

Alex Demirović

---

## Kritische Staatstheorie in emanzipatorischer Absicht Anmerkungen zu Jan Schlemermeyers Vorschlag, Johannes Agnolis Kritik der Politik zu aktualisieren

In seinem Artikel über „Kritik der Politik als Politikwissenschaft?“ in der PROKLA 160 beklagt Jan Schlemermeyer die Einseitigkeit in der Entwicklung der materialistischen Staatstheorie. Auf der einen Seite sieht er eine „akademische Debatte“. Diese wird als ein theoretischer Zusammenhang gekennzeichnet, für den Namen wie Gramsci und Poulantzas, Hirsch oder Demirović stehen. Auf der anderen Seite habe eine außeruniversitäre Linke eine „andere materialistische Perspektive auf den Staat“ entwickelt. Diese andere Perspektive beruft sich auf die politikkritischen Arbeiten von Johannes Agnoli und die Marx-Interpretation von Moishe Postone. Mit dieser Unterscheidung von akademisch/nicht-akademisch wird der wenig ergiebige Versuch unternommen, Standortlogik zur Geltung zu bringen. Doch das geht nicht auf: Gramsci war in der italienischen kommunistischen Bewegung aktiv und als deren Repräsentant saß er unter Mussolini im Gefängnis, Poulantzas war und Hirsch war und ist in einer Vielzahl von außerakademischen Zusammenhängen aktiv; Johannes Agnoli selbst war ein gelehrter Mann und mehrere Jahrzehnte lang Professor an der FU Berlin, Moishe Postone lehrt in Chicago an einer der bedeutenden Universitäten der Vereinigten Staaten. Die wissenssoziologische Sicht, die zwischen einem akademischen und einem außeruniversitären Erkenntnisstandort unterscheiden will, verstellt eher den Blick auf die Theorieentscheidungen und die systematischen Überlegungen, die in den vergangenen Jahrzehnten zu unterschiedlichen Linien der materialistischen Staatstheorie geführt haben.

Die von Schlemermeyer ironisch vorgebrachte machttheoretische These, es handele sich um eine Hegemonie solcher Ansätze, die an Poulantzas anschließen, erscheint mir interessanter zu sein, um über den Stand der materialistischen Staatstheorie nachzudenken. Hegemonie unterstellt eine Art kultureller Vorherrschaft über diejenigen, die die Dinge im Fall, dass sie nicht der Hegemonie einer anderen Gruppe unterworfen wären, anders sehen und machen würden. Aufgrund von Hegemonie übernehmen die Subalternen die Fragen, Begriffe und Lösungsperspektiven der sie Beherrschenden und teilen mit ihnen wenigstens in einigen Hinsichten „eine Welt“. Dies ist nur möglich, weil sie von der anderen Seite Konzessionen erfahren. Doch im Fall der Staatstheorie

