für den Zweck der Übung wenig zur Sache. Denn es gilt: »Das herrschende (Unmöglichkeits)Urteil (...) lässt sich durch den Nachweis eines einzigen abweichenden Falles zwingend widerlegen« (ebd.: 13). Dass Herrschaft im Allgemeinen und die bürgerlichen Gesellungsprinzipien im Besonderen ein natürliches Schicksal der Menschheit seien, lässt sich durch solche Verweise auflösen.

Ein unterschätztes Mittel, um jene konservativen und liberalen Vorstellungen und Argumente einer Alternativlosigkeit des heutigen Weltzustandes zu untergraben, liegt aber vor allem in der Antizipation einer menschenwürdigeren Welt und in der damit verbundenen Ausbildung einer *konkret* handlungsleitenden Vorstellung zu realisierender Freiheit und Gleichheit. Das vulgärmarxistische »Bilderverbot« (Affeldt-Schmidt 1991: 92), das sich davor scheut, sich auch nur ansatzweise einige Gedanken über den institutionellen Rahmen einer postkapitalistischen Gesellschaft zu machen, sollte angesichts einer neuen Qualität an Geschichtsfremdheit fallen gelassen werden (vgl. Narr/Roth 2005; Narr 2009). Lag diesem im 19. Jahrhundert eine hohe Rationalität zugrunde, so ist die Situation mittlerweile eine deutlich andere. Das anti-utopische Ansinnen von Marx und Engels war zu ihren Zeiten zweifellos verdienstvoll (vgl. Notz 2010: 47). Es musste darum gehen, der wildwuchsartigen Ausbildung überschießender Wunschträume, die sich von Charles Fourier bis Edward Bellamy keinen Deut um die real vorhandenen Möglichkeiten sozialer Veränderungen scherten (vgl. Ramm 1968; Kool/Krause 1967; Saage 1991; Scharper-Rinkel 2005), einen Riegel vorzuschieben.

Die Problematik des Anti-Utopismus im postgeschichtlichen Zeitalter

Heute stehen wir jedoch vor anderen Herausforderungen. Der Geschichtsoptimismus der alten Arbeiter/-innenbewegung gehört der Vergangenheit an. Diesem Optimismus wurde durch die vielfältigen Unwägbarkeiten des Geschichtsprozesses und die massiven Rückschläge, die sozialistische Politiken im 20. Jahrhundert erlitten haben, der Boden entzogen (vgl. Sève 2011: 21). Die Allmacht der gegenwärtigen Umstände stellt nicht nur die Veränderbarkeit der Verhältnisse überhaupt für breite Bevölkerungskreise infrage, sie hat unser aller Vermögen erschüttert, sich qualitativ andere Vergesellschaftungsformen auch nur abstrakt vorzustellen. Nüchterne Analysen des Bestehenden reichen heute dementsprechend alleine nicht mehr aus. Denn können keine Zielvisionen in der sozialen Gesellung mehr umrissen werden, droht Gesellschaftskritik

»zu einer kontemplativen Angelegenheit zu werden, welche jede gesellschaftliche und politische Erscheinungsform in genauer Perfektion aus den Konstitutionsprinzipien des Kapitalverhältnisses ableiten kann, ohne auch nur Vermittlungsschritte auf dem Weg zu einer grundlegenden Infragestellung der ›Herr und Knecht-Zeit‹ (Bloch) bezeichnen zu können« (Perels 2006: 20).

Ein bloss gewordenes Geschichtsverständnis, das fälschlich annahm, dass es eine selbsttragende gesellschaftliche Dynamik gebe, die eine andere Welt notwendig aus sich heraus gebäre, hat im Prozess seiner Zersetzung gemeinsam mit der außergewöhnlichen Übermacht der warenproduzierenden Gesellschaftsformen und der Schädigung des sozialen Antizipationsvermögens revolutionäre und reformpolitische Sicherheiten zersetzt. Um an ihre Stelle erneut Handfestes zu setzten, das die bestehende Gesellungskonstellationen herauszufordern in der Lage wäre, scheint es erforderlich, eine differenzierte Neubewertung des utopischen Gedankens vorzunehmen. Den selbstgenügsamen Anti-Utopismus der Vergangenheit gilt es (partiell) zu revidieren, wenn Gesellschaftskritik wieder mehr sein soll als eine kontemplative Fingergymnastik, wenn sie ihren Anspruch, praktisch werden zu wollen, neu begründen will und wenn sie das gewaltige emanzipatorische Defizit der Gegenwart, nämlich den »Abstand zwischen dem Möglichen und Wirklichen« (Ebert 1970: 7), wieder sichtbar machen will. Nur wenn das Verhältnis von materialistischer Analyse zum utopischen Gedanken auf eine neue Grundlage gestellt wird und *real* Erreichbares antizipativ wahrnehmbar gemacht wird, lässt sich die Plausibilität der eigenen Veränderungsansprüche noch nachvollziehbar machen. Der bis in die grundlegenden Kategorien des Denkens eingedrungene Überhang der globalisierten bürgerlichen Verhältnisse und die zu beobachtende Auflösung der aus vorgeblich evolutionären Gewissheiten abgeleiteten Vorstellung, dass der Sozialismus nicht antizipiert werden müsse, da er ein naturwüchsiges Produkt des Kapitalismus sei, fordert ein, dass wir erneut und kollektiv die Zielkoordinaten einer sozialistischen Politik erörtern. Populäre Selbstbestimmungen wie die des Demokratischen Sozialismus oder auch die des Räte sozialismus reichen aufgrund ihres hohen Allgemeinheitsgrades nicht aus, denn sie werden (in der Regel) nicht mit anschaulichen Bildern und konkreten Konzepten einer anderen Welt verbunden. Aufgrund ihres weitgehend unbestimmten Charakters sind sie nicht konkret greifbar und damit weiten Bevölkerungskreisen nicht als Ansatzpunkte zur Veränderung ihres Lebens glaubhaft.

Treiben wir die These weiter: Im Angesicht der radikalen Geschichtsfremdheit, die seit dem Zusammenbruch des Ostblocks herrscht, und der überwältigenden Dominanz der bürgerlichen Verhältnisse wäre sogar die eine oder andere Vision eines detailversessenen und ausmalenden Utopismus im klassischen Sinne ein Fortschritt. Wir wissen, dass die »Tradition aller toten Geschlechter (...) wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden« (MEW 8: 115) lastet. Eine Behauptung, wie die eben aufge-

stellte, wird aus diesem Grund in breiten Kreisen der linken (Rest-)Community reflexartige Ablehnung hervorbringen. Der in der alten Arbeiter/-innenbewegung und in der Neuen Linken identitätsbildend gewordene militante Anti-Utopismus wird dafür Sorge tragen. Für die meisten Sozialismen in der Tradition von Marx besteht ein unverbrüchlicher Gegensatz von Utopie und Wissenschaft, der weder aufgelöst noch abgeschwächt werden kann (vgl. Heyer 2006). Wissenschaftlichkeit und ausschließlich Wissenschaftlichkeit begründet ihnen den rationalen Charakter einer (neo-)marxistischen Kritik (vgl. Saage 1990: 20 f.). Aber diese ist angeblich mit utopischem Gedankengut so wenig vereinbar wie das Konsensprinzip mit dem Klassenkampf oder das Feuer mit dem Wasser. Das unbestreitbare Risiko utopischer Spekulationen sei nicht nur zu mindern, sondern unter allen Umständen zu meiden. Wer für diese Position Belege bei Autoritäten sucht, findet diese u. a. auch bei Marx. Dies sehen auch Gegner/-innen strikt anti-utopischer Positionen so:

»Ursprünglich hießen im Munde von Marx und Engels diejenigen Utopisten, deren Gedanken der entscheidenden Entwicklung von Industrie, Proletariat und Klassenkampf vorangegangen waren und dieser daher nicht Rechnung tragen *konnten*; hernach wurde der Begriff unterschiedslos auf alle angewandt, die ihr nach Meinung von Marx und Engels nicht Rechnung trugen, worunter die Späteren dies entweder nicht zu tun verstanden oder es nicht tun wollten oder beides zugleich. Die Bezeichnung ›Utopist‹ ist seither die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus geworden. Es geht nicht mehr darum, jeweils gegen die gegnerische Ansicht die Richtigkeit der eigenen zu beweisen; generell findet man im eigenen Lager, grundsätzlich und ausschließlich, die Wissenschaft und somit die Wahrheit, generell im fremden, grundsätzlich und ausschließlich, die Utopie und somit den Trug« (Buber 1985: 26; Herv. i. O.).

Der These vom unüberwindlichen Gegensatz von Idealismus und Materialismus vergleichbar, ist die Unvereinbarkeit von Utopie und Wissenschaft für etliche klassische Linke ein Merkmal ihrer Selbstdefinition geworden (z. B. Plechanow 1975). Im gängigen Abwehrreflex gegenüber allem, was nach utopischer Antizipation riecht, spiegeln sich bestimmte unaufgearbeitete Praxen der Alten Linken wieder. Der Utopieverdacht war, wie von Martin Buber im obigen Zitat auf den Punkt gebracht, ein Instrument im Kampf um die sogenannte richtige Linie innerhalb der Arbeiter/-innenbewegung. Der Geschmack einer sogenannten kleinbürgerlich-subjektiven Abweichung oder eines verfehlten Klassenstandpunkts haftet allem Utopischem nach wie vor an und ist verantwortlich für das ungeprüfte Zurückweichen vieler, wenn Forderungen nach einer Neubestimmung des theoretischen Materialismus zu utopischen Gedanken aufkommen.

Marxens Kritik am Utopismus

Der Wunsch nach anti-utopischer Standfestigkeit und die Vorstellung, dass Utopien per se wissenschaftsfremd sein müssten, reflektieren, wie die Idee, dass utopische

Ansätze grundsätzlich nichts über die »wirklichen Mittel« (MEW 17: 557) der Verwirklichung des Sozialismus zu sagen hätten, oftmals auch ein Bedürfnis, in direkter und unmittelbarer Übereinstimmung mit Marx argumentieren zu wollen. Der von Marx geleistete theoretische Fortschritt wird in diesem Fall eben auch in der Überwindung einer utopischen Sozialkritik gesehen. Man will in diesem wichtigen Punkt nicht erneut hinter Marx zurückfallen. Für Marx war alleine auf dem Wege prosaischer Analysen der Bewegungsprinzipien der kapitalistischen Produktionsweise eine konzeptionelle »Missile, das den Bürgern (Grundeigentümern eingeschlossen) (...) an den Kopf geschleudert« (MEW 31: 541) werden könne, zu gewinnen. Ihm ging es darum, »unsrer Partei einen wissenschaftlichen Sieg zu erringen« (MEW 29: 573). Selbst vage Vermutungen, dass er »ein ›sozialistisches System‹ aufgestellt« (MEW 19: 357), dass er »Rezepte (comtistische?) für die Garküche der Zukunft« (MEW 23: 25) entworfen haben könne, erfüllten ihn mit tiefer Empörung. »Jedes Urteil wissenschaftlicher Kritik« (MEW 23: 17) wollte er willkommen heißen; Mutmaßungen, dass er »von der zukünftigen Gesellschaft ein Bild« (MEW 34: 18) zu entwerfen beabsichtige, provozierten bei ihm eine Haltung klarer Ablehnung. Nach seiner Auffassung waren in Zeiten eines unentwickelten Klassenkampfes utopische Entwürfe noch unumgänglich, mussten sich sozialistische Theoretiker/-innen, »um den Bedürfnissen der unterdrückten Klassen abzu helfen, Systeme ausdenken« (MEW 4: 143). Mit der Entfaltung der Klassenauseinandersetzung und der Entwicklung der kapitalistischen Warenproduktion überlebte sich der Utopismus aber unweigerlich und verliere sein vorwärtstreibendes Motiv auf Dauer.

Marxens anti-utopistisches Selbstverständnis ist durchaus radikal; ein Sachverhalt, der, wie oben betont, zeithistorisch verständlich ist. Nur selten finden sich bei ihm kurze Passagen, in denen er sich zu einer anders gearteten Zukunft äußert (vgl. Saage 1990: 20): Man denke beispielsweise nur an die knappen Ausführungen in der *Kritik des Gothaer Programms* (vgl. MEW 19: 19 f.) oder etwa auch seine Erörterungen im berühmten Fetischkapitel des Ersten Bandes des *Kapital* über einen sich vorzustellenden »Verein freier Menschen« (MEW 23: 93). Und dort, wo sie sich finden, verfolgt er in der Regel keine utopischen Ziele im engeren Sinne, sondern will wie im Fetischabschnitt (vgl. ebd.) spezifische Besonderheiten des Kapitalismus über seine Kontrastierung mit einer möglichen Alternative sichtbar machen. Eine *bestimmte* Variante des utopischen Entwurfs einer anderen Gesellschaft vor Augen, waren utopische Antizipationen für den kritischen Wissenschaftler und politischen Aktivist Karl Marx eine Sackgasse (vgl. Notz 2010: 47). In seinen Augen sind Utopisten/-innen all diejenigen, »welche politische Formen von ihrer gesellschaftlichen Unterlage trennen und sie als allgemeine, abstrakte Dogmen hinstellen« (MEW 4: 513). Als eine Form der ungeerdeten Kritik der Verhältnisse sei die utopische Gesellschaftskritik mit Nachdruck abzulehnen.

Aber halten wir es ausdrücklich fest: Marx kritisiert im Kontext seiner Utopiekritik abstrakte Entwürfe und Dogmen, die sich nicht um die Analyse der gesellschaftlichen Grundlage der sozialistischen Politik bemühen. Der Marxsche Zorn richtet sich also gegen eine *bestimmte* Art der Utopienbildung, nämlich gegen eine solche, die die positiv zu setzenden Tendenzen und Latenzen der gegenwärtigen Gesellschaft als Vorbedingungen einer gesellschaftlichen Transformation so wenig zu bestimmen und aufzunehmen beabsichtigt, wie sie einen Blick für die einer sozialistischen Praxis entgegenwirkenden Umstände und Tendenzen entwickelt. Der Sozialismus muss nach Marx »nicht von Prinzipien, sondern von *Tatsachen*« (MEW 4: 321; Herv. i. O.) ausgehen. Nur deshalb sei er »keine Doktrin, sondern eine *Bewegung*« (ebd.; Herv. i. O.). Vor dem Hintergrund dieses Sozialismusverständnisses kritisiert er utopische Luftmalereien, die nicht im Feld der wirklichen Geschichte verankert sind. Gegen einen abstrakten Utopismus spitzt er seine Feder. Ob seine Kritik damit aber jede Form der Utopienbildung trifft, ist durchaus fraglich.

Könnte es nicht eine Form der Utopienbildung geben, die, wie Marx wünscht, von den Tatsachen ausgeht und die tatsächliche geschichtliche Bewegung aufnimmt? Utopische Antizipationen, die diesem Kriterium entsprächen, würden nicht vom Kern der Marxschen Kritik tangiert. Sie wären nicht abstrakt und bewegten sich nicht ausschließlich in den wolkigen Regionen des phantasievollen Ausmalens. Die polarisierende Gegenüberstellung von Wissenschaft und Utopie, die sich so großer Beliebtheit erfreut, träfe gerade nicht auf eine solche Art des utopischen Antizipierens zu, da sie ihre Visionen in einer sozialwissenschaftlichen Analyse der realen Verhältnisse zu fundieren versuchte. Die unbestreitbaren Verdienste der klassischen Utopien könnten auf diesem Wege bewahrt werden, ohne dass die von Marx herausgearbeiteten Defizite fortgeführt werden müssten.

Ansätze konkreter Utopienbildung bei Marx selbst

Wer genauer hinschaut, wird feststellen, dass Marx an einigen Stellen, allerdings ohne allzu explizit zu werden, mit einem *nicht*-abstrakten und *nicht*-idealistischen Utopiebegriff kokettiert und diesen in seine Analysen einfließen lässt. An diesen Stellen scheint bei Marx etwas durch, was Ernst Blochs Vorstellung der sogenannten konkreten Utopie ähnelt. Der Blochsche Typus des Utopischen will eine sachliche Tendenzanalyse mit sozialen und politischen Antizipationen verbinden. Die Blochsche Utopie ist von der Erfahrung belehrt, verfügt über Bodenhaftung und wurzelt in einer Analyse zu verwirklichender Tendenzen der gegenwärtigen Welt (vgl. Bloch 1985):

»Blochs Idee der konkreten Utopie bezieht sich auf eine Gesellschaft, in der die Menschen es nicht mehr länger nötig haben, unter Bedingungen der Entfremdung ihr Leben als Mittel zur Erringung des Lebensunterhalts zu leben. Konkrete Utopie: ›Utopie, weil eine solche

Gesellschaft bisher noch nirgendwo existiert; »konkret, weil eine solche Gesellschaft eine reale Möglichkeit darstellt« (Marcuse 2009: 170).

Beispielsweise in den *Frankreichschriften* blitzt bei Marx ein entsprechender Utopiebegriff kurz auf (vgl. Perels 2006: 21). Die Marxschen *Frankreichschriften* gelten zu Recht als ein Meisterstück der Untersuchung konkreter Klassen und ihrer Kämpfe (vgl. Projekt Klassenanalyse 1972b). In seinen Erörterungen der Pariser Kommune von 1871 deutet Marx einen Moment lang an, wie die auf der Basis einer Analyse konkreter Klassenauseinandersetzungen gewonnenen Erkenntnisse in konkret utopische Forderungen überführt werden können. Klaus Meschkat schreibt dazu:

»Aus dem 2. Entwurf [des *Bürgerkriegs in Frankreich*; St.K.] geht eindeutig der Modellcharakter der nach Marx von der Kommune angestrebten direkten Demokratie hervor: dort heißt es, die Kommune *sollte* nicht eine parlamentarische, sondern eine arbeitende Körperschaft sein, die Polizeibeamten *sollten* Diener der Kommune sein, alle Beamten *sollten* ihre Arbeit für Arbeitslohn verrichten, die Richter *sollten* gewählt, absetzbar und verantwortlich etc. sein« (Meschkat 1965: 26; Herv. i. O.).

Marx vertraut also hier »nicht einfach der geschichtlichen Selbstbewegungsform als eines Agens, das gesellschaftliche Ziele hervorreibt« (Perels 2006: 21), sondern formuliert auf der Basis einer geschichtlichen Möglichkeitsanalyse politische Sollvorgaben, also konkret utopische Ziele, die zu verwirklichen seien (vgl. MEW 17: 596). Allerdings ist der Belegcharakter dieser Stelle auch nicht überzubewerten. Marx bleibt von seinem Selbstverständnis her eindeutig ein Anti-Utopist. Wie Joachim Perels und Klaus Meschkat zugeben müssen, verschwindet der explizit utopische Charakter der Marxschen Ausführungen in der veröffentlichten Version des *Bürgerkriegs in Frankreich* wieder: »In der Endfassung erscheinen dann diese Postulate, die von der Kommune nur zum Teil verwirklicht werden konnten, bereits als Realität der Kommune« (Meschkat 1965: 26). Den Wert dieses kurzen Ausflugs Marxens in die Welt konkreter Utopienbildung entwertet seine eigene Rücknahme dennoch nicht (vgl. Perels 2006: 21). Denn im Unterschied zu seinen sonstigen Stellungnahmen zur Utopienproblematik deutet Marx im Entwurf dieses Textes selbst an, dass Wissenschaft und Utopie durchaus auf der Grundlage einer materialistischen Theorie produktiv vereinigt werden können. Den exemplarischen Charakter seines Versuchs einer Verknüpfung einer sozialen Möglichkeitsanalyse mit einer utopischen Sollensbekundung kann Marx durch sein letztlches Zurückweichen für uns Nachgeborene nicht mehr rückgängig machen. Dies gilt umso mehr, als dass das utopische Moment in der Endversion des *Bürgerkriegs* nur oberflächlich verschwindet, substantiell aber erhalten bleibt. Die explizit utopische Sollensbekundung der Textentwürfe wird in der Druckfassung von ihm lediglich in eine implizite umgewandelt (ebd.). Der Kern einer Sollvorgabe bleibt erhalten, obwohl er nun nicht

mehr so deutlich sichtbar ist. Marx malt nämlich weiterhin ein Bild der Kommune, wie sie entsprechend ihrer objektiv vorhandenen Potenzen hätte sein *sollen*.

Der positive Beitrag des klassischen Utopismus

Dass die klassischen Utopien auch ganz unabhängig von Marxens eigenem Streifzug durch die Welt konkreter Utopien auf nicht unerhebliche Leistungen verweisen können, vergisst man leicht. Dafür sorgen schon der allgemeine Ton der Marxschen Utopiekritik und der identitätsstiftende Zug der orthodoxen Ablehnung des utopischen Gedankens. Es sind gerade jene positiven Merkmale der alten Utopien, die in der heutigen Konstellation einer überwältigenden Geschichtsfremdheit ein Anknüpfen an den utopischen Gedanken äußerst attraktiv erscheinen lassen (vgl. Petzold 1992). Denn das imaginative und antizipierende Wunschdenken traditioneller Utopien besaß essentielle Eigenschaften, die den meisten Kritiken der Gegenwart fehlen. Insbesondere verfügten die Sozialutopien über die Kraft einer radikalen und grundlegenden Kritik am Gegenwärtigen. Als utopische Gesamtwürfe waren sie vor den Versuchungen eines sterilen realpolitischen Reformismus geschützt (vgl. Notz 2010: 24). Durch sie konnten einerseits die Missstände des Bestehenden aufgedeckt und angeprangert werden und andererseits ließ sich die Berechtigung der Forderung nach einer anderen Welt mit der Kritik des sozialen und politischen Status quo legitimieren (vgl. Heyer 2006: 8 ff.). Das utopische Bild einer alternativen Gegenwelt stellt eine Folie bereit, die einen Maßstab zur Beurteilung der gesellschaftlichen Misere liefert und darüber hinaus auch die Forderung nach praktischer Veränderung mit sich führt (vgl. Saage 1990, 1991). Die Distanz von Möglichem und Wirklichem wird utopisch vermessen und zum Ansatz der auf Veränderung zielenden Kritik einer als dürftig empfundenen Zeit gemacht. Dass sich die Kritik dabei gegen die Gesamtheit der Sozialordnung richtet und nicht bloß auf Teilbereiche des Sozialen und Politischen, begründet den grundsätzlichen Charakter einer utopiegeleiteten Kritik. Immerhin wird der bestehenden Gesellschaft *als solcher* nicht weniger als eine von ihr abweichende soziale Vision gegenübergestellt (ebd.).

Der Wert einer Erneuerung des utopischen Gedankens ist in mehreren Punkten zu finden. Er liegt insbesondere in der prinzipiellen Natur einer utopischen Sozialkritik und in seinem Beharren darauf, dass andere Gesellungsformen möglich, vorstellbar und rational begründbar seien. Als Prämisse ist die so wichtige Historisierung des Kapitalismus wesenhaft in utopische Gesamtwürfe eingeschrieben. Ist es in der sich auffächernden sozialen Bewegungskultur seit Mitte der 1970er Jahre üblich geworden, nur bestimmte Dimensionen der sozialen Wirklichkeit kapitalistischer Gesellschaften zu kritisieren (vgl. Gilcher-Holtey 2005: 115), kann durch eine gesamtgesellschaftliche Utopie wieder der Blick für das Ganze geschärft werden. Atomkraft, Bürgerrechte oder Migration werden als gesellschaftliche Konflikthe-

men wieder in ihrer Prägung durch die gesellschaftliche Totalität diskutierbar gemacht. Somit können politische Interventionen auf diesen Feldern auch in eine politische Gesamtstrategie eingebettet werden. Sogenannte Ein-Punkt-Bewegungen verlieren ihren abgesonderten Charakter, da sie durch einen gemeinsamen Rahmen verbunden werden.

Indem sie soziale und politische Fernziele setzen, liefern Utopien einen politischen »Orientierungspunkt« (Agnoli in Burgmer 2002: 12). Mit der Erkenntnis verbunden, dass »der Zusammenhang zwischen Mittel und Ziel« (Gandhi nach Ebert 1970: 25) kein zufälliger, sondern ein notwendiger ist (ebd.), können die Orientierungspunkte auch die Formen und Methoden der politischen Organisation und der Artikulation von Interessen bestimmen. Auf diese Weise wird das utopische Leitbild einer Gesellschaft der Freien und Gleichen nicht nur wichtig, um den Kapitalismus in seiner Geltung zu relativieren, sondern auch, um Maßstäbe für den aufrechten Gang innerhalb dieser Ordnung zu setzen. Vor allem bedingen sich aber die Fähigkeit zur (konkreten) Utopie und die Befähigung zur Kritik überhaupt wechselseitig:

»Subversion und Utopie, dass fast alles anders sein kann, dass Herrschaft und Ungleichheit das ewige Tandem nicht sein müssen, gehören medaillen-doppelseitig zusammen. Darum ist der anti-utopische Zug der Zeit mit nur dem Schein nach guten historischen Gründen in Sachen nazistisch-stalinistische Herrschafts- und Zerstörungsgeschichte des 20. Jahrhunderts eine der herrschaftsvollsten Waffen der Gegenwart. Schon die Idee anderer Möglichkeiten, der Springquell aller Kritik, wird diskriminiert« (Narr 2004: 146 f.).

In einer Situation in der »gute Utopien, also die Grundrisse einer besseren Welt, zu eigentlichen aller gesellschaftlichen Katastrophen erklärt werden, ist es höchste Zeit Katastrophenalarm zu schlagen. Freilich in entgegengesetzter Absicht« (Klener 1992: 46). Heutzutage, in der neoliberalen Kultur einer Alternativ- und Hoffnungslosigkeit, fehlt oppositionellen Bestrebungen nichts weniger als eine »Kultur der Hoffnung« (Löwy 2000: 87), die sie der dominierenden Trostlosigkeit entgegenzusetzen könnten. Dieser Mangel begründet zu einem guten Stück die Schwäche sozialer Emanzipationsbestrebungen in der Krise des Fordismus. Wissenschaftliche Bestimmungen des »ökonomische[n] Bewegungsgesetz[es] der modernen Gesellschaft« (MEW 23: 15), von dessen Vermittlung mit verschiedenen konkreten raumzeitlichen Akkumulationsbedingungen oder ausladende theoretische Herleitungen von im Grunde genommen Selbstverständlichem, wie dem, dass »die kapitalistische Produktion elementare *Lebensinteressen* der Arbeiter und Arbeiterinnen verletzt« (Heinrich 1999a: 384; Herv. i. O.), sind *alleine* nicht in der Lage, diese Lücke zu schließen. Deshalb muss das Inventar eines gesellschaftsverändernden Ansatzes über eine Reihe präziser und nüchterner Analysen der Verfasstheit der Gesellschaft hinausgehen. Ein »Wissenschaftsbegriff, dessen Exaktheit für utopisches Denken

völlig blind macht« (Negt 1977: 178), wird leicht kontraproduktiv, da er praktisches Lernen und Handeln behindert. Er lässt das motivierend-utopische Element in der tätigen Auseinandersetzung der Menschen mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt unterbelichtet und blockiert daher politisch. Wenn der Wunsch auf Veränderung mit rationalem Anspruch auftritt, kann er ohne entsprechende Forschungen selbstverständlich nicht auskommen. Ohne solche Analysen hätte Gesellschaftskritik weder durchdrungen, was sie da kritisiert, noch wüsste sie an welchen Punkten der materiellen Produktionsbedingungen sich die Ansätze »für eine klassenlose Gesellschaft verhüllt« (MEW 42: 93) vorfinden. Sie wüsste mit anderen Worten nicht, wo sie ihre Hebel anzusetzen hätte. Deshalb ist die »aktive Kraft der Empörung gegen das Verursachende« (Bloch 1985, Bd. 3: 1606) einer subalternen Lebenssituation, die durch Entsayungen und einen Zustand des Ausgeliefertseins gekennzeichnet ist, umso nachhaltiger, je genauer die Prinzipien der abzulehnenden sozialen Welt und ihre Tendenzen zur Selbstaufhebung begriffen sind.

Die empörende Kraft der Auflehnung und ihre Dimensionen

Primär getragen wird die empörende Kraft der Auflehnung jedoch nicht von der theoretischen Erkenntnis der Ursachen der eigenen Unzufriedenheit. Sie ist vielmehr ein Mittel ihrer besseren Fundierung – obwohl sie auch so ganz ohne eine kognitive Dimension niemals zu haben ist. Die Empörung, die über den bestehenden Zustand hinausgreift, wird von bestimmten Dynamiken in der Entstehung von Bedürfnissen, Wünschen und Hoffnungen gesellschaftlicher Individuen und Klassen und ihrer als unzureichend empfundenen Befriedigung bzw. Erfüllung getragen (vgl. Heller 1976; Wagner 1976; Singer 1981). Die Antriebe von Auflehnung sind *wesentlich* bedürfnisbegründet und haben immer etwas mit Entrüstung, Empörung und mit der utopischen Hoffnung auf Grenzüberschreitung zu tun. Darüber hinaus können sie durch revolutionäre Verheißungsmythen überlagert sein (vgl. Rubin 1971). In Bewegung setzen wird sich ein fundamentaler gesellschaftlicher Wandel gewöhnlich erst dann, wenn die aktiven Träger der Veränderung die Fragen des *Wie*, des *Warum* und des *Wobin* für sich (wenigstens vorläufig) beantworten können. Ein analysezentrierter und anti-utopischer (Neo-)Marxismus weiß rational fundierte Antworten auf das *Warum* zu geben. Die Wut, die politische Auflehnung immer trägt, nimmt der sachliche Charakter der Kritik nicht auf. Eventuell wird er über das *Wie* Auskunft geben können. Über das *Wobin* kann er hingegen in der Regel nichts sagen. Die politische Relevanz solch kontemplativer Gesellschaftskritik bleibt damit begrenzt. Ohne eine wenigstens implizit vorhandene Vorstellung von einem besseren Morgen, an dem Versprechungen eingelöst werden könnten, ohne einen wenigstens unbewusst vorhanden Traum davon, »besser zusammen zu leben« (Bloch 1985, Bd. 2: 555), wird sich keine nachhaltig wirksame Massenbewegung mit radikalem Anspruch herausbilden. Eine positiv-gestaltende Bewegung geht immer

über das rein negative Anprangern von Ungerechtigkeiten und die Analyse von Ungleichheiten hinaus: »Sie schafft eine Vision von der neuen Gesellschaft und identifiziert sich sowohl mit den Sehnsüchten als auch dem Zorn der Menschen« (Lacey 1988: 49).

Wie oben erörtert, bringt ein kontemplativer (Neo-)Marxismus in der Regel ein objektivistisches Wissenschaftsverständnis hervor, das die Subjekte eher verfügbar macht, als dass es Wissen und Fertigkeiten erzeugen würde, die diese für eine befreiende Praxis der Selbstermächtigung gebrauchen könnten (vgl. Hirsch 1986). Dies hängt u. a. damit zusammen, dass der unterlegte Theoriebegriff weder darauf angelegt ist, dass sich die Subjekte mit Hilfe theoretischer Mittel der eigenen Hoffnungen und Träume bewusst werden können, noch dass sie ihre utopischen Vorwegnahmen auszuformulieren und mit einer sachlichen Untersuchung der gegenwärtigen Welt zu vermitteln lernen würden. In der Folge werden ganze Felder der politischen Intervention vernachlässigt. Man unterlässt es, die unbewusst bereits vorhandenen Antizipationen subalternen Gruppen aufzunehmen, um sie bewusst zu machen und zu befördern – oder aber um sie dort, wo sie erneut dialektisch in Herrschaft umzuschlagen drohen, kritisch zu hinterfragen und um korrigierend auf sie einzuwirken. Neben Offerten zur Interpretation der bestehenden Verhältnisse versäumt man es, utopische Angebote zu machen, die die rebellierenden Subjekte aufnehmen können, um ihre radikalen Bedürfnisse weiter zu entwickeln. Die Ausbildung einer Kultur der Hoffnung, in der sich eine subversive Politik überhaupt erst in einem größeren Umfang entfalten kann, wird nicht als eine eigenständige Aufgabe linker Politik verstanden; die Erarbeitung von kulturellen Ausdrucksformen von Hoffnung genauso wenig.

