

*Alexa Mohl*

## *Karl Marx und die Selbstverständigung unserer Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche*

Wie 1848 geht ein Gespenst um in Europa - aber es ist kein Gespenst des Kommunismus. Dennoch kann man bereits in den Zeitungen lesen, daß da eine neue Bewegung in Gang geraten ist, »die das gleiche Gewicht bekommen wird wie einst die Arbeiterbewegung« (Frankfurter Rundschau (FR) v. 25.5.82). Es wäre hohe Zeit, daß diese neue Bewegung »ihre Anschauungsweise, ihre Zwecke, ihre Tendenzen vor der ganzen Welt offen darlegen« (MEW 4,46) und der Verwirrung über sie ein Manifest entgegenstellen würde. Allein diese Bewegung formiert sich zu keiner Partei, die ein solches Manifest zu entwerfen berechtigt wäre. »Die Szene hat viele Zungen, Häute, Gesichter« (Miermeister 1982). Sie sperrt sich gegen die Vereinheitlichung ihrer Gefühle, ihres Bewußtseins, ihrer Sprache, ihre Kultur, ihrer Ziele und ihrer Praxis ebenso, wie sie hämisch konstatiert, »daß es selbst den Sozialwissenschaftlern so ungeheuer schwer fällt, da eine Begrifflichkeit zu finden für diesen gesellschaftlichen Vorgang« (Kursbuch 65, 120).

Und in der Tat trifft man in den wissenschaftlichen Interpretationsversuchen der neuen sozialen Bewegungen auf dieselben Widersprüche wie in der öffentlichen Meinung: Sie reden von Zärtlichkeit und sie werfen mit Steinen. Das trägt ihnen auf der einen Seite Prädikate ein wie »Krawallmacher« und »Chaoten«. Auf der anderen Seite diagnostiziert man einen »Aufstand der Gefühle«, eine »neue Empfindsamkeit« und ein »verändertes Wir-Bewußtsein« (Richter 1981). Vor allem die Einschätzung ihrer politischen Praxis ist kontrovers: »Verweigerung«, »Rückzug«, »Flucht« und »Aussteiger« lauten die Schlagwörter hier. Einen »Trend in Richtung Einmischen ... subversiv, subkulturell, grenzüberschreitend« (Der Spiegel 8/82, 82) stellt man dort fest ebenso wie eine »Politisierung des Alltags« und überhaupt eine »neue politische Kultur« (Horacek 1982).

Einig ist man sich allerdings über einen »Bewußtseinswandel in weiten Teilen der Bevölkerung und insbesondere in der Jugend« (FR v. 25.5.82). Der Begriff einer »postmateriellen Einstellung« bürgert sich ein. »Karriere? - Nein danke« lautet da eine Schlagzeile (FR v. 5.10.82). Ebenso konnten die empirischen Sozialforscher feststellen, daß man sich in zunehmendem Maße für Wachstum und Technik bedankt, Wohlstand, Stabilität und Eigentum gleichermaßen geringschätzt wie Ruhe- und Ordnungsdenken. Erich Fromm prägte für diese Zivilisationskrise den Begriff des Konflikts zwischen »Haben und Sein«. »Zwei Kulturen« machte Peter Glotz schon vor Jahren aus. Von einer »schleichenden Revolution« spricht auch der Amerikaner Ronald Inglehart; denn ebenso leise, allmählich, aber beharrlich, wie die Vorstellungen über ein menschliches Zusammenleben sich ändern, ebenso unmerklich, aber stetig wächst aus vielen kleinen Aktivitäten an verschiedenen sozialen Orten eine soziale Bewegung hervor, die weitreichende gesellschaftliche Veränderungen nach sich ziehen könnte. Und nicht nur unter den Beteiligten mehrten sich die Stimmen, die den traditionellen Eliten nicht mehr zutrauen, die Probleme unserer Zukunft bewältigen zu können, die deshalb auf die neuen sozialen Bewegungen setzen (Peccei 1981). Eine wissenschaftlich angeleitete Selbstverständigung unserer Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche aber steht immer noch aus.

Die Mittel für diese Selbstverständigung bei den akademischen Sozialwissenschaften zu suchen, halten aber nicht nur die Mitglieder dieser Bewegungen für vergeblich. Wie schwer sich die heutige Gesellschaftstheorie tut, diese neue gesellschaftskritische Praxis zu analysieren, kann man gerade an ihrer jüngsten Konzeption, an Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns« aufzeigen.

Habermas interpretiert die modernen sozialen Bewegungen als Reaktion auf eine objektive gesellschaftliche Krise, die er als »Kolonialisierung der Lebenswelt« begreift. Nach Habermas' Theorie besteht Gesellschaft aus zwei verschiedenen strukturierten Handlungsbereichen: Lebenswelt und System. Dabei ist Lebenswelt das Handlungssystem, das die Menschen durch kommunikatives Handeln herstellen. Über sprachliche Verständigung gewährleisten sie nicht nur ihre soziale Integration, sondern bringen darüberhinaus zugleich ihre kulturelle Reproduktion wie auch die Sozialisation neuer Generationen zustande. Im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung von den Anfängen der Kultur bis in die moderne Zeit kann man nach Habermas eine Rationalisierung dieser Lebenswelt feststellen. Aus einem ehemals mythischen Denkbild aus konkreten, Natur und Kultur konfundierenden Informationen hat sich die Lebenswelt ausdifferenziert in Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit. Dabei haben sich Formen und Inhalte in allen drei Bereichen getrennt, und die Reproduktion dieser strukturellen Komponenten wurde von besonders spezialisierten Handlungssystemen übernommen.

Auf einem bereits weitgehend rationalisierten Niveau der Lebenswelt setzte eine neue Entwicklung ein. Neben dem Mechanismus der Handlungs koordinierung über sprachliche Verständigung, der eine soziale Integration bewirkt, entwickelten sich Mechanismen, die eine andere, nicht mehr direkte soziale Form der Integration zur Konsequenz haben: Geld und Macht als Steuerungsmedien zweckrationalen Handelns bewirken eine Vernetzung nicht von Handlungen, sondern von Handlungsfolgen, die Habermas systemische Integration nennt, und deren gesellschaftliche Institutionalisierung dazu führt, daß Subsysteme zweckrationalen Handelns, Ökonomie und Staat, sich von der Lebenswelt abkoppeln.

Auf diesem theoretischen Hintergrund formuliert Habermas folgende Krisentheorie: Die in den Handlungsbereichen systemischer Integration vorherrschende kognitiv-instrumentelle Rationalität entwickelt eine Dynamik über die Grenzen von Staat und Ökonomie hinaus. Sie dringt in die Bereiche der Lebenswelt ein, die kommunikativ strukturiert und auf diese Struktur angewiesen sind. Wenn diese Übergriffe von Systemimperativen in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt, also in Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation, Störungen hervorrufen, kommt es zu den Erscheinungen, die Habermas »Kolonialisierung der Lebenswelt« nennt (Habermas 1981, 2, 451). Der Vorzug einer solchen Krisentheorie liegt seiner Meinung nach darin, daß der Widerstand gegen diese »Kolonialisierung der Lebenswelt« eine innere Logik gewinnt. Er muß nicht mehr durch die ohnmächtige Wut einer revoltierenden (menschlichen) Natur begründet werden. Vielmehr gibt die der Lebenswelt inhärierende kommunikative Rationalität den Erklärungszusammenhang für Protestbewegungen gegen die »Kolonialisierung der Lebenswelt« ab (ebd., 2, 491).

In diesem Konzept sind dreierlei Annahmen über die modernen sozialen Bewegungen enthalten. Die erste bezieht sich auf den Entstehungsort des Protests: die Konfliktlinie zwischen System und Lebenswelt (ebd., 2, 576, 581). Die zweite bezieht sich auf die Form des

Protests: Es geht um Verteidigung und Restituierung gefährdeter Lebensweisen (ebd., 2, 576). Die dritte betrifft den Inhalt: Verteidigt wird die innere Logik kommunikativer Rationalität (ebd., 2, 491).

Bei der Überprüfung der ersten Annahme müßte sich Habermas' Konzept der Trennung zwischen System und Lebenswelt bewähren. Diese Annahme ist plausibel, betrachtet man die Bewegungen alternativen Lebens und Arbeitens und Selbsthilfegruppen. Ihre Praxis richtet sich in der Tat dagegen, die Form ihres Zusammenlebens und -arbeitens und die Lösung ihrer Probleme von »Systemrationalität« bestimmen zu lassen. Aber schon bei der Antikernkraftbewegung wird Habermas' Hypothese problematisch. Deren Protest richtet sich nämlich dagegen, daß der »systemisch vermittelte« gesellschaftliche Arbeitsprozeß die Menschen nötigt, Produkte hervorzubringen, die Gesundheit und Leben bedrohen. Das ist kein Protest gegen Übergriffe von Systemimperativen auf Lebenswelt, wo sie kulturelle Reproduktion etc. bedrohen. Das gleiche gilt für die Ökologiebewegung. Sie richtet sich dagegen, daß losgelassene Systemmechanismen die Basis unseres Lebens zerstören. Ihr Kampf überschreitet die Grenze in Richtung System, um das destruktive Potential ihrer Steuerungsmechanismen anzugreifen. Die Friedensbewegung wendet sich noch eindeutiger dagegen, daß zwei von der Lebenspraxis der Menschen abgekoppelte Systeme mit irrationalen Steuerungspotentialen im Kampf gegeneinander eine noch größere Irrationalität hervorbringen, nämlich die ganze Menschheit auszulöschen. Auch hier geht es nicht um einen Kampf an der Grenze, wo Systemmechanismen kulturelle Reproduktion, soziale Integration und Sozialisation bedrohen. Kein Wunder, daß Habermas hier seine Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt wieder einziehen möchte, indem er die Produkte »systemisch vermittelter« gesellschaftlicher Praxis - gestörte ökologische Gleichgewichte, ausgeplünderte natürliche Ressourcen, zerstörte urbane Umwelten und eine vergiftete Natur - der Lebenswelt als ihre organische Grundlage zuschlägt und militärische Zerstörungspotentiale sowie Kernkraftwerke unter Problemen von Überkapazität abhandelt, die, indem sie Schrecken auslösen, in Lebenswelt einzugreifen drohen. Die Frauenbewegung aber ist auch nicht auf solchen Umwegen an einem Ort anzusiedeln, wo zweierlei Rationalitäten aufeinanderprallen. Ihr billigt Habermas denn auch das Prädikat »emanzipatorisch« zu, allerdings nicht ohne auf ihren »partikularistischen« Kern hinzuweisen, der darin bestehen soll, nicht bloß formale Gleichberechtigung anzustreben, sondern männlich geprägte Lebensformen umstürzen zu wollen (ebd., 2, 578 f.).