verhielt es sich anders. Alle Strömungen der materialistischen Staatstheorie waren subaltern. Sie waren entweder einem republikanischen Staatskonzept oder weberianischen Ansätzen sozialdemokratischer Provenienz untergeordnet: entweder der Steuerungstheorie von Fritz Scharpf und Renate Mayntz oder der Theorie von Jürgen Habermas, der die Analyse des kapitalistischen Staates vermittelt des Begriffs der Legitimation in eine Frage der Begründung von handlungsmotivierenden Normen überleitete. In diesem allgemeinen Rahmen waren wiederum die Staatsableitungsdiskussion, die Arbeiten von Johannes Agnoli in den frühen 1970er Jahren, die Debatten um Neokorporatismus und das Modell Deutschland sowie die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus ausgesprochen einflussreich. Gramsci war demgegenüber wenig bekannt und galt auch eher als wenig radikaler Revisionist und Vordenker des Eurokommunismus, und Poulantzas wurde als ein relevanter Autor der internationalen marxistischen Diskussion rezipiert, aber als wenig verständlicher (Post)strukturalist eher abgelehnt. Die meisten derjenigen, die seinerzeit zur Diskussion über die Ableitung des Staates beigetragen haben, also Helmut Reichelt, Eike Hennig, Elmar Altvater, Christel Neusüß, Wolfgang Müller, Heide Gerstenberger, Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens, Claudia von Braunschweig, Hans Kastendiek haben als WissenschaftlerInnen noch Jahre und Jahrzehnte weiter gearbeitet, aber von sich aus diese Diskussion nicht fortgesetzt. Über lange Zeit haben auch Jüngere an diese Diskussionen nicht angeschlossen, sondern selbst dann, wenn sie eher wert- und ableitungstheoretisch orientiert waren, sich entweder für die Frage des Staates nicht sonderlich interessiert oder irgendwie und manchmal konfus doch an die Post-Poulantzas-Diskussionen angelehnt. Johannes Agnoli wiederum war kein Vertreter der Theorie der Staatsableitung und der Formanalyse und hat sich über die zeitgenössische Marx-Diskussion eher lustig gemacht. Seine Arbeiten erwiesen sich allerdings angesichts der Herausforderungen, vor denen die Linke nach dem Zerfall der Protestbewegung, angesichts des linken Terrorismus, der sozialen Bewegungen, der feministischen Diskussion oder der Herausbildung der Grünen stand, als wenig weiter führend. Wissenschaftsgeschichtlich ist es von Interesse, warum diese Diskussionen so wenig Kontinuität fanden. Zu vermuten ist, dass sie vielen wohl als zu wenig empirisch-konkret, zu scholastisch erschienen; sie machten zudem politikunfähig, waren teilweise mit einer unverbindlichen radikalen Attitüde verbunden und disponierten zu Selbstausschluss aus international geführten Debatten. Soweit es um Hegemonie geht, müssen auch die Kräfteverhältnisse innerhalb des Wissenschaftsfeldes, also der Politikwissenschaft und der Hochschulen, in den Blick genommen werden. Agnoli hatte mit seiner Theorie dafür wenig zu bieten und hat sich wohl wie viele andere der '68er-Professoren dafür nicht interessiert. Er konnte mit radikaler Kritik seine Karriere machen in einem Augenblick seltener Öffnung der deutschen Hochschulen für gesellschaftskritische Positionen. Dagegen war und ist

nichts zu sagen. Aber es gab bei ihm wie bei anderen dort einen zynischen Aspekt, wo sie den Jüngeren Wasser und Radikalität predigten, sich aber gleichzeitig über deren politische und theoretische Bemühungen lustig machten.

Es war eine für bundesdeutsche Hochschulen ungewöhnliche Konstellation, dass in Frankfurt Joachim Hirsch und Josef Esser über lange Jahre die Möglichkeit für die Arbeit an einer undogmatischen materialistischen Staatstheorie und Kritik der politischen Ökonomie schufen. Nicht nur haben sie damit dieser Diskussion eine ungewöhnliche Kontinuität gegeben. Sie haben sie darüber hinaus in den arbeitsteiligen Zusammenhang einer breit angelegten kritischen Gesellschaftstheorie gestellt – wie sie auch von Jürgen Ritsert, Egon Becker, Gerhard Brandt, Heinz Steinert, Alfred Lorenzer, Dieter Prokop, Ingeborg Maus, Ute Gerhardt, Alfred Schmidt oder Heide Schlüpmann repräsentiert wurde –, auch wenn dieser Zusammenhang eher imaginär war und Anspruch blieb, sich gegenüber neueren kritisch-materialistischen Ansätzen oft auf sterile Weise abweisend verhielt und selbst von vielen Konflikten durchzogen war. Der Prozess der Theoriebildung war für viele der an der staatstheoretischen Diskussion Beteiligten mit einem umfangreichen politischen Engagement an der Hochschule, in den Zeitschriften „diskus“ oder „links“ und den sozialen Bewegungen verbunden und hatte deswegen immer einen praktischen und vielfach außerakademischen Aktualitätsbezug.

Dies soll allerdings nicht besagen, dass im engeren Zusammenhang der staats-theoretischen Diskussion in Frankfurt eine große Einheitlichkeit bestand. Der in einigen Hinsichten sehr weit gehende Dissens über staatstheoretische und politische Fragen dürfte nicht zuletzt auch mit einer sehr unterschiedlichen Einschätzung der Position von Johannes Agnoli verbunden gewesen sein. Vielleicht war gerade Joachim Hirsch, der sich früh kritisch zur Staatsableitungsdiskussion geäußert hatte und das Problem der Vermittlung von Akkumulationslogik, Klassenkämpfen und sozialen Bewegungen ins Zentrum seiner Theoriebildung stellte, neben Roland Roth und Wolf Dieter Narr einer der wenigen in der bundesdeutschen Politikwissenschaft, der sich weiter auf Agnolis Kritik des Parlamentarismus und der Parteien und in mancherlei Hinsicht mehr noch auf diesen als auf Poulantzas oder Gramsci bezog, wenn er vorschlug, Parteien und Gewerkschaften als massenintegrative Apparate zu begreifen. In der Frankfurter staatstheoretischen Diskussion war die Kritik der Politik eine von den meisten geteilte theoretische Selbstverständlichkeit. Der Bezugspunkt dafür waren neben Marx, Agnoli oder Poulantzas auch Adorno oder Foucault. Dennoch kam es vor diesem gemeinsamen Hintergrund zu unterschiedlichen Einschätzungen hinsichtlich des Parlaments, der Parteien, der Notwendigkeit einer linken, sozialistischen Partei, der Rolle der Gewerkschaften, der Bedeutung der sozialen Bewegungen.