Das Fortleben utopischer Antizipationen im (Neo-)Marxismus

Die Anhänger/-innen eines utopischen Bilderverbots begreifen nicht, dass sie selbst in einem gewissen Umfang durch utopische Antizipationen motiviert sind und dass diese auch in ihre eigenen theoretischen Analysen eingehen. Ihren eigenen Anspruch *reiner* Wissenschaftlichkeit können (neo-)marxistische Anti-Utopisten/-innen *niemals* gerecht werden. Ihre Vorstellungen davon, wie ein Leben jenseits des Kapitalismus aussehen soll, mögen äußerst grob, allgemein und unbestimmt sein, sie mögen lediglich den Charakter von Alltags-Utopien haben, vorhanden sind sie dennoch.

Oft ist Detektivarbeit zu leisten, um versteckte utopische Momente bei Autoren/-innen und Aktivisten/-innen aufzuspüren – bei einigen gilt dies nicht, sind sie doch mit Händen greifbar, wie bei August Bebel, bei dem das Widerspruchsverhältnis zwischen tatsächlicher utopischer Praxis und anti-utopischen Anspruch ganz offen ins Auge springt. Er kritisiert Charles Fourier in recht orthodoxer marxistischer Weise für sein utopisches Denken (vgl. Bebel 1978), entwickelt aber an ande-

rer Stelle selbst gleich eine eigene »Realutopie« (Notz 2010: 48), in der er recht detailliert die Gesellschaft ausmalt, so wie er sie sich nach der Revolution vorstellt (vgl. Bebel 1973). Interessanterweise kann gerade auch die Debatte im frühen revolutionären Russland zum Beleg der These herangezogen werden, dass eine zur Schau getragene utopiefeindliche Haltung mit offenkundig utopischen Denkmomenten gut vereinbar ist, dass sie sogar zu einer Radikalisierung utopischer Gehalte führen kann. Selbst eine Wiederbelebung des utopischen Romans hat der revolutionäre Leninismus mit sich gebracht.

»Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet der bolschewistische Diskurs bis Mitte der zwanziger Jahre einen starken Beleg für diese These bietet: gemeint sind die beiden Romane A. Bogdanows »Der rote Planet« (1907) und »Ingenieur Mennik« (1912), die als authentischer Ausdruck des bolschewistischen Modernisierungsprojekts gelten können. Wie die politischen Utopien des 19. Jahrhunderts, so erhebt Bogdanows Mars-Utopie den Anspruch, an der Spitze des wissenschaftlichen Fortschritts zu marschieren. Neu ist freilich, dass er im Bestreben der Menschen, mittels Technik die Natur zu beherrschen, einen Kampf auf Leben und Tod sieht. (...) Auch die Konzeption des »neuen Menschen«, seit Platon ein zentrales Thema aller politischen Utopien, erfuhr im Utopie-Diskurs der Bolschewiki eine radikale Zuspitzung. Nach Trotzki wird der Mensch in der vollendeten kommunistischen Gesellschaft stärker, klüger und feiner, sein Körper harmonischer, seine Stimme musikalischer sein. (...) Zugleich geht das utopische Denken der Bolschewiki insofern über die Standards des 19. Jahrhunderts hinaus, als die Gewalt als Mittel der gesellschaftlichen Transformation und der Preis Tausender von Menschenleben, die der Modernisierungsprozess fordert, ausdrücklich legitimiert wird« (Saage 1990: 21 f.).

Zur Kritik der dualistischen Denkstruktur des Anti-Utopismus

Da das eigene utopische Hoffen gewöhnlich von (Neo-)Marxisten/-innen gezeugnet wird, können die eigenen utopischen Visionen *nicht* mit den unerlässlichen wissenschaftlichen Analysen der Entwicklungstendenzen der bestehenden Ordnung in einer rationalen und produktiven Weise zusammengebracht werden. Dies ist problematisch. Mehr noch: Die Visionen können nicht aus einer dynamischen Analyse des Kapitalismus heraus entwickelt werden. Ein Widerspruch deutet sich an. Ungewollt und verschwiegen wird von Anti-Utopisten/-innen ein Dualismus von Wissenschaft und Vision, von Theorie und Politik erzeugt, da innere Vermittlungen zwischen den vermeintlichen Polen nicht hergestellt werden können (vgl. Negt 1977: 179).

Das utopische Bilderverbot verletzt den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit seiner eigenen Vertreter/-innen, indem das Feld sozialer Antizipationen von den nüchternen Analysen der sozialen Welt künstlich abgespalten wird. Wissenschaftlich wäre das Sozialismusbild des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus nämlich nur dann, wenn er die unabdingbaren Vorstellungen von einem lebenswerten Morgen auf der Grundlage konkret-kapitalistischer Widerspruchsdynamiken zu

konkretisieren helfen würde – statt sie theoretisch auszusparen, um sie damit der notwendigen Erörterung zu entziehen.

Die ungenannt bleibende dualistische Denkstruktur des materialistischen Anti-Utopismus bringt zwei ernsthafte Gefahren mit sich. Zum einen kann sie zu einer Wiederbelebung eben jener utopistischen Phantastereien führen, die Marx eigentlich überwinden wollte. Zum anderen kann sie zur Folge haben, dass Sozialisten/-innen fragwürdige oder historisch überlebte Konzeptionen davon, was Sozialismus denn sein soll, konservieren und sich damit für eine Gesellschaft einsetzen, die entweder wenig mit Befreiung zu tun hat oder aber keineswegs auf der Höhe der Zeit steht. Beide Gefährdungen sind gewichtig und begründen ein machtvolles Plädoyer dafür, die klassisch marxistische Aversion gegen eine selbstbewusste konkret utopische Praxis künftig aufzugeben, um einen rationelleren Zugang zur Utopienproblematik zu entwickeln.

Utopische Phantastereien auf der Grundlage eines strengen Anti-Utopismus

Dass der selbst proklamierte Abschied von der Utopie oftmals wieder in subjektive Phantastereien einmündet, mag auf den ersten Blick überraschen. Führt man sich aber vor Augen, dass der verkündete Abgesang von angeblich allem Utopischem gewöhnlich nur zu einer Aufgabe *bewusst*-utopischer Momente führt, nicht aber zu einem Verschwinden *unbewusst*-utopischer Antizipationen, von utopischen Intentionen und von Alltags-Utopien, überrascht dieses Ergebnis weit weniger. Eine dualistische Separierung von Utopie und Sozialtheorie hält Einzug, die mehr oder weniger automatisch ungeerdetes Wunschdenken nach sich zieht.

Dies kann man schon bei Marx selbst beobachten. Wenn Marx im Ersten Band des *Kapital* nach der Revolution eine grenzenlos transparente und vollkommen rationale postkapitalistische Gesellschaft erwartet (vgl. MEW 23: 94), dann trennt er Analyse und utopischen Hoffen sorgsam voneinander ab. Denn er entwirft ein Zukunftsbild, das »keine raum-zeitliche Realität haben« (Haug 2008: 47) kann, also mit einer materialistischen Untersuchung nichts zu schaffen hat. Es handelt sich hier um eine luftige und wolkenbehängene Wunschvorstellung Marxens, die er dem Kapitalismus *gegenüberstellt*, also die er *nicht* aus dem Möglichkeitsradius entwickelt, den dieser für Veränderungen frei gibt. Weder gewinnt er seine Vision aus den objektiven materiellen Anlagen, die der Kapitalismus bereitstellt, noch vermittelt er diese mit den konkreten Forderungen, dem Zorn und den Wünschen besonderer subalternen Gruppen. Sie schwebt im freien Raum. Wie bei vielen anderen Linken findet sich auch bei Marx »hier die Theorie und dort die Utopie« (Negt 1977: 179).

Da Marx die utopische Dimension seines eigenen Denkens verleugnet, entzieht er sie einer kritischen Hinterfragung. Er kann sie deshalb weder mit der anderer Bevölkerungskreise abgleichen, noch kann er sie mit den realen Anforderungen, die aufgrund der bestehenden materiellen Zwänge existieren, in Einklang bringen. Er

betreibt an dieser Stelle keine historisch-dialektisch »vermittelte *Zukunftswissenschaft* der *Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr*; all das zum Zweck der Handlung« (Bloch 1985, Bd. 1: 331; Herv. i. O.). Mit anderen Worten bleibt er deutlich hinter den Anforderungen dessen zurück, was er als theoretisches und praktisch-politisches Programm selbst formuliert hat.

Utopien sind nichts, was man sich einfach mal aus dem Kopf schlagen könnte, sondern sie sind vielmehr gesellschaftliche Produkte, die mit Hilfe materialistischer Untersuchungen in realistische Konzepte gesellschaftlicher Emanzipation übersetzt werden müssen. Sie sollten ein zentrales Thema eines materialistischen Theorie- und Politikprogramm sein, das sich sowohl die Untersuchung der Ausbildung von (Alltags-)Utopien, als auch ihre Rückbindung an die Wirklichkeit zur Aufgabe macht. Marxens offenkundige Unkenntnis des gesellschaftlichen Ursprungs und des notwendigen Charakters von Utopien führt dazu, dass sich auch bei ihm die Utopien *neben* und *getrennt* von den theoretischen Untersuchungen der Bewegungsformen der Gesellschaft und der Praxen der Subalternen entwickeln. Entgegen der explizit realitätsbezogenen Grundpostulate der Marxschen Theorie scheint deshalb auf einmal wieder nach der Revolution alles möglich zu sein. Das Bilderverbot produziert somit sein Gegenteil. Der Anti-Utopismus schleußt in einem Akt der Dialektik durch die Hintertür wieder einen naiven Utopismus ein, der leicht zu einem ernsthaften Hindernis politischer Veränderungen werden kann, da dieser den Anforderungen konkret-realistischer Utopienbildung nicht entspricht.

Werden die gesellschaftlich vorhandenen (Alltags-)Utopien, die sozialistisch relevant sind, nicht genutzt, um aus ihnen mögliche Zielkoordinaten einer realitätsbezogenen Politik grundlegender Veränderungen zu entwickeln, dann ist dies für einen Ansatz, der auf eine Umgestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs zielt, äußerst problematisch. Denn man ignoriert, dass (Alltags-)Utopien das Handeln der Subalternen bis hinunter auf die molekulare Ebene hin durchziehen, indem sie wichtige Motivatoren ihrer Praxis sind. Infolgedessen unterlässt man es, mit zentralen Gründen des Handelns der Subalternen in eine tätige Auseinandersetzung zu treten. Ergo neigt die Theorie, selbstbezüglich zu werden, da sich die Subalternen mit ihrer Hilfe weder in einem Akt der Selbstaufklärung über ihre eigenen Forderungen und Wünsche bewusster werden können, noch können sie mit ihr in einen anschließenden Prozess die Hebel und Hindernisse der Verwirklichung ihrer Bestrebungen ergründen. Ein utopiefeindlicher Materialismus ist damit nur begrenzt interventionsfähig. Er nimmt die Subalternen mit ihren Hoffnungen und Antrieben nicht vollumfänglich ernst.

Darüber hinaus ist ein solch utopiekritischer Materialismus schnell kontraproduktiv. Da sich die utopischen Wünsche weiterhin ausbilden, nur eben abseits der theoretischen Reflexion, können diese nicht mit der Schwerkraft der Zwänge der sozialen Welt ausgestattet werden. Überschießende Hoffnungen entstehen, die dazu

neigen, irgendwann in eine desillusionierte Realpolitik umzuschlagen, die die Koordinaten des bestehenden politischen Systems wieder für unabänderlich nimmt.

Die hier eingeforderte Umgangsform mit dem utopischen Feld ist im Grunde genommen nur eine logische Konsequenz einer Handvoll (neo-)marxistischer Selbstverständlichkeiten. Wenn, wie die Marxsche Theorie behauptet, die Ideen und Vorstellungen nur im Kontext eines besonderen materiell-sozialen Prozesses zu begreifen sind (vgl. Larrain 1979, 1983; Eagleton 1993), dann gilt dies auch für die (Alltags-)Utopien (vgl. Neusüss 1968). Ihr Charakter ist nicht zufällig, sondern mit der bürgerlichen Gesellschaft in einer bestimmten Entwicklungsphase und mit den jeweiligen Lebenssituationen und Problemlagen der gesellschaftlichen Individuen und Klassen verbunden. »Das heißt: Wir müssen an der Utopie, vor allem den Alltags-Utopien der Menschen, als vollwertigen Gegenständen der Wissenschaft arbeiten« (Negt 1977: 179). Wir brauchen ein Forschungsprogramm *realitätstauglicher* Utopienbildung, das die sozialen Ursprünge der Utopien kennt und sie darüber hinaus mit wirklichkeitstüchtigen Ansätzen der Weltveränderung zu verbinden weiß.

Die Konservierung überlebter Sozialismusmodelle durch den vorherrschenden Anti-Utopismus im (Neo-)Marxismus

Das orthodox-marxistische Utopieverbot neigt aber nicht nur zu einer Wiederbelebung naiv utopischer Phantastereien, es gleitet auch in anderer Hinsicht regelmäßig mit großem Bogen an einem Programm wirklichkeitsbezogener Antizipationen vorbei. Der unreflektierte Dualismus von Theorie und Utopie, der auf der Grundlage (neo-)marxistischer Abgesänge auf die Utopien entstehen kann, kann auch eine Konservierung überlebter Sozialismuskonzepte befördern. Eine solche ist jedoch nicht weniger eine Wirklichkeitsverkennung, als es die oben skizzierten naiv-utopische Luftmalereien sind.

Weshalb? Darf man sich im Namen sachlicher Wissenschaftlichkeit keine Vorstellung von der künftigen Gesellschaft machen, dann können sozialistische Visionen auch nicht im Anschluss an die *aktuellen* kapitalistischen Entwicklungen und an die momentanen rebellischen Antriebe der Subalternen gewonnen werden. Der fortdauernde Wunsch nach Antizipation kann dann, wie eben beschrieben, zu einem phantastischen Überschuss führen. Das Bilderverbot kann aber auch eine phantasielose Selbstbescheidung erzeugen, die geschichtlich überlebte Sozialismusmodelle entproblematisiert und zu zeitlosen Blaupausen des Sozialismus erhebt. Man greift schlicht auf Bekanntes aus der Geschichte zurück, weil man keine anderen sozialistischen Vorstellungen zu entwickeln vermag. Man geht dazu über, in den Konzepten und Parolen der Vergangenheit »den Geist der Revolution« (MEW 8: 116) wiederfinden zu wollen, statt zu begreifen, dass die soziale Revolution ihre Poesie nicht »aus der Vergangenheit (...), sondern nur aus der Zukunft« schöpfen kann (MEW 8: 117).

Sozialistische Gestaltungsmodelle werden durch einen rückwärtsgewandten Retro-Sozialismus aus ihren historischen Kontext herausgelöst und zu einem unge-schichtlichen Muster sozialistischer Politik stilisiert. Die andauernde Beliebtheit des alten Konzepts der Wirtschaftsdemokratie und eines demokratischen Sozialstaats *fordistischen* Zuschnitts bei einigen zeitgenössischen sozialistischen Reformen/-innen auf der einen Seite oder die fortdauernde Idealisierung der aus der russischen, chinesis-chen oder kubanischen Revolution hervorgegangenen Realsozialismen in eini-gen kommunistischen Splittergruppen auf der anderen Seite, demonstrieren beide die Relevanz retro-sozialistischer Vorstellungen. Ihr Fehler ist ein doppelter. *Zum ei-nen* wird ein Begriff von Sozialismus entfaltet, der den aktuellen Anforderungen nicht gewachsen sein kann. Denn »die Konzeption dessen, was Sozialismus sei, kann nicht immer dieselbe sein (...) insofern, als der Kapitalismus fortschreitet, die Produktivkräfte entwickelt, bestimmte Hindernisse überwindet, um sie später in anderer Form und auf höherem Niveau neu zu setzen« (Singer 1981: 16).

Da die bürgerliche Gesellschaft ein »umwandlungsfähiger und beständig im Pro-zess der Umwandlung begriffener Organismus« (MEW 23: 16) ist, verbietet sich ein statisches und feststehendes Konzept von Sozialismus, da sich mit dem Kapitalis-mus die konkreten Forderungen der Subalternen verändern, die über die bestehen-de Ordnung hinausweisen (vgl. Heller 1981: 20), aber auch die objektiven Möglich-keiten der Gesellschaftsveränderung (vgl. Gorz 1970; Singer 1981). Da dies so ist, müssen die sozialistischen Zukunftsbilder in jeder Entwicklungsphase des Kapita-lismus neu und anders ausgearbeitet werden. Dies heißt natürlich nicht, dass grund-sätzlich *alles* neu gedacht werden muss – aber *wesentlich* Neues muss in jedem Fall immer wieder geleistet werden. »Die alten Konzepte des Sozialismus müssen kri-tisch aufgehoben, nicht vernichtet und nicht künstlich konserviert werden. Ein neues Konzept kann noch nicht vorhanden sein, kann nur im praktischen Kampf, in der ständigen Vermittlung von Reflexion und Aktion, von Praxis und Theorie erarbeitet werden« (Dutschke 1968: 90 f.).

Ein Sozialismus, der auf die Herausforderungen der drohenden Klimakatastrophe, des Internets oder der atomaren Bedrohungen zu reagieren hat, muss unweigerlich anderes geartet sein, als derjenige, den wir aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert kennen. Soziale Absicherung und materieller Wohlstand sind wichtig, reichen als Ziele aber alleine nicht mehr aus, wenn ökologische Probleme, Fragen der Techno-logiekritik, der Geschlechtergerechtigkeit, des Neokolonialismus oder einer radikalen Demokratisierung auf der Tagesordnung stehen (vgl. Müller-Plantenberg 1990). Neuartige Probleme können nicht auf eine dem Kapitalismus überlegende Art und Weise gelöst werden, wenn man nach wie vor in den Kategorien der Vergangenheit denkt und handelt (ebd.).

Zum anderen hindern retro-sozialistische Vorstellungen die politische Linke dar-an, die spätestens im Zuge des Umbruchs von 1989 unbedingt notwendig gewor-

dene Aufarbeitung der Verwerfungen, die die sozialistischen Bewegungen der Vergangenheit zu verantworten haben, vollumfänglich zu leisten. Der Kreis der vorliegenden Arbeit schließt sich damit thematisch. Wir sind wieder am Ausgang unserer Überlegungen angelangt. Wer eine Alternative zur verallgemeinerten Warenproduktion nach wie vor für geboten hält, aber in retro-sozialistischen Mustern denkt, muss die problematischen Seiten und Erfahrungen mit den alten Ansätzen aus der Geschichte herunterspielen, kann nicht vorbehaltlos Fehlentwicklungen aufklären. Er oder sie muss also die Stoßrichtung dessen verfehlen, was wir auf den vorliegenden Seiten als Gradmesser eines sozialistischen Denkens auf der Höhe der Zeit zu bestimmen versucht haben. Denn jene »verstörenden Fragen, die wir gerne ignorieren« (Žižek 2011b: 37), sind retro-sozialistisch kaum zu stellen, geschweige denn zu beantworten, da sie seine vorgeblichen Gewissheiten nicht nur nicht absichern können, sondern in hohem Maße infrage stellen. Die massiven Irrtümer, die sich die alte Linke geleistet hat, erschüttern die Grundfesten retro-normativer Weltbilder. Deshalb wird man sie relativieren wollen.

Umgehen lässt sich die Aufgabe einer kritischen Aufarbeitung auch nicht durch die in retro-sozialistischen Kreisen oftmals recht beliebte Formel eines »Zurück zu Marx« (Kuczynski 1926). Die Parole taucht in jedem Krisenzyklus des (Neo-)Marxismus von neuem auf – in den frühen 1960er Jahren im Lager einer jungen akademischen Intelligenz ebenso (vgl. Bischoff 1989) wie auch wieder in den aktuellen Diskussion (vgl. Meiksins-Wood 1997). Problematisch ist die Idee einer Rückkehr zu Marx schon deshalb, da sie unberücksichtigt lässt, dass sich jede neue Generation dem Marxschen Ansatz unter gewandelten Bedingungen nähern muss. Jede Generation wird andere Fragen an ihn stellen. Einen unverfälschten Marx gibt es nicht, so wie Marx kein einheitlicher Autor ohne Widersprüche und Brüche ist, den man als ganzen für sich beanspruchen kann (vgl. Larrain 1986). Maßgeblich kann für eine Annäherung an Marx nur ein undogmatischer Zugriff sein, der sich radikal auf den »Boden der gegenwärtigen praktischen Brauchbarkeit« (Korsch 1996: 681) stellt. Darüber hinaus muss sich ein heutiger Zugriff auf Marx auch die Blochsche Frage gefallen lassen, ob sich Marx und der (Neo-)Marxismus »im Stalinismus nur bis zur Unkenntlichkeit oder streckenweise bis zu Kenntlichkeit verändert« (Bloch 1970a: 449) haben – und er muss konsequent durch einen Umbau des Ansatzes seine Schussfolgerung daraus ziehen. Wie immer das Ergebnis im Detail aussehen mag, ein aktualisierter Zugriff auf Marx sollte sich auch der Ausbildung konkreter Utopien nicht verschließen. Er sollte dazu materialistische Denkmittel aufwenden, die soziale Gleichheitsforderung, die Idee des aufrechten Ganges und einer radikalen Demokratie auf eine neuartige Weise zu verbinden versuchen.

»Das neue utopische Denken wird freilich nur dann aufgeklärt und zukunftsfähig sein, wenn es den Ausgleich zwischen dem unverzichtbaren Rechten der Einzelnen und den unabweisbaren Ansprüchen eines solidarischen ›Ganzen‹ im Medium der säkularisierten Vernunft sucht, ohne den Spannungsbezug zwischen diesen Polen aufzuheben.« (Saage 1991: 343).

Auf dieser Grundlage eines kritisch gelesenen und durch die wechselvolle Geschichte der Arbeiter/-innenbewegung belehrten Marx und einer solchen utopischen Richtschnur lässt sich ein neues linkes politisches Projekt mit großer Schlagkraft formulieren, das nicht nur den Erfordernissen des 21. Jahrhunderts entspricht, sondern für das zu streiten es auch wert ist. Und darum geht es schließlich.

Resümee und Ausblick

Die augenblickliche Krise einer Sozialkritik in der Tradition von Marx ist besonders existentiell. Daran ändern Rezeptionsspitzen von Marx in der Globalisierungsdebatte oder im Kontext der gegenwärtigen Wirtschafts- und Finanzkrise nichts, denn der Wissenschaftsbetrieb geht nach kurzen Respektbezzollungen bezüglich gewisser theoretischer Leistungen recht schnell wieder zu einer vom Marxschen Denken unbeeindruckten Tagesordnung über. Im politischen Raum besitzen sozialistische Positionen und (neo-)marxistische Argumentations- und Praxismuster schon seit Längerem kaum noch Relevanz. (Neo-)marxistische Ansätze haben ihre Fähigkeit, in lebendiger Weise Gesellschaftskritik anzuregen und oppositionelle Geister und einen virulenten Willen zur Veränderung zu bündeln und zu binden, weitgehend eingebüßt. Aufgrund des hohen analytischen Potentials der Marxschen Kapitalanalyse, seines Praxiskonzepts und aufgrund der Tatsache, dass er Problematiken und Fragestellungen bearbeitet hat, die im globalisierten Kapitalismus nach wie vor auf der Agenda stehen, besitzt Marxens Werk aber sehr wohl die Kraft, auf produktive Weise in die theoretischen und politischen Auseinandersetzungen (neu) eingefügt zu werden (vgl. Wippermann 2008). Angesichts dieser Kapazitäten ist es falsch, die heutige Krise vorschnell als einen Endpunkt in einer längeren »Verfallsgeschichte« (Sève 1980: 518) der Marxschen Theorie zu interpretieren. Die Krise eines Ansatzes ist nicht mit seinem Erlöschen gleichzusetzen (vgl. Sartre 1999: 13). Das wäre nur dann der Fall, wenn die in der Epoche der kapitalistischen Globalisierung auszumachende Spannung der Marxschen Theorie nicht produktiv aufgelöst werden kann. Die Spannung nämlich, dass sie für die soziale Praxis der heutigen Generation nur eine randständige Rolle spielt, obwohl sie doch sinnvoll in diese wieder eingefügt werden könnte (vgl. Larrain 1986). Wie Louis Althusser bereits vor 40 Jahren ausgeführt hat, können solche Spannungen nur aufgelöst werden, wenn die Krise aktiv genutzt wird, um kritisch Bilanz zu ziehen (vgl. Althusser 1978). Die Beschränkungen älterer Formen der Marxschen Theorie müssen aufgespürt und überwunden werden, Lebendiges und Neues kann in einem Akt tätiger Krisenverarbeitung freigesetzt werden.

Eine Krisendiagnose ist ohne impliziten oder expliziten Maßstab niemals möglich. Ehrlichkeit gebietet es, dass dieser Maßstab hier nochmals kenntlich gemacht wird. In dieser Arbeit haben wir den von uns als dürftig empfundenen Zustand einer Gesellschaftskritik in der Tradition von Marx vor dem Hintergrund der Hypothese interpretiert, dass es nicht nur möglich, sondern *auch wünschenswert* ist, (neo-)marxistisches Denken erneut breitenwirksam und nachhaltig in die theoretische wie

die praktisch-politische Auseinandersetzung einzubauen. Möglich und vor allem wünschenswert ist dies *allerdings nur*, wenn weitreichende Konsequenzen insbesondere aus einer teilweise desaströsen Geschichte der sozialistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts gezogen werden, die umfassende Umbauten im Marxschen Ansatz selbst nach sich ziehen müssen. Die Sackgassen und Katastrophen der geschichtlichen Arbeiter/-innenbewegung sollten mit besonderem Nachdruck reflektiert werden, so dass ein dialektischer Umschlag von Emanzipationsbestrebungen in erneute Repression und Unterdrückung verunmöglicht wird, indem die Ansatzpunkte und die Logik solcher Entwicklungen erkannt und künftig durchbrochen werden (vgl. Haug 2005, 2007). Daneben muss eine umtriebige Erneuerungsarbeit auch den Versuch unternehmen, die Umstrukturierung des Kapitalismus seit dem Strukturbruch der 1970er Jahren theoretisch präziser als bisher zu verarbeiten. Es geht darum, die Akademisierung der Marxschen Theorie zugunsten einer erneuten Verbindung mit sozialen Bewegungen zu korrigieren.

Wir sollten eine wiederzubelebende sozialistische Gesellschaftskritik als ein offenes und bisweilen experimentelles, damit auch ständig wieder zu revidierendes theoretisches und politisches Projekt verstehen. Ein Projekt, das durch politökonomisch fundierte, aber ausdrücklich nicht auf politökonomische Fragestellungen begrenzte oder reduzierte Untersuchungen gesellschaftliche Veränderungsdynamiken mit dem Ziel ergründet, Möglichkeiten und Angriffspunkte sozialer Veränderungen in emanzipatorischer Perspektive auszuloten. Im Gegensatz zu den verbreiteten Neigungen in der alten Arbeiter/-innenbewegung, in sich geschlossene Lehrgebäude zu errichten, sollte Revisionsbereitschaft nicht länger als Mangel angesehen werden, sondern als unumgängliche Grundhaltung eines Konzepts der theorievermittelten Weltveränderung. Dies schützt vor Dogmatismus, vor einem autoritären Personenkultus, vor einer falschen Neigung zu ideologischer Homogenität und spiegelt darüber hinaus die richtige Einsicht wider, dass es im sozialistischen Lernprozess nur notwendig zu revidierende Zwischenergebnisse geben kann, die zugunsten eines fortwährend verbesserten Weltaufschlusses ihrerseits wieder zu überwinden sind.

Ein zukunftsfähiger Ansatz in der Tradition von Marx, der aus den Verwerfungen des 20. Jahrhunderts gelernt hat, sollte sich zudem von einem instrumentellen und autoritären Begriff von Theorie und politischer Praxis verabschieden, der einer technisch-wissenschaftlichen Elite weitreichende Privilegien zuweist und Befreiung nicht als Tagesaufgabe begreift, sondern diese immer wieder in eine ferne Zukunft verlegt. Statt die kapitalismustypischen Hierarchien von Kopf- und Handarbeit zu reproduzieren, sind solche Arbeitsteilungen auch innerhalb der Linken zu problematisieren und perspektivisch zu überschreiten. Gesellschaftlich vorherrschende Organisationsweisen und Erfolgskriterien von Politik und Wissenschaft sind niemals neutral. Sie reproduzieren das, was es zu verändern gilt. Deshalb sind

sie versuchsweise zu unterlaufen. Radikaldemokratische und gewaltfreie Initiativen sind den vorherrschenden Organisationsformen ebenso entgegenzusetzen wie breit angelegte Bildungs- und Theoriebewegungen von unten. Ein Theorie- und Politikmodell, demzufolge Eliten Konzepte und Programme einseitig zum Wohle der Subalternen entwerfen und implementieren sollen, gilt es endlich zu suspendieren.

Ein an Marx anschließender Ansatz, der dem Ziel der Selbstermächtigung und der Selbstermächtigung der Subalternen verpflichtet ist, muss sich in diesem Sinne auch von einem latent-positivistischen Wissenschaftsbegriff lösen, der den Objektivitätsüberhang kapitalistischer Gesellschaften in der Weise spiegelt, dass er die Subalternen abermals zu Objekten von Erkenntnis, von Politik oder einer Modernisierungsbewegung degradiert. Eine emanzipatorische Theorie sollte den Subalternen Selbstreflexionsmöglichkeiten bieten und aus ihrer Perspektive Handlungsmöglichkeiten eruieren. Dies schließt auch die Aufgabe einer partiellen Neubestimmung des Verhältnisses der Marxschen Theorie zur Utopienproblematik mit ein. Geschichtliche Möglichkeiten sind aufbauend auf der Analyse sozialer Entwicklungsprozesse aufzuzeigen und mit Hilfe (neo-)marxistischer Denkmittel kritisch zu diskutieren.

Hatte die alte Arbeiter/-innenbewegung schon richtig erkannt, dass ein demokratischer Sozialismus nur auf den Tendenzen aufbauen kann, die die kapitalistische Produktionsweise erzeugt, so lehren uns die schmerzvollen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts auch, dass Sozialismus zur selben Zeit *mehr sein muss* als eine schlicht-lineare Verlängerung der kapitalistischen Modernisierungsbewegung, damit er nicht auch die Herrschaftsmittel der bürgerlichen Gesellschaft verlängert oder sogar vertieft. Befreiung und Autonomie sind deshalb *nur gegen* zentrale Aspekte dieser Entwicklungsdynamiken durchzusetzen. Die repressiven Gefahren, die von den kapitalistischen Entwicklungstendenzen für ein postkapitalistisches Projekt ausgehen, sind nicht weniger zu erörtern als die Ansatzpunkte, die sie eröffnen. Zu letzteren gehört auf jeden Fall auch die Idee des aufrechten Gangs, der im Menschenrechtsdiskurs wesenhaft verankert ist. Die wertvollen Anleihen, die hier gemacht werden könnten, wurden im Traditionsmarxismus leider nur selten gemacht. Der naive Fortschrittsdiskurs, den der Traditionsmarxismus aus der frühbürgerlichen Philosophie übernommen hatte, wird jedoch im Unterschied zum Menschenrechtsdiskurs nicht nur deshalb fallen zu lassen sein, da er die Rückschritte im Fortschritt nicht dingfest zu machen in der Lage war, sondern auch, weil er, geschichtsphilosophisch aufgeladen wie er ist, menschliche Opfer als historisch-notwendig rechtfertigt und damit in nicht akzeptabler Weise Legitimationsmuster für Gewaltpolitiken liefert. Nicht jede Erbschaft ist es wert, dass man sie antritt.