Auch seine zweite die Form des Protest betreffende Annahme hält einer empirischen Überprüfung kaum stand. Einen defensiven Charakter des Widerstands und der Abwehr kann man allenfalls der Anti-Kernkraft- und der Friedensbewegung zuschreiben, obwohl auch an ihrer Praxis eine andere Form von Politik sichtbar wird, die auf übergreifende Organisation und Führerpersönlichkeiten verzichtet. Unter den Naturschützern haben zumindest die Leute vom Regenbogen schon begriffen, daß jede Anstrengung, die Umweltkrise zu bewältigen, ein Versuch ist, »den Lauf der Geschichte zu ändern« (Barry Commoner), und das kann nur heißen, Systemsteuerung aus der gesellschaftlichen Produktion auszutreiben. Den Alternativen bescheinigt inzwischen sogar die Berliner CDU Gemeinschaftlichkeit und Solidarität als Vergesellschaftungsprinzip (FR v. 27.4.82). Sie heben die Trennung von Arbeiten und Leben auf, probieren eine Praxis, die sie als Individuen in verschiedene soziale Rollen ebensowenig zerreißt, wie sie den einzelnen von seinen Mitmenschen isoliert. Und auch den Frauen wird klar, daß sie die Kampfformen der Männergesellschaft nicht lernen wollen (FR v. 24.4.82). Diese Formen politischer Praxis lassen sich

nicht als Widerstand gegen Tendenzen einer Kolonialisierung der Lebenswelt begreifen. Wenn sie auch noch in ihren Anfängen stecken und nur von einem kleinen Teil der Bevölkerung probiert werden, so ist in ihnen doch das Bedürfnis und der Wille am Werk, nicht nur die zu verselbständigten Systemen abgekoppelten Lebensbereiche wieder anzueignen, sondern auch neue selbstbestimmte Formen von Vergesellschaftung einzurichten. Das kann selbst Habermas nicht ignorieren. Auch er bemerkt, daß es auch »um Durchsetzung reformierter Lebensweisen« geht (Habermas 1981, 2, 576), und unterscheidet eine »Defensive«, die bereits »neue Formen der Kooperation und des Zusammenlebens erprobt« (ebd., 2, 579). Nur paßt diese offensive Form der »Defensive« nicht in sein theoretisches Konzept, oder er müßte erklären, wie vom Boden der rationalisierten Lebenswelt aus, die zu Beginn der Moderne die Abkoppelung der mediengesteuerten Subsysteme ermöglichte, jetzt Formen von Vergesellschaftung entstehen, die diese Subsysteme einzuziehen bestrebt sind, was sie doch nur um den Preis einer Regression der Lebenswelt auf eine Stufe niederer Rationalität durchsetzen könnten. Habermas müßte seine These umkehren und eine »Kolonialisierung der Systeme durch Lebensweltimperative« behaupten, wobei immer noch unberücksichtigt bliebe, daß die modernen sozialen Bewegungen auch in der Lebenswelt selbst objektive Sachverhalte beseitigen, legitime Ordnungen umwälzen und sich selbst verändern wollen.

Aber auch die dritte Annahme, daß im Widerstand gegen die Kolonialisierung der Lebenswelt die innere Logik kommunikativer Rationalität zum Ausdruck komme, erweist sich als nicht haltbar. Nur auf den ersten Blick scheinen die Naturschutz- und Friedensbewegungen keine neuen Lebensbedürfnisse verwirklichen zu wollen. Dennoch verbirgt sich unter all diesen Bestrebungen ein Wille nach Selbstbestimmung der eigenen individuellen und sozialen Lebensverhältnisse. »Die bislang Entfremdeten und Unterdrückten zu befähigen, ihre eigene Lage zu erkennen und selbstbestimmt handelnd zu verändern«, bestimmt Petra Kelly die Aufgabe der Friedensbewegung (FR v. 26.3.82). Und über die bei Habermas der Lebenswelt zugeschriebenen Begriffe von Recht und Moral sind sich Naturschützer und Kernkraftgegner mit der herrschenden Auffassung auch nicht mehr einig. Daß die Alternativen sich nicht darauf beschränken, in ihrer Praxis eine »innere Logik der kommunikativen Rationalität« zu entfalten, sondern individuelle Freiheit, Selbstverwirklichung und Kreativität, daß Frauen Glück, Liebe, Geborgenheit und Zuverlässigkeit anstreben, ist kaum zu übersehen. Hier sind neue individuelle und soziale Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten am Werk, die wohl kaum unter die von Habermas entfaltete Logik der kommunikativen Rationalität subsumierbar sind.

## 2.

Aber auch der Marxismus, einst Inhaber eines vermeintlichen Monopols auf Theorien sozialer Emanzipatorischer Bewegungen, erweist sich heute als inkompetent, der Analyse moderner sozialer Bewegungen ein theoretisches Konzept zugrunde zu legen. Seine Grundbegriffe sind spezialisiert auf Arbeiteremanzipation und nationale Befreiungsbewegungen. Schon bei der Frage, wer widerspricht den Anforderungen, die bestehende soziale Verhältnisse an ihn stellen, wer widersteht den ökonomischen, sozialen und politischen Zwängen, wer nimmt den Kampf auf gegen Tendenzen, die er für sich selber und die gesellschaftlichen Beziehungen, in denen er lebt, als abträglich, zerstörerisch, lebensgefährlich erachtet,

schon bei dieser Frage nach dem Subjekt der sozialen Bewegungen scheitert die marxistische Theorie. Der »wissenschaftliche Sozialismus« verlangt objektive Kriterien zur Bestimmung des revolutionären Subjekts und zur Begründung der Notwendigkeit revolutionären Handelns. Der anwachsende Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital und die Verelendung des Proletariats sind solche objektiven Zusammenhänge und Tendenzen der kapitalistischen Gesellschaft, mit denen man begründen kann, daß eine Revolution unausweichlich wird und daß eine ganz bestimmte soziale Gruppe ebenso unausweichlich gezwungen sein wird, diese Revolution durchzusetzen. Diese soziale Gruppe war die Arbeiterklasse.

Keine der modernen sozialen Bewegungen aber ist, was ihr Subjekt betrifft, unter eine solche Theorie zu bringen. Kein systemimmanenter objektiver Widerspruch liegt ihnen zugrunde. Auch kann man keine Entwicklungstendenz in dieser Gesellschaft aufzeigen, mit der man begründen könnte, daß eine bestimmte soziale Gruppe gegen das System zu kämpfen unausweichlich gezwungen wäre. Außer bei den Frauen kann man gar keine klar abgrenzbare sozioökonomische Gruppe ausmachen. Wenn man auch vorwiegend Jugendliche als Beteiligte erkennen kann, so geht es doch nicht um eine Jugendbewegung. »Graue Panther« probieren ein alternatives Leben ebenso wie jugendliche Hausbesetzer. Ärzte treten für den Frieden ein ebenso wie Christen, alte Linke und Frauen. Kernkraftgegner und Naturschützer finden sich in allen Schichten, Bildungsstufen, Altersklassen und sozialen Gruppierungen. Wer Mitglied einer sozialen Bewegung ist, diese Frage läßt sich heute sozioökonomisch nicht mehr beantworten.

Aber auch die Motive, die nach der marxistischen Revolutionstheorie das revolutionäre Subjekt zu seiner umwälzenden Praxis veranlassen sollen, bilden heute nicht mehr die Antriebskräfte sozialkritischen Handelns. Nun war der »wissenschaftliche Sozialismus« mit seiner Elendstheorie schon immer in Verlegenheit. Wohl trieb der um sich greifende Pauperismus in der Frühphase der kapitalistischen Warenproduktion Massen hungernder Menschen zur Revolte, die späteren klassenbewußten Arbeiter aber schickte nicht mehr die »Brotlosigkeit« auf den sozialen Kampfplatz. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts stiegen die Löhne. So wenig wie vor hundert Jahren treibt deshalb heute materielle Not Menschen zum aktiven Protest. Aber auch Ausbeutung bildet keinen Beweggrund heutiger sozialer Auseinandersetzungen. Es geht vielmehr um Motive, die der »wissenschaftliche Sozialismus« als Motive systemkritischen Handelns gar nicht anerkennen kann, weil sie sich auch gegen das eigene System richten. Wie in den kapitalistischen Industrienationen liefern auch in den Ländern des real existierenden Sozialismus Kernkraftwerke, Umweltzerstörung und Rüstung den Menschen Motive, gegen Systemmechanismen zu kämpfen, die eine wachsende Bedrohung für das Leben auf unserem Planeten bedeuten. Aber immerhin ließen solche Motive sich noch durch eine Analyse objektiver Prozesse begründen und legitimieren. Dagegen sind solche Motive, wie sie die Frauenbewegung und die Experimente alternativen Lebens anleiten, gar nicht mehr aus objektiven Verhältnissen und schon gar nicht aus dem Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital abzuleiten. »Uns treibt der Hunger nach Freiheit, Liebe, Zärtlichkeit, nach anderen Arbeits- und Verkehrsformen« (vgl. Der Spiegel 50/82, 152), so geben sie selber über ihre Antriebe Auskunft. Da wollen Menschen sich selbst und andere nicht mehr aufgeben, suchen inneren Halt und persönliche Beziehungen, in denen der einzelne als besonderes Individuum nicht mehr untergeht. Da weigern sich Menschen, ihre Individualität in sozialen Rollen zerreißen und ihre Biographie sich vorschreiben zu lassen von Bedingungen, die sich ihrem Einfluß völlig entziehen. Die Genese solcher Moti-

ve gesellschaftskritischer Praxis sind nicht zu erklären auf der Basis systeminterner Widersprüche wie die von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, von lebendiger und toter Arbeit oder vom Widerspruch der Arbeitskraft als Subjekt-Objekt.