Das Programm einer theoretischen und praktisch-politischen Erneuerung ist nur in einem kollektiven Prozess zu bewältigen (vgl. Dutschke 1968). Federstriche haben in dieser Arbeit wichtige Felder umrissen, auf denen umfassende Aktivitä-

ten notwendig scheinen. Das sind nicht alle Felder, aber sie sind politisch und theoretisch ausgesprochen relevant. Denn soziale Gleichheit heißt Sozialismus, aber Freiheit und Autonomie sind unverzichtbar. Soziale Gleichheit und Freiheit im Sinne von Autonomie sind zwei Seiten derselben Medaille, die die Prägungen der Emanzipation trägt. Nichts wünscht sich der Autor dieser Zeilen mehr, als dass wir das Projekt der sozialen Emanzipation – theoretisch und praktisch-politisch – neu und engagiert angehen.

Anmerkungen

- 1 Übersetzung nach Fußnote 1 derselben Seite (MEW 2: 129): »Das die revolutionären Menschen Römer seien.«
- 2 Das Unbehagen gegenüber der Vorstellung eines plural verfassten Marxismus, das die Vertreter/-innen dieses Marxismusverständnisses (in der Regel) verspüren, dokumentiert plastisch ein älterer Sammelband aus dem DKP-Spektrum, der gegen der Zeitschrift *Das Argument* gerichtet ist. Die Vorstellung eines »pluralen Marxismus« wird hier als eine Verirrung sogenannter kleinbürgerlicher Intellektueller abgetan: Holz u. a. 1984.
- 3 Das Geschichtsbild, das der sozialdemokratischen und kommunistischen Vision einer auf der zweckrationalen Aneignung der Natur basierenden und ebenso zweckrational durchgeplanten Gesellschaft zugrunde liegt, hat wohl Franz Mehring auf die denkbar knappste Formel gebracht: »Der historische Materialismus sucht die geschichtliche Entwicklung in dem allmählichen Fortschritt von der Beherrschung des Menschen durch die Natur bis zur Beherrschung der Natur durch den Menschen« (Mehring 1972: 440). Der Grad der Naturbeherrschung wird zum primären Maßstab sozialistischer Befreiung; neben dem quantitativen Ausmaß der Naturaneignung werden Kriterien wie Autonomie bzw. eine Selbstgesetzgebung der direkten Produzenten/-innen nicht einmal erwähnt. Man glaubt den Abbau von Herrschaft fälschlich ab einem gewissen Punkt aus der Naturbeherrschung unmittelbar ableiten zu können (kritisch: Wellmer 1969). Die technische Naturaneignung stellt deshalb bei Mehring und bei anderen Autoren/-innen mehr oder weniger von selbst sicher, dass »die Geschichte als Stufenfolge von immer höheren Stufen der Freiheit und der Selbstverwirklichung des Menschen« (Kofler 1964: 246) gelesen werden kann.
- 4 Sozialismus wird sowohl in der alten Sozialdemokratie als auch im Leninismus als eine Organisationsleistung begriffen, die auf Grundlage von statistischen Größen und Modellen vor sich zu gehen habe. Deshalb ist dieser Sozialismus notwendig technokratisch, denn die Herausbildung einer Experten/-innenschicht, die sich der Planung der Produktion und anderer Bereiche des sozialen Zusammenlebens zu widmen habe, ist implizit immer mitgedacht. Nikolai Bucharin und Jewgeni Preobraschenski entwerfen diese Vorstellung aus kommunistischer Perspektive mit den Worten: »Die Hauptleitung wird in den verschiedenen Rechnungskanzleien und strategischen Büros liegen. Dort wird Tag für Tag über die ganze Produktion und ihre Bedürfnisse Rechnung gelegt werden; es wird auch angegeben werden, wo die Zahl der Arbeitskräfte zu vergrößern, wo zu verringern und wie viel zu arbeiten ist. Und weil alle von Kindheit her die gemeinsame Arbeit gewohnt sein und begreifen werden, dass diese Arbeit notwendig und das Leben am leichtesten ist, wenn alles nach einem durchdachten Plan vor sich geht, so werden auch alle nach den Anordnungen dieser Berechnungsbüros arbeiten« (Bucharin/ Preobraschenski 1920: 58). Man beachte, dass die breite Bevölkerung bei Bucharin und Preobraschenski, wie bei allen Vertreter/-innen technokratischer Ideologien, darauf vertrauen soll, dass die Experten/-innen zu ihrem Wohl planen. Wohlmeinende Fachkräfte organisieren das soziale Ganze und die breite Bevölkerung fügt sich ein in die Pläne jener, die angeblich eine bessere Übersicht über die Situation haben als sie. Rudolf Hilferdings sozialdemokratische Variante dieser Vision unterscheidet sich von der des Weltkommunismus in verschiedenen Momenten, nicht aber in der grundlegenden Stoßrichtung. Sich den autoritären Implikationen seines Vergleichs offenbar nicht gewahr, zieht er im Finanzkapital eine Analogie zwischen der Rolle eines vorkapitalistisch-patriarchalen Familienvorstands und den administrativen Organisatoren/-innen der sozialistischen Produktion: »Wie, wo, wie viel, mit welchen Mitteln aus den vorhandenen natürlichen und künstlichen Produktionsbedingungen neue Produkte hergestellt werden, entscheidet der Pater familias

oder die kommunalen, Landes- oder Nationalkommissäre der sozialistischen Gesellschaft, die, sei es aus persönlicher Erfahrung die Bedürfnisse und Hilfsquellen der Familie kennend, sei es mit allen Mitteln einer organisierten Produktions- und Konsumtionsstatistik die gesellschaftlichen Erfordernisse erfassend, in bewusster Voraussicht das ganze Wirtschaftsleben nach den Bedürfnissen ihrer in ihnen bewusst vertretenen und durch sie bewusst geleiteten Gemeinschaft gestalten« (Hilferding 1947: 2).

- 5 Der Sozialdemokrat August Bebel verknüpft seine Vision des Sozialismus mit der Idee der Einführung einer allgemeinen Arbeitspflicht und der Hoffnung, dass sich in einer nach-kapitalistischen Gesellschaft ein neues Arbeitsethos herausbilden werde: »Sobald die Gesellschaft im Besitz aller Arbeitsmittel sich befindet, wird die Arbeitspflicht aller Arbeitsfähigen, ohne Unterschied des Geschlechts, Grundgesetz der sozialisierten Gesellschaft. Die Gesellschaft kann ohne Arbeit nicht existieren. Sie hat also das Recht zu fordern, dass jeder, der seine Bedürfnisse befriedigen will, auch nach Maßgabe seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten an der Herstellung der Gegenstände zur Befriedigung der Bedürfnisse aller tätig ist. (...) Nichtarbeiter, Faulenzer gibt es *nur* in der bürgerlichen Welt. (...) Aber die Arbeit soll auch nützliche, produktive Tätigkeit sein. Die neue Gesellschaft wird also verlangen, dass jeder eine bestimmte industrielle, gewerbliche, ackerbauliche oder sonstige nützliche Tätigkeit ergreift, durch die er eine bestimmte Arbeitsleistung für die Befriedigung vorhandener Bedürfnisse vollzieht. *Ohne Arbeit kein Genuss, keine Arbeit ohne Genuss*« (Bebel 1973: 414; Herv. i. O.). In seinem Kampf gegen den Müßiggang befindet sich August Bebel mit den wichtigsten Vertreter/-innen des Weltkommunismus in Einklang, so z. B. mit Bucharin und Preobraschenski (vgl. Bucharin/Preobraschenski 1920: 59). Auch Lenin formuliert unmissverständlich die Forderung: »Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen!« – Das ist das *praktische* Gebot des Sozialismus.« (LW 26: 412; Herv. i. O.) Dem Terror deutlich weniger abgeneigt als Bebel, weiß er auch gleich was mit sogenannten Reichen, Gaunern, Müßiggängern und jenen, »die sich vor der Arbeit drücken« (ebd.: 107) – sogenannten »Parasiten« (ebd.: 106) – zu geschehen habe: Keiner von ihnen soll »frei herumspazieren, sondern muss im Gefängnis sitzen oder schwerste Zwangsarbeit verrichten« (ebd.: 107). Die Idee des Arbeitszwangs verbindet sich beim ihm mit dem protestantischen Ideal des selbstlosen Arbeitseifers sozialistischer Arbeitsbienen: »Der Kommunismus beginnt erst dort, wo *einfache Arbeiter* in selbstloser Weise, harte Arbeit bewältigend, sich Sorgen machen um die Erhöhung der Arbeitsproduktivität, um den Schutz *jedes Puds Getreide, Koble, Eisen* und anderer Produkte« (LW 29: 417; Herv. i. O.). Vorbilder sind für ihn jene Arbeiter/-innen, die »ohne jede Bezahlung Überstundenarbeit« (ebd.: 171; Herv. i. O.) leisten und »eine ungeheure Erhöhung der Arbeitsproduktivität [erreichen; St.K.], obwohl sie müde, abgerackert, durch Unterernährung erschöpft sind« (ebd.).
- 6 »Geschlossenheit, Organisiertheit und Disziplin, die völlige Einmütigkeit« (LW 26: 230) beschreiben nach Lenin die Kernprinzipien politisch-revolutionärer Kadergruppen. Für den Sozialdemokraten Karl Kautsky ist innerparteiliche Demokratie unverzichtbar. Aber auch für ihn ist eine ins Absolute gehende Verpflichtung gegenüber der Partei ein tragender Grundsatz politischer Organisation: »Der Partei gehören wir mit Leib und Seele, ihr gegenüber haben wir nur Pflichten, keine Rechte, außer einem: der Gleichheit« (Kautsky 1981). Die idealisierende Verklärung von Disziplin und Selbstdisziplin beschränkt sich aber nicht nur auf Fragen politischer Organisationsprozesse, sondern bezieht sich auch auf Gestaltung der sozialen Arbeit. Lenin entwirft ein ambitioniertes Programm, um den russischen Bäuerinnen, Bauern und Arbeiter/-innen strenge Arbeitsdisziplin einzuimpfen. Für notwendig erachtet er ein solches, da der »russische Mensch (...) ein schlechter Arbeiter im Vergleich mit den fortgeschrittenen Nationen« (LW 27: 249) ist. Die Mittel dazu hat er dem kapitalistischen Gegner abgeschaut. Über den »Stücklohn« (ebd.: 350) weiß er ebenso Gutes zu berichten wie über das »Taylorsystem« (ebd.: 352). Insbesondere Letzteres preist er dafür, »eine Reihe wertvollster wissenschaftlicher Errungenschaften in der Analyse der mechanischen Bewegungen bei der Arbeit, der Ausschaltung überflüssiger und ungeschickter Bewegungen, der Ausarbeitung der richtigsten Arbeitsmethoden, der Einführung der besten Systeme

me der Rechnungsführung und Kontrolle usw« (ebd.) hervorgebracht zu haben. Neben dem Wandel der Eigentumstitel ist die Befreiung der direkten Produzenten/-innen *in* der Arbeit offenkundig kein Teil des sozialistischen Transformationsprogramms Lenins. Leo Trotzki geht in diesem Punkt noch einen großen Schritt weiter als Lenin, ist es ihm doch nicht einsichtig, warum man militärische Prinzipien nicht auch im Alltagsleben und vor allem in der Arbeit etablieren sollte: »Warum sprechen wir von Militarisierung? (...) Keine andere gesellschaftliche Organisation mit Ausnahme der Armee hat sich für berechtigt gehalten, sich die Bürger in solchem Grade zu unterjochen, sie in solchem Maße von allen Seiten durch ihren Willen zu umfassen, wie dies der Staat der proletarischen Diktatur tut und zu tun sich berechtigt hält« (Trotzki 1972: 116).

- 7 Ob Sozialdemokratie oder kommunistische Parteien, man versteht sich vor allem als eine Parteiung des industriellen Fortschritts. »Die kapitalistische Ökumene schöpft bewusst Naturkräfte, erweckt und steigert bewusst Arbeitskräfte und Konsumfähigkeiten, sie verdichtet sich also selbst progressiv, wie sie sich im Raume stürmisch ausbreitet. Diese Ausbreitung und Verdichtung der Ökumene ist die größte geschichtliche Tatsache des letzten halben Jahrhunderts, der größte Fortschritt der bisherigen Geschichte« (Renner 1918: 112). Lenin dimensioniert den Fortschritt von Wissenschaft und Technik noch eindimensionaler als Karl Renner in dem Zitat, nämlich rein quantitativ: »Die Arbeitsproduktivität ist in letzter Instanz das allerwichtigste, das ausschlaggebende für den Sieg der neuen Gesellschaftsordnung. Der Kapitalismus hat eine Arbeitsproduktivität geschaffen, wie sie unter dem Feudalismus unbekannt war. Der Kapitalismus kann endgültig besiegt werden und wird dadurch besiegt werden, dass der Sozialismus eine neue, weit höhere Arbeitsproduktivität schafft.« (LW 29: 416) Diese Faszination technologischer Machbarkeit, für das »letzte Wort der Wissenschaft und der kapitalistischen Technik« (LW 29: 413), hat Bertolt Brecht in seinem berühmten Spottgedicht *700 Intellektuelle beten einen Ölkran* an treffend karikiert (vgl. Brecht 1995: 316 f.).
- 8 Die Staatszentriertheit der klassischen Arbeiter/-innenbewegung geht in erheblichem Umfang auf den Einfluss Ferdinand Lassalles zurück. Dieser vertrat die Auffassung, dass die Aufhebung des sogenannten ehernen Lohngesetzes im Kapitalismus, das die Lohnhöhe angeblich notwendig auf das Existenzminimum reduziere, nur auf einem bestimmten Wege möglich sei, nämlich durch »die Förderung und Entwicklung der freien, individuellen Arbeiterassoziationen durch die helfende Hand des Staates« (Lassalle 1970a: 199; Herv. i. O.). Dem Staat kommt es nach Lassalle wesenhaft zu, diese Aufgabe zu übernehmen. »Das aber ist gerade *die Aufgabe und Bestimmung des Staates, die großen Kulturfortschritte* der Menschheit zu erleichtern und zu vermitteln. Dies ist sein *Beruf*. *Dazu existiert er; hat immer dazu gedient und dienen müssen*« (ebd.: 190; Herv. i. O.). Etwa Eduard Bernstein nimmt diese Begreisterung für den Staat auf. Für ihn steht fest: »Wer nach der Art eines abstrahierenden Nominalismus seinen Begriff [den des Staates ; St.K.] mit dem Begriff der Herrschaftszustände, unter denen er einst entstanden ist, unabänderlich verknüpft, ignoriert die Entwicklungsmöglichkeiten und tatsächlichen Metamorphosen, wie sie sich in der Geschichte mit ihm vollzogen haben« (Bernstein 1922: 88). Karl Renner wiederum ist sich sicher, dass der Sozialismus vor allem eins sein wird, staatlich. »*Der Staat wird der Hebel des Sozialismus werden*, und sonnenklar spricht es aus der Lehre von Karl Marx, dass der geschichtliche Umschlag vom Kapitalismus zum Sozialismus sich vollziehen muss in der Form, dass dieses Werkzeug aus der einen in die andere Hand übergeht. Karl Marx war eine ganze Fixsternweite entfernt von der Negation des Staates, der Verachtung des Staates, von der abergläubigen Furcht vor dem Staate (...). Dieser Nihilismus steht auch in seinem schreienden Widerspruch zu dem *brennenden Interesse jedes Proletariats* an dem konkreten Staat, in dem es lebt und den es mit aller Leidenschaft zu seinem *eigenen Staate* machen will – nicht *um zu herrschen*, sondern um *Herrschaft in Verwaltung* aufzulösen. (...) *Der Staat soll!* Es ist der eine und einzige, immer wiederkehrende Imperativ der proletarischen Politik, ihrer Praxis« (Renner 1987: 145 f.; Herv. i. O.). Der Kommunist Bucharin macht es sich in einer für den Weltkommunismus nicht untypischen Weise einfa-

cher. Auf die libertäre Kritik, dass eine zentrale Planwirtschaft einen aufgeblähten Staatsapparat nach sich ziehen würde, reagiert er, in dem er zwar zugibt, dass diese eine zentralisierte Verwaltung erfordere, aber gleichzeitig auch betont, dass diese schließlich von ihrer »Klassenhülle« (Bucharin 1971: 356) befreit werde und damit kein Problem mehr darstelle. Weder sieht er die Möglichkeit, dass eine solch zentralisierte Verwaltung den Keim neuer Klassenstrukturen in sich tragen könnte, noch problematisiert er die Logik formaler Rationalität und die Gefahren, die diese für eine sich frei setzende Individualität darstellt – und zwar auch dann, wenn ihr Klassencharakter verschwunden sein sollte.

- 9 Der produktivistische Fortschrittsdiskurs der alten Sozialdemokratie und des Weltkommunismus bringt die Gefahr mit sich, Kolonialismus zu verharmlosen und neokolonialistisch überheblich bis rassistisch, mindestens aber eurozentrisch und platt modernisierungstheoretisch zu argumentieren (vgl. Kim 1992). Wenn etwa Eduard Bernstein ausführt, dass »nur ein bedingtes Recht der Wilden auf den von ihnen besetzten Boden anerkannt werden« (Bernstein 1969: 180) könne, da eine produktive Bewirtung des Bodens auch über »den geschichtlichen Rechtstitel auf seine Benützung« (ebd.) entscheide, formuliert er eine Position, die in der klassischen Arbeiter/-innenbewegung keineswegs auf so taube Ohren gestoßen ist (vgl. Schröder 1968), wie man vielleicht glauben könnte. In seiner Haltung wird Bernstein u. a. von Karl Renner sekundiert, der bedauert, dass ein verbreiteter Antikolonialismus das »Säkular-Große der Ökumenisierung der Welt gar nicht sehen« wolle (Renner 1918: 112) und in seinem gut gemeinten Humanismus nicht mehr begreife, wie sich Geschichts vollziehe. »In solcher Art Gegner des Kolonialsystems zu sein, heißt Gegner der Weltgeschichte zu sein und nicht Antiimperialist« (ebd.: 113). Eine überlebte Haltung? In modifizierter Form bringt der produktivistische Fortschrittsdiskurs auch bei Sozialisten/-innen bis heute ähnliche im Grunde imperialistische Positionen hervor, die eine Expansion der Kapitalismus auf Kosten der Menschen in peripheren Regionen immer dann zu rechtfertigen wissen, wenn es der Produktivkraftentwicklung dient (z. B. Warren 1973, 1980; Kay 1975; Szymanski 1981).

Literatur

- Acton, Harry B. (1955): *The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, London
- Adler, Max (1964): *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode, unveränderter fotomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1922*, Darmstadt
- Adler, Max (1981a): *Politische und soziale Demokratie. Ein Beitrag zur sozialistischen Erziehung*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Alfred Pfabigan und Norbert Leser, Wien, S. 163-216
- Adler, Max (1981b): *Demokratie und Rätssystem*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Alfred Pfabigan und Norbert Leser, Wien, S. 133-162
- Adorno, Theodor W. (1969): *Stichworte. Kritische Modelle*, Band 2, 2. Auflage, Frankfurt (Main)
- Adorno, Theodor W. (1971): *Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?*, in: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*, hg. v. Gerd Kadelbach, Frankfurt (Main), S. 10-28
- Adorno, Theodor W. (1993): *Soziologie und empirische Forschung*, in: ders. u. a.: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München, S. 81-102
- Adorno, Theodor W. (1995a): *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?*, in: ders.: *Soziologische Schriften I*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt (Main), S. 354-372
- Adorno, Theodor W. (1995b): *Beitrag zur Ideologietheorie*, in: ders.: *Soziologische Schriften I*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt (Main), S. 457-477
- Adorno, Theodor W. (2003): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt (Main)
- Adorno, Theodor W. (2007): *Vorlesungen über negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, Hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt (Main)
- Adorno, Theodor W./Popper, Karl u. a. (1993): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, München
- Affeldt-Schmidt, Birgit (1991): *Fortschrittstopien. Vom Wandel der utopischen Literatur im 19. Jahrhundert*, Stuttgart
- Aglietta, Michel (1979): *A Theory of Capitalist Regulation. The US Experience*, London
- Agnoli, Johannes (1990a): *Von der kritischen Politologie zur Kritik der Politik*, in: ders.: *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg, S. 11-29
- Agnoli, Johannes (1990b): *Die Transformation der Demokratie*, in: ders.: *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg, S. 31-106
- Agnoli, Johannes (1990c): *Zwanzig Jahre danach. Kommemorativ-Abhandlung zur »Transformation der Demokratie«*, in: ders.: *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg, S. 163-221
- Agnoli, Johannes (1990d): *Auf dem Weg zur unmittelbaren Demokratie?*, in: ders.: *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg, S. 151-162
- Agnoli, Johannes (1995): *Der Staat des Kapitals*, in: ders.: *Der Staat des Kapitals und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Münster, S. 21-89

- Agnoli, Johannes (1996): Subversive Theorie. Die Sache selbst und ihre Geschichte, Freiburg
- Agnoli, Johannes (2001): Nachbemerkingen über die politische Sprengkraft der Skepsis, in: ders.: Politik und Geschichte. Schriften zur Theorie, Freiburg, S. 261-265
- Aguitan, Christophe (2002): Was bewegt die Kritiker der Globalisierung? Von Attac bis Via Camensina, Köln
- Albers, Detlev (1983): Versuch über Otto Bauer und Antonio Gramsci. Zur politischen Theorie des Marxismus, Berlin
- Albers, Detlev (1987): Sozialismus im Westen. Erste Annäherungen: Marxismus und Sozialdemokratie, Hamburg
- Albert, Michael (2006): Parecon. Leben nach dem Kapitalismus, Frankfurt (Main)
- Albrecht, Richard (1989): Die politische Ideologie des objektiven Gegners und die ideologische Politik des Völkermords im 20. Jahrhundert: Prolegomena zu einer politischen Soziologie des Genozid nach Hannah Arendt, in: Sociologia Internationalis, H. 1, 27. Jg., S. 57-88
- Alnasseri, Sabah (2004): Periphere Regulation. Regulationstheoretische Konzepte zur Analyse von Entwicklungsstrategien im arabischen Raum, Münster
- Althusser, Louis (1968): Für Marx, Frankfurt (Main)
- Althusser, Louis (1978): Über die Krise des Marxismus, in: ders.: Die Krise des Marxismus, Hamburg, S. 53-68
- Altwater, Elmar (1983): Der Kapitalismus in einer Formkrise. Überlegungen zum Krisenbegriff in der politischen Ökonomie und ihrer Kritik, in: Altwater, Elmar u. a.: Aktualisierung Marx', Argument Sonderband 100, Berlin, S. 80-100
- Altwater, Elmar (2006a): Das Ende des Kapitalismus wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik, 3. Auflage, Münster
- Altwater, Elmar (2006b): Solidarisches Wirtschaften: Prekär oder emanzipativ?, in: Altwater, Elmar/Sekler, Nicola (Hg.): Solidarische Ökonomie, Hamburg, S. 9-21
- Altwater, Elmar (2010): Der große Krach. Oder die Jahrhundertkrise von Wirtschaft und Finanzen, von Politik und Natur, Münster
- Altwater, Elmar/Bischoff, Joachim/Hickel, Rudolf/Hirsch, Joachim/Hirschel, Dierk/Huffschmid, Jörg/Zinn, Karl-Georg (2009): Krisen Analysen, Hamburg
- Altwater, Elmar/Hecker, Rolf/Heinrich, Michael/Schaper-Rinkel, Petra (1999): Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Marx in Schaubildern und Kommentaren, Münster
- Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (1999): Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, 4. Auflage, Münster
- Altwater, Elmar/Sekler, Nicola (Hg.) (2006): Solidarische Ökonomie, Hamburg
- Aly, Götz (2008): Unser Kampf. 1968. Ein irritierter Blick zurück, Frankfurt (Main)
- Amin, Samir (2004): Der kapitalistische Genozid, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 7, S. 817-824
- Anderson, Perry (1978): Über den westlichen Marxismus, Frankfurt (Main)
- Anderson, Perry (1993): Zum Ende der Geschichte, Berlin
- Antonio, Robert J./Glassman, Ronald M. (Hg.) (1985): A Weber-Marx Dialogue, Lawrence
- Appelt, Eva/Weiss, Alexandra (Hg.) (2006): Globalisierung und der Angriff auf die europäischen Wohlfahrtsstaaten, Argument Sonderband Nr. 279, Hamburg

- Arato, Andrew (1991): Marxism in Eastern Europe, in: Bottomore, Tom (Hg.): A Dictionary of Marxist Thought, 2. Auflage, Malden, S. 355-359
- Árnason, Jóhann Páll (1980): Reflections on the Crisis of Marxism, in: Thesis Eleven, Nr. 1, S. 29-42
- Arndt, Andreas (2004): Unmittelbarkeit, Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Band 14, hg. v. Andreas Hüllinghorst, Bielefeld
- Arntz, Jochen (2008): Marx' Kapital. Auferstanden aus Ruinen, in: Süddeutsche Zeitung v. 23.6.2008
- Aron, Raymond (1957): Opium für Intellektuelle. Oder: Die Sucht nach Weltanschauung, Köln/Berlin
- Aron, Raymond (1963): Frieden und Krieg. Eine Theorie der Staatenwelt, Frankfurt (Main)
- Aron, Raymond (1970): Demokratie und Totalitarismus, Hamburg
- Aronson, Ronald (1985): Historical Materialism, Answer to Marxism's Crisis, in: New Left Review, Nr. 152, S. 74-94
- Augstein, Franziska (2008): Kapitalismus in der Krise. Im Weltwirtschaftsgewitter, in: Süddeutsche Zeitung v. 8.12. 2008
- Autorenkollektiv (1975): Politische Ökonomie des Kapitalismus und des Sozialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistisches Grundlagenstudium, Berlin (Ost)
- Babeuf, Gracchus (1920): Entwurf eines ökonomischen Dekrets, in: Diehl, Karl/Mompert, Karl (Hg.): Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie, Band 12: Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus, 2. Abteilung: Programme und programmatische Kundgebungen, Jena, S. 9-16
- Backhaus, Hans-Georg (1997): Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marx'schen Ökonomiekritik, Freiburg
- Backhaus, Wilhelm (1974): Marx, Engels und die Sklaverei, Düsseldorf
- Backhouse, Maria (2005): Frantz Fanon und die postkoloniale Debatte, unveröffentlichte Diplomarbeit am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin, Berlin
- Bader, Veit Michael u. a. (1975): Krise und Kapitalismus bei Marx, 2 Bände, Frankfurt (Main)
- Bader, Veit Michael/Benschop, Albert/Krätke, Michael/van Treeck, Werner (Hg.) (1998): Die Wiederentdeckung der Klassen, Hamburg
- Bader, Veit Michael/Berger, Johannes/Ganßmann, Heiner/Knesebeck, Jost von der (1987): Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber, 4. Auflage, Frankfurt (Main)/New York
- Badiou, Alain (2007): Die Linke hat nicht die Spur einer Idee. Interview mit Dorothea Hahn, in: taz v. 10.12.2007
- Baecker, Dirk (Hg.) (2004): Kapitalismus als Religion, Berlin
- Bahro, Rudolf (1977): Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Köln/Frankfurt (Main)
- Bakker, Isabella (Hg.) (1994): The Strategic Silence. Gender and Economic Policy, London
- Bakunin, Michael (1983): Staatlichkeit und Anarchie, in: ders.: Staatlichkeit und Anarchie und andere Schriften, hg. v. Horst Stuke, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien, S. 417-635
- Balibar, Étienne (1993): Die Grenzen der Demokratie, Hamburg
- Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (1990): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg
- Ballod, Karl (1927): Der Zukunftsstaat. Wirtschaftstechnisches Ideal und volkswirtschaftliche Wirklichkeit, 4., vollständig neu bearbeitete Auflage, Berlin

- Balsen, Werner/Rössel, Karl (1986): Hoch die internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte-Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln
- Balzer, Geert (1983): Produktionsweisen, Artikulation und periphere Gesellschaftsformationen, in: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt, Nr. 14, S. 49-62
- Banaji, Jairus (1973): Backward Capitalism, Primitive Accumulation and Modes of Production, in: Journal of Contemporary Asia, H. 4, 3. Jg., S. 393-413
- Bandemer, Stephan von/Hilbert, Josef (2001): Vom expandierenden zum aktivierenden Staat, in: Blanke, Bernhard u. a. (Hg.): Handbuch zur Verwaltungsreform, 2. Auflage, Opladen, S. 17-25
- Barens, Ingo/Caspari, Volker (Hg.) (1994): Das IS-LM-Modell. Entstehung und Wandel, Marburg
- Barth, Boris (2006): Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert. Geschichte, Theorien, Kontroversen, München
- Barth, Theodor (1879): Der sozialistische Zukunftsstaat, Berlin
- Barwich, Franz/Gerlach, Erich/Lehning, Arthur/Rocker, Rudolf/Rüdiger, Helmut (1973): Arbeiterselbstverwaltung, Räte, Syndikalismus, Berlin
- Baßeler, Ulrich/Heinrich, Jürgen/Utecht, Burkhard (2002): Grundlagen und Probleme der Volkswirtschaft, 17., überarbeitete Auflage, Stuttgart
- Baudrillard, Jean u. a. (1983): Der Tod der Moderne. Eine Diskussion, Tübingen
- Bauer, Otto (1919): Der Weg zum Sozialismus, Berlin
- Bauer, Otto (1980): Marx als Mahnung. Zu Marxens vierzigstem Todestag, in: Werke, Band 9, Wien, S. 45-51
- Bebel, August (1973): Die Frau und der Sozialismus, 62. Auflage, Berlin
- Bebel, August (1978): Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien, Leipzig
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt (Main)
- Beck, Ulrich/Wilms, Johannes (2000): Freiheit oder Kapitalismus, Frankfurt (Main)
- Beckenbach, Niels u. a. (1973): Klassenlage und Bewußtseinsformen der technisch-wissenschaftlichen Lohnarbeiter. Zur Diskussion über die »technische Intelligenz«, Frankfurt (Main)
- Behrens, Diethard (1996): Elemente einer Demokratietheorie, in: ders. (Hg.): Politik und soziale Praxis, Freiburg, S. 9-56
- Behrens, Diethard (Hg.) (1997): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg
- Benjamin, Walter (1963): Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker, in: ders.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie, S. 65-107
- Benjamin, Walter (1965a): Zur Kritik der Gewalt, in: ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt (Main), S. 29-65
- Benjamin, Walter (1965b): Geschichtsphilosophische Thesen, in: ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt (Main), S. 78-94
- Benjamin, Walter (1980): Abhandlungen, Gesammelte Schriften, Band I.3, Frankfurt (Main)
- Benjamin, Walter (1983): Das Passagen-Werk, 2 Bände, Frankfurt (Main)
- Benjamin, Walter (1985): Kapitalismus als Religion, in: Gesammelte Schriften, Bd. VI, Frankfurt (Main), S. 100-103
- Bennholdt-Thomsen, Veronika/Mies, Maria/Werlhoff, Claudia von (1992): Frauen, die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit, 3. Auflage, Zürich
- Bensaid, Daniel (2006): Eine Welt zu verändern. Bewegungen und Strategien, Münster
- Benton, Ted (1984): The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence, London