Dazu kommt, daß auch die politische Praxis der modernen sozialen Bewegungen Formen angenommen hat, die sich nicht mehr subsumieren lassen unter die Prinzipien, die der »wissenschaftliche Sozialismus« zu Organisation und Strategie aufgestellt hat. Waren doch die marxistischen Intellektuellen stets bemüht, die Marxsche Theorie als Waffe einzusetzen, nicht bloß im Handgemenge mit dem kapitalistischen System, sondern auch im Kampf um ihre Position in der Bewegung. So bestimmten sie nicht nur theoretisch, wer aus welchen Gründen zur revolutionären Kampftruppe zu zählen sei, sie leiteten auch notwendige Formen der revolutionären Kampforganisation, den Zusammenschluß zur Partei, deren innere Differenzierung in Führungskader und Massen, aus der Theorie ab. Sie begründeten ihre Führungsrolle mit der Kenntnis der Theorie und den Erfahrungen in den Kämpfen. Somit fiel ihnen auch die Aufgabe zu, die Massen wissenschaftlich zu erziehen. Wie die Bestimmung der Organisationsform oblag ihnen auch, die gesellschaftliche Situation wissenschaftlich verbindlich zu interpretieren, die Massen zu organisieren, ihre Aktivitäten anzuleiten sowie ihre Kämpfe auf wissenschaftlich fundierte Ziele zu lenken.

Die neuen sozialen Bewegungen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie neue Vergesellschaftungsformen erproben und sich die Praxis ihres Widerstands nicht mehr vorschreiben lassen. Als Mitglied dieser Bewegungen kann sich zählen, wer ihre Ziele akzeptiert und mitmacht. Keine gesellschaftlich vorgeformte Rolle oder Funktion und kein damit verbundenes Detailinteresse definiert die Mitgliedschaft, eher persönliche Betroffenheit. Auch verzichten diese Bewegungen auf übergreifende Organisation. Nur die Grünen streben Parteilbildung an, suchen aber eine Entfremdung von Wählern und Gewählten durch imperatives Mandat und Rotationsprinzip zu verhindern. Von einer Avantgarde und herausragenden Führerpersönlichkeiten kann in keiner dieser Bewegungen mehr die Rede sein. Weder die Frauen noch die Alternativen, weder die Naturschützer noch die Kernkraftgegner oder Friedensfreunde bringen eine Führungselite hervor. Was die Bewegung ist, ist sie durch jedes einzelne Individuum, das sie mitträgt. Niemand ist befugt, für andere die gesellschaftlichen Verhältnisse verbindlich zu interpretieren, die Ziele zu formulieren, die es anzustreben gilt und die Wege vorzuschreiben, auf denen sie zu verwirklichen sind. Lernprozesse, was die eigene Person, die persönlichen Beziehungen, die Lebensformen, die soziale Umwelt und die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse angeht, bleiben jedem einzelnen selbst überlassen. Persönliche Betroffenheit ist nicht nur der Anstoß zu politischem Denken und Handeln, sie bleibt auch deren Grundlage und sucht sich keine Stellvertreter.

So wenig wie auf eine Organisation, Führung und Delegationsformen scheinen sich die neuen sozialen Bewegungen auf verbindliche Aktionsformen und eine gemeinsame Strategie verpflichten lassen zu wollen. »Gemeinsam sind wir stark«, proklamieren wohl noch manche Frauen. Aber für die meisten der modernen Bewegungen scheint eher zu gelten, was Benny Härlin von der Berliner Alternativszene feststellt: »Unsere Power ist ein Zustand, individuell und massenhaft« (vgl. Kursbuch 65/81, 24). Das bedeutet ein Stückweit Unberechenbarkeit, bringt aber auf der anderen Seite ein neues Moment hervor, das auch die »alte neue Linke« bei allem antiautoritären Anspruch nicht hat durchsetzen können: Die neuen sozialen Bewegungen grenzen niemanden aus, produzieren keine Abweichler, Abtrünnige, Dissidenten. Sie lassen sich auch nicht grundsätzlich auseinanderdividieren in Friedliche und Unfriedliche. Obwohl sie sich streiten, daß die Fetzen fliegen, kämen sie

nach Härlins Bericht nie auf die Idee, sich voneinander zu distanzieren. Eine solche Praxis, die sich das Primat des Individuums nicht abhandeln läßt, schlägt dem marxistischen Konzept einer straffen Organisation, elitärem Führungsanspruch, freiwilliger Unterordnung und Disziplin der Massen geradezu ins Gesicht.

So ist es auch nicht verwunderlich, daß in den modernen sozialen Bewegungen weder vom Kommunismus noch vom Sozialismus die Rede ist. Auch dafür hat der »wissenschaftliche Sozialismus« keine Erklärung. Und auch das ist nicht zufällig. Hat es doch die marxistische Revolutionstheorie nie für wichtig gehalten, sich mit den in den Köpfen der Arbeiter existierenden Wünschen, Bedürfnissen, Hoffnungen und Lebensansprüchen auseinanderzusetzen. Vielmehr hat sie sich genötigt gefühlt, ihnen alle Utopien auszutreiben und an ihre Stelle wissenschaftlich begründete Vorstellungen einer »freien« Gesellschaftsordnung zu setzen. Die modernen sozialen Bewegungen aber lassen sich »ihre Träume nicht mehr verhaften«. Wenn man ihre Praxis analysiert und ihre formulierten Ansprüche ernst nimmt – »für ein selbstbestimmtes Leben in allen Bereichen. Autonomie, aber subito!« (radikal 85, 11) – dann scheint es ihnen um eine Form gesellschaftlichen Lebens zu gehen, in der das einzelne Individuum unter ökonomischen Zwängen, sozialen Normen und politischen Gesetzen nicht mehr untergeht, in der die Form der gesellschaftlichen Arbeit und die Regeln des sozialen Zusammenlebens nicht mehr vorausgesetzt, sondern Resultate freier Verständigung und freien Handelns der Individuen werden.

### 3.

Daß der Marxismus nichts Wesentliches zur Selbstverständigung unserer Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche beizutragen vermag, sollte uns nicht dazu verleiten, auch von Marx Abschied zu nehmen. Denn im Gegensatz zum Marxismus ist die Marxsche Theorie durchaus nicht ausschließlich auf Arbeiterbewegung und proletarische Revolution abonniert. Sie ist eine Analyse der immer noch gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft im Hinblick auf ihre Veränderbarkeit, wobei sich Marx auf die Form der Emanzipation von dieser Gesellschaftsordnung, die er als »allgemein menschliche« definierte, nicht festgelegt hat.

So hat Marx auch die exklusive Rolle des Proletariats in der sozialistischen Revolution nicht theoretisch festgeschrieben. Obwohl er ganz unzweifelhaft der Auffassung war, allein von der Arbeiterklasse den Sprung ins »Reich der Freiheit« erwarten zu können, sind es doch keine objektiven gesellschaftlichen Zusammenhänge, die ihn zu dieser Überzeugung führten. Vielmehr veranlaßten ihn die Wahrnehmung subjektiver Eigenschaften und Fähigkeiten von protestierenden Individuen, vor allem existierende systemoppositionelle Kämpfe dazu, das revolutionäre Subjekt zu identifizieren.

Schon Mitte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts war Marx davon überzeugt, daß qualitative Fortschritte der gesellschaftlichen Entwicklung nur dann zu erwarten sind, wenn sie nicht Konsequenzen materieller Zwänge, sondern die Verwirklichung menschlicher Bedürfnisse sind. »Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elements, einer materiellen Grundlage«, schreibt Marx in seiner Einleitung »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. Die Theorie werde in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse sei (MEW 1, 386).<sup>1</sup> Deshalb genüge es nicht, daß der Gedanke zu Verwirklichung dränge, die Wirklichkeit müsse sich selber zum Gedanken drängen (1, 386).

Nun kann man durchaus die zum Gedanken drängende Wirklichkeit für die Wirklichkeit proletarischer Elendsverhältnisse halten. Aber in diesem Zusammenhang ist unstrittig, daß Marx mit »Drang« keinen von außen auf die Menschen wirkenden Druck objektiver Verhältnisse meint, sondern eine innere Kraft, ein subjektives Verlangen, und zwar ein Verlangen, das unmittelbar auf eine radikale Veränderung der Gesellschaft zielt. Es kann den Menschen in einer sozialen Revolution nicht nur darum gehen, Not und Elend abzuwehren. »Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein« (1, 387). Radikal sein aber bedeutet nach Marx, die Sache an der Wurzel fassen. Und die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selber (vgl. 1, 385). Radikale Bedürfnisse bedeuten deshalb nach Marx nicht nur einen kategorischen Imperativ, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, sondern eine Sehnsucht, ein Verlangen, ein inneres Streben, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, verächtliches Wesen ist« (1, 385).