- Berger, Johannes (1979): Der Grundgedanke der Marxschen Krisentheorie, in: *Alternative Wirtschaftspolitik. Methodische Grundlagen. Analysen und Diskussion*, Argument Sonderband Nr. 35, Berlin/West, S. 120-134
- Berger, Johannes (1983): Das Ende der Gewissheit. Zum analytischen Potential der Marxschen Theorie, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, H. 4, 11. Jg., S. 474-493
- Berger, Johannes (1996): Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich?, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Nr. 24, S. 45-72
- Berger, Michael (2003): *Karl Marx: Das Kapital. Eine Einführung*, München
- Berger, Michael (2008): *Karl Marx*, Paderborn
- Bergmann, Theodor (1995): Diktatur des Proletariats, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 2 (Bank bis Dummheit in der Musik), Hamburg, S. 720-727
- Bergmann, Theodor/Keßler, Mario (Hg.) (2000): *Ketzer im Kommunismus. 23 biographische Essays*, 2., erweiterte Auflage, Hamburg
- Bermbach, Udo/Nuscheler, Franz (Hg.) (1973): *Sozialistischer Pluralismus. Texte zur Theorie und Praxis sozialistischer Gesellschaften*, Hamburg
- Bernecker Walter L. (1978): *Anarchismus und Bürgerkrieg. Zur Geschichte der sozialen Revolution in Spanien 1936–1939*, Hamburg
- Bernstein, Eduard (1922): *Der Sozialismus Einst und Jetzt. Streitfragen des Sozialismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, Berlin
- Bernstein, Eduard (1969): *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Reinbek bei Hamburg
- Bernstein, Eduard (1977): *Texte zum Revisionismus*, hg. v. Horst Heimann, Bonn
- Bertram, Christopher/Chitty, Andrew (1994): *Has History Ended? Fukuyama, Marx, Modernity*, Aldershot/Brookfield
- Bescherer, Peter/Schierhorn; Karen (Hg.) (2009): *Hello Marx. Zwischen »Arbeiterfrage« und sozialer Bewegung heute*, Hamburg
- Bettelheim, Charles (1970): *Ökonomischer Kalkül und Eigentumsformen. Zur Theorie der Übergangsgesellschaft*, Berlin
- Bettelheim, Charles (1975): *Die Klassenkämpfe in der UdSSR*, Band 1: 1917–1923, Berlin
- Bettelheim, Charles (1979): Über die Natur der sowjetischen Gesellschaft, in: *ders. u. a.: Macht und Opposition in den nachrevolutionären Gesellschaften*, Frankfurt (Main), S. 101-105
- Beuker, Pascal (1996): Gestern links, heute rechts, in: *Konkret*, Nr. 7, S. 21
- Bewernitz, Torsten (2002): *Global X. Kritik, Stand und Perspektiven der Antiglobalisierungsbewegung*, Münster
- Bhagwati, Jagdish (2008): *Verteidigung der Globalisierung*, München
- Bieling, Hans-Jürgen (2000): *Dynamiken sozialer Spaltung und Ausgrenzung. Gesellschaftstheorien und Zeitdiagnosen*, Münster
- Bienert, Walther (1975): *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung kritisch untersucht*, 3. Auflage, Stuttgart
- Birnbaum, Simon (2008): Zur Perspektivlosigkeit (materialistischer) Menschenrechtspolitik, in: *Blätter des iz3w*, Nr. 307, S. vii-ix

- Bischoff, Joachim (1973): *Gesellschaftliche Arbeit als Systembegriff. Über wissenschaftliche Dialektik*, Berlin
- Bischoff, Joachim (1982): *Jenseits der Klassen?*, Hamburg
- Bischoff, Joachim (1989): Renaissance des Marxismus und die Bewegung von '68, in: Bude, Heinz/Kohli, Martin (Hg.): *Radikalisierte Aufklärung. Studentenbewegung und Soziologie in Berlin 1965 bis 1970*, Weinheim, München, S. 145-184
- Bischoff, Joachim (1999): *Der Kapitalismus des 21. Jahrhunderts. Systemkrise oder Rückkehr zur Prosperität?*, Hamburg
- Bischoff, Joachim (2003): Lohnarbeitsgesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Gerlach, Olaf/Kalmring, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.): *Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Politischen Ökonomie*, Hamburg, S. 14-26
- Bischoff, Joachim (2007): *Allgemeines Grundeinkommen. Fundament für soziale Sicherheit?*, Hamburg
- Bischoff, Joachim (2008): Soziale Spaltung. Zum dritten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, in: *Sozialismus*, H. 6, 35. Jg., Nr. 322, S. 4-7
- Bischoff, Joachim (2009): *Jahrhundertkrise des Kapitalismus. Abstieg in die Depression oder Übergang in eine andere Ökonomie?*, Hamburg
- Bischoff, Joachim/Deppe, Frank/Kisker, Klaus Peter (Hg.) (1998): *Das Ende des Neoliberalismus? Wie die Republik verändert wurde*, Hamburg
- Bischoff, Joachim/Herkommer, Sebastian (2003): Klassen und soziale Ungleichheit im flexiblen Kapitalismus, in: Bischoff, Joachim/Boccara, Paul/Castel, Robert/Dörre, Klaus: *Klassen und soziale Bewegungen. Strukturen im modernen Kapitalismus*, Hamburg, S. 80-102
- Bischoff, Joachim/Herkommer, Sebastian/Hüning, Hasko (2002): *Unsere Klassengesellschaft. Verdeckte und offene Strukturen sozialer Ungleichheit*, Hamburg
- Bischoff, Joachim/Hüning, Hasko/Lieber, Christoph (2005): Von der neoliberalen zur sozialistischen Gouvernmentalität. Anforderungen an eine Rifondazione der Linken, in: *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Nr. 141, S. 521-540
- Bischoff, Joachim/Krüger, Stephan (1983): Überakkumulation und industrieller Zyklus, in: Hoffmann, Jürgen (Hg.): *Unterkonsumtion, Überproduktion, Depression*, Hamburg, S. 133-166
- Bischoff, Joachim/Krüger, Stephan/Zinn, Karl Georg (2008): Finanzkrise, Überakkumulation und die Rückkehr des Staates, *Supplement der Zeitschrift Sozialismus*, Nr. 12
- Bischoff, Joachim/Lieber, Christoph (2007): Kapital-Lektüre, die dritte, in: *Sozialismus*, H. 5, 34. Jg., S. 45-52
- Blackburn, Robin (1991a): *Fin de Siècle. Socialism after the Crash*, in: ders. (Hg.): *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London/New York, S. 173-249
- Blackburn, Robin (1991b) (Hg.): *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London/New York
- Blanchette, Oliva (1983): The Idea of History in Marx, in: *Studies in East European Thought*, H. 2, 26. Jg., S. 89-122
- Blanke, Bernhard (1983): Die Marxsche Kritik und die »Krise des Marxismus«, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, H. 2, 11. Jg., S. 233-242
- Blanke, Bernhard/Schäfer, Gert (1979): Krise der Linken. Krise des Marxismus, in: *Prokla. Zeitschrift für sozialistische Ökonomie und sozialistische Politik*, Nr. 36, S. 35-47

- Blaschke, Ronald (2004): *Garantiertes Grundeinkommen. Entwürfe und Begründungen aus den letzten 20 Jahren, Frage und Problemstellungen*, Dresden
- Blaschke, Ronald (2005): *Garantierte Mindesteinkommen. Modelle von Grundsicherung und Grundeinkommen im Vergleich*, Meißen/Dresden
- Bloch, Ernst (1961): *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt (Main)
- Bloch, Ernst (1968): *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Band 1, 6. Auflage, Frankfurt (Main)
- Bloch, Ernst (1970a): *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Frankfurt (Main)
- Bloch, Ernst (1970b): *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften*, München/Hamburg
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bände, Frankfurt (Main)
- Blum, Mark E. (1985): *The Austro-Marxists: 1890–1918. A psychobiographical study*, Lexington
- Blumenkranz, Clara, u. a. (Hg.) (2011): *Occupy! Die ersten Wochen in New York. Eine Dokumentation*, Frankfurt (Main)
- Bobbio, Noberto (1991): *The Upturned Utopia*, in: Blackburn, Robin (Hg.): *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London/New York, S. 3-5
- Bock, Hans Manfred (1976): *Geschichte des linken Radikalismus in Deutschland. Ein Versuch*, Frankfurt (Main)
- Bock, Hans Manfred (1988): *Syndikalismus und Linkskommunismus 1918–1923. Zur Geschichte und Soziologie der Freien Arbeiter-Union Deutschlands (Syndikalisten), der Allgemeinen Arbeiter-Union Deutschlands und der Kommunistischen Arbeiterpartei Deutschlands*, Berlin
- Bohrer, Karl-Heinz/Scheel, Kurt (2003): *Einleitung*, in: Merkur, Sonderheft: *Kapitalismus oder Barbarei*, S. 745-46
- Bollinger, Stefan (1995): *Dritter Weg zwischen den Blöcken – Prager Frühling 1968. Hoffnung ohne Chance*, Berlin
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz
- Bontrup, Heinz J. u. a. (2006): *Wirtschaftsdemokratie. Alternative zum Shareholder-Kapitalismus*, Hamburg
- Borg, Erik (2001): *Steinbruch Gramsci. Hegemonie im internationalen politischen System*, in: *Blätter des iz3w*, Nr. 256, S. 16-19
- Boris, Dieter (1997): *Entwicklungsländer*, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Band 3 (Ebene bis Extremismus), Hamburg, S. 567-582
- Boris, Dieter (2007): *Linkstendenzen in Lateinamerika*, in: *Supplement der Zeitschrift Sozialismus*, S. 7-8
- Boris, Dieter/Schmals, Stefan/Tittor, Anne (Hg.) (2005): *Lateinamerika: Verfall neoliberaler Hegemonie?*, Hamburg
- Borschel, Frank (1998): *Exkurs zur Marxschen Werttheorie. Das Kapital – Eine Einführung in die Arbeitswertlehre von Karl Marx*, Reihe *Politische Ökonomie im virtuellen Zeitalter*, Band 1, Berlin
- Bottomore, Tom (1974): *Elite und Gesellschaft. Eine Übersicht über die Entwicklung des Eliteproblems*, 3. Auflage, München
- Bottomore, Tom (1991): *Postscript zu: Marxism in Eastern Europe von Andrew Arato*, in: Bottomore, Tom (Hg.): *A Dictionary of Marxist Thought*, 2. Auflage, Malden, S. 359

- Bourdieu, Pierre (1998): Gegenfeuer, Konstanz
- Brand, Ulrich (2001): Il popolo di Genova. Eine Einschätzung der neuen internationalen Protestbewegung, in: Blätter des iz3w, Nr. 255, S. 8-10
- Brand, Ulrich (2009): Staatseuphorie ohne Strategie. Zur Lage der Linken im Postneoliberalismus, In: Blätter für deutsche und internationale Politik, H. 4, 59. Jg., S. 93-101
- Brand, Ulrich/Görg, Christoph (Hg.) (2001): Mythen des globalen Umweltmanagements. Rio + 10 und die Sackgassen »nachhaltiger Entwicklung«, Münster
- Brand, Ulrich/Lösch, Bettina/Thimmel Stefan (Hg.) (2007): ABC der Alternativen: Von »Ästhetik des Widerstand« bis »Ziviler Ungehorsam«, Hamburg
- Braunmühl, Claudia von (2009): Geschichte und Perspektiven der Solidaritätsbewegung in der BRD, in: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kaltring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika, Berlin, S. 33-44
- Braverman, Harry (1985): Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß, 2. Auflage, Frankfurt (Main)/New York
- Brecht, Bertold (1967): Marxistische Studien, in: ders.: Gesammelte Werke, Band 20, Frankfurt (Main), S. 44-123
- Brecht, Bertold (1995): 700 Intellektuelle beten einen Öltank an, in: ders.: Gedichte in einem Band, Frankfurt (Main), S. 316-318
- Brendel, Cajo (2001): Anton Pannekoek. Denker der Revolution, Freiburg
- Brendel, Cajo (2007): Die Revolution ist keine Parteisache. Gesammelte Texte, Münster
- Brenner, Robert (1977): The Origins of Capitalist Development: a Critique of Neo-Smithian Marxism, in: New Left Review, Nr. 104, S. 25-92
- Brenner, Robert (1985): Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, in: Aston, T. H./Philoin, C. H. E. (Hg.): The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe, Cambridge, S. 10-63
- Brenner, Robert (1986): The Social Basis of Economic Development, in: Roemer, John (Hg.): Analytical Marxism, Cambridge, S. 23-53
- Brenner, Robert (2003): Boom & Bubble. Die USA in der Weltwirtschaft, Hamburg
- Brewer, Anthony (1980): Marxist Theories of Imperialism. A Critical Survey, London/Boston
- Brie, André (2000): Möglichkeiten und Inhalte sozialistischer Politik nach dem sozialistischen Scheitern, in: Hinzer, Jürgen/Schauer, Helmut/Segbers, Franz (Hg.): Perspektiven der Linken. Ein kämpferisches Leben im Zeitalter der Extreme, Hamburg, S. 62-84
- Brunnengräber, Achim/Klein, Ansgar/Walk, Heike (Hg.) (2005): NGOs im Prozess der Globalisierung. Mächtige Zwerge – umstrittene Riesen, Bonn
- Buber, Martin (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung, Heidelberg
- Bucharin, Nikolai I. (1970): Ökonomik der Transformationsperiode, Reinbek bei Hamburg
- Bucharin, Nikolai I. (1971): Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie, Erlangen
- Bucharin, Nikolai I./Preobraschenski, Jewgeni A. (1920): Das ABC des Kommunismus. Populäre Erläuterung des Programms der Kommunistischen Partei Russlands, Wien
- Buckmiller, Michael (Hg.) (1981): Zur Aktualität von Karl Korsch, Frankfurt (Main)
- Burgmer, Christoph (2002): Das negative Potential. Gespräche mit Johannes Agnoli, Freiburg

- Butler, Rex (2006): Slavoj Žižek zur Einführung, Hamburg
- Callinicos, Alex (1987): Making History. Agency, Structure and Change in Social Theory, Cambridge/Oxford
- Callinicos, Alex (1989): Against Postmodernism. A Marxist Critique, Cambridge
- Callinicos, Alex (1999): Marx and Antiquity. Some Comments, in: Helios, Nr. 26, S. 174-182
- Candeias, Mario/Deppe, Frank (Hg.) (2001): Ein neuer Kapitalismus?, Hamburg
- Cantzen, Rolf (1995): Weniger Staat – Mehr Gesellschaft. Freiheit-Ökologie-Anarchismus, Grafenau
- Cardan, Paul (1974): Postscript zur Neudefinition der Revolution, Hamburg
- Carrère d'Encause, Hélène (2004): Lenin, München
- Carter, April (1988): Die politische Theorie des Anarchismus, Berlin
- Cassidy, John (1997): The Return of Karl Marx, in: The New Yorker v. 20.10.1997, S. 248-250
- Castoriadis, Cornelius (1974): Arbeiterräte und selbstverwaltete Gesellschaft, Frankfurt (Main)
- Castoriadis, Cornelius (1980): Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturrevolutionären Veränderung, Berlin
- Castoriadis, Cornelius (1981): Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft, Frankfurt (Main)
- Castoriadis, Cornelius (1990): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt (Main)
- Caute, David (1970): Frantz Fanon, München
- Chang, Jung/Halliday, Jon (2005): Mao. Das Leben eines Mannes, das Schicksal eines Volkes, München
- Chattopadhyay, Parsh (1999): Das Kapital, Wegbereiter des Sozialismus. Fortschritt als Dialektik der Negativität in der Kritik der Politischen Ökonomie, in: Das Argument, Nr. 230, S. 307-315
- Chomsky, Noam (2000): Profit over People. Neoliberalismus und globale Weltordnung, Hamburg/Wien
- Chomsky, Noam (2003): Media Control, Hamburg/Wien
- Chomsky, Noam (2005): Die Zukunft des Staates. Vom klassischen Liberalismus zum libertären Sozialismus, Berlin
- Christensen, Ralph (1987): Freiheitsrechte und soziale Emanzipation. Ernst Blochs Kritik der marxistisch-leninistischen Rechtstheorie, Berlin
- Clarke, Simon (1979): Socialist Humanism and the Critique of Economism, in: History Workshop. A Journal of Socialist Historians, Nr. 8, S. 138-156
- Claudin, Fernando (1979): Eurokommunismus und »antagonistische Gesellschaften eines neues Typs«, in: Bettelheim, Charles u. a. (Hg.): Zurückforderungen der Zukunft. Macht und Ohnmacht in den nachrevolutionären Gesellschaften, Frankfurt (Main), S. 219-224
- Cliff, Tony (1974): State capitalism in Russia, London
- Cohen, Gerald A. (2000): Karl Marx's Theory of History. A Defence, Princeton, NJ
- Cohn-Bendit, Daniel (1968): Unsere Aktion hat bewiesen, daß die Spontanität in den sozialen Bewegungen noch eine Rolle spielt. Interview von Jean Paul Sartre mit Daniel Cohn-Bendit von der Bewegung des 22. März, in: Sauvageot, Jacques/Geismar, Alain/Cohn-Bendit, Daniel: Aufstand in Paris. Oder: Ist in Frankreich eine Revolution möglich?, hg. v. Hervé Bourges, Reinbek bei Hamburg, S. 73-82
- Cohn-Bendit, Daniel (1998): Wir haben sie so geliebt, die Revolution, erweiterte Neuausgabe, Frankfurt (Main)

- Comninel, George C. (2000): Marx's Context, in: History of Political Thought, H. 3, 21. Jg., S. 467-477
- Comninel, George C. (2003): Historical Materialist Sociology and Revolutions, in: Delanty, Gerard/Isin, Engin F. (Hg.): Handbook of Historical Sociology, London, 2003, S. 85-95
- Conert, Hansgeorg (1994): Epochenphänomen Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Helmut Fleischer über die Aktualität von Marx, in: Sozialismus, Nr. 6
- Conquest, Robert (1991): Stalin. Der totale Wille zur Macht, München/Leipzig
- Conquest, Robert (1992): Der große Terror. Sowjetunion 1934–1938, München
- Cordova, Armando (1973): Strukturelle Heterogenität und wirtschaftliches Wachstum, Frankfurt (Main)
- Corneo, Giacomo (2006): New Deal für Deutschland, Frankfurt (Main)
- Cottrell, Allin F.; Cockshott, W. Paul (1993): Calculation, Complexity and Planning: The Socialist Calculation Debate Once Again, in: Review of Political Economy, H. 1, 5. Jg., 1993, S. 73-112
- Courtois, Stéphane (Hg.) (1999): Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror, erweitert um das Kapitel von Joachim Gauck und Ehrhart Neubert: »Die Aufarbeitung des Sozialismus in der DDR«, Sonderausgabe, München/Zürich
- Cowling, Mark/Manners, Jon (1992): Pre-history: The Debate before Cohen, in: Wetherly, Paul (Hg.): Marx's Theory of History: The Contemporary Debate, Aldershot/Brookfield/Hong Kong/Singapore/Sydney, S. 9-30
- Creydt, Meinhard (2001): Zur Kritik der Demokratie, in: Die Aktion. Zeitschrift für Politik, Literatur, Kunst, Nr. 202, S. 84-93
- Creydt, Meinhard (2007): Warum eigentlich Materialismus? Helmut Fleischers praxisanalytisches Materialismuskonzept, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 22, S. 48-62
- Crocker, David A. (1983): Praxis and Democratic Socialism. The Critical Social Theory of Marković and Stojanović, Atlantic Highlands
- Croneo, Giacomo (2006): New Deal für Deutschland, Frankfurt (Main)
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie, Frankfurt (Main)
- Cunow, Heinrich (1920): Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie, Band 1, Berlin
- Dabag, Mihran/Platt, Kirstin (1998): Genozid und Moderne, Opladen
- Dahrendorf, Ralf (1953): Gibt es noch Klassen? Die Begriffe der »sozialen Schicht« und »sozialen Klasse« in der Sozialanalyse der Gegenwart, in: Annales Universitatis Saraviensis, Philosophie. Lettres II, Nr. 4, S. 267-279
- Dammann, Julius (1888): Die Socialdemokratie und ihr Zukunftsstaat nach Grund und Ursachen, Wesen und Bedeutung ein wenig beleuchtet in gemeinverständlicher Weise, Essen
- Davidson, Basil (1991): Marxism in Africa, in: Bottomore, Tom (Hg.): A Dictionary of Marxist Thought, 2. Auflage, Malden, S. 353-354
- DeAngelis, Massimo (2001): Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's »Enclosures«, in: The commoner, Nr. 2, S. 1-22
- Debord, Guy (1996): Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin
- Debord, Guy u. a. (1968): Manifest, in: Goeschel, Albrecht (Hg.): Richtlinien und Anschläge. Materialien zur Kritik der repressiven Gesellschaft, München, S. 8-12
- Dellwing, Michael (2008): Globalisierung und religiöse Rhetorik. Heilsgeschichtliche Aspekte in der Globalisierungsdebatte, Frankfurt (Main)/New York

- Demirović, Alex (2005): Die Perspektive der vernünftigen Gesellschaft, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 141, S. 479-496
- Demirović, Alex (2006): Wirtschaftsdemokratie und Gewerkschaften, in: Widerspruch, Nr. 50, S. 79-86
- Demirović, Alex (2007a): Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven, Münster
- Demirović, Alex (2007b): ... ist das noch demokratisch?, in: Brie, Michael (Hg.): Schöne neue Demokratie. Elemente totaler Herrschaft, Berlin, S. 55-75
- Demirović, Alex (2009): Rätedemokratie und das Ende der Politik, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 39. Jg., Heft 155, S. 181-206
- Demirović, Alex u. a. (Hg.) (1992): Hegemonie und Staat. Kapitalistische Regulation als Projekt und Prozeß, Münster
- Deppe, Frank (1981): Einheit und Spaltung der Arbeiterklasse. Überlegungen zu einer politischen Geschichte der Arbeiterbewegung Marburg
- Deppe, Frank (1998): Ein »Gespenst« geht um, in: Hobsbawm, Eric u. a.: Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik, Hamburg, S. 234-245
- Deppe, Frank (2006): Kapitalismus Reloaded. Widerstand und Perspektiven jenseits des Kapitalismus, in: Sozialismus, Nr. 1, S. 20-27
- Deppe, Frank/Schmitthenner, Horst/Urban, Hans-Jürgen (Hg.) (2008): Notstand der Demokratie. Auf dem Weg in einen autoritären Kapitalismus?, Hamburg
- Derrida, Jacques (2004): Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt (Main)
- Deschner, Karlheinz (1962): Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte, Stuttgart
- Deschner, Karlheinz (1986ff.): Kriminalgeschichte des Christentums, 9 Bände (auf 10 Bände angelegt), Reinbek bei Hamburg
- Deutschmann, Christoph (1977): Planwirtschaft als »Ideologie«. Zur Legitimationsfunktion der »Politischen Ökonomie des Sozialismus« in den RGW-Staaten, Frankfurt (Main)
- Diehl, Karl/Mompert, Paul (1920): Sozialismus, Kommunismus, Anarchismus. Zweite Abteilung: Programme und programmatische Erklärungen, Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie, 12. Band, Jena
- Ditfurth, Jutta (2000): Das waren die Grünen. Abschied von einer Hoffnung, Berlin
- Dittberner, Jürgen (1973): Entwicklungstendenzen des Parteiensystems in der Bundesrepublik, in: ders./Ebbighausen, Rolf (Hg.): Parteiensystem in der Legitimationskrise. Studien und Materialien der Parteien in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen, S. 469-510
- Djilas, Milovan (1963): Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems, München
- Docherty, Thomas (Hg.) (1993): Postmodernism – A Reader, New York
- Dornuf, Stefan (Hg.) (2000): Wolfgang Harich zum Gedächtnis, 2 Bände, München
- Dörre, Klaus/Röttger, K. (Hg.) (2003): Das neue Marktregime, Hamburg
- Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut (2009): Soziologie – Kapitalismus – Kritik, Frankfurt (Main)
- Dosse, Francois (1999): Geschichte des Strukturalismus, Band 1: Im Feld des Zeichens 1945–1966; Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967–1991, Frankfurt (Main)
- Downs, Anthony (1968): Ökonomische Theorie der Demokratie, Tübingen

- Draheim, Dirk (Hg.) (1991): Robert Havemann. Dokumente eines Lebens, hg. v. Dirk Draheim, Berlin
- Dubiel, Helmut (1990): Linke Trauerarbeit, in: Merkur, Nr. 496, S. 482-491
- Dunayevskaya, Raya (1992): The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism, Chicago
- Dunayevskaya, Raya (1998): Rosa Luxemburg. Frauenbefreiung und Marx' Philosophie der Revolution, Hamburg
- Dürmeier, Thomans/Egan-Krieger, Tanja von/Peukert, Helge (Hg.) (2006): Die Scheuklappen der Wirtschaftswissenschaft. Postautistische Ökonomik für eine pluralistische Wirtschaftslehre, Marburg
- Dussel, Enrique (1985): Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg
- Dutschke, Rudi (1968): Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur Dritten Welt, in: Bergmann, Uwe/Dutschke, Rudi/Lefèvre, Wolfgang/Rabehl, Bernd: Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition, Reinbek bei Hamburg, S. 33-93
- Dutschke, Rudi (1974): Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen. Über den halbasiatischen und westeuropäischen Weg zum Sozialismus. Lenin, Lukács und die Dritte Internationale, Berlin/West
- Dutschke, Rudi (1980): Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren, hg. v. Gretchen Dutschke-Klotz, Helmut Gollwitzer und Jürgen Miermeister, Reinbek bei Hamburg
- Dutschke, Rudi (1991): Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens, hg. v. Jürgen Miermeister, Neuausgabe, Berlin
- Dutschke, Rudi (2003): Jeder hat sein Leben ganz zu leben. Die Tagebücher 1963-1979, Köln
- Dutschke, Rudi/Krahl, Hans-Jürgen (1991): Das Sich-Verweigern erfordert Guerilla-Mentalität. Organisationsreferat auf der 22. Delegiertenkonferenz des SDS im September 1967, in: Dutschke, Rudi: Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens, hg. v. Jürgen Miermeister, Neuausgabe, Berlin, S. 89-95
- Dutschke, Rudi/Wilke, Manfred (Hg.) (1975): Die Sowjetunion, Solshenizyn und die westliche Linke, Reinbek bei Hamburg
- Eagleton, Terry (1976): Marxism and Literary Criticism, Berkeley/Los Angeles
- Eagleton, Terry (1993): Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart/Weimar
- Eagleton, Terry (1997): Die Illusionen der Postmoderne, Stuttgart/Weimar
- Eagleton, Terry (2002): Marxismus und Kultur. Eine Einführung, in: Sozialistische Hefte 2, S. 3-12
- Eagleton, Terry (2003): After theory, New York
- Ebbighausen, Rolf (Hg.) (1974): Monopol und Staat. Zur Marx-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolitischen Kapitalismus, Frankfurt (Main)
- Ebbighausen, Rolf (1981): Politische Soziologie. Zur Geschichte und Ortsbestimmung, Opladen
- Ebert, Theodor (1968): Die außerparlamentarische Opposition und die gewaltfreie Macht, in: ders./Benedict, Hans-Jürgen (Hg.): Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform, Hamburg, S. 74-130
- Ebert, Theodor (1970): Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, aktualisierte und überarbeitete Taschenbuchausgabe, Hamburg
- Ebert, Theodor/Benedict, Hans-Jürgen (Hg.) (1968): Macht von unten. Bürgerrechtsbewegung, außerparlamentarische Opposition und Kirchenreform, Hamburg
- Eckstein, Susan (1976): The Impact of Revolution: A Comparative Analysis of Mexico and Bolivia, London

- Economist (2005): Human Evolution. Homo Economicus?, in: The Economist v. 9. April 2005, S. 65-66
- Edelman, Murray J. (1964): The Symbolic Uses of Politics, Urbana
- Ehrlich, Alexander (1971): Industrialisierungsdebatte in der Sowjetunion 1924–1928, Frankfurt (Main)
- Eichhorn, Wolfgang u. a. (1979): Marxistisch-leninistische Philosophie, Berlin
- Eifler, Rudolf (1977): Vorkapitalistische Klassengesellschaft und aufsteigende Folge von Gesellschaftsformationen im Werk von Karl Marx, in: Jaeggi, Urs/Honneth, Axel (Hg.): Theorien des historischen Materialismus, Frankfurt (Main), S. 119-144
- Einstein, Albert (2005): Warum Sozialismus?, in: ders.: Aus meinen späteren Jahren, Neu Idenburg, S. 187-195
- Elbe, Ingo (2006): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen. Lesarten der marxischen Theorie, in: Hoff, Jan u. a. (Hg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster, S. 52-71
- Elias, Norbert (1992): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände, 17. Auflage, Frankfurt (Main)
- Elsenhans, Hartmut (1973): Frankreichs Algerienkrieg, 1954–1962, Berlin
- Elson, Diane (1991): Male Bias in the Development Process, Manchester
- Elson, Diane/Cugatay, Nilufer (2000): The Social Content of Macroeconomic Policies, in: World Development. H. 2, 28. Jg., S. 1347-1364
- Elster, Jon (1985): Making Sense of Marx, Cambridge
- Endres, Alfred (2007): Umweltökonomie, 3., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart
- Engbring-Romang, Udo (1990): Karl Rodbertus (1805–1875). Sozialismus, Demokratie und Sozialreform. Studien zu Leben und Werk, Pfaffenweiler
- Enzensberger, Hans Magnus (1967): Deutschland, Deutschland unter anderm. Äußerungen zur Politik, Frankfurt (Main)
- Enzensberger, Hans Magnus (1974a): Berliner Gemeinplätze, in: ders.: Palaver. Politische Überlegungen (1967–1973), Frankfurt (Main), S. 7-40
- Enzensberger, Hans Magnus (1974b): Baukasten einer Theorie der Medien, in: ders.: Palaver. Politische Überlegungen (1967–1973), Frankfurt (Main), S. 91-129
- Essbach, Wolfgang (1988): Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München
- Esser, Josef (1975): Einführung in die materialistische Staatsanalyse, Frankfurt (Main)
- Euchner, Walter (1983): Karl Marx, München
- Euchner, Walter (Hg.) (1991): Klassiker des Sozialismus, Band 1: Von Babeuf bis Plechanow, Band 2: Von Jaurès bis Herbert Marcuse, München
- Fanon, Frantz (1980): Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt (Main)
- Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt (Main)
- Farias, Victor (2003): Salvador Allende. Antisemitismus und Euthanasie, Hamburg
- Feess-Dörr, Eberhard (1991): Mikroökonomie. Eine Einführung in die neoklassische und klassisch-neoclassische Preis- und Verteilungstheorie, Marburg
- Fehér, Ferenc/Heller, Agnes (1979): Diktatur über die Bedürfnisse. Sozialistische Kritik osteuropäischer Gesellschaftsformationen, Hamburg