Genau dieses Bedürfnis hatte Marx bei den schlesischen Webern, den deutschen kommunistischen Handwerkern im Ausland und den englischen und französischen Arbeitern entdeckt. Bei den Webern stellte er »eine Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben«, gegen die Trennung des Individuums vom Gemeinwesen fest (vgl. 1, 408), bei den Handwerkern in Paris, daß sie sich das Bedürfnis der Gesellschaft aneignen, ihr Miteinander, ihren Verein nicht länger zu einem Mittel für einen äußeren Zweck verkehren (vgl. E1, 554), bei den französischen und englischen Arbeitern, daß sie sich als Menschen empfinden (27, 426) und ihre »Bedürfnisse als Menschen« zum Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung machen (2, 55). Damit das »Bedürfnis des 'Menschen als Menschen' zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs-Entwicklungsgeschichte«, schreibt Marx in den »Pariser Manuskripten« (E1, 543 f). Und weil er dieses Bedürfnis des Menschen nach dem »Menschen als Menschen« (und nicht als Tauschpartner oder Ausbeutungsobjekt) gerade unter den »Barbaren' unserer zivilisierten Gesellschaft« entdeckt, bildet sich bei Marx die Überzeugung heraus, in ihnen »das praktische Element zur Emanzipation des Menschen« (27, 426) vor sich zu haben. Ihr Verlangen nach einer nach menschlichem Maßstab eingerichteten Gesellschaft, »ihr Streben nach Emanzipation« (17, 593) ist also der Grund, daß Marx in den Arbeitern das revolutionäre Subjekt identifiziert.

Aber nicht nur radikale Bedürfnisse machen für Marx eine gesellschaftliche Gruppe zum revolutionären Subjekt. Voraussetzung systemüberwindenden Handelns sind nach dem Text der Einleitung in die »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« noch ganz andere und vielfältigere Kräfte und Fähigkeiten. Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, so hält Marx fest, könne eine revolutionäre Rolle spielen ohne »Enthusiasmus«, »revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl« (vgl. 1, 388). Um zu einer allgemeinen Emanzipation fähig zu sein, bedürfe es jener »Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan, identifiziert«, jener »Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert«, jener revolutionären »Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: Ich bin nichts, und ich müßte alles sein« (1, 389). »Revolutionäre Größe« und revolutionäre Energie zählt Marx auch in späteren Texten zu den Bedingungen revolutionärer Kämpfe (8, 122). Ohne »ihren Glauben in ihre eigne Sache«, bliebe die »Bewegung« im Zustand »politischer Nichtigkeit« (vgl. 16, 10). Ein Land könne zwar über alle notwendigen materiellen Voraussetzungen für eine soziale Revolution verfügen, aber ohne den »Geist der Verallgemeinerung und die revolutionäre Leidenschaft« hält Marx die Menschen für unfähig zu einer revolutionären Initiative.



Auch diese leidenschaftlichen, geistigen und moralischen Kräfte und Fähigkeiten stellte Marx in der Arbeiterklasse fest. »Unverwüstliche Tüchtigkeit«, Heroismus und noble Gesinnung attestierte er während des amerikanischen Bürgerkriegs dem englischen Proletariat, das entgegen dem eigenen vitalen Interesse an einer britischen Intervention diese Einmischung verhinderte (vgl. 15, 454 f. und 30, 623). Glaube an ihr Ziel, Begeisterung, leidenschaftliches Verlangen, trotziges Streben nahm Marx auch bei den französischen Arbeitern im Kampf der Kommune wahr: Heroismus, Aufopferung, Standhaftigkeit, Großmut, Hochherzigkeit kennzeichnete nach Marx das »kämpfende ... , arbeitende ... , denkende ... Paris, aufgerüttelt von der Begeisterung seiner geschichtlichen Initiative, ... (das) Paris voller heroischer Wirklichkeit«. (17, 597). Nicht eine äußere gesellschaftliche Zwangssituation, die das Proletariat antreibt, sondern die revolutionäre Leidenschaft, die moralische Größe der Arbeiter, ihr Selbstbewußtsein von der eigenen geschichtlichen Initiative sind es, die Marx veranlassen, in der Arbeiterklasse die Vorkämpfer einer neuen Gesellschaftsordnung zu identifizieren.

Vor allem das Bewußtsein seines Kampfes und seiner Ziele ist nach Marx eine Sache, die das revolutionäre Subjekt sich aneignen muß, wenn es auch nicht will (vgl. 1, 345). Richtete sich der Kampf lediglich gegen Elend und Unfreiheit, ginge es nur um eine andere Gesellschaftsordnung mit weniger Armut und erträglicheren Formen ökonomischer Ausbeutung, sozialer Ungleichheit und politischer Repression, dann könnte man sich allein auf die materiellen Bedürfnisse der Menschen und ihre politischen Leidenschaften verlassen. Bei der allgemein menschlichen Emanzipation geht es aber nach Marx um eine Gesellschaftsordnung, die die Menschen mit Bewußtsein und Willen nach dem Maßstab menschlicher Lebensbedürfnisse einrichtet.

Aber auch diese Voraussetzung revolutionären Handelns, eine radikale Form gesellschaftskritischen Bewußtsein, findet Marx gerade bei den Arbeitern. So attestierte er dem Aufstand der schlesischen Weber einen »theoretischen und bewußten Charakter« (1, 404), ihren Akteuren die Erkenntnis des Gegensatzes zwischen Proletariat und bürgerlicher Gesellschaft »in schlagender, scharfer, rücksichtsloser, gewaltsamer« Form (1, 404). Weitling hat nach Marx in seinen genialen Schriften gezeigt, daß das deutsche Proletariat der Theoretiker des europäischen Proletariats sei und als solcher einen »klassischen Beruf zur sozialen Revolution« besitze (vgl. 1, 404 f.). Das Studium der deutschen kommunistischen Handwerker in ihren Vereinen hat Marx offensichtlich so beeindruckt, daß er auch Ludwig Feuerbach in dem berühmten Brief vom August 1844 auf »die theoretischen Verdienste der deutschen Handwerker in der Schweiz, London und Paris« (27, 426) hinweist und ihre seltsame Empfänglichkeit für gesellschaftskritische Schriften erwähnt (vgl. 27, 428). Auch von den englischen und französischen Arbeitern rühmt Marx, daß sie Assoziationen gebildet haben, in denen sie sich wechselseitig belehren (vgl. 255). Man müsse ihr »Studium, die Wißbegierde, die sittliche Energie, den rastlosen Entwicklungstrieb ... kennengelernt haben, um sich von dem menschlichen Adel dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können.« (2, 89). Also auch was die Bildungsfähigkeit, die radikale Kritik der Gesellschaft, das Selbstbewußtsein der Kraft ihrer Kämpfe angeht, sieht Marx (ob begründet oder nicht) sich veranlaßt, das revolutionäre Subjekt im Proletariat zu suchen.

Das wichtigste Kriterium jedoch, um eine gesellschaftliche Gruppe von Menschen als revolutionäres Subjekt zu identifizieren, ist nach Marx deren gesellschaftskritische Praxis selbst. Es geht nicht nur darum, daß eine gesellschaftliche Gruppe radikale Bedürfnisse nach gesellschaftlicher Emanzipation, die leidenschaftlichen, geistigen, moralischen Kräfte und Fä-

higkeiten zu einer selbständigen geschichtlichen Bewegung und ein adäquates Bewußtsein ihrer Ziele besitzt. Es geht darum, daß sie sie verwirklicht, sie betätigt. Nach Marx sind vor allem wirkliche gesellschaftliche Auseinandersetzungen, praktische Bestrebungen, diese Gesellschaftsform zu überwinden, also praktische Kritik, mit der das radikale Bedürfnis nach einer menschlichen Gesellschaft zur Verwirklichung drängt, das Merkmal, welches das revolutionäre Subjekt kennzeichnet und den Blick des radikalen theoretischen Kritikers der bürgerlichen Lebensverhältnisse auf ihn lenkt. »Wirkliche Kämpfe« (1, 345), »tatsächliche Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes« (4, 475), »geschichtliche Selbsttätigkeit« (4, 490) sollen nach einer These von Marx aus dem Rugebrief vom Sept. 1843 die philosophische Kritik veranlassen, an sie anzuknüpfen und sich mit ihnen zu identifizieren.

Daß das Proletariat die einzige gesellschaftliche Gruppe war, die im 19. Jahrhundert wirkliche revolutionäre Kämpfe durchfocht, in welchen ein gesellschaftskritisches Bewußtsein, revolutionäre Leidenschaft und Energie, Opferbereitschaft und Großmut, sowie radikale Bedürfnisse nach einer menschenwürdigen Gesellschaft sich manifestierten, muß hier nicht näher belegt werden. Festzuhalten ist jedoch, daß es diese revolutionären Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräfte und Bedürfnisse der Menschen und ihre gesellschaftliche Betätigung waren, die Marx veranlaßten, in den kämpfenden Arbeitern das praktische Element der allgemeinen menschlichen Emanzipation zu sehen.

Sicher konnte Marx dann in seiner Analyse der Bewegungsgesetze der bürgerlichen Gesellschaft objektive Gründe anführen, die seine Hoffnung in die revolutionäre Potenz der Arbeiterklasse wissenschaftlich untermauerten. So stellt er dar, wie im Verlaufe der Entwicklung der kapitalistischen Warenproduktion das Kapital die Lohnarbeiter an bestimmten Orten agglomiert, ihre Arbeit und ihre Lebenslage verallgemeinert und nivelliert, die Unsicherheit ihrer Existenz steigert und damit eine große gesellschaftliche Gruppe mit gleichen kapitaloppositionellen Interessen schafft. Aber diese objektiven, durch das Kapital gesetzten Verhältnisse begründen Marx' Überzeugung von der historischen Mission der Arbeiterklasse keineswegs. Sie können es auch nicht. Konstituieren sie doch lediglich das soziale Gebilde, das Marx Klasse an sich oder »Klasse gegenüber dem Kapital« (4, 181) nannte. Diese Klasse gegenüber dem Kapital hat in der Tat oppositionelle Interessen, die aus ihrer objektiven gesellschaftlichen Situation resultieren: verbesserte Arbeitsverhältnisse, höhere Löhne, sicherere Existenz. Aber: Diese objektiven, durch die Herrschaft des Kapitals gesetzten Verhältnisse begründen nicht, daß die Mitglieder dieser Klasse Gedanken des Widerstands gegen das ganze System entwickeln, revolutionäre Interessen ausbilden und sich zum Zweck der Umwälzung dieser Gesellschaft in Assoziationen zusammenschließen. Wie schon der Zusammenschluß der Arbeiter zur Aufrechterhaltung ihrer Löhne nach Marx ihre eigene autonome Vereinigung und nicht Folge der Aktivität des Kapitals ist, weil sie die Konkurrenz untereinander aufhebt, so ist die Assoziation, die die bestehende Gesellschaftsform umstürzen will, erst recht eine selbsttätige Praxis selbstbewußter Individuen, deren Aktionen in den Kategorien von Lohnarbeit und Kapital nicht begriffen werden können.