- Feingold-Studnik, Shoshana (2002): *Der Kibbuz im Wandel. Wirtschaftliche und politische Grundlagen*, mit einem Geleitwort von Klaus Peter Kisker, Wiesbaden
- Ferraro, Joseph (1992): *Freedom and Determination in History according to Marx and Engels*, New York
- Fest, Joachim (1991): *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin
- Fetscher, Iring (1967): *Karl Marx und der Marxismus*, München
- Fetscher, Iring (1976): *Ohne Diktatur des Proletariats*, in: L'76, *Demokratie und Sozialismus. Politische und literarische Beiträge*, Nr. 1, S. 115-127
- Fetscher, Iring (Hg.) (1989): *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie, Ideologie, Ökonomie, Soziologie, Politik*, 5. Auflage der einbändigen Ausgabe, München
- Fetscher, Iring (1992): *Was ist eine Utopie? Oder: Zur Verwechslung utopischer Ideale mit geschichtsphilosophischer Legitimationsideologien*, in: Saage, Richard (Hg.): *Hat die politische Utopie eine Zukunft*, Darmstadt, S. 58-64
- Fetscher, Iring (2001): *Nachwort*, in: Lafargue, Paul: *Das Recht auf Faulheit*, Hamburg, S. 64-78
- Feuerbach, Ludwig (2005): *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart
- Fiehler, Fritz (2000): *Die Gesellschaft der Vermögensbesitzer*, Hamburg
- Fine, Ben u. a. (1984): *Class Politics: An Answer to its Critics*, London
- Finley, Moses I. (1981): *Die Sklaverei in der Antike*, München
- Fisahn, Andreas (2006): *Kritische Staatstheorie. Was bleibt?*, in: *Sozialismus*, Nr. 4, S. 25-38
- Fischer, Ernst (1968): *Zum Begriff der Revolution. Notizen zu einem Vortrag*, in: Bloch, Ernst u. a.: *Marx und die Revolution*, Frankfurt (Main), S. 45-50
- Fischer, Georg/Rosner, Peter (1987): *Politische Ökonomie und Wirtschaftspolitik im Austromarxismus, Quellen und Studien zur österreichischen Geistesgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Band 6, Wien
- Flacks, Richard (2008): *Die philosophischen und politischen Ursprünge der amerikanischen New Left*, in: Gilcher-Holtey, Ingrid (Hg.): *1968. Vom Ereignis zum Mythos*, Frankfurt (Main), S. 201-222
- Flassbeck, Heiner/Spiecker, Friederike (2007): *Das Ende der Massenarbeitslosigkeit. Mit richtiger Wirtschaftspolitik die Zukunft gewinnen*, Frankfurt (Main)
- Flechtheim, Ossip K. (1974): *Sozialismus und gewaltfreie Aktion*, in: ders.: *Zeitgeschichte und Zukunftspolitik*, Hamburg, S. 213-227
- Flechtheim, Ossip K. (1990): *Ist die Zukunft noch zu retten?*, München
- Fleischer, Helmut (1970): *Marx und Engels*, München
- Fleischer, Helmut (1975): *Marxismus und Geschichte*, 5. Auflage, Frankfurt (Main)
- Fleischer, Helmut (1992): *Lebendiges und Totes im Denken von Karl Marx*, in: *Das Argument*, Nr. 194, S. 501-517
- Fleischmann, Christoph (2007): *Kapitalismus als Religion*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 1, S. 77-85
- Ford, Simon (2007): *Die Situationistische Internationale. Eine Gebrauchsanleitung*, Hamburg
- Fornet-Betancourt, Raúl (1988): *Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika. Anmerkungen zur philosophischen Rezeption*, in: *Theologie und Philosophie*, 62. Jg., S. 364-383
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994): *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz

- Fornet-Betancourt, Raúl (1997): Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft, Mainz
- Forrester, Viviane (1997): Der Terror der Ökonomie, Wien
- Foster, John Bellamy (1992): Introduction, in: Ferraro, Joseph: Freedom and Determination in History according to Marx and Engels, New York, S. 7-36
- Foster, John Bellamy (1999): Liberalismus, Selbstschutz der Gesellschaft und die Widersprüchlichkeit des Kapitalismus, in: Meiksins-Wood, Ellen/ders.: Transformation des Kapitalismus. Sozialistische Politik in den USA – eine Debatte, in: Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 12, S. 19-32
- Foster-Carter, Adian (1978): The Modes of Production Controversy, in: New Left Review, Nr. 107; S. 47-77
- Frank, André Gunder (1969): Die Entwicklung der Unterentwicklung, in: ders. u. a.: Kritik des bürgerlichen Anti-Imperialismus, Berlin, S. 91-131
- Frank, André Gunder (1972): Lumpenbourgeoisie, Lumpendevlopment, New York
- Franke, Yvonne (2004): Sozioökonomische Entwicklungsstrukturen zwischen Weltwirtschaft und Staat. Zur Kritik des Abhängigkeitsansatzes, in: Gerlach, Olaf/Kalming, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): Peripherie und globalisierter Kapitalismus. Zur Kritik der Entwicklungstheorie, Frankfurt (Main), S. 193-219
- Franz, Hans Werner (Hg.) (1979): Eurokommunismus und Theorie der Politik, Argument Sonderband Nr. 44, Berlin
- Frei, Alfred Georg (1984): Rotes Wien. Austromarxismus und Arbeiterkultur. Sozialdemokratische Wohnungsbau- und Kommunalpolitik 1919–1934, Berlin
- Friedman, Milton (1976): Kapitalismus und Freiheit, München
- Fries, Sieglinde (2009): Überall Krise – nur nicht bei den Frauen?, in: express. Zeitschrift für sozialistische Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit, Heft 11
- Fromm, Erich (1981): Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud, Reinbek bei Hamburg
- Fromm, Erich (1988): Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt (Main), Berlin
- Fuchs, Christian (2005): Emanzipation! Technik und Politik bei Herbert Marcuse, Aachen
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München
- Fülberth, Georg (2008): »Doch wenn sich die Dinge ändern«. Die Linke, 2. Auflage, Köln
- Furet, Francois (1978): Penser la Revolution Française, Paris
- Furet, Francois (1996): Das Ende der Illusion. Kommunismus im 20. Jahrhundert, München
- Furubotn, Eric/Pejovich, Svetozar (1972): Property Rights and Economic Theory: A Survey of Recent Literature, in: Journal of Economic Literature, Nr. 10, S. 1137-1162
- Füssel, Kuno/Walpen, Bernhard (1995): Christlich-marxistischer Dialog, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 2 (Bank bis Dummheit in der Musik), Hamburg, S. 501-504
- Gabriel, Oscar W./Neuss, Beate/Rüther, Günther (Hg.) (2006): Eliten in Deutschland. Bedeutung, Macht, Verantwortung, Bonn
- Galtung, Johan (1971): Gewalt, Frieden und Friedensforschung, in: Senghaas, Dieter (Hg.): Kritische Friedensforschung, Frankfurt (Main), S. 55-104

- Galtung, Johan (1984): Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek bei Hamburg
- Galtung, Johan (1987): Der Weg ist das Ziel. Gandhi und die Alternativbewegung, Wuppertal/Lünen
- Gandhi, Mohandas K. (1965): Gandhi on Non-Violence. Selected texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War, 12. Auflage, New York
- Gandler, Stefan (2002): Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko, Hamburg
- Gaßmann, Heiner (1995): Karl Marx und die Soziologie in der Bundesrepublik nach 1968, in: Schäfers, Bernhard (Hg.): Soziologie in Deutschland. Entwicklung, Institutionalisierung und Berufsfelder, Theoretische Kontroversen, Opladen, S. 77-90
- Gaßmann, Heiner (1996): Geld und Arbeit. Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft, Frankfurt (Main)/New York
- Gaßmann, Heiner (1998): Ein Stachel bleibt. Das »Kommunistische Manifest«, die »materialistische Geschichtsauffassung« und die Soziologie, in: Berliner Journal für Soziologie, H. 3, 8. Jg., S. 317-327
- Gaßmann, Heiner (2009): Politische Ökonomie des Sozialstaats, 2., überarbeitete Auflage, Münster
- Gehrig, Thomas (2008): Staat und Revolution. Zum Verständnis in der marxistischen Sozialdemokratie, in: Hirsch, Joachim/Kannankulam, John/Wissel, Jens (Hg.): Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx, Frankfurt (Main), S. 65-91
- Gehrig, Thomas/Hafner, Kornelia (1997): Historisches über das Kaufmannskapital. Über das notwendige Hereintreten des Historischen in die Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie, in: Behrens, Diethard (Hg.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg, S. 177-196
- Geiger, Theodor (1949): Klassengesellschaft im Schmelztiegel, Köln, Hagen
- Geiger, Theodor (1962): Theorie der sozialen Schichtung, in: ders.: Arbeiten zur Soziologie, Neuwied, S. 186-205
- Geismar, Alain (1968): Zum erstmalig ist es in einem ökonomisch hochentwickelten Land zu einem Kampf solchen Ausmaßes gekommen. Interview von Hervé Bourges mit Alain Geismar von der SNE-Sup, in: Sauvageot, Jacques/Geismar, Alain/Cohn-Bendit, Daniel: Aufstand in Paris. Oder: Ist in Frankreich eine Revolution möglich?, hg. v. Hervé Bourges, Reinbek bei Hamburg, S. 33-50
- Geismar, Alain/Savageot, Jacques/Castro, O. (1968): Rundfunkgespräch bei Radio Luxemburg vom 17. Mai. Interview von Jean Carlier mit Alain Geismar von der SNE-Sup, mit Jacques Sauvageot von der UNEF und O. Castro von der Bewegung des 22. März, in: Sauvageot, Jacques/Geismar, Alain/Cohn-Bendit, Daniel: Aufstand in Paris. Oder: Ist in Frankreich eine Revolution möglich?, hg. v. Hervé Bourges, Reinbek bei Hamburg, S. 64-72
- Gendzier, Irene (1973): Frantz Fanon: A Critical Study, New York
- Genetti, Evi (2002): Staat, Kapital und Geschlecht. Eine Bestandsaufnahme feministischer Staatskritik, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 4, S. 6-13
- George, Susan (2002): Another World is Possible, in: The Nation Magazine v. 18. Februar 2002
- Georgi, Frank (2007): Selbstverwaltung: Aufstieg und Niedergang einer politischen Utopie in Frankreich von den 1960er bis zu den 80er Jahren, in: Gehrke, Bernd/Horn, Gerd-Rainer (Hg.): 1968 und die Arbeiter. Studien zum »proletarischen Mai« in Europa, Hamburg, S. 252-274
- Geras, Norman (1996): Rosa Luxemburg. Vorkämpferin für einen emanzipatorischen Sozialismus, Köln

- Gerhard, Ute/Jansen, Mechthild/Maihöfer, Andrea/Schmid, Pia/Schulz, Irmgard (Hg.) (1997): *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt (Main)
- Gerhards, Jürgen/Hans, Silke (2008): *Akkulturation und die Vergabe von Vornamen: Welche Namen wählen Migranten für ihre Kinder und warum?*, in: Kalter, Frank (Hg.): *Migration und Integration, Sonderheft 48 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Wiesbaden, S. 465-487
- Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalrmring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.) (2009): *Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika*, Berlin
- Gerlach, Olaf/Kalrmring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.) (2004): *Peripherie und globalisierter Kapitalismus. Zur Kritik der Entwicklungstheorie*, Frankfurt (Main)
- Gerlach, Olaf/Kalrmring, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.) (2003): *Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg
- Geronimo (2002): *Feuer und Flamme. Zur Geschichte der Autonomen*, Amsterdam/Berlin
- Gerstenberger, Heide (2006): *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, 2. Auflage, Münster
- Giddens, Anthony (1979): *Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften*, Frankfurt (Main)
- Giddens, Anthony (1981): *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Volume 1: Power, Property and the State*, London
- Giddens, Anthony (1999): *Der dritte Weg – Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Frankfurt (Main)
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1991): *Karl Kautsky*, in: Walter Eucher (Hg.): *Klassiker des Sozialismus, Band 1: Von Gracchus Babeuf bis Georgi Walentinowitsch Plechanow*, München, S. 233-249
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1995): *»Die Phantasie an die Macht«*. Mai 68 in Frankreich, Frankfurt (Main)
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2005): *Die 68er Bewegung. Deutschland, Westeuropa, USA*, 3. Auflage, München
- Glucksmann, André (1976): *Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager*, Berlin
- Glucksmann, André (1991): *Am Ende des Tunnels. Das falsche Denken ging dem katastrophalen Handeln voraus. Eine Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Berlin
- Gmünder, Ulrich (1985): *Kritische Theorie*, Stuttgart
- Godelier, Maurice (2000): *The Disappearance of the »Socialist System«: Failure or Confirmation of Marx's View on the Transition from one Form of Production an Society to Another*, in: Bonefeld, W./Pshopedis, K. (Hg.): *The Politics of Change. Globalisation, Ideology and Critique*, Houndsmills, S. 149-172
- Goldmann, Lucien (1973): *Der verborgene Gott. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées Pascals und im Theater Racines*, Neuwied/Darmstadt
- Goldstein, Brigitte Maria (1984): *Ludwig Quidde and the Struggle for Democratic Pacifism in Germany 1914–1930*, New York
- Gollwitzer, Helmut (1967): *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, 2. Auflage, München/Hamburg
- Görg, Christoph (1999): *Gesellschaftliche Naturverhältnisse*, Münster
- Orz, André (1968): *Reform und Revolution*, in: ders.: *Ein Anfang: Der Pariser Mai und: Reform und Revolution*, Basisheft Nr. 3, Berlin, S. 17-68
- Orz, André (1970): *Die Aktualität der Revolution. Nachtrag zur »Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus«*, Frankfurt (Main)

- Gorz, André (1973): Technische Intelligenz und kapitalistische Arbeitsteilung, in: Vahrenkamp, Richard (Hg.): Technologie und Kapital, Frankfurt (Main), S. 94-116
- Gorz, André (1977): Ökologie und Politik. Beiträge zur Wachstumskrise, Reinbek bei Hamburg
- Gorz, André (1980a): Abschied vom Proletariat, Frankfurt (Main)
- Gorz, André (1980b): Ökologie und Freiheit. Beiträge zur Wachstumskrise 2, Reinbek bei Hamburg
- Gorz, André (1991): Und jetzt wohin?, Nördlingen
- Gottschalch, Wilfried (1973): Parlamentarismus und Räte Demokratie, 2. Auflage, Berlin
- Gouges, Olympe de (1995): Mensch und Bürgerin. »Die Rechte der Frau« (1791), hg. v. Hannelore Schröder, Hamburg
- Gramsci, Antonio (1967): Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, hg. v. Christian Riechers, Frankfurt (Main)
- Gramsci, Antonio (1991ff.): Gefängnishefte, 10 Bände, Hamburg (zit. als Gef., Bd.: S.)
- Gramsci, Antonio (1983): Marxismus und Kultur, hg. v. Sabine Kebir, Hamburg
- Greinacher, Norbert (Hg.) (1985): Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Einsiedeln
- Groh, Dieter (1992a): Zur Einführung in das Werk von E. P. Thompson, in: ders.: Anthropologische Dimensionen der Geschichte, Frankfurt (Main), S. 148-174
- Groh, Dieter (1992b): Die verschwörungstheoretische Versuchung oder: Why do bad things happen to good people? in: ders.: Anthropologische Dimensionen der Geschichte, Frankfurt (Main), S. 267-304
- Groh, Dieter (1973): Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien
- Gruber, Helmut (1991): Red Vienna. Experiment in working-class culture 1919–1934, New York
- Grunenberg, Antonia (1978): Hat Karl Marx den Archipel Gulag erfunden? Zur Krise der linken Intellektuellen in Frankreich, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, H. 1, 6. Jg, S. 72-86
- Gruppe Demontage (1999): Postfordistische Guerilla. Vom Mythos nationaler Befreiung, 2. Auflage, Münster
- Gruppe Internationaler Kommunisten (Holland) (1970): Grundprinzipien kommunistischer Produktion und Verteilung, Bibliothek der Rätekommunisten, Band 1, Berlin
- Gruppe Internationaler Kommunisten (Holland) (1991): Thesen über Bolschewismus, in: Pannekoek, Anton/Mattick, Paul: Marxistischer Antileninismus, Freiburg, S. 19-44
- Gruppi, Luciano (1964): Mit Engels und Gramsci zur Macht, in: Ostprobleme, 16. Jg., Nr. 23, S. 662-666
- Gruppi, Luciano (1977): Gramsci. Philosophie der Praxis und Hegemonie des Proletariats, Berlin/Hamburg
- Guéhenno, Jean-Marie (1995): The End of the Nation State, Minneapolis
- Guérin, Daniel (1979): Anarchismus und Marxismus, 3. Auflage, Frankfurt (Main)
- Guhr, Günter (1969): Karl Marx und theoretische Probleme der Ethnographie, in: Beiheft. Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig. Staatliche Forschungsstelle, Bd. XXVI, Berlin
- Habel, Jeanette (1968): Rede über die vietnamesische Revolution, in: SDS-Westberlin/Internationales Nachrichten und Forschungs-Institut (INFI) (Hg.): Internationaler Vietnam-Kongreß, Februar 1968, Berlin
- Habermas, Jürgen (Hg.) (1968): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt (Main)

- Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt (Main)
- Hahn, Erich (1974): Materialistische Dialektik und Klassenbewußtsein, Frankfurt (Main)
- Halbauer, Werner (1996): Greenpeace. Hoffnung für die Umwelt?, in: Sozialismus von unten, Nr. 5
- Hall, Stuart (1977): Re-Thinking the »Base-and-Superstructure« Metaphor, in: Bloomfield, Jon (Hg.): The Communist University of London – Papers on Class, Hegemony and Party, London, S. 41-72
- Hall, Stuart (1984): Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr, in: Projekt Ideologie Theorie (Hg.): Die Camera Obscura der Ideologie, Argument Sonderband Nr. 70, Berlin (West), S. 97-121
- Hall, Stuart (1989a): Das »Politische« und das »Ökonomische« in der Marxschen Klassentheorie, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 11-55
- Hall, Stuart (1989b): Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von »Rasse« und Ethnizität, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 56-91
- Hall, Stuart (1989c): Die Konstruktion von »Rasse« in den Medien, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 150-171
- Hall, Stuart (1989d): Der Thatcherismus und die Theoretiker, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 172-206
- Hall, Stuart (1989e): Die strukturierte Vermittlung von Ereignissen, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 126-149
- Hall, Stuart (1989f): Neuorientierung der Linken, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 207-219
- Hall, Stuart (1989g): Der Staat – der alte Verwalter des Sozialismus, in: ders.: Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften 1, Hamburg, S. 220-235
- Hall, Stuart (1994): »Rasse«, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante, in: ders.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg, S. 89-136
- Hall, Stuart (2000): Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies, in: ders.: Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3, Hamburg, S. 34-51
- Hallmann, Thorsten (2005): Zivilgesellschaft als konkrete Utopie und kommunikative Praxis. Zur Karriere und Widersprüchlichkeit eines demokratiethoretischen Konzepts, in: Friele, Boris/Stickel, Anne/Davidovic, Antonia (Hg.): Geschichtliche Entwicklungen in der Kritik. Viertes DoktrordandInnenseminar der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, S. 186-207
- Hanloser, Gerhard/Reitter, Karl (2008): Der bewegte Marx. eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus, Münster
- Hanne, Maria-Angelika (1983): Zur Entwicklung von Unternehmungen im dynamischen Wettbewerb die Aussagefähigkeit evolutionärer Modelle am Beispiel des Modells von Nelson und Winter, Berlin
- Hansen, William W. (1999): Fanonismus, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 4 (Fabel bis Gegenmacht), Hamburg, S. 129-142
- Hanser, Paul/Jacobs, Saul (Hg.) (1969): Die Neue Linke in den USA. Analyse und Dokumente, München
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt (Main)/New York
- Harich, Wolfgang (1971): Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. Eine Abrechnung mit dem alten und dem neuen Anarchismus, Basel

- Harich, Wolfgang (1993): Keine Schwierigkeiten mit der Wahrheit. Zur nationalkommunistischen Opposition 1956 in der DDR, Berlin
- Hartmann, Michael (2002): Der Mythos der Leistungseliten, Frankfurt (Main)
- Hartmann, Michael (2007): Elite und Macht in Europa. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt (Main)/New York
- Hartung, Fritz (1972): Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen
- Hartung, Klaus (1977): Versuch die Krise der antiautoritären Bewegung wieder zur Sprache zu bringen, in: Kursbuch, Nr. 48, S. 14-44
- Hartung, Klaus (1978): Über die langandauernde Jugend im linken Ghetto. Lebensalter und Politik – Aus der Sicht eines 38jährigen, in: Kursbuch, Nr. 54, S. 174-188
- Harvey, David (2003): Der »neue« Imperialismus: Akkumulation durch Enteignung, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 5
- Harvey, David (2004): Von der Globalisierung zum Neuen Imperialismus, in: ders./Massarrat, Mohssen (Hg.): Globalisierung und Neuer Imperialismus, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 3, S. 34-49
- Harvey, David (2007): Kleine Geschichte des Neoliberalismus, Zürich
- Harvey, Robert (2004): A Short History of Communism, New York
- Hätlich, Manfred (1967): Demokratie als Herrschaftsordnung, Köln/Opladen
- Hauk, Gerhard (1992): Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewußtsein in Klassik, Moderne und Postmoderne, Argument Sonderband Nr. 209, Hamburg
- Hauk, Gerhard (1993): Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung, Reinbek bei Hamburg
- Hauk, Gerhard (1997): Entwicklungstheorie nach ihrem Ende. Wider die modische Theoriefeindschaft in der Entwicklungsländerforschung, in: Schulz, Manfred: Entwicklung. Die Perspektive der Entwicklungssoziologie, Opladen, S. 65-82
- Hauk, Gerhard (2003): Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes. Wider den Eurozentrismus der Sozialwissenschaften, Münster
- Hauk, Gerhard (2004): Die Geschichte der Entwicklungstheorie, in: Gerlach, Olaf/Kalrmring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.) (2004): Peripherie und globalisierter Kapitalismus. Zur Kritik der Entwicklungstheorie, Frankfurt (Main), S. 12-50
- Haug, Frigga (1983): Verelendungsdiskurs oder Logik der Krisen und Brüche? Marx neu gelesen vom Standpunkt heutiger Arbeitsforschung, in: Albers, Detlev u. a.: Aktualisierung Marx', Argument Sonderband Nr. 100, Berlin, S. 101-119
- Haug, Frigga (1998): Feministische Anmerkungen zum Kommunistischen Manifest, in: Das Argument, Nr. 225, S. 360-370
- Haug, Frigga (2001): Geschlechterverhältnisse, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 5 (Gegenöffentlichkeit bis Hegemonialapparat), Hamburg, S. 493-531
- Haug, Frigga (2007): Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (1971): Kritik der Warenästhetik, Frankfurt (Main)
- Haug, Wolfgang Fritz (1985/1987): Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur, 2 Bände, Berlin/Hamburg

- Haug, Wolfgang Fritz (1990): Chancen und Blockierungen eines demokratischen Sozialismus, in: Initial. Die Berliner Debatte, Nr. 4, S. 365-373
- Haug, Wolfgang Fritz (1999a): Feuerbach-Thesen, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 4 (Fabel bis Gegenmacht), Hamburg, S. 402-420
- Haug, Wolfgang Fritz (1999b): Politisch richtig oder Richtig politisch. Linke Politik im transnationalen High-Tech-Kapitalismus, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (2000): Prologema zu einer Kritik der Neuen Ökonomie, in: Das Argument, Nr. 238, S. 619-645
- Haug, Wolfgang Fritz (2001): Die Produktionsweise denken, in: Bieling, Hans Jürgen (Hg.): Flexibler Kapitalismus. Analyse, Kritik und politische Praxis. Festschrift für Fank Deppe zum 60. Geburtstag, Hamburg, S. 36-53
- Haug, Wolfgang Fritz (2002): Karl Marx. Der Kritiker des Kapitalismus, in: Das Argument, Nr. 245, S. 229-240
- Haug, Wolfgang Fritz (2003a): Ungedachtes, das keine Ruhe gibt. Eine Symptomlektüre zu Altvaater/Mahnkopfs »Globalisierung der Unsicherheit«, in: Gerlach, Olaf/Kalmring, Stefan/ Nowak, Andreas (Hg.): Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie, Hamburg, S. 168-179
- Haug, Wolfgang Fritz (2003b): High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (2005): Dreizehn Versuche marxistisches Denken zu erneuern – gefolgt von Sondierungen zu Marx/Lenin/Luxemburg, erweiterte Neuausgabe, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (2007): Zur Dialektik des Antikapitalismus, in: Das Argument, Nr. 289, S. 11-34
- Haug, Wolfgang Fritz (2008): Das axiomatische Feld eines zukunftsfähigen Marxismus, in: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus, Köln, S. 38-50
- Hayden, Tom (1966): The Politics of the Movement, in: Howe, Irving (Hg.): Radical Papers, Doubleday, New York; S. 362-377
- Hayden, Tom (1971): Der Prozeß von Chicago, Frankfurt (Main)
- Hayek, Friedrich August (Hg.) (1935): Collectivist Economic Planning, London
- Hayek, Friedrich August (1948): Wahrer und falscher Individualismus, in: ORDO-Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Politik, Band 1, S. 19-55
- Hayek, Friedrich August (1981): Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Band 3, Landsberg
- Hayek, Friedrich August (1991): Der Weg zur Knechtschaft, München
- Hayek, Friedrich August (2003): Recht, Gesetz und Freiheit, Tübingen
- Hegel, Georg W. F. (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt (Main)
- Hegel, Georg W. F. (1986): Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik, Erstes Buch, Frankfurt (Main)
- Heil, Hubertus (2006): SPD-General Heil flirtet mit den Liberalen, in: Berliner Morgenpost v. 29.10.2006
- Hein, Eckhard (1997): Geld, effektive Nachfrage und Kapitalakkumulation. Eine Betrachtung aus Marxscher, Keynescher und postkeynesianischer Perspektive, Berlin
- Hein, Wolfgang (1998): Unterentwicklung. Krise der Peripherie, Opladen

- Heine, Michael/Herr, Hansjörg (2003): Volkswirtschaftslehre. Eine paradigmensorientierte Einführung in die Mikro- und Makroökonomie, 3., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, München/Wien/Oldenburg
- Heinrich, Michael (1997): Geschichtsphilosophie bei Marx, in: Behrens, Diethard (Hg.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg, S. 127-140
- Heinrich, Michael (1999a): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2., überarbeitete und erweiterte Neuauflage, Münster
- Heinrich, Michael (1999b): Kommentierte Literaturliste Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Altvater, Elmar/Hecker, Rolf/Heinrich, Michael/Schaper-Rinkel, Petra: Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren, Münster, S. 188-220
- Heinrich, Michael (2001): Lahme Politik, undemokratischer Markt. Zum Umgang der »Globalisierungsgegner« mit Staat und Kapital, in: Konkret, Nr. 9, S. 20-21
- Heinrich, Michael (2003): Imperialismustheorie, in: Schieder, Siegfried/Spindler, Manuela (Hg.): Theorien internationaler Beziehungen, Opladen, S. 279-307
- Heinrich, Michael (2004): Praxis und Fetischismus. Einige Anmerkungen zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Kirchhoff, Christine u. a. (Hg.): Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre, Freiburg, S. 249-270
- Heinrich, Michael (2005): Kritik der Politischen Ökonomie. Eine Einführung, 3. Auflage, Stuttgart
- Heinrich, Michael (2009): Die Spielregeln, nicht die Spieler, in: taz v. 14.01.2009
- Heller, Agnes (1976): Theorie der Bedürfnisse bei Marx, Hamburg
- Heller, Agnes (1981): Das Leben ändern. Radikale Bedürfnisse, Frauen, Utopie, Hamburg
- Heller, Agnes (1983): Zur moralischen Grundlegung demokratischer Politik, in: L'80. Demokratie und Sozialismus – Politische und literarische Beiträge, Nr. 28, S. 96-106
- Henning, Christoph (2005a): Geplänkel im Überbau. Zur Kritik neuerer Marxliteratur, in: Philosophische Rundschau, Band 52, S. 124-143
- Henning, Christoph (2005b): Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld
- Henning, Christoph (Hg.) (2006): Marxglossar, Berlin
- Hennis, Wilhelm (1968): Politik als praktische Wissenschaft. Aufsätze zur politischen Theorie und Regierungslehre, München
- Herkommer, Sebastian (1985): Einführung Ideologie, Hamburg
- Herkommer, Sebastian (1991): Individualisierung und Klassenverhältnis, in: Deppe, Frank u. a.: Eckpunkte moderner Kapitalismuskritik, Hamburg, S. 122-147
- Herkommer, Sebastian (1996): Veränderung in der Klassenstruktur Europas. Empirische Daten, theoretische Diskussionen, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 4
- Herkommer, Sebastian (1999): Ideologie und Ideologien im nachideologischen Zeitalter, in: Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 4
- Herkommer, Sebastian (2003): Kapitalismus-Kritik bei Pierre Bourdieu, in: Gerlach, Olaf/Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.): Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie, Hamburg, S. 222-243
- Herkommer, Sebastian (2004): Metamorphosen der Ideologie. Zur Analyse des Neoliberalismus durch Pierre Bourdieu und aus marxistischer Perspektive, Hamburg

- Herzog, Dietrich (1982): Politische Führungsgruppen. Probleme und Ergebnisse der modernen Elitenforschung, Darmstadt
- Hessel, Stéphane (2011a): *Empört Euch!*, Berlin
- Hessel, Stéphane (2011b): *Engagiert Euch!*, Berlin
- Hetscher, Joachim (1993): Robert Michels. Die Herausbildung der modernen politischen Soziologie im Kontext von Herausforderung und Defizit der Arbeiterbewegung, Bonn
- Heydt-Coca, Magda (1982): Die bolivianische Revolution von 1952. Ein Analyse unter Berücksichtigung des Agrarsektors, Köln
- Heyer, Andreas (2006): *Die Utopie steht links! Ein Essay*, Berlin
- Hickel, Rudolf (2006): *Kassensturz. Sieben Gründe für eine andere Wirtschaftspolitik*, Reinbek bei Hamburg
- Higa, Jorge O. (2000): *Vernunft und Mythos. Das philosophische Denken von José Carlos Mariátegui*, Karlsruhe
- Hilferding, Rudolf (1927): *Organisierter Kapitalismus. Referat und Diskussion vom sozialdemokratischen Parteitag 1927 in Kiel*, Kiel
- Hilferding, Rudolf (1947): *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*, Berlin
- Hillig, Götz (2003): *Aufschwung und Krise der Kibbuzbewegung. Ein lehrreiches kommunitäres Experiment – Zwei Vorträge, Oldenburger Universitätsreden, Nr. 144*, Oldenburg
- Himmelweit, Susan (1991a): *Marxist Economics in Japan*, in: Bottomore, Tom (Hg.): *A Dictionary of Marxist Thought*, 2. Auflage, Malden, S. 365-369
- Himmelweit, Susan (1991b): *Mode of Production*, in: Bottomore, Tom (Hg.): *A Dictionary of Marxist Thought*, 2. Auflage, Malden, S. 379-381
- Hirsch, Joachim (1986): *Der Sicherheitsstaat. Das Modell Deutschland, seine Krise und die neuen sozialen Bewegungen, überarbeitete Neuauflage*, Frankfurt (Main)
- Hirsch, Joachim (1991): *Sozialismus. Oder was sonst?*, in: Deppe, Frank u. a.: *Eckpunkte moderner Kapitalismuskritik*, Hamburg, S. 12-36
- Hirsch, Joachim (1996): *Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus*, Berlin/Amsterdam
- Hirsch, Joachim (2006): *Die Zukunft der Arbeitsgesellschaft*, in: Appelt, Eva/Weiss, Alexandra (Hg.): *Globalisierung und der Angriff auf die europäischen Wohlfahrtsstaaten*, Hamburg, Argument Sonderband Nr. 279, S. 149-165
- Hirsch, Joachim/ Roth, Roland (1986): *Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Postfordismus*, Hamburg
- Hobsbawm, Eric (Hg.) (1982 ff.): *The History of Marxism*, 4 Bände, Brighton
- Hobsbawm, Eric (1990): *The Making of a Bourgeois Revolution*, in: Fehér, Ferenc (Hg.): *The French Revolution as the Birth of Modernity*, Berkeley
- Hobsbawm, Eric (1995): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München
- Hobsbawm, Eric (1998a): *Das Kommunistische Manifest*, in: ders. u. a.: *Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik*, Hamburg, S. 10-27
- Hobsbawm, Eric (Hg.) (1998b): *Das Manifest – heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik*, Hamburg
- Hobsbawm, Eric (2001): *Wieviel Geschichte braucht die Zukunft*, München