Gerade weil Marx im Gegensatz zu Engels und dem, was der Marxismus annimmt, das revolutionäre Subjekt nicht aus der Analyse von Lohnarbeit und Kapital ableitet, gerade weil er die Vorkämpfer der sozialistischen Revolution nicht anhand eines objektiven Kriteriums identifiziert, sondern die gesellschaftliche Gruppe von Individuen, die die Vorgeschiede der Menschheit abschließen sollen, wahrnimmt anhand von deren subjektiven Be-

dürfnissen, Kräften und Fähigkeiten, die in einer existierenden systemoppositionellen Praxis zum Ausdruck kommen, gerade deshalb ist die Marxsche Theorie der allgemein menschlichen Emanzipation heute nicht obsolet. Im Gegenteil: Es scheint, als ob sie erst unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen ihre analytische Kraft voll zu entfalten in der Lage wäre.

Bedenkt man, wie schmal die »empirische Basis« war, wie extensiv Marx die seltenen Berichte über Arbeiterrevolten und wenigen eigenen Erfahrungen mit kommunistischen Handwerker- und Arbeitervereinen auszulegen genötigt war, um in ihnen das praktische Element zur Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft zu entdecken, so schwimmen wir heute geradezu in Strömen von sozialemanzipatorischen Bewegungen, die jede Hoffnungslosigkeit geradezu lächerlich erscheinen lassen. Geht man allein von radikalen Bedürfnissen aus, von Bedürfnissen nach einem menschlichen Gemeinwesen, dessen Einrichtungen ausschließlich auf die Befriedigung menschlicher Lebensbedürfnisse verpflichtet sind, dann entdeckt man in unserer heutigen Gesellschaft ein Potential an emanzipatorischen Individuen in spe, deren Bataillone sozialistischen Theoretikern des 19. Jahrhunderts das revolutionäre Herz im Leibe vor Freude hätten zerspringen lassen. Da streben nicht nur die Frauen nach einer Gesellschaft, die Machtstreben, Leistungsdruck und Konkurrenzverhalten ersetzt durch zwischenmenschliche Beziehungen, in denen Geborgenheit, Zuverlässigkeit und Glück möglich werden. Da proben nicht nur große Teile der Jugend Umgangsformen, in deren Zentrum Solidarität, gegenseitige Anerkennung und Hilfe stehen. Da versuchen nicht nur Alternative neue selbstbestimmte Formen gemeinsamen Lebens und Arbeitens. Da kämpfen nicht nur Naturschützer für andere Formen des gesellschaftlichen Umgangs mit der Natur. Da treten nicht nur Friedensfreunde für ein internationales Zusammenleben der Menschen ohne Ausbeutung, Repression und Gewalt ein. Da breiten sich unter weit mehr Bürgern unserer Gesellschaft als unter denen, die sich bereits bewegen, neue Lebensbedürfnisse aus, die sich mit dem nicht mehr abspeisen lassen, womit diese Gesellschaft die Menschen in ihrer Bedürfnisstruktur an sich zu binden versucht: sozialer Aufstieg und Konsum. »Postmaterielle Einstellung«, »Wertewandel«, »Kulturkrise« lauten die Schlagwörter, mit denen die Sozialwissenschaften dieses neue gesellschaftliche Phänomen dingfest zu machen versuchen.

Weniger offen zutage als die Bedürfnisse nach gesellschaftlichen Formen des Zusammenlebens, in denen menschlich gefühlt, gedacht und gehandelt wird, treten heute die Eigenschaften, Kräfte und Fähigkeiten, nach denen Marx im 19. Jhd. das revolutionäre Subjekt bestimmte. Das bedeutet aber nicht, daß es sie nicht gibt. Leidenschaftliche Begeisterung für ihre Emanzipation und der Glaube an ihr Ziel findet man noch in der Frauenbewegung, Phantasie, Enthusiasmus und praktische Energie in der Praxis alternativer Lebensformen. Aber eher als solche hochgestimmten und hochstimmenden seelischen Kräfte wie Begeisterung und Kühnheit lassen sich Betroffenheit und Angst als Triebkraft des Protests ausmachen. Es ist weniger die Faszination eines hohen Ziels, als die Energie des Nicht-Aufgeben-Wollens, Nicht-Resignieren-Wollens, des Nicht-Verzweifeln-Wollens, welche Friedensfreunde auf die Straße treibt, Naturschützer zu lebensgefährlichen Aktionen nötigt und Kernkraftgegner das Risiko der Kriminalisierung nicht scheuen läßt. Und wohl kaum der Glaube an die moralische Überlegenheit einer gesellschaftlichen Alternative beschwingt ihre Anhänger. Die Hochspannung, die zur Aktivität reizt, verdankt sich eher dem Bewußtsein von der Notwendigkeit, gesellschaftliche Verhältnisse ganz anders einrichten zu müssen, wenn nicht der letzte Baum verdorren oder der Erdball in Fetzen fliegen soll.

So ist denn auch das von Marx für notwendig erachtete geistige Selbstgefühl des revolutionären Subjekts heute kein hochgespanntes Selbstgefühl, das die Beteiligten mit Ernst und Stolz erfüllt sowie einem Bewußtsein von der Überlegenheit der eigenen Aufgabe. Wenn so etwas wie ein »Geist der Verallgemeinerung« in den sozialen Bewegungen heute existiert, so ist es keine Überzeugung, in Wahrheit für alle zu sprechen und das größte Glück der größtmöglichen Zahl anzustreben, sondern eher, das größte Unglück der größtmöglichen Zahl verhindern zu müssen. Wenn in denen, die sich bereits bewegen, eine Identifizierung mit dem ganzen Volk, ja der ganzen Menschheit stattfindet, so ist diese Identifizierung keine intellektuelle Vorwegnahme einer utopischen Wirklichkeit, sondern moralische Quelle ihrer gesellschaftskritischen Aktivität. Und dieses Bewußtsein, daß die Lebensverhältnisse aller Geschöpfe auf diesem Erdball einer Katastrophe zusteuern, liegt nicht nur dem politischen Handeln der Naturschützer und Friedensfreunde zugrunde, es bestimmt zunehmend auch die Aktivitäten von Frauen und Alternativen. Überhaupt, wer welcher Bewegung zuzurechnen ist, wird zunehmend schwieriger zu unterscheiden.

Vor allem die moralischen Kräfte, die heute theoretische und praktische Kritik an der bestehenden Gesellschaft motivieren, hätten Marx mit felsenfesten revolutionären Hoffnungen erfüllt. Denn nicht nur die Öffentlichkeit dieser Gesellschaft entwickelt in den letzten beiden Jahrzehnten ein immer kritischeres Gewissen, das zu den strukturellen Grundlagen der kapitalistischen Warenproduktion nicht mehr passen will. Die Motive nahezu aller Bewegungen in unserem System liegen jenseits dessen, was man Eigeninteresse oder gar materielle Interessiertheit nennen könnte. So hat die Frauenbewegung ihre in bürgerlich und proletarisch gespaltene, an partikularen Interessen ausgerichtete Vergangenheit hinter sich gelassen und den Bedeutungswandel des Begriffes Emanzipation von Gleichberechtigung der Frau zu gesellschaftlicher Selbstverwirklichung aller Individuen in weiten Bereichen praktisch durchgesetzt. Solidarität und soziale Selbstbestimmung war von Beginn an erklärte Maxime alternativer Lebenspraxis von Menschen, die sich selbst und andere nicht aufgeben wollen und ein neues »Wir-Bewußtsein« aufbauen. Mit dem Protest gegen einen imperialistischen Krieg einer Weltmacht gegen eine kleine Nation begann der Jugendprotest in den sechziger Jahren. Mit ihrem Eintreten für das Lebensrecht späterer Generationen und der Völker der dritten Welt erreicht diese Moral der heutigen jungen Generation einen universellen Charakter, mit dem sich selbst das Kapital mit seiner alle Schranken niederreißenden Tendenz nicht messen kann. Und was die Ökologiebewegung angeht: Dafür kämpfen, daß die Menschen mit der Natur nach menschlichen Lebensbedürfnissen umgehen, heißt auch dafür eintreten, daß der menschliche Umgang mit Menschen nach menschlichem Maßstab eingerichtet wird. Daß auch die Friedensbewegung eine neue internationale Moral durchsetzen will, muß hier nicht ausgeführt werden. Ja sogar in Bürgerinitiativen, denen man häufig den emanzipatorischen Charakter abspricht mit dem Hinweis auf ihren Lokalpatriotismus, elitäre Ziele und ihre Rekrutierung aus Schichten, die sowieso über privilegierte Einflußchancen verfügen, macht die Politikwissenschaft seit Mitte der siebziger Jahre in zunehmendem Maße Mitglieder aus, deren Beitritt nicht durch persönliche Betroffenheit oder individuelles Interesse, sondern durch Bedürfnisse motiviert ist, die einen direkten sozialen Charakter tragen.

Alle diese radikalen Bedürfnisse, leidenschaftlichen, geistigen und moralischen Kräfte und Fähigkeiten machen noch nicht die Bedeutung klar, die Marx auf dem Hintergrund seiner theoretischen Überlegungen zum revolutionären Subjekt den heutigen sozialen Bewegungen beigemessen hätte. Geschichtliche Selbsttätigkeit, existierende Kämpfe waren nach

Marx das wichtigste Kennzeichen, um ein emanzipatorisches Subjekt zu identifizieren. Wenn man vergleicht, wer sich im 19. Jahrhundert wirklich bewegte und Marx veranlaßte, seine Kritik an der bestehenden Gesellschaftsordnung mit seinen Kämpfen zu identifizieren, und wer sich heute bewegt: Die kleinnütigen Jünger von heute müßten vor Scham vor dem großen Vordenker der Freiheit von gestern im Boden versinken.

Mehr noch als die emanzipatorischen Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten, die in den heutigen sozialen Bewegungen zum Ausdruck kommen, gibt die Form dieser Protestbewegungen zu revolutionären Hoffnungen Anlaß. Für Marx waren schon einfache gewerkschaftliche Kämpfe um höhere Löhne oder kürzere Arbeitszeit revolutionäre Praxis. Schon den Vereinigungen der Arbeiter schrieb er einen revolutionären Charakter zu, nicht nur weil sie ein Moment der vom Kapital bestimmten gesellschaftlichen Praxis, ihre Konkurrenz untereinander, aufhoben, sondern weil er ihren eigentlichen Zweck in »der Vorbereitung zum Sturz der ganzen alten Gesellschaft mit ihren Klassengegensätzen« (6, 555) sah. Mehr Lohn bedeutete für Marx nicht, die Reproduktionsbedingungen der Ware Arbeitskraft zu verbessern, sondern menschliche Lebensinteressen gegen kapitalistische Verwertungsinteressen durchzusetzen. Mehr Lohn wie auch kürzere Arbeitszeit bedeuteten mehr Gesundheit und Kraft, mehr Mittel für menschliche Bildung, geistige Entwicklung und geselligen Verkehr, mehr Möglichkeiten zur Differenzierung von Bedürfnissen, zur Ausbildung von Geschmack und Kultur, mehr Möglichkeiten für die Schulung in ökonomischen, sozialen und politischen Fragen durch Kauf von Büchern und Zeitungen, und Zeit für deren Studium und Diskussion, und nicht zuletzt: mehr Mittel für die Bestreitung der Kosten ökonomischer und politischer Assoziationen, also mehr Mittel in der Kriegskasse.

Überhaupt sah Marx in den proletarischen Assoziationen die Vorformen für die zukünftigen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen jenseits des bürgerlichen Systems, so wie er in den Klassenkämpfen der Arbeiter die Vorformen ihres zukünftigen produktiven Umgangs mit der Natur aufscheinen sah. Die revolutionären Proletarier bildeten seiner Meinung nach »als Individuen« (vgl. 3, 74f.) - nicht als Wirtschaftssubjekte, Klassenmitglieder oder politische Funktionsträger - ihre Gemeinschaft. Das heißt nichts anderes, als daß sie schon innerhalb der bestehenden Gesellschaft in ihren Vereinigungen die Formen bürgerlicher Lebenspraxis, ihre Entfremdung und Verkehrung, überwinden. Dabei geht es sowohl um die Entfremdung in ihrer eigenen gesellschaftlichen Tätigkeit: Sie handeln nicht länger fremdbestimmt, sondern autonom, sie beziehen sich auf sich selbst nicht mehr als Durchschnittsexistenzen der bürgerlichen Gesellschaft, als ökonomische Kategorien, soziale Rollen- und politische Funktionsträger, sondern sie beziehen sich auf sich als ganze Menschen mit umfassenden individuell ausgebildeten Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräften und Bedürfnissen. Auch die Entfremdung der Menschen untereinander heben sie in ihren Assoziationen auf: Sowenig wie von Klassenspaltung kann von Konkurrenz unter ihnen die Rede sein, und: Sie beziehen sich auf den anderen, wie sie sich auf sich selber beziehen, als konkrete Individuen mit konkreten individuellen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Kräften. Nicht zuletzt aber heben die sich revolutionär assoziierenden Proletarier nach Marx die für die bürgerliche Gesellschaft typische Entfremdung ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs und die Subsumtion der Individuen unter diese »Karikatur von einem Gemeinwesen« auf. Da sie sich direkt als Individuen in allen Dimensionen ihres gesellschaftlichen Handelns vereinigen oder aufeinander beziehen, ist die Gefahr, daß eine Arbeitsteilung sich auswächst in Funktionshierarchien, Prestigeskalen oder die Differenzierung in eine Führungselite und die breite Masse, nur gering. Auch die Verselbständigung dieses Ge-

meinwesens gegenüber seinen Mitgliedern ist ausgeschlossen bei einer gesellschaftlichen Praxis, in welcher die Menschen weder von ihren konkreten Fähigkeiten und Bedürfnissen abstrahieren, noch sich selbst zu Detailindividuen reduzieren.

Ebenso wie sie in ihrer Praxis der Vergesellschaftung die spezifischen Formen bürgerlicher Vergesellschaftung überwinden, setzen die revolutionären Proletarier nach Marx in ihren Klassenkämpfen die Vorformen ihrer zukünftigen produktiven Praxis gegen die Prinzipien bürgerlicher Auseinandersetzung mit der Natur durch. Sie handeln weder unter ökonomischen Zwängen, sie folgen nicht partikularen sozialen Interessen oder fügen sich bestehenden Regeln politischer Einflußnahme. Sie suchen vielmehr in solchen Kampfhandlungen die politische Ökonomie des Bürgertums zu überwinden, um der politischen Ökonomie der Arbeiterklasse zum Sieg zu verhelfen. Die »blinde ... Herrschaft der Gesetze von Nachfrage und Zufuhr« suchen sie außer Kraft zu setzen, um an ihrer Stelle eine »Kontrolle sozialer Produktion durch soziale Ein- und Vorsicht« durchzusetzen (vgl. 16, 11). Konkret bedeutet diese politische Ökonomie der Arbeiterklasse, daß die Motive produktiver Tätigkeit nicht länger in der Verwertung des Werts oder der Erlangung der nötigen Subsistenzmittel bestehen, sondern daß es dabei um die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse geht, ob sie die Tätigkeit selbst oder den Genuß der Produkte betreffen. Der gesellschaftliche Zusammenhang dieser ökonomisch Handelnden setzt sich nicht länger hinter dem Rücken der Produzenten durch, sondern ist vorausgesetzt durch das direkte Zusammenwirken der Individuen, die auf der Grundlage ihrer Kenntnis der vorhandenen Bedürfnisse und Produktivkräfte der Gesellschaftsmitglieder den gesamten Produktionsprozeß planen, steuern und kontrollieren. Somit gibt es keine blinde Herrschaft von ökonomischen und sozialen Zwangsgesetzen mehr, die dazu führen könnten, menschliche Lebensinteressen ökonomischen Interessen zu opfern. Klassenkampf heißt nach Marx also nicht, daß »eine Gruppe dieser Gesellschaft aus Gründen, die in ihren objektiven Lebensbedingungen wurzeln, diese Gesellschaft zu überwinden gezwungen ist. Klassenkampf bedeutet nach Marx, daß Menschen, die sich nicht länger als ökonomische Kategorie dieser Gesellschaft verstehen, die Lebensbedingungen dieser Gesellschaft nicht mehr als Bedingungen ihres Lebens akzeptieren können, daß solche Individuen ihre menschlichen Lebensinteressen gegen die ihnen vom Kapital aufgezwungenen Lebenszusammenhänge durchzusetzen versuchen.

Legt man die Bestimmungen zugrunde, die nach Marx die Assoziations- und Kampfpraxis des revolutionären Subjekts kennzeichnen, dann ist die Arbeiterbewegung in ihren Organisationsformen über die Konstituierung als »Klasse gegenüber dem Kapital« ebensowenig hinausgekommen, wie sie in ihren Zusammenstößen mit dem Kapital »Klassenkämpfe« ausgefochten hat: Weder an ihren Parteien noch an ihren Gewerkschaften nahmen und nehmen »die Individuen als Individuen Anteil« (Marx 3, 75). Zwar akzeptierte ihre politische Assoziation auch Mitglieder, die keine Arbeiter waren, wenn diese sich auf deren »Klassenstandpunkt« stellten, in den Gewerkschaften jedoch organisieren sich die Mitglieder ausschließlich als das, wozu ihr Verhältnis zum Kapital sie bestimmt, als Lohnarbeiter, ja sogar eingeschränkt als solche Lohnarbeiter, die Arbeit haben. Mit dieser Übernahme ihrer durch ihre ökonomische Funktion in diesem System festgelegten Bestimmung akzeptieren die in Parteien und Gewerkschaften organisierten Arbeiter auch die ihnen vom bürgerlichen System zugewiesene soziale Rolle und politische Funktion als die ihre, ohne den Anspruch, ihre Existenz nicht länger auf eine ökonomische, soziale oder politische Kategorie reduzieren lassen zu wollen, überhaupt nur zu erheben.

Wie sie als Mitglieder ihrer Organisationen von sich selbst als Menschen mit umfassenden

Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräften und Bedürfnissen abstrahieren, so beziehen sie sich auch auf die anderen Mitglieder nicht als »total entwickelte Individuen« (Marx, 23, 512). Somit ist auch die Gefahr, daß die Arbeitsteilung innerhalb der Organisationen zu Funktionalhierarchien und Differenzierung der Mitglieder in Führungselite und Basis Wirklichkeit geworden. Wie die Produzenten durch entfremdete Arbeit in den Unternehmen den Nicht-Arbeitern den Mehrwert übereignen, so entfremden sie als Mitglieder in ihren Organisationen sich ihre eigene Macht, die sich in den Händen weniger Spitzenleute ansammelt wie der Mehrwert in den Händen der ökonomischen Expropriateurs. Und auch ihre Organisation selbst, ihre »Gemeinschaft« (3, 74) verselbständigt sich. Zwar läuft dieser Prozeß nicht wie der der Verdinglichung und Verkehrung des ökonomischen Gesamtzusammenhangs der bürgerlichen Produktion über einen Marktmechanismus, dennoch hat er das gleiche Resultat, die Überlegenheit des organisatorischen Gesamtzusammenhangs gegenüber den einzelnen Mitgliedern.