- Hodges, D./Gandy, R. (1982): Marx and Economic Determinism, in: Review of Radical Political Economy, H. 1, 14. Jg., S. 33-41
- Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Wolf, Frieder Otto (2006a): Einleitung zu Das Kapital neu lesen, in: dies. (Hg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster, S. 10-51
- Hoff, Jan/Petrioli, Alexis/Stützle, Ingo/Wolf, Frieder-Otto (Hg.) (2006b): Das Kapital neu lesen, Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
- Hoffman, Abbie (1989): The best of Abbie Hoffman, herausgegeben von Daniel Simon, New York
- Hofmann, Werner (1971): Ideengeschichte der sozialen Bewegung, unter Mitwirkung von Wolfgang Abendroth, 4. Auflage, Berlin
- Hofmann, Werner (1979): Wert- und Preislehre, Sozialökonomische Studententexte, Band 1, hg. und bearbeitet von Werner Hofmann, 3. Auflage, Berlin
- Holloway, John (2002): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster
- Holloway, John (2004a): Aufhören, den Kapitalismus zu machen, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 11, S. 6-17
- Holloway, John (2004b): Kehrt dem Staat den Rücken!, in: Neues Deutschland v. 07.05.2004
- Holloway, John (2007): Thompson und die Zersetzung der abstrakten Zeit, in: ders./Thompson, Edward P.: Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin, Hamburg, S. 5-17
- Holuba, Stefanie (2002): An der Grenze des Marxismus. Arbeiten Paul Lafargues, Schkeuditz
- Holz, Hans Heinz/Metscher, Thomas/Schleifstein, Josef/Steigerwald, Robert (Hg.) (1984): Marxismus, Ideologie, Politik. Krise des Marxismus oder Krise des »Arguments«, Frankfurt (Main)
- Holzcamp, Klaus (1983): »Aktualisierung« oder Aktualität des Marxismus? Oder: Die Vorgeschichte des Marxismus ist noch nicht zuende, in: Altvater, Elmar, u. a.: Aktualisierung Marx', Argument Sonderband Nr. 100, Berlin, S. 53-64
- Holzcamp, Klaus (1984): Die Menschen sitzen nicht im Kapitalismus wie in einem Käfig, in: Psychologie heute, Nr. 11, S. 29-37
- Holzcamp, Klaus (1993): Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung, Frankfurt (Main)
- Holzcamp, Klaus (1997): Schriften, Band 1: Normierung, Ausgrenzung, Widerstand, Hamburg
- Honneth, Axel (1985): Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Nr. 9/10, S. 807-821
- Honneth, Axel (1999): Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Nr. 7, S. 643-650
- Horkheimer, Max (1985): Verwalte Welt – Gespräch mit Otmar Hersche, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973, hg. v. Gunzelin Schmidt-Noerr, Frankfurt (Main), S. 363-384
- Horkheimer, Max (1987): Autoritärer Staat, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940–1950, hg. v. Gunzelin Schmidt-Noerr, Frankfurt (Main), S. 293-319
- Horkheimer, Max (1988): Traditionale und kritische Theorie, in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936–1942, hg. v. Gunzelin Schmidt-Noerr, 2. Auflage, Frankfurt/Main, S. 162-216
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1992): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt (Main)
- Horx, Matthias/Sellner, Albrecht/Stephan, Cora (Hg.) (1983): Infrarot. Wider die Utopie des totalen Lebens. Zur Auseinandersetzung mit Fundamentalopposition und »neuem Realismus«, Berlin

- Howard, M. C./King, J. E. (1989/1992): A History of Marxian Economics. Volume 1: 1883–1929, Volume 2: 1929–1990, Basingstoke/London
- Hübner, Kurt (1990): Theorie der Regulation. Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der Politischen Ökonomie, 2. Auflage, Berlin
- Huffschnid, Anne (2004): Diskursguerilla. Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit, Heidelberg
- Huffschnid, Jörg (2002): Politische Ökonomie der Finanzmärkte, 2. Auflage, Hamburg
- Huhn, Willi (2003): Der Etatismus der Sozialdemokratie. Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus, Freiburg
- Hünlich, Reinhold (1981): Karl Kautsky und der Marxismus der II. Internationale, Marburg
- Hunt, Emery K./Sherman, Howard J. (1993): Volkswirtschaftslehre. Einführung aus traditioneller und kritischer Sicht, Band 1: Mikroökonomie, Band 2: Makroökonomie, Frankfurt (Main)/New York
- Hurtienne, Thomas (1984): Theoriegeschichtliche Grundlagen des sozialökonomischen Entwicklungsdenkens, 2 Bände, Saarbrücken
- Hurtienne, Thomas (1986): Fordismus, Entwicklungstheorie und Dritte Welt, in: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie der Dritten Welt, Nr. 22, S. 60-110
- Hurtienne, Thomas (1991): Die europäische Expansion nach Übersee und ihre Folgen für den inner-europäischen Transformationsprozeß zum Kapitalismus, in: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie der Dritten Welt, Nr. 43/44, S. 63-93
- Hüttner, Bernd/Oy, Gottfried/Schepers, Norbert (Hg.) (2005): Vorwärts und viel vergessen. Beiträge zur Geschichte und Geschichtsschreibung neuer sozialer Bewegungen, Neu-Ulm
- Hymers, Stephen (1971): Robinson Crusoe and the Secret of Primitive Accumulation, in: Monthly Review, H. 9, 23. Jg., S. 11-36
- Illich, Ivan (1977): Entschulung der Gesellschaft. Entwurf eines demokratischen Bildungssystems, Reinbek bei Hamburg
- Illich, Ivan (1978): Fortschrittmythen. Schöpferische Arbeitslosigkeit, Energie und Gerechtigkeit, Wider die Verschulung, Reinbek bei Hamburg
- Jackson, Karl D. (Hg.) (1989): Cambodia 1975–1978. Rendezvous with Death, Princeton
- Jaeggi, Urs/Papcke, Sven (1974): Revolution und Theorie, Band 1: Materialien zum bürgerlichen Revolutionsverständnis, Frankfurt (Main)
- Jäger, Michael (1980): Marxistische Staatstheorie, in: Das Argument, Nr. 124, S. 795-808
- James, Selma (Hg.) (1973): Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft, Berlin
- Jánossy, Franz (1979): Wie die Akkumulationslawine in Rollen kam, Berlin
- Jay, Martin (1976): Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950, Frankfurt (Main)
- Jennings, An L./Waller, William (1990): On the Possibility of a Feminist Economics: The Convergence of Institutional und Feminist Methodology, in: Journal of Economic Issues, H. 2, 24. Jg., S. 613-622
- Jens, Walter (1976): Traktat vom Frieden, von der Gewalt und der Revolution, in: Schultz, Hans-Jürgen (Hg.): Politik ohne Gewalt? Beispiele von Gandhi bis Camara, Frankfurt (Main), S. 148-164
- Joas, Hans (2000): Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Weilerswist

- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt (Main)
- Jost, Annette (1977): Rosa Luxemburgs Lenin-Kritik, in: Polozzi, Claudio (Hg.): *Kritik des Leninismus, Jahrbuch Arbeiterbewegung*, Band 5, Frankfurt (Main), S. 77-103
- Jusos (Bezirksvorstand der Jungsozialisten Ostwestfalen-Lippe) (1980): *Herforder Thesen zur Arbeit von Marxisten in der SPD*, in: SPW. Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft, Sonderheft Nr. 2, wesentlich überarbeitete und erweiterte Ausgabe, Berlin
- Kallscheuer, Otto (1977): Das »System des Marxismus« ist ein Phantom. Argumente für den theoretischen Pluralismus der Linken, in: *Kursbuch*, Nr. 48, S. 59-75
- Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (2004): Die geographische Expansion des Kapitals und das Problem der global-ungleichen Entwicklung bei Marx, in: Gerlach, Olaf/Kalming, Stefan/ Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): *Peripherie und globalisierter Kapitalismus*, Frankfurt (Main), S. 220-242
- Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (2005): Der Marx'sche Blick auf Afrika. Anmerkungen zu Marx' fragmentarischer Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Kontinent, in: *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung*, Nr. 62, S. 63-75
- Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (2009): Globalisierungskritik und Solidarität. Zur Theorie, Strategie und Geschichte eines notwendigen Projekts, in: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalming, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): *Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika*, Berlin, S. 69-84
- Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (2011): Marx über den Kolonialismus. Kolonialismus und anticolonialer Widerstand als Lernprozess und Erkenntnisbewegung, in: *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, Nr. 85, S. 122-133
- Kamann, Matthias (2008): Erzbischof Marx prangert Spekulanten-Exzesse an, in: *Die Welt* v. 30.10.2008
- Kant, Immanuel (1964): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: ders.: *Werke*, Band 11: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt (Main), S. 31-61
- Karathanassis, Athanasios (2003a): Widersprüche, Umbrüche und destruktive Qualitäten im kapitalistischen Naturverhältnis, in: Gerlach, Olaf/Kalming, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.): *Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie*, Hamburg, S. 158-167
- Karathanassis, Athanasios (2003b): *Naturzerstörung und kapitalistisches Wachstum. Ökosysteme im Kontext ökonomischer Entwicklungen*, Hamburg
- Kastner, Jens (2007): »Alles für alle!« Kulturelle Differenz, soziale Gleichheit und die Politik der Zapatistas, in: *translate.transversal webjournal*, »Universalismus«, 06/2007, Wien
- Kautsky, Karl (1901/2): Die Revision des Programms der Sozialdemokratie in Österreich, in: *Die Neue Zeit*, H. 3, 20. Jg., 1. Band, S. 79-80
- Kautsky, Karl (1918): *Die Diktatur des Proletariats*, Wien
- Kautsky, Karl (1922a): *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart/Berlin
- Kautsky, Karl (1922b): *Die Proletarische Revolution und ihr Programm*, 2. Auflage Berlin/Stuttgart
- Kautsky, Karl (1972): *Der Weg zur Macht*, hg. v. Georg Fülberth, Frankfurt (Main)
- Kautsky, Karl (1977): *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, 16. Auflage Berlin

- Kautsky, Karl (1981): Klassenkampf und Sozialismus, in: Der Sozialdemokrat, Nr. 40
- Kautsky, Karl (2001): Terrorismus und Kommunismus, in: Dewey, John/Kautsky, Karl/Trotzki, Leo: Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik, hg. v. Ulrich Kohlmann, Lüneburg, S. 65-84
- Kay, Christóbal (1991): Marxism in Latin America, in: Bottomore, Tom (Hg.): A Dictionary of Marxist Thought, 2. Auflage, Malden, S. 362-365
- Kay, Geoffrey (1975): Development and Underdevelopment. A Marxist Analysis, London
- Kebir, Sabine (1990): Antonio Gramscis Zivilgesellschaft. Basis demokratischer Vergesellschaftung, in: Initial. Die Berliner Debatte, Nr. 5, S. 528-533
- Kellner, Douglas (1984): Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, London
- Kellner, Manuel (2004): Trotzismus. Einführung in seine Grundlagen – Fragen seiner Zukunft, Stuttgart
- Kelly, Jonathan/Klein, Herbert S. (1981): Revolution and Rebirth of Inequality. A Theory applied to the National Revolution in Bolivia, Berkeley
- Kerkeling, Luz (2003): La Lucha sigue – Der Kampf geht weiter. Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands, 2., erweiterte und aktualisierte Auflage, Münster
- Keffler, Mario (1998): Einheit des Kommunismus?, in: Mecklenburg, Jans/Wippermann, Wolfgang (Hg.): Roter Holocaust? Kritik des Schwarzbuchs des Kommunismus, Hamburg, S. 90-105
- Keynes, John Maynard (1985): Das Ende des Laissez-faire. Ideen zur Verbindung von Privat- und Gemeinwirtschaft, in: Mattfeld, Harald: Keynes. Kommentierte Werkauswahl, Hamburg, S. 96-116
- Keynes, John Maynard (1994): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, 7. Auflage, Berlin
- Kim, Se-Yeom (1992): Karl Marx und die nichteuropäischen Gesellschaften. Zur Kritik der eurozentrischen Interpretationen der Marx'schen Auffassung über die nichteuropäischen Gesellschaften, Frankfurt (Main)/Berlin/New York/Paris/Wien
- Kinner, Klaus (Hg.) (2011): Linke zwischen den Orthodoxien. Von Havemann bis Dutschke, Berlin
- Kirchoff, Christine/Meyer, Lars/Pahl, Hanno/Heckel, Judith/Engemann, Christoph (Hg.) (2004): Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt, Freiburg
- Kisker, Klaus Peter (1990): Ökonomische Lehren aus dem Scheitern des »Feudozialismus«, in: Das Argument, H. 2, 32. Jg., S. 213-224
- Kisker, Klaus Peter (1991): Krise des Sozialismus?, in: Initial. Die Berliner Debatte, Nr. 1, S. 57-64
- Kisker, Klaus Peter (1997): Strukturelle Überakkumulation und Krise der Erwerbsarbeit, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, Nr. 31, S. 61-68
- Kisker, Klaus Peter (1998a): Empörung der modernen Produktivkräfte gegen die modernen Produktionsverhältnisse im Zeitalter der Globalisierung, in: Hickel, Rudolf/Kisker, Klaus Peter/Mattfeld, Harald/Troost, Axel (Hg.): Politik des Kapitals heute. Festschrift zum 60. Geburtstag von Jörg Huffschmid, Hamburg, S. 65-73
- Kisker, Klaus Peter (1998b): Der Neoliberalismus ist die Verschärfung, nicht die Lösung von Krisen, in: Bischoff, Joachim/Deppe, Frank/Kisker, Klaus Peter (Hg.): Das Ende des Neoliberalismus? Wie die Republik verändert wurde, Hamburg
- Kisker, Klaus Peter (2007): Plädoyer für eine gesellschaftliche Profitorientierung. Interview mit Stefan Kalmring und Andreas Nowak, in: Utopie kreativ, Nr. 198, April 2007, S. 335-343

- Kisker, Klaus Peter (2009): Armut und Tod durch Freihandel, in: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalming, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika, Berlin, S. 155-164
- Kitching, Gavin (1988): Karl Marx and the Philosophy of Praxis, London/New York
- Kleemann, Susanne (1971): Ursachen und Formen der amerikanischen Studentenopposition, Frankfurt (Main)
- Klein, Dieter (1998): Ökonomische Globalisierung. Assoziationen zu 150 Jahren Unausweichlichkeit, in: Berliner Journal für Soziologie, H. 3, 8. Jg., S. 333-343
- Klein, Naomi (2002): No Logo! Der Kampf der Global Players um Marktmacht. Ein Spiel mit vielen Verlierern und wenigen Gewinnern, 3. Auflage München
- Klenner, Hermann (1992): Rückblick aus dem Jahre 1992 auf das Jahr 1652: Rechtsphilosophie zum Now-here des Nowhere, in: Saage, Richard (Hg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt, S. 46-57
- Knöbl, Wolfgang (2001): Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit, Weilerswist
- Koch, Claus (1998): Arbeit verbindet nicht, Arbeit trennt, in: Gewerkschaftliche Monatshefte, H. 6/7, S. 389-393
- Koch, Max (1994a): Vom Strukturwandel einer Klassengesellschaft. Theoretische Diskussion und empirische Analyse, Münster
- Koch, Max (1994b): Was ist die Klassentheorie noch wert?, in: SPW. Zeitschrift für Sozialistische Politik und Wirtschaft, Nr. 80, S. 24-29
- Kocka, Jürgen (1973): Karl Marx und Max Weber im Vergleich, in: Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): Geschichte und Ökonomie, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Band 58, Köln, S. 54-84
- Koenen, Gerd (1999): Utopie der Säuberung. Was war der Kommunismus?, 2. Auflage, Berlin
- Koenen, Gerd (2004): Das rote Jahrzehnt. Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967–1977, 2. Auflage, Frankfurt (Main)
- Koenen, Gerd (2008): Traumpfade der Weltrevolution. Das Guevara-Projekt, Köln
- Kohls, Arne/Kumitz, Daniel (2004): Rassismus und Ausbeutung. Das Beispiel der Apartheid in Südafrika, in: Lühr, Volker/Kohls, Arne/Kumitz, Daniel: Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Afrika. Festschrift für Manfred Schulz. Münster, S. 115-141
- Kořakowski, Leszek (1976): Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, München
- Kořakowski, Leszek (1988): Die Hauptströmungen des Marxismus, Band 1: Entstehung, Band 2: Entwicklung, Band 3: Zerfall, 3. Auflage, München
- Kollektiv KommuneBuch (1996): Das KommuneBuch. Alltag zwischen Widerstand, Anpassung und gelebter Utopie, Göttingen
- Komitee für Grundrechte und Demokratie (1984): 100 Thesen zu Frieden und Menschenrechten, Sensbachtal
- Kondylis, Panajotis (1989): Marx und die griechische Antike, Heidelberg
- König, Matthias (2005): Menschenrechte, Frankfurt (Main)/New York
- Kool, Frits (Hg.) (1970): Die Linke gegen die Parteiherrschaft, Dokumente der Weltrevolution, Band 3, eingeleitet von Frits Kool, Olten/Freiburg
- Kool, Frits/Krause, Werner (1967): Die frühen Sozialisten, Dokumente der Weltrevolution, Band 1, eingeleitet von Peter Stadler, Olten/Freiburg

- Korsch, Karl (1966): *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt (Main)
- Korsch, Karl (1969a): *Karl Marx*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt (Main)
- Korsch, Karl (1969b): *Schriften zur Sozialisierung*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt (Main)
- Korsch, Karl (1974): *Politische Texte*, hg. v. Erich Gerlach und Jürgen Seifert, Wiener Neustadt
- Korsch, Karl (1996): *Marxismus (Why I am a Marxist)*, in: ders.: *Krise des Marxismus, Schriften 1928–1935, Gesamtausgabe, Band 5*, hg. v. Michael Buckmiller, Amsterdam, S. 681–693
- Korsch, Karl/Mattick, Paul/Pannekoek, Anton (1973): *Zusammenbruchstheorie des Kapitalismus oder revolutionäres Subjekt*, Berlin
- Kößler, Reinhart (1982): *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die asiatische Produktionsweise, Quellen und Studien zur Sozialgeschichte, Band 3*, Frankfurt (Main)/New York
- Kößler, Reinhart (1998): *Entwicklung*, Münster
- Kößler, Reinhart/Melber, Henning (2002): *Globale Solidarität? Eine Streitschrift*, Frankfurt (Main)
- Kößler, Reinhart/Wienold, Hanns (2001): *Gesellschaft bei Marx*, Münster
- Kosta, Jiri (1975): *Betriebliche Selbstverwaltung und sozialistische Planwirtschaft. Überlegungen zur Errichtung von Werktagenräten im Prager Frühling 1968*, in: Fenner, Christian/Blanke, Bernhard (Hg.): *Systemwandel und Demokratisierung. Festschrift für Ossip K. Flechtheim*, Frankfurt (Main), S. 162–181
- Krahl, Hans-Jürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966 bis 1970*, Frankfurt (Main)
- Krätke, Michael (1996): *Marxismus als Sozialwissenschaft*, in: Haug, Frigga/Krätke, Michael (Hg.): *Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus. Für Wolfgang Fritz Haug zum 60. Geburtstag*, Hamburg, S. 69–122
- Krätke, Michael (1997): *Otto Bauer (1881–1938). Die Mühen des Dritten Weges*, in: SPW. Zeitschrift für Sozialistische Politik und Wirtschaft, Nr. 97, S. 55–59 und Nr. 98, S. 54–59
- Krätke, Michael (2001): *Kritik des Marxismus oder vom politischen Nutzen der Kritik*, in: SPW. Zeitschrift für sozialistische Politik und Wirtschaft, Nr. 121, S. 48–52
- Krätke, Michael (2002): *Mythen der Globalisierung*, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, Nr. 52
- Krätke, Michael (2003): *Wirtschaftsdemokratie und Marktsozialismus*, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.): *Mut zur konkreten Utopie. Alternativen zur herrschenden Ökonomie*, Hannover, S. 41–81
- Krätke, Michael (2006): *Jenseits des Kapitalismus. Oder wo die kapitalistische Entwicklung über sich hinausweist*, in: Hawel, Marcus/Kritidis, Gregor (Hg.): *Aufschrei der Utopie. Möglichkeiten einer anderen Welt*, Hannover, S. 163–183
- Krätke, Michael (2007a): *Eine Globalisierung oder viele? Zur langen Geschichte des Weltmarkts*, in: van der Linden, Marcel/Lieber, Christoph (Hg.): *Kontroversen über den Zustand der Welt. Weltmarkt – Arbeitsformen – Hegemoniezyklen*, Hamburg, S. 131–151
- Krätke, Michael (2007b): *Erneuerung der Politischen Ökonomie. Wo Marx unersetzlich bleibt*, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, Nr. 70, S. 123–137
- Kraushaar, Wolfgang (Hg.) (1978): *Autonomie oder Getto? Kontroversen über die Alternativbewegung*, Frankfurt (Main)

- Kraushaar, Wolfgang (2005a): Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF, Hamburg
- Kraushaar, Wolfgang (2005b): Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus, Hamburg
- Kraushaar, Wolfgang (2007): Agnoli, die APO und der konstitutive Illiberalismus seiner Parlamentarismuskritik, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, H. 1, 38. Jg., S. 160-179
- Kraushaar, Wolfgang (2008a): Achtundsechzig. Eine Bilanz, Berlin
- Kraushaar, Wolfgang (2008b): Das 20. Jahrhundert ist vorüber, in: taz, v. 26./27.Juli
- Krebs, Diethart (Hg.) (1974): Die hedonistische Linke. Beiträge zur Subkultur-Debatte, Wien
- Kreckel, Reinhard (1989): Klasse und Geschlecht. Die Geschlechtsindifferenz der soziologischen Ungleichheitsforschung und ihre theoretischen Implikationen, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Nr. 17, S. 305-321
- Kregel, Jan A. (1988): Die Erneuerung der Politischen Ökonomie. Eine Einführung in die postkeynesianische Ökonomie, Marburg
- Kreide, Regina (2007): Menschenrechte und globale Politik. Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments, Frankfurt (Main)/New York
- Kremendahl, Hans (1978): Demokratischer Sozialismus versus sozialistische Demokratie. Zur aktuellen Demokratie-Diskussion im demokratischen Sozialismus, in: Horn, Hannelore/ Schwan, Alexander/Weingartner, Thomas (Hg.): Sozialismus in Theorie und Praxis. Festschrift für Richard Löwenthal, Berlin/New York, S. 599-632
- Kremer, Uwe (1994): Klassen im Umbau. Einige Überlegungen zur politischen Aktualität der Klassentheorie, in: SPW. Zeitschrift für Sozialistische Politik und Wirtschaft, Nr. 80, S. 18-23
- Kritidis, Gregor (2006): Einleitung. Konkrete Utopie und realpolitische Interventionen, in: Hawel, Marcus/Kritidis, Gregor (Hg.): Aufschrei der Utopie. Möglichkeiten einer anderen Welt, Hannover, S. 9-19
- Krüger, Stephan (1984): Keynes contra Marx? Darstellung und Kritik der »General Theory«, Hamburg
- Krüger, Stephan (1986): Allgemeine Theorie der Kapitalakkumulation. Langfristige Entwicklung und konjunktureller Zyklus, Hamburg
- Krüger, Stephan (2007): Konjunkturzyklus und Überakkumulation. Wert, Wertgesetz und Wertrechnung für die Bundesrepublik Deutschland, Hamburg
- Krüger, Stephan (2008): Finanzmarktkrise. Der Umschlag des Kredit- in das Monetarsystem. Einordnung in langfristige Entwicklungstendenzen der Kapitalakkumulation, in: Bischoff, Joachim/Krüger, Stephan/Zinn, Karl Georg: Finanzkrise, Überakkumulation und die Rückkehr des Staates, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 12, S. 19-39
- Krumbein, Wolfgang (2009): Vom Scheitern der großen Kapitalismustheorien im Angesicht von Jahrhundertereignissen, in: Krumbein, Wolfgang/Bischoff, Joachim: Krisen-Deutungen. Ist marxistische Kapitalismustheorie auf der Höhe der Zeit?, Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 11, S. 2-29
- Kuczynski, Jürgen (1926): Zurück zu Marx. Antikritische Studien zur Theorie des Marxismus, Leipzig
- Künzli, Arnold (1966): Karl Marx. Eine Psychographie, Wien/Frankfurt (Main)/Zürich
- Künzli, Arnold (1970): Wider den Parzival-Sozialismus, in: Bloch, Ernst u. a.: Marx und die Revolution, Frankfurt (Main), S. 51-68

- Künzli, Arnold (2006): Das Geheimnis der Unsichtbaren Hand. Zu Adam Smiths Metaphysik der Weltmarktgesetze, in: Widerspruch. Beiträge zu sozialistischer Politik, H. 50, 26. Jg., S. 45-52
- Künzli, Arnold (2011): Tradition und Revolution: Plädoyer für einen nachmarxistischen Sozialismus, Basel
- Kurlansky, Mark (2007): 1969. Das Jahr, das die Welt veränderte, München
- Kurz, Robert (2003): Schwarzbuch des Kapitalismus. Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt (Main)
- Kux, Ernst Eduard Walter (1967): Karl Marx – Die revolutionäre Konfession, Erlenbach/Zürich/Stuttgart
- Labica, Georges (1986): Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik, Berlin
- Labica, Georges (1998): Karl Marx. Thesen über Feuerbach, Argument Sonderband Nr. 243, Berlin/Hamburg
- Laclau, Ernesto (1981): Politik und Ideologie im Marxismus, Berlin
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 3. Auflage, Wien
- Lafargue, Paul (1906): Die Ursachen des Gottesglaubens, in: Die Neue Zeit, 24. Jg., Bd. 1, S. 476-480, 508-518, 548-556
- Lafargue, Paul (1970): Vom Ursprung der Ideen. Ausgewählte Schriften, Dresden
- Lafargue, Paul (1995): Geschlechterverhältnisse. Ausgewählte Schriften, hg. v. Fritz Keller, Hamburg
- Lafargue, Paul (2001): Das Recht auf Faulheit, Hamburg
- Laibman, David (1978): The »State Capitalist« and »Bureaucratic-Exploitative« Interpretations of the Soviet Social Formation: A Critique, Review of Radical Political Economics, H. 4, 10. Jg, S. 24-34
- Lakey, George (1988): Manifest für eine gewaltfreie Revolution, in: Lakey, George/Randle, Michael: Gewaltfreie Revolution, hg. v. Wolfram Beyer und mit einem Vorwort von Ossip K. Flechtheim, Berlin, S. 19-68
- Landshut, Siegfried (1971): Einleitung, in: Marx, Karl: Die Frühschriften. Von 1837 bis zum Manifest der kommunistischen Partei 1848, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart, S. ix-lx
- Lange, Oskar (1938): On the Economic Theory of Socialism, in: Lange, Oskar/Taylor, Fred M. (Hg): On the Economic Theory of Socialism, New York/Toronto
- Langguth, Gerd (2001): Mythos 1968. Die Gewaltphilosophie von Rudi Dutschke. Ursachen und Folgen der Studentenbewegung, München
- Lapin, N. I. (1974): Der junge Marx, Berlin
- Larrain, Jorge (1979): The Concept of Ideology, London
- Larrain, Jorge (1983): Marxism and Ideology, Atlantic Highlands
- Larrain, Jorge (1986): A Reconstruction of Historical Materialism, London/Boston/Sydney
- Larrain, Jorge (1989): Theories of Development, Cambridge
- Larrain, Jorge (1991): Classical Political Economists and Marx on Colonialism and »Backward« Nations, in: World Development, H. 2/3, 19. Jg., /S. 225-243
- Lassalle, Ferdinand (1970a): Offenes Antwortschreiben an das Zentralkomitee zur Berufung eines allgemeinen deutschen Arbeitskongresses zu Leipzig. Arbeitermanifest, in: ders.: Reden und Schriften, hg. v. Friedrich Jenacek, München, S. 170-201
- Lassalle, Ferdinand (1970b): Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen, in: ders.: Reden und Schriften, hg. v. Friedrich Jenacek, München, S. 224-347

- Lavoie, D. (1985): *Rivalry and Central Planning. The Socialist Calculation Debate Reconsidered*, Cambridge
- Lazonick, William (1974): Karl Marx and Enclosures in England, in: *The Review of Radical Political Economics*, 6. Jg., S. 1-32
- Lebowitz, Michael A. (2003): *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class*, 2. Auflage, New York
- Lee, Franz J. T. (1974): *Technische Intelligenz und Klassenkampf. Einführung für Studenten, Angestellte, Facharbeiter und Ingenieure*, Frankfurt (Main)
- Lefebvre, Henri (1965): *Probleme des Marxismus heute*, Frankfurt (Main)
- Lefebvre, Henri (1966): *Der dialektische Materialismus*, Frankfurt (Main)
- Lefebvre, Henri (1974): *Kritik des Alltagslebens*, 3 Bände, München
- Leggewie, Claus (1984): *Kofferträger: das Algerien-Projekt der Linken im Adenauer-Deutschland*, Berlin
- Leggewie, Claus (2003): *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München
- Lehnert, Detlef (1977): *Reform und Revolution in den Strategiediskussionen der klassischen Sozialdemokratie. Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung von den Ursprüngen bis zum Ausbruch des 1. Weltkriegs*, Bonn-Bad Godesberg
- Lenin, Wladimir Iljitsch: *Werke*, Berlin (zit. als LW, Bd.: S.)
- Lenk, Kurt (1973): *Theorien der Revolution*, München
- Leonhard, Wolfgang (2003): War Lenin verantwortlich für den Stalinismus?, in: Schönhoven, Klaus/Staritz, Dietrich (Hg.): *Sozialismus und Kommunismus im Wandel. Hermann Weber zum 65. Geburtstag*, Köln, S. 56-68
- Leonhard, Wolfgang (2009): *Anmerkungen zu Stalin*, Berlin
- Leser, Norbert (1968): *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Wien
- Leval, Gaston (1976): *Das libertäre Spanien. Das konstruktive Werk der Spanischen Revolution (1936–1939)*, Hamburg
- Levine, Andrew/Wright, Eric Olin (1980): *Rationality and Class Struggle*, in: *New Left Review*, Nr. 123, S. 47-68
- Lewin, Moshe (1974): *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates. From Bukharin to the Modern Reformers*, Princeton
- Lichtman, Richard (1990): *Die Produktion des Unbewußten. Die Integration der Psychoanalyse in die marxistische Theorie*, Hamburg
- Lichtschlag, André S. (2006): *Entzieht den Nettostaatsprofiteuren das Wahlrecht*, in: *Die Welt* v. 19.9.2006
- Lieber, Christoph/Otto, Axel (1997): Marx. Ein Geschichtsphilosoph? Thesen zu einem fortdauernden Ärgernis in der Kritik der politischen Ökonomie, in: Behrens, Diethard (Hg.): *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, Freiburg, S. 41-50
- Linden, Marcel van der (2009): *Der Sozialismus, der keiner war: marxistische Kritiken der Sowjetgesellschaft*, in: *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 39. Jg., Heft 155, S. 307-324
- List, Friedrich (1950): *Das nationale System der Politischen Ökonomie*, Neudruck nach der Ausgabe nach letzter Hand und mit einer Einleitung von Hans Gehrigh, 6. Auflage, Jena

- Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (2006): Globaler Widerstand gegen den Kapitalismus. Auf dem Weg zu einer neuen Internationalen?, Kritische Interventionen, Nr. 9, Hannover
- Lohmann, Hans-Martin (2001): Marxismus, Frankfurt (Main)
- Lohmann, Hans-Martin (2009): Ein Philosoph für handfeste Dinge. Warum es sich wieder lohnt, Marx zu lesen, in: Zeit-Geschichte, Nr. 3, S. 22-33
- Lojkin, Jean (2003): Neue Klassenverhältnisse, neue soziale Bewegungen und Alternativen zum Kapitalismus, in: Bischoff, Joachim/Boccard, Paul/Castel, Robert/Dörre, Klaus (Hg.): Klassen und soziale Bewegungen. Strukturen im modernen Kapitalismus, Hamburg, S. 43-62
- Löw, Konrad (1991): Terror. Theorie und Praxis im Marxismus, Asendorf
- Löw, Konrad (Hg.) (1993): Totalitarismus, 3. Auflage, München
- Löw, Konrad (1996): Der Mythos Marx und seine Macher. Wie aus Geschichten Geschichte wird, München
- Löw, Konrad (1998): Kam das Ende vor dem Anfang? 150 Jahre Manifest der Kommunistischen Partei, Köln
- Löw, Konrad (1999): Das Rotbuch der kommunistischen Ideologie. Marx & Engels – Väter des Terrors, München
- Löwith, Karl (1960): Max Weber und Karl Marx, in: ders.: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart, S. 1-67
- Löwith, Karl (1990): Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, 8. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln
- Löwy, Michael (Hg.) (1987): Theologie der Befreiung und Sozialismus, Frankfurt (Main)
- Löwy, Michael (1988): Marxismus in Lateinamerika 1909–1987, Frankfurt (Main)
- Löwy, Michael (1992): Benjamins Marxismus, in: Das Argument, Nr. 194, S. 557-562
- Löwy, Michael (2000): Die Alternative zum Neoliberalismus, in: Hinzer, Jürgen/Schauer, Helmut/Segbers, Franz (Hg.): Perspektiven der Linken. Ein kämpferisches Leben im Zeitalter der Extreme, Hamburg, S. 85-101
- Löwy, Michael (2005): Destruktiver Fortschritt. Marx, Engels und die Ökologie, in: Utopie kreativ, Heft 174, S. 306-315
- Lübbe, Hermann/Sass, Hans-Martin (Hg.) (1975): Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München
- Lucke, Albrecht von (2008): 69 oder neues Biedermeier? Der Kampf um die Deutungsmacht, Berlin
- Lukács, Georg (1973): N. Bucharin: Theorie des historischen Materialismus (Rezension), in: ders.: Schriften zur Ideologie und Politik, ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz, Darmstadt/Neuwied, S. 188-200
- Lukács, Georg (1967): Die moralische Sendung der kommunistischen Partei, in: ders.: Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied/Berlin, S. 136-143
- Lukács, Georg (1997): Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über materialistische Dialektik, Reprint der Erstausgabe von 1923, London
- Luxemburg, Rosa: Gesammelte Werke, Berlin (Ost), 1970 ff. (zit. als LGW, Bd.: S.)
- Luxemburg, Rosa (2005): Kirche und Sozialismus, rls-Standpunkte, Nr. 4
- Macpherson, Crawford B. (1990): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke, 3. Auflage, Frankfurt (Main)

- Mäder, Ueli (1984): *Gewaltfreie Revolution in den Entwicklungsländern*, Basel
- Mahnkopf, Birgit (Hg.) (1988): *Der gewendete Kapitalismus. Kritische Beiträge zu einer Theorie der Regulation*, Münster
- Malinowski, Borislav (1951): *Kultur und Freiheit*, Wien/Stuttgart
- Mandel, Ernest (1985): *Kein Sozialismus ohne Selbstverwaltung*, in: Nikolić, Miloš (Hg.): *Sozialismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Band 1, *Internationale Sozialismus-Diskussion 6*, Argument Sonderband, Nr. 123, Berlin, S. 37-56
- Mandel, Ernest (1991): *Die Dialektik von Produktivkräften, Produktionsverhältnissen und Klassenkampf neben Kategorien der Latenz und des parametrischen Determinismus in der materialistischen Geschichtsauffassung (Vortrag vom 29. Oktober 1987, Bochum)*, in: Brüsemeister, Th. u. a. (Hg.): *Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen. Beiträge zur marxistischen Theorie heute. Leo Kofler zum 80sten Geburtstag/im Gedenken an Ursula Schmiederer*, Berlin, S. 100-112
- Mandel, Ernest/Agnoli, Johannes (1980): *Offener Marxismus*, Frankfurt (Main)
- Marcuse, Herbert (1965): *Philosophie und kritische Theorie*, in: ders.: *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt (Main), S. 102-127
- Marcuse, Herbert (1968): *Repressive Toleranz*, in: Wolff, Robert Paul/Moore, Barrington/Marcuse, Herbert: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt (Main), S. 91-128
- Marcuse, Herbert (1969): *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt (Main)
- Marcuse, Herbert (1975a): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlin
- Marcuse, Herbert (1975b): *Scheitern der neuen Linken?*, in: ders.: *Schriften*, Band 9, S. 159-170
- Marcuse, Herbert (2009): *Ökologie und Gesellschaftskritik*, in: ders.: *Ökologie und Gesellschaftskritik*, Nachgelassene Schriften, Band 6, hg. von Peter-Erwin Jansen, Springer, S. 165-176
- Marglin, Stephen A. (1974): *What do Bosses do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production, Part 1*, in: *The Review of Radical Political Economics*, H. 2, 6. Jg., S. 33-60
- Mariátegui, José Carlos (1986a): *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, hg. v. Kuno Füssel, Berlin (West)
- Mariátegui, José Carlos (1986b): *Revolution und peruanische Wirklichkeit. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt (Main)
- Marković, Mihailo (1968): *Dialektik der Praxis*, Frankfurt (Main)
- Marković, Mihailo (1975): *Widersprüche in Staaten mit sozialistischen Verfassungen*, in: Fenner, Christian/Blanke, Bernhard (Hg.): *Systemwandel und Demokratisierung. Festschrift für Ossip K. Flechtheim*, Frankfurt (Main), S. 183-197
- Márkus, György (1980): *Four Forms of Critical Theory – Some Theses on Marx's Development*, in: *Thesis Eleven* Nr. 1, S. 78-94
- Márkus, György (1981): *Anthropologie und Marxismus*, Hamburg
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*, 43 Bde., Berlin (Ost), 1956 ff. (zit. als MEW, Bd.: S.)
- Marx-Engels-Stiftung e.V. (Hg.) (1993): *Marxistisches Menschenbild. Eine Utopie?*, Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung, Band 20, Bonn
- Marx-Engels-Stiftung e.V. (Hg.) (2008): *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*, Köln

- Maser, Wolfgang (1976): Studien zum Typus revolutionärer Organisation. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Gesellschaften der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt (Main), Frankfurt (Main)
- Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.) (2006): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Bonn
- Matthes, Joachim (Hg.) (1983): Krise der Arbeitsgesellschaft?, Frankfurt (Main)/New York
- Mattick, Paul (1969): Kritik an Herbert Marcuse. Der eindimensionale Mensch in der Klassengesellschaft, Frankfurt (Main)
- Mattick, Paul (1973): Marx und Keynes. Die Grenzen des gemischten Wirtschaftssystems, Wiener Neustadt
- Mattick, Paul/Pannekoek, Anton (1991): Marxistischer Anti-Leninismus, Freiburg
- Mauke, Michael (1970): Die Klassentheorie von Marx und Engels, Frankfurt (Main)
- Mayer, Hans (1999): Zeitgenossen, Frankfurt (Main)
- Mayer, Thomas F. (1994): Analytical Marxism, Thousand Oaks
- Mayntz, Renate (1968): Bürokratische Organisationen, Köln/Berlin
- McMurtry, John (1978): The Structure of Marx's World View, Princeton, NJ
- Mecklenburg, Jens/Wippermann, Wolfgang (Hg.) (1998): Roter Holocaust? Kritik des Schwarzbuchs des Kommunismus, Hamburg
- Medick, Hans (1973): Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith, Göttingen
- Medwedew, Roy (1992): Das Urteil der Geschichte: Stalin und der Stalinismus, 3 Bände, Berlin
- Mehring, Fanz (1972): Über den historischen Materialismus, in: ders.: Die Lessing-Legende, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien, S. 391-450
- Meiksins-Wood, Ellen (1981): Marxism and ancient Greece, in: History Workshop Journal, Nr. 11, S. 3-22
- Meiksins-Wood, Ellen (1984): The Retreat from Class. A New »True« Socialism, London
- Meiksins-Wood, Ellen (1995): Democracy against Capitalism. Renewing historical materialism, Cambridge
- Meiksins-Wood, Ellen (1996): Moderne, Postmoderne oder Kapitalismus, in: Der Kapitalismus und das Informationszeitalter. Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 12, S. 1-11
- Meiksins-Wood, Ellen (1997): Back to Marx, in: Monthly Review, H. 2, 49. Jg.
- Meiksins-Wood, Ellen (2002): The Origin of Capitalism. A Longer View, London
- Meiksins-Wood, Ellen/Foster, John Bellamy (Hg.) (1997): In Defense of History. Marxism and the Postmodern Agenda, New York
- Melotti, Umberto (1977): Marx and the Third World, London/Basingstoke
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg
- Menzel, Ulrich (1992): Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt (Main)
- Mergner, Gottfried (Hg.) (1971): Gruppe Internationale Kommunisten Hollands, Reinbek bei Hamburg

- Merkens, Andreas (2004): Erziehung und Bildung im Denken Anotonio Gramscis. Eckpunkte einer intellektuellen und politischen Praxis, in: Gramsci, Antonio: Erziehung und Bildung, hg. v. Andreas Merkens, Hamburg, S. 15-39
- Merleau-Ponty, Maurice (1968): Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt (Main)
- Meschkat, Klaus (1965): Die Pariser Kommune von 1871 im Spiegel der sowjetischen Geschichtsschreibung, Berlin
- Michels, Robert (1989): Zur Soziologie des Parteienwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, 4. Auflage, Stuttgart
- Miliband, Ralph (1972): Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft. Eine Analyse des westlichen Machtssystems, Frankfurt (Main)
- Miliband, Ralph (1985): The New Revisionism in Britain, in: New Left Review, Nr. 150, S. 5-26
- Mill, John Stuart (1921): Grundsätze der politischen Ökonomie mit einigen ihrer Anwendungen auf die Sozialphilosophie, 2. Band, Jena
- Miller, Richard W. (1984): Analyzing Marx. Morality, Power and History, Princeton, NJ
- Mills, C. Wright (1962): Die amerikanische Elite, Hamburg
- Mills, C. Wright (1963): The Marxists, London/Fakenham/Reading
- Mills, C. Wright (1969): Über die neue Linke, in: Jacobs, Paul/Landau, Samuel (Hg.): Die Neue Linke in den USA. Analyse und Dokumentation, München, S. 115-130
- Mises, Ludwig von (1920): Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 47, S. 86-121
- Mises, Ludwig von (1922): Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus, Wien
- Mises, Ludwig von (1993): Liberalismus, Sankt Augustin
- Misik Robert (1998): 1848. Unser Marx. »Das Kommunistische Manifest«, in: Die neue Gesellschaft – Frankfurter Hefte, Nr. 3, S. 226-230
- Misik, Robert (2003): Marx für Eilige, Berlin
- Misik, Robert (2006): Genial dagegen. Kritisches Denken von Marx bis Michael Moore, Berlin
- Misik, Robert (2010): Anleitung zur Weltverbesserung: Das machen wir doch mit links, Berlin
- Mittelstädt, Hanna/Schulenburg, Lutz (Hg.) (1997): Der Wind der Veränderung. Die Zapatisten und die soziale Bewegung in den Metropolen. Kommentare und Dokumente, Hamburg
- Mohr, Reinhard (2008): Der diskrete Charme der Rebellion. Ein Leben mit den 68ern, Berlin
- Mohri, Kenzo (1979): Marx and underdevelopment, in: Monthly Review, Nr. 10, S. 32-42
- Mohun, Simon (1994): A Re(in)statement of the Labour Theory of Value, in: Cambridge Journal of Economics, H. 4, 18. Jg., S. 191-212
- Möller, Horst (Hg.) (1999): Der rote Holocaust und die Deutschen. Die Debatte um das »Schwarzbuch des Kommunismus«, München, Zürich
- Monal, Isabel (1999): Ambivalenzen des Fortschritts. Zur Bedeutung der Kategorie bei Karl Marx, in: Das Argument, Nr. 230, S. 257-262
- Moneta, Jakob (1978): Eine »Alternative« – nicht nur für die DDR, in: Wolter, Ulf (Hg.): Antworten auf Bahros Herausforderung des »realen Sozialismus«, Berlin, S. 11-19
- Moore, Michael (2003): Stupid white men. Eine Abrechnung mit dem Amerika unter W. Bush, 36. Auflage, München, Zürich
- Moore, Stanley (1980): Marx and Lenin as Historical Materialists, in: Cohen, Marshall/ Nagel, Thomas/Scanlon, Thomas (Hg.): Marx, Justice and History, Princeton, NJ, S. 211-235

- Most, Johann (1972): Kapital und Arbeit. »Das Kapital« in einer handlichen Zusammenfassung. Von Marx und Engels selbst revidiert und überarbeitet, Frankfurt (Main)
- Mouffe, Chantal (1979): Hegemonie und Ideology in Gramsci, in: dies.: (Hg.): Gramsci and Marxist Theory, London, S. 168-204
- Mozetič, Gerald (1987): Die Gesellschaftstheorie des Austromarxismus. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen, Methodologie und soziologisches Programm, Dramstadt
- Mühsam, Erich (1927): Bismarxismus, in: Fanal, H. 5, 1. Jg.
- Müller, Erhard O. (2002): Das Totalitäre im Sozialismus, in: Frankfurter Rundschau v. 29.4.2002
- Müller, Eva (2009): Der Sozialismus und die Planwirtschaft, in: Sozialismus, H. 12, 36. Jg., S. 47-52
- Müller, Horst (1986): Praxis und Hoffnung. Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis von Marx bis Bloch und Lefebvre, Bochum
- Müller, Jost (2000): Sozialismus, Hamburg
- Müller, Klaus (1988): Analytischer Marxismus. Technischer Ausweg aus der theoretischen Krise?, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 72, S. 39-71
- Müller, Wolfgang/Neusüß, Christel (1970): Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital, in: Sozialistische Politik, Nr. 6/7
- Müller-Plantenberg, Clarita/Nitsch, Wolfgang/Schlosser, Irmtraut (2005) (Hg.): Solidarische Ökonomie in Brasilien und Europa. Wege zur konkreten Utopie, Kassel
- Müller-Plantenberg, Urs (1990): Was heute Sozialismus sein könnte, in: Lateinamerika Nachrichten, Nr. 198, S. 19-23
- Müller-Plantenberg, Urs (2003): Die Schwarze Utopie der Chicago Boys. Chile als Beispiel für Theorie und Praxis des Neoliberalismus, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.): Mut zur konkreten Utopie. Alternativen zur herrschenden Ökonomie, Hannover, S. 153-168
- Musgrave, Richard A./Musgrave, Peggy B./Kulmer, Lore (1994): Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis, Band 1, 6. Auflage, Tübingen
- Na'aman, Schlomo (1970): Lassalle, Hannover
- Nachtwey, Oliver (2005): Weltmarkt und Imperialismus. Zur Entstehungsgeschichte der klassischen marxistischen Imperialismustheorie, Köln
- Naphtali, Fritz (1969): Wirtschaftsdemokratie. Ihr Wesen, Weg und Ziel, 5. Auflage, Frankfurt (Main)
- Narr, Wolf-Dieter (1977a): Parteienstaat in der BRD – ein Kolloß auf tönernen Füßen, aber mit stählernden Zähnen, in: ders.: Auf dem Weg zum Einparteienstaat, Opladen, S. 7-25
- Narr, Wolf-Dieter (Hg.) (1977b): Auf dem Weg zum Einparteienstaat, Opladen
- Narr, Wolf-Dieter (1980a): Zum Politikum der Form. Oder warum Emanzipationsbewegungen Herrschaft nur fortlaufend erneuern, allenfalls besänftigen, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, H. 2, 8. Jg., S. 143-163
- Narr, Wolf-Dieter (1980b): Realpolitik und Wirklichkeitsverfehlung in der Bundesrepublik Deutschland. Einige Bemerkungen zu den steigenden Kosten des strukturgewordenen Zynismus der Macht, in: Roth, Roland (Hg.): Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen, Frankfurt (Main), S. 13-25
- Narr, Wolf-Dieter (2000): Wider die restlose Zerstörung der Universität. Ein Aufruf zu ihrer Neu- und Wiederbelebung, hg. vom Allgemeinen Studierendenausschuß der Freien Universität Berlin – Hochschulreferat, Berlin

- Narr, Wolf-Dieter (2001): Das nicht so neue Tandem: Gewalt und Globalisierung, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 125, S. 491-510
- Narr, Wolf-Dieter (2004): Theoretisieren als Partisanenarbeit. Zum Politikum subversiven Denktums am Exempel Johannes Agnoli, in: Görres-Agnoli, Barbara: Johannes Agnoli. Eine biographische Skizze, Hamburg, S. 143-157
- Narr, Wolf-Dieter (2007a): Die Welt verändern. Perspektive einer radikalen Menschenrechtspolitik, Köln
- Narr, Wolf-Dieter (2007b): Dialektik der Antikapitalismen. Anstöße zur Diskussion, in: Das Argument, Nr. 269, S. 35-47
- Narr, Wolf-Dieter (2008): Bürger- und menschenrechtliches Engagement in der Bundesrepublik, in: Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch, Frankfurt (Main)/New York, S. 347-362
- Narr, Wolf-Dieter (2009): Fremderscheinung Solidarität in Zeiten globaler Konkurrenz. Eine kontrafaktische Spurensuche, in: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalrmring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika, Berlin, S. 105-130
- Narr, Wolf-Dieter/Naschold, Frieder (1972): Theorie der Demokratie. Einführung in die moderne politische Theorie, Band 3, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Narr, Wolf-Dieter/Offe, Claus (Hg.) (1975): Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität, Köln
- Narr, Wolf-Dieter/Roth, Roland (2005): Not und Notwendigkeit radikaldemokratischer ökonomischer, politischer und kultureller Produktionsverhältnisse, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 141, S. 497-520
- Narr, Wolf-Dieter/Stöss, Richard (2007): Johannes Agnolis »Transformation der Demokratie«. Ein Beitrag zur gesellschaftskritischen Politikanalyse, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Heft 4, S. 828-841
- Narr, Wolf-Dieter/Roth, Roland/Vack, Klaus (2000): Wider kriegerische Menschenrechte, in: Junge Kirche, Nr. 2, S. 66-70
- Narr, Wolf-Dieter/Vack, Klaus (1983): Menschenrechte wofür? Entwurf einer menschlichen Praxis, in: Freiheit + Gleichheit. Streitschrift für Demokratie und Menschenrecht, Nr. 4; S. 93-130
- Near, Henry (1992/1997): The Kibbutz Movement. A History, Volume 1: Origins and Growth, 1909–1939; Volume 2: Crisis and Achievement, 1939–1995, Oxford
- Neckel, Sighard (1989): Individualisierung und Theorie der Klassen. Zwischenbemerkung im Paradigmenstreit, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 76, S. 51-59
- Negt, Oskar (1971): Politik als Protest, Frankfurt (Main)
- Negt, Oskar (1974): Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie, Einleitung, in: Deborin, A./Bucharin, N.: Kontroversen über dialektischen und mechanischen Materialismus, Frankfurt (Main), S. 7-50
- Negt, Oskar (1976): Keine Demokratie ohne Sozialismus. Über den Zusammenhang von Politik, Geschichte und Moral, Frankfurt (Main)
- Negt, Oskar (1977): Interesse gegen Partei. Über Identitätsprobleme der deutschen Linken. Ein Gespräch mit Harald Wieser, in: Kursbuch, Nr. 48, S. 175-188
- Negt, Oskar (1998): Über Marx. Einleitung, in: Marx. Ausgewählt und vorgestellt von Oskar Negt, Philosophie jetzt!, hg. v. Peter Sloterdijk, 2. Auflage, München
- Negt, Oskar (2003): Kant und Marx. Ein Epochengespräch, Göttingen

- Negt, Oskar (2005): Wozu noch Gewerkschaften?, Göttingen
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1973): Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt (Main)
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1982): Geschichte und Eigensinn, 5. Auflage, Frankfurt (Main)
- Nelson, Richard R./Winter, Sidney G. (1982): An Evolutionary Theory of Economic Change, Cambridge
- Neuberger, Oswald (1995): Mikropolitik. Der alltägliche Aufbau und Einsatz von Macht in Organisationen, Stuttgart
- Neubert, Harald (1994): Zur »Machtfrage« in der marxistischen Theorie. Der Beitrag Antonio Gramscis, Berlin
- Neubert, Harald (1997): Eurokommunismus, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Band 3 (Ebene bis Extremismus), Hamburg, S. 979-994
- Neubert, Harald (2001): Antonio Gramsci: Hegemonie, Zivilgesellschaft, Partei. Eine Einführung, Hamburg
- Neubert, Harald (2002): Die Hypothek des kommunistischen Erbes, Hamburg
- Neusüss, Arnhelm (1981): Marxismus. Ein Grundriß der Großen Methode, München
- Neusüss, Arnhelm (1968): Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Frankfurt (Main)
- Niechoj, Torsten (2003): Analytischer Marxismus. Eine rationale Wahl? Stand und Perspektive eines Forschungsprogramms, in: Gerlach, Olaf/Kalmring, Stefan/Nowak, Andreas (Hg.): Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Zur Aktualität der Kritik der Politischen Ökonomie, Hamburg, S. 180-205
- Niethammer, Lutz (1989): Posthistorie, Hamburg
- Nietzsche, Friedrich (1939): Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, in: ders.: Werke. Auswahl in zwei Bänden, Band 1, Stuttgart, S. 109-264
- Nikolić, Miloš (Hg.) (1985): Der Sozialismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Band 1, Internationale Sozialismus-Diskussion 6, Argument Sonderband, Nr. 123, Berlin
- Nitsch, Wolfgang/Gerhardt, Uta/Offe, Claus/Preuß, Ulrich K. (1965): Hochschule in der Demokratie. Denkschrift des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes zur Hochschulreform, Überarbeitete Fassung und mit einem Vorwort von Jürgen Habermas, Frankfurt (Main)
- Norberg, Johann (2003): Das kapitalistische Manifest. Warum alleine die globalisierte Marktwirtschaft den Wohlstand der Welt sichert, Frankfurt (Main)
- Notes from Nowhere (Hg.) (2007): Wir sind überall. weltweit.unwiderstehlich.antikapitalistisch, mit einem Vorwort von Naomi Klein, Hamburg
- Notz, Gisela (2010): Theorien alternativen Wirtschaftens. Fenster in eine andere Welt, Stuttgart
- Novy, Klaus (1978): Strategien der Sozialisierung, Frankfurt (Main)
- Nuss, Sabine/Steckner, Anne/Stützle, Ingo (2008): Die Marx-Bubble. Vom Medienhype des Longsellers in Zeiten der Finanzkrise, in: ak – analyse & kritik. Zeitung für linke Debatte und Praxis, Nr. 155 vom 21.11.2008
- Oberlack, Markus (1994): Das präkoloniale Afrika und die Kontroverse um die »asiatische Produktionsweise« in der DDR-Historiographie, Münster
- OECD (1999): Die Weltwirtschaft von morgen. Ein neues goldenes Zeitalter, Paris
- Oertzen, Peter von (1973): Betriebsräte in der Novemberrevolution. Eine politikwissenschaftliche Untersuchung über Ideengehalt und Struktur der betrieblichen und wirtschaftlichen Arbeiterräte in der deutschen Revolution 1918/19. 2., erweiterte Auflage, Berlin

- Oertzen, Peter von (2003): Die Utopie der staats- und klassenlosen Gesellschaft, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.): Mut zur konkreten Utopie. Alternativen zur herrschenden Ökonomie, Hannover, S. 13-24
- Offe, Claus (1980): Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität, in: Roth, Rainer (Hg.): Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen, Frankfurt (Main)/New York, S. 26-42
- Offe, Claus (1996): Moderne »Barbarei«: Der Normalzustand im Kleinformat?, in: Miller, Max/ Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt (Main), S. 258-289
- Oppenheimer, Franz (1913): Die Siedlungsgenossenschaft. Versuch einer positiven Überwindung des Kommunismus durch Lösung des Genossenschaftsproblems und der Agrarfrage, Jena
- Osterkamp, Ute (1993): Hat der Marxismus die Natur des Menschen verkannt oder: Sind die Menschen für den Sozialismus nicht geschaffen?, in: Marx-Engels-Stiftung e. V. (Hg.): Marxistisches Menschenbild – eine Utopie?, Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung, Band 20, Bonn, S. 7-28
- Osterkamp, Ute (1996): Rassismus als Selbstentmächtigung. Texte aus dem Arbeitszusammenhang des Projekts Rassismus-Diskriminierung, Hamburg, Berlin
- Pannekoek, Anton (2008): Arbeiterräte. Texte zur sozialen Revolution, Fernwald
- Panzieri, Raniero (1972): Über die kapitalistische Anwendung der Maschinerie im Spätkapitalismus, in: Claudio Pozzoli (Hg.): Spätkapitalismus und Klassenkampf, Frankfurt (Main), S. 14-32
- Parker, Ian (2004): Slavoj Žižek. A Critical Introduction, London
- Paschukanis, Eugen (1966): Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, Frankfurt (Main)
- Patnaik, Prabhat (1991): Marxism in India, in: Bottomore, Tom (Hg.): A Dictionary of Marxist Thought, 2. Auflage, Malden, S. 359-361
- Peet, Richard (1991): Global Capitalism. Theories of Societal Development, London/New York
- Pejovich, Svetozar (1972): Towards an Economic Theory of the Creation and Specification of Property Rights, in: Review of Social Economy, Nr. 30, S. 309-325
- Pejovich, Svetozar (1982): Karl Marx Property Rights School und the Progress of Social Change, in: Kyklos, H. 3, 35. Jg., S. 383-397
- Perelman, Michael (2000): The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Sacred History of Primitive Accumulation, Durham, London
- Perels, Joachim (2006): Die Gegenwartsbedeutung von Blochs Geist der Utopie, in: Hawel, Marcus/ Kritidis, Gregor (Hg.): Aufschrei der Utopie. Möglichkeiten einer anderen Welt, Hannover, S. 20-32
- Peterson, Janice/Lewis, Margaret (Hg.) (1999): The Elgar Companion to Feminist Economics, Cheltenham/Northampton
- Petrović, Gajo (1969a): Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt (Main)
- Petrović, Gajo (Hg.) (1969b): Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg
- Petrović, Gajo/Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.) (1985): Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Beiträge zum Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik, Bochum
- Petzold, Joachim (1992): Gedanken beim Lesen zweier Bücher, in: Saage, Richard (Hg.): Hat die politische Utopie eine Zukunft?, Darmstadt, S. 34-45
- Pipes, Richard (2003): Kommunismus, Berlin
- Pirenne, Henri (1971): Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Europas im Mittelalter, München

- Plechanow, Georgi (1959): Grundprobleme des Marxismus, Berlin
- Plechanow, Georgi (1975): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung, Berlin
- Plechanow, Georgi (1982): Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte und: Über materialistische Geschichtsauffassung, Berlin
- Plöetz, Yvonne/Kalmring, Stefan (2010): Die Umweltkatastrophe am Golf von Mexiko und die ökologische Krise der bürgerlichen Moderne, rls Standpunkte, Nr. 26
- Pollock, Friedrich (1971): Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917–1927, Frankfurt (Main)
- Popitz, Heinrich (1958): Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel
- Popper, Karl R. (1979): Das Elend des Historismus, 5. Auflage, Tübingen
- Popper, Karl R. (1982): Logik der Forschung, 7., verbesserte und durch 6 Anhänge vermehrte Auflage, Tübingen
- Pozzoli, Claudio (Hg.) (1973): Über Karl Korsch, Jahrbuch Arbeiterbewegung, Band 1, Frankfurt (Main)
- Pozzoli, Claudio (Hg.) (1975): Die Linke in der Sozialdemokratie, Jahrbuch Arbeiterbewegung, Band 3, Frankfurt (Main)
- Pozzoli, Claudio (Hg.) (1977): Kritik des Leninismus, Jahrbuch Arbeiterbewegung, Band 5, Frankfurt (Main)
- Preobraschenski, Jewgeni A. (1971): Die neue Ökonomik, Berlin
- Prieue, Jan (1988): Krisenzyklen und Stagnationstendenzen in der Bundesrepublik Deutschland. Die krisentheoretische Debatte, Köln
- Prieue, Jan (2002): Fünf Keynesianismen. Zur Kritik des Bastard-Keynesianismus, in: Heseler, Heiner/Huffschmid, Jörg/Reuter, Norbert (Hg.): Gegen die Marktorthodoxie. Perspektiven einer demokratischen und solidarischen Wirtschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Rudolf Hickel, Hamburg, S. 33-47
- Prinz, Arthur M. (1969): Background and Ulterior Motive of Marx's »Preface« of 1859, in: Journal of the History of Ideas, H. 3, 30. Jg., S. 437-450
- Prior, Bernd (1998): Der Transaktionskosten- und Property-Rights-Ansatz bei Marx als Grundlage für seine Kritik der Marktwirtschaft, in: Glombowski, Jörg/Gronert, Anke/Plasmeijer, Henk W. (Hg.): Zur kontinentalen Geschichte des ökonomischen Denkens, Marburg, S. 239-259
- Projekt Automation und Qualifikation (1987): Widersprüche der Automationsarbeit. Ein Handbuch, Hamburg
- Projekt Klassenanalyse (1972a): Leninismus. Eine neue Stufe des wissenschaftlichen Sozialismus? Zum Verhältnis von Marx'scher Theorie, Klassenanalyse und revolutionärer Taktik bei W. I. Lenin, 2 Bände, Berlin
- Projekt Klassenanalyse (1972b): Zur Taktik der proletarischen Partei. Marx'sche Klassenanalyse Frankreichs von 1848 bis 1871, Berlin
- Pryor, Frederic L. (1982): The Classification and Analysis of Precapitalist Economic Systems by Marx and Engels, in: History of Political Economy, H. 4, 14. Jg., S. 521-542
- Quijano, Anibal (1981): Über die direkte Demokratie der Produzenten, in: Lateinamerika Jahrbuch. Analysen und Berichte, Nr. 5, S. 41-64