Auch kann man nicht behaupten, daß die Arbeiter eine Kampfpraxis durchgesetzt haben, in der sie als Menschen kämpfen, die sich nicht länger als ökonomische Kategorie dieser Gesellschaft begreifen wollen. Sie kämpfen als Lohnarbeiter. Sie denken gar nicht daran, sich selbst durch ihre Praxis als etwas anderes bestimmen zu wollen als das, wozu das Kapitalverhältnis sie definiert. Ihre Praxis zeigt, daß sie sehr wohl die Lebensbedingungen dieser Gesellschaft als Bedingungen ihres Lebens akzeptieren. Ihre ökonomischen Kämpfe motivieren sie durch ökonomischen Druck, sie lassen sich dabei von partikularen Interessen leiten, über die keine Dimension ihres Handelns hinausweist, sie akzeptieren dabei die bürgerlichen Spielregeln der Einflußnahme auf ökonomische und politische Entscheidungen. Ja, sie nehmen die das System stabilisierenden Maximen des gesellschaftlichen Handelns nicht nur an, sie wehren Formen praktischer Systemkritik sogar so aggressiv ab, als ob sie selbst in ihrer Geschichte die gesellschaftliche Diffamierung als »gemeingefährlich« nicht erfahren hätten. Und was die ökonomische und politische Praxis der Mitglieder ihrer Führungseliten angeht, so zeigt gerade die jüngste Vergangenheit keinerlei Unterschied zu dem, was auch in bürgerlichen ökonomischen und politischen Organisationen gang und gäbe ist.

Anders die neuen sozialen Bewegungen: Ihre Mitglieder sind nicht bloß sozialökonomisch nicht definierbar, in ihrer Assoziations- und Kampfpraxis demonstrieren sie auch, daß ihr gesellschaftskritisches Handeln nicht durch ihr gesellschaftliches Sein, sondern durch ihren Willen zu dessen Überwindung bestimmt ist.

Grundlage dabei ist, daß sie ihre Biographie, ihre Beziehung zu sich selber wie das, was sie selber ausmacht, sich nicht mehr von bestehenden gesellschaftlichen Normen vorschreiben lassen wollen. Frauen akzeptieren ihre vom Patriarchat definierte Rolle nicht mehr. Sie tun sich zusammen, nicht nur, um ihre alte Identität zu überwinden, sondern auch, um neue Möglichkeiten für ein Zusammenleben der Geschlechter zu suchen, die alternative gesellschaftliche Verhältnisse einschließen. Also trifft gerade auf sie zu, was Marx an der Assoziation der revolutionären Proletarier hervorhob, daß an dieser Gemeinschaft die Individuen nicht als Durchschnittsindividuen einer sozialökonomischen Kategorie, sondern als Individuen Anteil nehmen. Das gilt in noch höherem Maße für die Alternativen: Wenn sie vielleicht auch nicht wissen, daß Marx revolutionäre Praxis bestimmte als »das Zusammenfallen des Ändern(s) der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung« (3, 6), sie handeln so. Sie leben oder wollen leben in »autonomen Sektoren«, in denen sie ihre Lebensbedingungen frei von den ökonomischen, sozialen und politischen Zwängen des

Systems selbst einrichten, ihre Tätigkeit und damit auch die eigene Individualität, ihre Bedürfnisse, Fähigkeiten und Kräfte wie die Maximen ihres sozialen Handelns selbst bestimmen. Auch die Jugendlichen weigern sich, in einem »Staat von Arbeitskräften« statt einem »Staat von Menschen« das eigene Innere so einzurichten, daß es den gesellschaftlichen Betrieb nicht stört, sondern sich berechnen, verplanen und kontrollieren läßt. Ebensovienig wollen die Ökologen länger hinnehmen, daß entfremdete Arbeit, so wie sie die Gleichgültigkeit des Produzenten gegen die eigene menschliche Natur erzwingt, zu einem gleichgültigen Umgang mit der äußeren Natur nötigt. Sie alle wie auch die in zahllosen Bürgerinitiativen assoziierten Individuen akzeptieren insbesondere nicht mehr die politisch bedeutungslose Rolle des Einzelnen in dieser Gesellschaft. Ein politisches Individuum zu sein, bedeutet für sie nicht länger, sich vom bürgerlichen System auf den »Wahlbürger« reduzieren zu lassen. Sie proben eine Expropriation der politischen Expropriateurs, indem sie die delegierte Macht, im politischen Gemeinwesen mitzubestimmen, wieder anzueignen suchen. Daß ihre Zusammenschlüsse Vorformen neuer gesellschaftlicher Beziehungen sind, die die bürgerlichen Vergesellschaftungsformen transzendieren, zeigt sich nicht bloß an ihrem Bewußtsein und Willen nach Selbstbestimmung; vor allem in ihren Beziehungen zueinander wird deutlich, daß auch der Andere als autonomes Individuum Gegenstand konkreten Fühlens, Denkens und Handelns ist. In den Formen des von ihnen praktizierten oder erstrebten Zusammenlebens herrscht nicht bloß ein neues Wir-Gefühl und Wir-Bewußtsein vor, dieses wird auch praktiziert: Solidarität ist der zentrale Begriff, der die Umgangsformen in den neuen sozialen Bewegungen kennzeichnet. So schreiben die Frauen zwischenmenschliche Beziehungen auf ihr Programm, in denen Empathie, Sorge um den Anderen, Schutz des Schwächeren, Liebe, Glück, Zuverlässigkeit und Sinn Platz haben. Begriffe wie Gemeinschaftlichkeit, gegenseitige Hilfe, Mitmenschlichkeit, Geborgenheit, Heimat tauchen auf, wo die Verkehrsformen in Experimenten alternativer Lebensformen thematisiert werden. Außer den Grünen bilden die neuen sozialen Bewegungen überhaupt kaum Organisationen aus mit verbindlichen Strukturen, die das Handeln der Individuen festlegen und den Zusammenhang ihrer Praxis vorprogrammieren. Selbst in Bürgerinitiativen, in denen die Problematik der Ziele arbeitsteilige Strukturen und die Macht der Kontrahenten feste Organisationsformen diktieren, findet nur selten eine Differenzierung in eine aktive Führungselite und eine eher passive »Basis« statt. Typisch für die neuen sozialen Bewegungen ist, daß ihre soziale Praxis nicht durch Enteignungs- und Entfremdungsprozesse gekennzeichnet ist. So wie die Initiative zum Handeln ihre eigene ist, wie ihre Organisation Selbstorganisation ist, wie ihr Handeln selbstbestimmt ist, so delegieren sie auch nicht ihre Aufgabe: Sie handeln auch selber. Insofern gibt es so wenig Oligarchisierungstendenzen wie Prozesse der Verselbständigung des organisatorischen Zusammenhangs gegenüber den Mitgliedern. Bei deren mangelnder Aktivität löst er sich auf.

Auch in ihrer Kampfpraxis demonstrieren die neuen sozialen Bewegungen, daß die Marx'schen Bestimmungen emanzipatorischen Handelns eher auf sie als auf die alte Arbeiterbewegung zutreffen. Daß sie die Lebensbedingungen dieser Gesellschaft nicht als Bedingungen ihres Lebens akzeptieren, macht jede ihrer Regungen deutlich. Sie versuchen, menschliche Lebensinteressen durchzusetzen gegen die Mechanismen eines Systems, das seine Mitglieder beständig nötigt, Bedürfnisse zu entwickeln, deren Befriedigung nicht glücklicher macht, Kräfte anzustrengen und Fähigkeiten auszubilden, die den Einzelnen und die Gemeinschaft nicht bereichern, sondern unter vielen sinnlosen auch solche Produkte hervorbringen, die das Leben selbst bedrohen. Diese Lebensinteressen sind bei allen Gruppierungen



gen, die sich heute praktisch-kritisch gegen das bestehende System wenden, weder partikular noch materiell egoistisch. Höhere Frauenlöhne rangieren nicht unter den wichtigsten Forderungen der Frauenbewegung. Postmaterielle Einstellungen konstatierte die empirische Forschung bei Untersuchungen des Jugendprotests. Aus den Reihen der Alternativen hört man zwar noch den 68er-Slogan »Wir wollen alles«. Aber nicht einmal ihre wütenden Gegner unterstellen ihnen dabei materielle Interessen. Und was die Friedensfreunde und Naturschützer angeht, so liegt auf der Hand, daß es ihnen nicht um Vorteile für irgendwelche partikularen Gruppen der Gesellschaft geht.

Sicher handeln sie aus einer gesellschaftlichen Situation heraus, die sie als äußeren, objektiven Zwang begreifen. Aber dieser Zwang ist kein Resultat partikularer Lebensbedingungen, so daß nach ihrem Kampf als eine objektive Konsequenz ihres gesellschaftlichen Seins begreifen könnte. Ihre Entscheidung, gegen eine alle bedrohende atomare oder ökologische Katastrophe etwas zu unternehmen, entspringt ihrem sozialen Gewissen oder ihrem »individuellen« Bedürfnis, als Mensch unter Menschen in einer menschlichen Welt leben zu wollen. Aus dem Druck neuer Bedürfnisse heraus und nicht auf Grund objektiver Zwänge handeln auch Frauen, Jugendliche und Alternative. Ihre Bewegungen sind deshalb weniger berechenbar als die alte Arbeiterbewegung, aber auch nicht so leicht zu kanalisieren und umzuleiten. Denn an die Regeln politischer Partizipation halten sich alle nicht mehr.

Es bleibt wenig Raum, darzustellen, was nach Marx die Ziele emanzipatorischer Praxis auszeichnet. Hier nur soviel: Marx unterschied zwischen zwei Formen gesellschaftlicher Praxis jenseits der kapitalistischen Warenproduktion: zwischen dem »rohen und gedankenlosen Kommunismus« (E 1, 534) oder der kommunistischen Gesellschaft, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht (19, 20), und dem »Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums (E 1, 536) oder der kommunistischen Gesellschaft, wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage entwickelt (19, 20). Sucht man alle über seine gesamten Schriften verstreuten Ausführungen zusammen, so findet man die den Kapitalismus ablösende Gesellschaftsform als eine Assoziation freier und gleicher Produzenten bestimmt, die sich selbst regieren, kollektiv Eigentümer der Produktionsmittel sind, gemeinsam die gesellschaftliche Produktion planen und kontrollieren und die Produktion gemeinschaftlich durchführen. Diese erstere Gesellschaftsform jenseits des bürgerlichen Systems verfällt aber bei Marx einer nahezu ebenso radikalen Kritik wie die bürgerliche, weil sie außer dem antagonistischen Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital keinerlei Bestimmung bürgerlicher Praxis, der produktiven wie der Vergesellschaftung, überwindet. Solange sie den Produktionsprozeß planen, streifen die Produzenten ihrer Arbeit den abstrakt-allgemeinen, gesellschaftlich-durchschnittlichen Charakter nicht ab. Sie selbst betätigen sich in der Produktion weiterhin nicht als konkrete Individuen mit allseitigen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Kräften, sondern abstrahieren von ihren besonderen Talenten und reduzieren die eigene Person zu Durchschnittsarbeitern. Auch ihre soziale Tätigkeit, die Tätigkeit der Vergesellschaftung, bleibt abstrakt, einmal, weil sich die Produzenten nicht allseitig, sondern nur als Selbstregierung, kollektiver Eigentümer und Gesamtplaner assoziieren, und zweitens, weil sie ihre Assoziation als ein System sozialer Beziehungen jenseits und über ihrer konkreten gesellschaftlichen Tätigkeit etablieren: Während sie sich assoziieren, arbeiten sie nicht, und während sie arbeiten, assoziieren sie sich nicht, sondern fügen sich ein in ein System zuvor festgelegter, strukturierter und kombinierter Detailfunktionen. Obwohl dieses System ihrer sozialen Beziehungen selbst eingerichtet ist, existiert es als ein abstraktes Gebilde von Normen und Verhaltensvorschriften, die die konkrete Lebenspraxis der Individuen subsu-

miert, reglementiert und einschnürt.

Jenseits dieses postkapitalistischen, aber immer noch mit den Muttermalen der alten Gesellschaft behafteten Gemeinwesens konzipierte Marx eine Form gesellschaftlichen Zusammenlebens, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (4, 482). Diese freie Selbstbestimmung der Individuen bezieht sich nicht nur auf ihre produktive Tätigkeit. Wie ihre Arbeit Selbstbetätigung ihrer körperlichen, geistigen, sinnlichen und künstlerischen Fähigkeiten und Kräfte und damit ihre Selbstverwirklichung als produktive Individuen darstellt, so sind die gesellschaftlichen Verkehrsformen, die sie praktizieren, Selbstbestimmung und Selbstbetätigung ihrer sozialen Bedürfnisse, Fähigkeiten und Kräfte und damit ihre Selbstverwirklichung als soziale Individuen. Gesellschaft stellt sich nicht länger hinter dem Rücken der Individuen als Synthese ihrer geteilten und privat betriebenen Gesamarbeit her. Sie ist auch nicht länger eine Assoziation zum Zwecke der Selbstregierung und gemeinsamen Planung der Produktion. Vergesellschaftung, gesellschaftliche Beziehungen, gesellschaftliche Verbindungen, gesellschaftliche Verhältnisse existieren nicht mehr jenseits und über der konkreten Lebenspraxis der Individuen, sondern sind nur noch da zu finden, wo ein Mensch mit irgendeinem Organ seiner Individualität sich konkret und direkt zu einem anderen Menschen gesellt, sich auf einen anderen bezieht, sich mit einem anderen verbindet und sich zu einem andern verhält. Erst in dieser zweiten Phase des Kommunismus überwinden die Menschen nach Marx ihre knechtende Unterordnung unter Bestimmungen ihres Vergesellschaftungsprozesses, die sich als ökonomische Kategorien, soziale Rollen oder politische Funktionen ihnen aufzwingen, und gewinnen sich als Menschen wieder. Wenn Marx feststellt, daß das Bedürfnis des Menschen nach dem Menschen als Menschen ein (spätes) Produkt der Geschichte ist, so meint er das nicht emphatisch, sondern analytisch. Er spricht hier von dem Bedürfnis des Menschen, sich selbst nicht länger als Mitglied eines Stammes, einer Familie, eines Standes, einer Klasse oder einer sonstigen gesellschaftlichen Kategorie, sondern als besonderes Individuum zu empfinden, und von dem Bedürfnis, sich als solches auch auf den anderen Menschen als einem selbstbestimmten, konkreten und ganzen Menschen zu beziehen, der mehr ist als das Ensemble gesellschaftlicher Bestimmungen.

Zwar verlangte auch der Bürger, zumal des neunzehnten Jahrhunderts, als eine besondere »Persönlichkeit« zu gelten. Allerdings war er mit diesem Anspruch nie in der Lage, von einer hohen Position auf der gesellschaftlich normierten Berufs-, Einkommens- oder Prestigeskala abzusehen. Das Bedürfnis nach einem menschlichen Verhältnis zu sich und zu anderen und nach einer Produktionsform, in der eine menschliche Sprache nicht effektlos bliebe (vgl. E 1, 461), dagegen ist neu. Gesellschaftliche Bestrebungen, zu denen dieses Bedürfnis motiviert, mit Marx kommunistisch zu nennen, halte ich allerdings für verfehlt, nicht nur, weil dieser Begriff durch die Geschichte mit einem der Marxschen Konzeption entfremdeten Bedeutungsgehalt besetzt wurde, sondern auch weil Begriffe wie Sozialismus und Kommunismus den Charakter des Kollektiven betonen, den Marx' zweite Phase des Kommunismus nicht mehr besitzt. Soll doch in dieser Gesellschaftsform der Primat des sozialen Individuums gelten, dem die produktive Betätigung wie seine Vergesellschaftung mit anderen die Befriedigung individueller Bedürfnisse sind und dessen freie Entwicklung die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.

Erst heute entwickeln sich gesellschaftliche Bedürfnisse und Bestrebungen, die man als das praktische Element der Emanzipation des Menschen zu einem sozialen Individualismus greifen könnte. Solche Bedürfnisse und Bestrebungen kommen zum Ausdruck, wo Frauen

nicht bloß ihre eigene Selbstbestimmung anstreben, sondern für soziale Selbstbestimmung eintreten, die in den Beziehungen der Geschlechter auch den Männern Raum für selbstbestimmte Entfaltung der Person zugesteht. Solche Bedürfnisse treten zutage, wo Jugendliche Autonomie, aber subito, fordern, sich selbst und andere nicht aufgeben wollen und Beziehungen eingehen, in denen der einzelne als besonderes Individuum nicht untergeht. Solche Bedürfnisse springen in die Augen, wo Alternative in ihrer produktiven und sozialen Praxis bereits eine menschliche Sprache sprechen, einer den anderen nicht mehr zum Mittel eines egoistischen Zweckes nimmt und auch das Gemeinwesen nicht länger als Quelle individueller Bereicherung nutzt. Aber auch in den Bestrebungen der Grünen und Friedensfreunde sind gesellschaftliche Bedürfnisse zu erkennen, die mehr auf sozialen Individualismus als auf traditionellen Sozialismus und Kommunismus zielen. Ist bei den Ökologen doch viel die Rede von einem Wirtschaftssystem, das sich an den Lebensbedürfnissen der Menschen orientieren soll, in dem neben der Erhaltung der Natur und sparsamem Umgang mit dem natürlichen Reichtum auch Dezentralität und Überschaubarkeit der Wirtschaftseinheiten zentrale Forderungen darstellen, wie auch, daß die Betroffenen selber die Entscheidungen fällen sollen, was wie und wo produziert wird. Und auch in der Friedensbewegung geht es um ein emanzipatorisches Handeln, durch welches der zum entfremdeten System verselbständigte ökonomische und politische Gesamtzusammenhang samt seinen bedrohlichen Entwicklungszwängen wieder angeeignet werden soll.

Hoffnung auf einen wirklichen gesellschaftlichen Fortschritt machen diese sozialen Bewegungen gerade deshalb, weil die Bedürfnisse der Beteiligten sie in Gang setzen. Weil »Subjektivität für jede individuelle oder gesellschaftliche Praxis« (vgl. Der Spiegel 50/821, 152), d.h. Selbstbestimmung des eigenen Lebens, der produktiven Tätigkeit wie des sozialen Zusammenhangs zum Bedürfnis geworden ist, weil in immer weiteren Kreisen Menschen danach verlangen, daß ihre Gesellschaft nicht länger in einem entfremdeten System von Verhaltensregeln besteht, sondern lebendige Betätigung ihrer individuellen Bedürfnisse nach zwischenmenschlichen Beziehungen ist, diese »Wirklichkeit« rückt das Reich der Freiheit in eine nähere Zukunft. Sind es doch Marx zufolge nicht die ausweglosen Krisen und Konvulsionen der alten Gesellschaft, die den Fortschritt verbürgen, »die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung« (1, 381).

### Anmerkungen

- 1 Im folgenden werde ich auf Marx'sche Schriften im Text verweisen. Die erste Ziffer in der Klammer gibt den Band der MEW an, die weiteren verweisen auf die Seiten.

### Literatur

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt 1981  
Marx-Engels-Werke, Berlin (Ost), verschiedene Ausgaben  
Tageszeitungen, Zeitschriften