- Rabehl, Bernd (1973): Marx und Lenin. Widersprüche einer ideologischen Konstruktion des »Marxismus-Leninismus«, Berlin (West)
- Rahnema, Majid/Bawtree, Victoria (Hg.) (1997): The Post-Development Reader, London
- Ramirez, Gloria Muñoz (2004): EZLN: 20+10. Das Feuer und das Wort, Münster
- Ramm, Thilo (Hg.) (1968): Der Frühsozialismus, Stuttgart
- Rancière, Jacques (2010): Der Philosoph und seine Armen, Wien
- Raschke, Joachim (1985): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß, Frankfurt (Main)
- Rätz, Werner/Paternoga, Dagmar/Steinbach, Werner (2005): Grundeinkommen: bedingungslos, Attac Basistexte 17, Hamburg
- Recktenwald, Horst Claus (1990): Würdigung des Werks, in: Smith, Adam: Der Wohlstand der Nationen, hg. v. Horst Claus Recktenwald, 5. Auflage, München, S. xv-lxxix
- Rehbein, Boike/Schwengel, Hermann (2008): Theorien der Globalisierung, Konstanz
- Reichelt, Helmut (1975): Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in: Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von L. Feuerbach, K. Marx, F. Engels, hg. v. Helmut Reichelt, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien, S. 9-90
- Reichelt, Helmut (1983): Zur Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Versuch einer Rekonstruktion, in: Marx, Karl: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, hg. v. Helmut Reichelt und Reinhold Zech, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien, S. 7-59
- Reichelt, Helmut (2008): Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Hamburg
- Reitter, Karl (2005): Grundeinkommen als Recht in einer nachkapitalistischen Gesellschaft, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 13, S. 23-38
- Renner, Karl (1918): Marxismus, Krieg und Internationale. Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkrieg, 2., bis Neujahr 1918 ergänzte Auflage, Stuttgart
- Renner, Karl (1987): Probleme des Marxismus (Auszug), in: Fischer, Georg/Rosner, Peter: Politische Ökonomie und Wirtschaftspolitik im Austromarxismus, Quellen und Studien zur österreichischen Geistesgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert, Band 6, Wien, S. 134-149
- Renton, Dave (2001): Marx on Globalisation, London
- Reese-Schäfer (2005) : Marx und die Furcht vor der Anarchie des Marktes, in : Pies, Ingo/Leschke, Martin (Hg.) : Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen, S. 99-111
- Resnick, Stephen A./Wolff, Richard D. (1993): State Capitalism in the USSR: A High-Stakes Debate, in: Rethinking Marxism, H. 2, 6. Jg., S. 46-68
- Resnick, Stephen A./Wolff, Richard D. (1994): Between State and Private Capitalism: What Was Soviet »Socialism«?, in: Rethinking Marxism, H. 1, 7. Jg., S. 9-30
- Reuter, Norbert (1996): Der Institutionalismus. Geschichte und Theorie der evolutionären Ökonomie, 2. Auflage, Marburg
- Revelli, Marco (1999): Die gesellschaftliche Linke. Jenseits der Zivilisation der Arbeit, Münster
- Rickens, Christian (2006): Die neuen Spießer. Von der fatalen Sehnsucht nach einer überholten Gesellschaft, Berlin
- Rigauer, Bero (1982): Sportsoziologie. Grundlagen, Methoden, Analyse, Reinbek bei Hamburg

- Rilling, Rainer (2006): Marx macht Sinn, in: Brie, Michael (Hg.): Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Kritik des Neoliberalismus und Alternativen – Beiträge zum Symposium der Rosa-Luxemburg Stiftung vom 1. Juni 2005, Berlin, S. 10-11
- Rilling, Rainer (2008a): Finanzmarktkrise. Ende des Neoliberalismus? Und die Linke?, rls-standpunkte, Nr. 23
- Rilling, Rainer (Hg.) (2008b): Eine Frage der Gewalt. Antworten von links, Berlin
- Rink, Tiemo (2008): Die Wiederkehr des Karl Marx, in: taz v. 1./2.11.2008
- Ritsert, Jürgen (1988): Der Kampf um das Surplusprodukt. Einführung in den klassischen Klassenbegriff, Frankfurt (Main)/New York
- Ritsert, Jürgen (1998): Soziale Klassen, Münster
- Rjasanow, David Borissowitsch (1977): Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft Russlands in Europa, in: Marx, Karl: Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts. Über den asiatischen Ursprung der russischen Despotie, mit Kommentaren von Bernd Rabehl und D. B. Rjasanow, hg. v. Ulf Wolter, Berlin, S. 180-242
- Robert, Rüdiger (2003): Die Bewegung der Globalisierungskritiker, in: ders. (Hg.): Bundesrepublik Deutschland – Politisches System und Globalisierung. Eine Einführung, Münster, S. 299-319
- Robinson, Joan (1972): Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft. Eine Auseinandersetzung mit ihren Grundgedanken und Ideologien, München
- Rocker, Rudolf (1973): Prinzipienklärung des Syndikalismus, in: Barwich, Franz/Gerlach, Erich/Lehning, Arthur/Rocker, Rudolf/Rüdiger, Helmut: Arbeiterselbstverwaltung, Räte, Syndikalismus, Berlin
- Roderick, Rick (1989): Habermas und das Problem der Rationalität. Eine Werkmonographie, Hamburg
- Roemer, John (1982): A General Theory of Exploitation and Class, Cambridge
- Roemer, John (1988): Free to Lose. An Introduction to Marxist Economic Philosophy, Cambridge
- Rohrwasser, Michael (1991): Der Stalinismus und die Renegaten. Die Literatur der Exkommunisten, Stuttgart
- Rossanda, Rossana (1979): Macht und Opposition in nachrevolutionären Ländern, in: Bettelheim, Charles u. a.: Zurückforderung der Zukunft. Macht und Opposition in nachrevolutionären Gesellschaften, Frankfurt (Main), S. 19-36
- Rossanda, Rossana (2007): Die Tochter des 20. Jahrhunderts, Frankfurt (Main)
- Roth, Karl Heinz (1974): Die andere Arbeiterbewegung und die Entwicklung der kapitalistischen Repression von 1880 bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zum Neuerständnis der Klassengeschichte Deutschlands, München
- Roth, Karl Heinz (2005): Der Zustand der Welt. Gegen-Perspektiven, Hamburg
- Roth, Karl-Heinz (2006): Die Intelligenz und die »soziale Frage« – Aus heutiger Sicht, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 18, S. 5-11
- Roth, Roland (Hg.) (1980): Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen, Frankfurt (Main)
- Roth, Rainer (2006): Zur Kritik des bedingungslosen Grundeinkommens, Frankfurt (Main)
- Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hg.) (2008): Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945. Ein Handbuch, Frankfurt (Main)

- Rubel, Maximilien (1976): Marx als Theoretiker des Anarchismus, in: Koechilin, H./Chomsky, N./Rubel, M.: Unsere Wünsche sind Erinnerungen an die Zukunft, Marxismus und Anarchismus, Band 3, S. 91-120
- Rubin, Jerry (1971): Do it! Szenario für die Revolution, Reinbek bei Hamburg
- Rühle, Otto (1928): Karl Marx. Leben und Werk, Dresden
- Saage, Richard (1991): Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt
- Saage, Richard (1999): Das Ende der politischen Utopie?, Frankfurt (Main)
- Sablowski, Thomas (1994): Zum Status des Hegemoniebegriffs in der Regulationstheorie, in: Esser, Josef/Görg, Christoph/Hirsch, Joachim (Hg.): Politik, Institutionen und Staat. Zur Kritik der Regulationstheorie, Hamburg, S. 133-156
- Sablowski, Thomas (2003): Krisentendenzen der Kapitalakkumulation, in: Das Argument, Nr. 251, S. 438-452
- Sablowski, Thomas/Alnasser, Sabah (2001): Auf dem Weg zu einem finanzgetriebenen Akkumulationsregime?, in: Candeias, Mario/Deppe, Frank (Hg.): Ein neuer Kapitalismus, Hamburg, S. 131-149
- Sachs, Wolfgang (Hg.) (1993): Wie im Westen so auf Erden, Reinbek bei Hamburg
- Saña, Heleno (2000): Die libertäre Revolution in Spanien. Die Anarchisten im Spanischen Bürgerkrieg, Hamburg
- Sandküler, Hans Jörg (Hg.): Betr.: Althusser. Kontroversen über den »Klassenkampf in der Theorie«, Köln
- Sartori, Giovanni (1965): Democratic Theory, 2. Auflage, New York
- Sartre, Jean-Paul (1999): Fragen der Methode, Reinbek bei Hamburg
- Sauvageot, Jacques (1968): Permanente Infragestellung des bestehenden Systems durch »Studentenmacht«, Interview von Hervé Bourges mit Jacques Sauvageot von der UNEF, in: Sauvageot, Jacques/Geismar, Alain/Cohn-Bendit, Daniel: Aufstand in Paris. Oder: Ist in Frankreich eine Revolution möglich?, hg. v. Hervé Bourges, Reinbek bei Hamburg, S. 16-32
- Schaff, Adam (1997): Mein Jahrhundert. Glaubensbekenntnisse eines Marxisten, Berlin
- Schaper-Rinkel, Petra (2005): Andere Zukünfte. Politik der Utopien, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 141, S. 551-568
- Scharenberg, Albert/Tertilt, Ralf (1988): Die Umwälzung der Praxis. Einführung in Gramsci, in: Perspektiven. Zeitschrift für sozialistische Theorie, Sonderheft 1: Antonio Gramsci, 3. Auflage, S. 5-13
- Schelsky, Helmut (1965): Auf der Suche nach der Wirklichkeit, Düsseldorf, Köln
- Schleifstein, Josef (1975): Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin, 3. Auflage, München
- Schmidt, Alfred (1962): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt (Main)
- Schmidt, Alfred (1967): Über Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik, in: Mohl, Theodor u. a.: Folgen einer Theorie. Essays über das »Kapital«, Frankfurt (Main), S. 103-129
- Schmidt, Alfred (1970): Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: ders (Hg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt (Main), S. 194-266
- Schmidt, Alfred (1973): Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München

- Schmidt, Alfred (1978): Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, München
- Schmidt, Manfred G. (1988): Sozialpolitik. Historische Entwicklung und internationaler Vergleich, Opladen
- Schmidt-Salomon, Michael (1999): Proletarier aller Länder, verzeiht mir? Plädoyer für einen zu unrecht angeklagten Philosophen, in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für humanistische Philosophie und freies Denken, Nr. 12
- Schmidt-Salomon, Michael (2005): Mythos Marx? Grundrisse des Lebens und des Werks des Philosophen, Ökonomen und Politikers Karl Marx (inklusive einer kritischen Betrachtung der Marx-Kritik von Konrad Löw), in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für humanistische Philosophie und freies Denken, Sonderheft Nr. 10 (Thema: Marxismus), S. 27-44
- Schmitt-Egner, Peter (1976): Wertgesetz und Rassismus, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marx'schen Theorie, Band 8/9, Frankfurt/Main, S. 350-404
- Schnädelbach, Herbert (1969): Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung, in: Das Argument, Nr. 50, S. 71-92
- Schneider, Peter (1977): Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution, in: ders.: Atempause. Versuch, meine Gedanken über Literatur und Kunst zu ordnen, Reinbek bei Hamburg, S. 127-161
- Schöler, Uli (2000): Aktualität und Zukunft des Marxschen Denkens, in: UTOPIE kreativ, Nr. 120, S. 949-957
- Schöler, Uli (2002): Eine noch treffende Analyse des Kapitalismus. Antwort auf Erhard O. Müller, in: Frankfurter Rundschau v. 25.5.2002
- Schöler, Uli (2008): Die DDR und Wolfgang Abendroth. Wolfgang Abendroth und die DDR, Hannover
- Schön, Georg (2008): Somos viento. Wir sind der Wind. Globalisierte Bewegungswelten in Lateinamerika, Münster
- Schreiber, Ulrich (1990): Die politische Theorie A. Gramscis, 3. Auflage, Hamburg
- Schrey, Heinz-Horst (Hg.) (1975): Entfremdung, Wege der Forschung, Band CDXXXVII, Darmstadt
- Schröder, Hans-Christoph (1968): Sozialismus und Imperialismus. Die Auseinandersetzung der deutschen Sozialdemokratie mit dem Imperialismusproblem und der »Weltpolitik« vor 1914, Teil 1, Bonn-Bad Godesberg
- Schui, Herbert (2001): Zur Rechtfertigung des Privateigentums in der ökonomischen Theorie, in: Stadlinger, Jörg (Hg.): Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts, Münster, S. 274-285
- Schui, Herbert (2009): Gerechtere Verteilung wagen! Mit Demokratie gegen Wirtschaftsliberalismus, Hamburg
- Schui, Herbert/Blankenburg, Stephanie (2002): Neoliberalismus. Theorie, Gegner, Praxis, Hamburg
- Schui, Herbert/Pactow, Holger (Hg.) (2003): Keynes heute. Festschrift für Harald Mattfeld, Hamburg
- Schulte, Günter (1992): Kennen Sie Marx? Kritik der proletarischen Vernunft, Frankfurt (Main)/New York
- Schultze, Thomas/Gross, Almut (1997): Die Autonomen. Ursprünge, Entwicklung und Profil der autonomen Bewegung, Hamburg
- Schumpeter, Joseph Alois (1953): Zur Soziologie der Imperialismen, in: ders.: Aufsätze zur Soziologie, Tübingen, S. 72-146

- Schumpeter, Joseph Alois (1987): *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 6. Auflage, Tübingen
- Schürumpf, Jörn (Hg.) (2010): *Rosa Luxemburg oder: Der Preis der Freiheit*, Berlin
- Schwan, Gesine (1978): *Demokratischer Sozialismus zwischen Wohlfahrtsstaat und Selbstverwaltung*, in: Horn, Hannelore/Schwan, Alexander/Weingartner, Thomas (Hg.): *Sozialismus in Theorie und Praxis. Festschrift für Richard Löwenthal*, Berlin/New York, S. 572-598
- Schweier, Thomas Lutz (1997): *Geschichtliche Reflexion bei Marx. Bemerkungen zu seinem Geschichtsverständnis*, in: Behrens, Diethard (Hg.): *Geschichtsphilosophie oder Das Begreifen der Historizität*, Freiburg, S. 149-176
- Schwendter, Rolf (1971): *Theorie der Subkultur*, Köln
- Seidl, Thomas (1997): *Materialistische Geschichtstheorie. Ein Problemaufriss*, in: Behrens, Diethard (Hg.): *Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität*, Freiburg, S. 51-78
- Senghaas, Dieter (1977): *Friedrich List und die neue Internationale Wirtschaftsordnung*, in: ders.: *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation*, Frankfurt (Main) S. 75-87
- Senghaas, Dieter (1980): *Sozialismus. Eine entwicklungsgeschichtliche und entwicklungstheoretische Betrachtung*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, H. 1, 8. Jg, S. 10-40
- Senghaas, Dieter (1989): *Friedrich List und die moderne Entwicklungsproblematik*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, H. 4, S. 561-573
- Sennett, Richard (2006): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin
- Seppmann, Werner (2008): *Gegenwartsorientierung und Zukunftskompetenz*, in: Marx-Engels-Stiftung (Hg.): *Konturen eines zukunftsfähigen Marxismus*, Köln, S. 8-27
- Sève, Lucien (1980): *Krise des Marxismus?*, in: *Das Argument*, Nr. 122, S. 518-523
- Sève, Lucien (2011): *Der Mensch im Kapitalismus*, in: *LE MONDE diplomatique*, 11.11.2011, S. 20-21
- Shaik, Anwar (1978): *Eine Einführung in die Geschichte der Krisentheorien*, in: *Prokla. Zeitschrift für sozialistische Ökonomie und sozialistische Politik*, Nr. 30, S. 3-42
- Shaik, Anwar (1991): *Economic Crisis*, in: Bottomore, Tom (Hg.): *A Dictionary of Marxist Thought*, 2. Auflage, Cambridge, S. 160-165
- Shaw, William H. (1978): *Marx's Theory of History*, Stanford
- Sichtermann, Barbara (1995): *Karl Marx. Neu gelesen*, Berlin
- Siebert, Niels (2008): *Vergessene Proteste. Internationalismus und Antirassismus 1964–1983*, Münster
- Sieferle, Rolf Peter (2007): *Marx zur Einführung*, Hamburg
- Sigrist, Christian (1994): *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, 3. Auflage, Hamburg
- Sigrist, Christian/Kramer, Fritz (1978): *Gesellschaften ohne Staat, Band 1: Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt (Main)
- Silver, Beverly (2005): *Forces of Labor. Arbeiterbewegungen und Globalisierung seit 1870*, Berlin/Hamburg
- Singer, Paul (1981): *Was heute Sozialismus ist*, in: Bennholdt-Thomsen, Veronika u. a. (Hg.): *Probleme und Perspektiven der Linken, Lateinamerika Jahrbuch. Analysen und Berichte*, Nr. 5, S. 15-40, Berlin (West)
- Sinn, Hans Werner (2004): *Mut zu Reformen. Fünfzig Denkanstöße für die Wirtschaftspolitik*, München

- Smith, Adam (1990): Der Wohlstand der Nationen, hg. v. Horst Claus Recktenwald, 5. Auflage, München
- Smith, Neil (1990): Uneven Development. 2. Auflage. Oxford
- Sofri, Gianni (1969): Über asiatische Produktionsweise, Frankfurt (Main)
- Sozialistische Studiengruppen (1981): Befreiung in oder von der Arbeit. Abschied vom Proletariat, in: Sozialismus, Sonderheft extra, Nr. 2, S. 29-37
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2004): Righting Wrongs, in: The South Atlantic Quarterly, Nr. 2/3, S. 523-581
- Stadlinger, Jörg (Hg.) (2001): Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts, Münster
- Stalin, Jossif (1952): Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR, in: Neue Welt. Halbmonatszeitschrift, H. 21 (157), November 1952, S. 2559-2614
- Stamer, Sabine (2001): Cohn-Bendit. Die Biographie, Hamburg, Wien
- Stark, Jürgen (1995): Renaissance der Spießer. Abrechnung mit 15 Wendejahren, Göttingen
- Steil, Armin (1993): Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen, Opladen
- Steinert, Heinz (2007): Das Verhängnis der Gesellschaft und das Glück der Erkenntnis. Dialektik der Aufklärung als Forschungsprogramm, Münster
- Sternberg, Fritz (1955): Marx und die Gegenwart. Entwicklungstendenzen in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, Köln
- Sternstein, Wolfgang (1976): Strategien gewaltfreier Aktion, in: Schultz, Hans-Jürgen (Hg.): Politik ohne Gewalt? Beispiele von Gandhi bis Camara, Frankfurt (Main), S. 165-179
- Sterr, Albert (2009): Lateinamerika Linksentwicklung – Reformer, national-populäre Regierungen und rebellische Basisbewegungen, in: Gerlach, Olaf/Hahn, Marco/Kalmring, Stefan/Kumitz, Daniel/Nowak, Andreas (Hg.): Globale Solidarität und linke Politik in Lateinamerika, Berlin, S. 165-178
- Stiglitz, Joseph (2003): Der Schatten der Globalisierung, 8. Auflage, Berlin
- Stojanović, Svetozar (1977): Der etatistische Mythos des Sozialismus, in: Oelmüller, Willi (Hg.): Weiterentwicklungen des Marxismus, Darmstadt, S. 367 S. 41-79)
- Stowasser, Horst (1995): Freiheit pur. Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft, Frankfurt (Main)
- Strutynski, Peter (1998): Vordenker der Globalisierung. 150 Jahre Kommunistisches Manifest, in: Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung, Nr. 34, S. 162-170
- Students for a Democratic Society (1969): Die Erklärung von Port Huron, in: Jacobs, Paul/ Landau, Saul (Hg.): Die Neue Linke in den USA. Analyse und Dokumentation, München, S. 144-159
- Stützle, Ingo (2003): Staatstheorien oder »BeckenrandschwimmerInnen der Welt vereinigt Euch«, in: Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte, Nr. 6, S. 27-38
- Sweezy, Paul M. (1972): Theorie der kapitalistischen Entwicklung, 3. Auflage, Frankfurt (Main)
- Sweezy, Paul M. (1993): Socialism: Legacy and Renewal, in: Monthly Review, H. 8, 44. Jg., S. 1-9
- Sweezy, Paul M. u. a. (1984): Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Mit einer Einführung und einem Postskript von Rodney Hilton, Frankfurt (Main)
- Szelenyi, Ivan/Martin, Bill (1988): The three waves on New Class theories, in: Theory and Society, Nr. 17, S. 645-667
- Szymanski, Albert (1981): The Logic of Imperialism, New York
- ten Brink, Tobias (2004): VordenkerInnen der globalisierungskritischen Bewegung, Köln

- ten Brink, Tobias (2008): Staatenkonkurrenz. Zur Analyse von Geopolitik und Imperialismus. Ein Überblick, Stuttgart
- Ternes, Bernd (2008): Karl Marx. Eine Einführung, Konstanz
- Theimer, Walter (1985): Der Marxismus, 8. Auflage, Tübingen
- Theimer, Walter (1988): Geschichte des Sozialismus, Tübingen
- Therborn, Göran (2007): After Dialectics. Radical Social Theory in a Post-Communist World, in: *New Left Review*, Nr. 43, S. 63-114
- Thielen, Helmut (1995): Diskurs und Widerstand. Philosophie der gesellschaftlichen Praxis, Unkel/Bad Honnef
- Thompson, Edward P. (Hg.) (1960): *Out of Apathy*, London
- Thompson, Edward P. (1980): Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung, Frankfurt (Main)/New York
- Thompson, Edward P. (1987): Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, 2 Bände, Frankfurt (Main)
- Thompson, Edward P. (2007): Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus, in: Holloway, John/Thompson, Edward P.: *Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin*, Hamburg, S. 19-92
- Tiefenbach, Paul (1998): Die Grünen. Verstaatlichung einer Partei, Köln
- Topitsch, Ernst (1958): Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studien zur Weltanschauungskritik, Wien
- Topitsch, Ernst (1973): *Gottwerdung und Revolution*, Pullach bei München
- Torring, Jacob (1999): *New Theories of Discourse*. Laclau, Mouffe and Žižek, Oxford
- Trotsky, Leo (1924): *Literatur und Revolution*, Wien
- Trotsky, Leo (1970): *Schriften zur revolutionären Organisation*, hg. v. Hartmut Mehringer, Reinbek bei Hamburg
- Trotsky, Leo (1972): *Terrorismus und Kommunismus*. Anti-Kautsky, Berlin
- Trotsky, Leo (1990): *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?*, Essen
- Türk, Klaus (1995): *Die Organisation der Welt. Herrschaft durch Organisation in der modernen Welt*, Opladen
- Vaneigem, Raoul (2008): *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen*, Hamburg
- Veerkamp, Ton (2005): *Der Gott der Liberalen*, Hamburg
- Vester, Michael (1970): Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß, Frankfurt (Main)
- Vester, Michael (1974): Solidarisierung als historischer Lernprozeß. Zukunftsperspektiven systemverändernder Praxis im neueren Kapitalismus, in: Krebs, Diethart (Hg.): *Die hedonistische Linke. Beiträge zur Subkulturdebatte*, Wien, S. 143-198
- Vilmer, Fritz/Sandler, Karl Otto (1978): *Wirtschaftsdemokratie und Humanisierung der Arbeit*, Frankfurt (Main)
- Vogel, Jeffrey (1996): *The Tragedy of History*, in: *New Left Review*, Nr. 220, S. 36-61
- Vogt, Eric M./Silverman, Hugh J. (Hg.) (2004): *Über Žižek. Perspektiven und Kritiken*, Wien
- Vogt, Winfried (1973): Zur Kritik der herrschenden Wirtschaftstheorie, in: Vogt, Winfried (Hg.): *Seminar: Politische Ökonomie. Zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie*, Frankfurt (Main), S. 179-204
- Vranicki, Predrag (1974): *Geschichte des Marxismus*, 2 Bände, München

- Vranicki, Predrag (1985): Selbstverwaltung als permanente Revolution, in: Nikolić, Miloš (Hg.): Sozialismus an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Band 1, Internationale Sozialismus-Diskussion 6, Argument Sonderband, Nr. 123, Berlin, S. 108-114
- Wagner, Wolf (1976): Verelendungstheorie. Die hilflose Kapitalismuskritik, Frankfurt (Main)
- Wahl, Peter (2002): Die Zukunft ist plural. Quo vadis Globalisierungskritik?, in: Blätter des iz3w, Nr. 261, S. 16
- Wallat, Hendrik (2009): Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 39. Jg., Heft 155, S. 269-286
- Wallerstein, Immanuel (1974): The Modern World-System, New York
- Wallerstein, Immanuel (2002): Linke Politik für ein Zeitalter des Übergangs, in: Löwy, Michael u. a.: Der Geist von Porto Alegre und die Strategie der Linken. Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 3, S. 10-17
- Walter, Norbert (1993): Der neue Wohlstand der Nationen, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau
- Walter, Norbert/Rosenschon, Astrid (1996): Ein Plädoyer für die Marktwirtschaft, Landsberg/Lerden
- Walther, Rudolf (1981): »(...) aber nach der Sintflut kommen wir und nur wir.« »Zusammenbruchstheorie«, Marxismus und politisches Defizit in der SPD 1890–1914, Frankfurt (Main)/ Berlin (West)/Wien
- Warren, Bill (1973): Imperialism and Capitalist Industrialisation, in: New Left Review, Nr. 81, S. 3-44
- Warren, Bill (1980): Imperialism. Pioneer of Capitalism, London
- Weber, Max (1964): Wirtschaft und Gesellschaft, 2. Bände, Köln/Berlin
- Weber, Max (1992): Politik als Beruf, Stuttgart
- Weil, Bruno (1979): Lektüre von Marx und Lenin im Lager, in: Bettelheim Charles u. a.: Zurückforderung der Zukunft. Macht und Opposition in den nachrevolutionären Gesellschaften, Frankfurt (Main), S. 106-112
- Weil, Simone (1975a): Über die Widersprüche des Marxismus, in: dies.: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München, S. 265-273
- Weil, Simone (1975b): Reflexionen über die Ursachen von Freiheit und Unterdrückung, in: dies.: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München, S. 151-240
- Weimann, Joachim (1995): Umweltökonomik: Eine theorieorientierte Einführung, 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin
- Weizäcker, Carl Christian von (2003): Der Grundgedanke heißt Freiheit. Über Kapitalismus und Demokratie, in: Merkur, Sonderheft: »Kapitalismus oder Barbarei«, S. 807-814
- Wellmer, Albrecht (1969): Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt (Main)
- Welsch, Wolfgang (Hg.) (1994): Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin
- Werlhoff, Claudia von (1991): Was haben die Hühner mit dem Dollar zu tun? Frauen und Ökonomie, München
- Werz, Nikolaus (1991): Das neuere politische und sozialwissenschaftliche Denken in Lateinamerika, Freiburg
- Whitaker, Chico (2007): Das Weltsozialforum. Offener Raum für eine andere Welt, Hamburg
- Wiggershaus, Rolf (1997): Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, 5. Auflage, München

- Wiggershaus; Rolf (1998): Max Horkheimer zur Einführung, Hamburg
- Wildt, Andreas (1977): Produktivkräfte und soziale Umwälzung. Ein Versuch der Transformation des historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs/Honneth, Axel (Hg.): Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt (Main), S. 206-255
- Williams, Raymond (1972): Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von Kultur, München
- Williams, Raymond (1977): Innovationen. Über den Prozeßcharakter von Literatur und Kultur, Frankfurt (Main)
- Winter, Helen/Rommel, Thomas (1999): Adam Smith für Anfänger. Der Wohlstand der Nationen. Eine Lese-Einführung, München
- Wippermann, Wolfgang (1997a): Totalitarismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute, Darmstadt
- Wippermann, Wolfgang (1997b): Faschismustheorien. Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute, 7., überarbeitete Auflage, Darmstadt
- Wippermann, Wolfgang (2008): Der Wiedergänger. Die vier Leben des Karl Marx, Wien
- Wittfogel, Karl August (1970): Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte, ohne Ortsangabe
- Wittfogel, Karl August (1977): Die Asiatische Despotie, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien
- Wolf, Frieder Otto (1979): Auflösung oder Erneuerung des Marxismus?, in: Prokla. Zeitschrift für sozialistische Ökonomie und sozialistische Politik, Nr. 36, S. 25-34
- Wolin, Richard (1982): Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption, New York
- Wollenberg, Jörg (2005): Pergamonaltar und Arbeiterbildung. »Linie Luxemburg-Gramsci – Voraussetzung: Aufklärung der historischen Fehler« (Peter Weiss), Supplement der Zeitschrift Sozialismus, Nr. 5
- Wolter, Udo (2001a): Das obscure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung, Münster
- Wolter, Udo (2001b): Gezähmte Dompteure. Wider den verkürzten Antikapitalismus der Globalisierungsgegner, in: Blätter des iz3w, Sonderheft: Gegenverkehr. Soziale Bewegungen im globalen Kapitalismus
- Wolter, Ulf (1975): Grundlagen des Stalinismus. Die Entwicklung des Marxismus von einer Wissenschaft zur Ideologie, Berlin
- Wolter, Ulf (Hg.) (1978): Antworten auf Bahros Herausforderung des »realen Sozialismus«, Berlin
- Wood, Allen W. (1981): Karl Marx, London
- Wright, Eric Olin (Hg.) (1989): The Debate on Classes, London
- Wright, Eric Olin (1993): Class Analysis, History and Emancipation, in: New Left Review, Nr. 202, S. 15-36
- Zahar, Renate (1969): Kolonialismus und Entfremdung, Frankfurt (Main)
- Zech, Reinhold (1983): Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in der Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx, Karl: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung, hg. v. Helmut Reichelt und Reinhold Zech, Frankfurt (Main)/Berlin/Wien, S. 60-116

- Zelik, Raul (2009): Nach dem Kapitalismus. Warum der Staatssozialismus ökonomisch ineffizient war und was das für Alternativen heute bedeutet, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 39. Jg., Heft 155, S. 207-228
- Zelik, Raul/Altwater, Elmar (2009): Vermessung der Utopie. Ein Gespräch über Mythen des Kapitalismus und die kommende Gesellschaft, München
- Zeller, Christian (Hg.) (2004): Die globale Enteignungsökonomie, Münster
- Zeuner, Bodo (2007): Die Freie Universität Berlin vor dem Börsengang? Bemerkungen zur Ökonomisierung der Wissenschaft. Abschiedsvorlesung, gehalten am 1. Juli 2007 im Otto-Suhr-Institut, in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Nr. 148, S. 325-359
- Ziai, Aram (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development – Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive, Münster
- Ziegler, Jean (2003): Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher, München
- Ziegler, Jean (2007): Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung, München
- Zimmermann, Wolfgang (1978): Korsch zur Einführung, Hannover
- Zinn, Karl Georg (1998): Wie Reichtum Armut schafft. Verschwendung, Arbeitslosigkeit und Mangel, Köln
- Zinn, Karl Georg (2007): Leistungsloses Grundeinkommen. Menschenfreundlich?, in: Sozialismus, Nr. 307, S. 22-24
- Zitelmann, Rainer (1992): Träume vom neuen Menschen, in: Saage, Richard (Hg.): hat die politische Utopie eine Zukunft, Darmstadt, S. 27-33
- Žižek, Slavoj (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin, Frankfurt (Main)
- Žižek, Slavoj (2003): Ein Plädoyer für die Intoleranz, Wien
- Žižek, Slavoj (2011a): Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen, Hamburg
- Žižek, Slavoj (2011b): Willkommen in interessanten Zeiten, Hamburg