Die Stärke der Diskussionen in Frankfurt war gleichzeitig auch ihre Schwäche. Die an Marx' Programm orientierte staatstheoretische Diskussion in Frankfurt

nahm viele Theorien auf. Doch wurde sie seit den 1980er Jahren zunehmend fast nur noch in Frankfurt geführt. Insofern handelte es sich weniger um Hegemonie über als um einen Verlust an kontroversen Standpunkten in einem wissenschaftlichen Umfeld, das von realpolitischen, politikberatenden und ordnungswissenschaftlichen Ansätzen dominiert war. Unter diesen Bedingungen ergab sich durchaus die Tendenz, verschiedene kritische Positionen und relevante Unterschiede zu verschleifen. Immerhin schuf dies auf nicht zu erwartende Weise auch den Theorien von Gramsci und Poulantzas eine ungewöhnliche Bedeutung für die staats-theoretische Debatte weit über Frankfurt und die Bundesrepublik hinaus. Indem Jan Schlemmermeyer nun für die Aktualität der Arbeiten von Johannes Agnoli argumentiert, nimmt er in Anspruch, eine aus seiner Sicht verdrängte Theorie wieder zurückzubringen. Er stellt sie als eine fruchtbare gesellschafts- und staats-theoretische Alternative zu anderen Ansätzen dar. Einen Versuch ist es vielleicht wert, auch der Gebrauchswert von Theorien wird in konkreten Praktiken neu entdeckt – möglicherweise können Jüngere mit dieser Theorie heute neue gesellschaftliche und politische Erfahrungen verbinden. Allerdings gilt es auch, die Grenzen von Agnolis Analysen zu sehen. Diese sind sowohl in der Theorie als auch in den politischen Konsequenzen zu finden. Die Hegemonie von Theorien ist verbunden mit ihrer Fähigkeit, sich mit Erfahrungen und Argumenten anzureichern sowie Komplexität zu gewinnen. Dies war und ist bis heute mit Gramsci und Poulantzas eher möglich als mit Agnoli. Insofern geht es bei der Frage der Hegemonie auch um Theorieentscheidungen und systematische Argumente. Dies ist der theorieimmanente und theoriepolitische Zusammenhang, der erklärt, warum über Agnolis Arbeiten hinausgegangen wurde und warum sie heute nicht ohne weiteres als aktuell gelten können. Da Jan Schlemmermeyer ausgehend von einer Kritik an den Positionen von Joachim Hirsch und mir seinen Versuch einer Aktualisierung der Überlegungen Johannes Agnolis unternimmt, will ich, bevor ich auf Agnolis staats-theoretische Überlegungen selbst eingehe, zunächst zu dieser Kritik einige Bemerkungen machen.

## 1. Die Einwände

*1. Der historische Charakter des kapitalistischen Staates.* Im Zentrum der Theorie des kapitalistischen Staates steht der Vorschlag von Nicos Poulantzas, ihn als die Verdichtung des Kräfteverhältnisses von Klassen zu begreifen. Schlemmermeyer ist der Ansicht, dass dieser Begriff seine Verdienste habe, jedoch gesellschaftstheoretisch unscharf sei, weil die systemischen Dynamiken der kapitalistischen Entwicklung nicht erklärt werden könnten (455); insofern komme diese Theorie nicht über empirische Beschreibungen hinaus. Zunächst einmal sind Schlemmermeyers Formulierungen unscharf, denn mit diesem Begriff des Staates als Verdichtung geht es nicht um „Staatlichkeit im Kapitalis-

mus“ oder Staat im Kapitalismus, sondern um die Bestimmung des kapitalistischen Staates. Dem liegt eine theoretisch-historische These zugrunde, nämlich die, dass es Politik und Staat nur im Zusammenhang der kapitalistischen Produktionsweise gibt. Allein diese kennt die Trennung der politischen Herrschaftspraktiken von den Produktionsverhältnissen und ihre Bündelung in der Gestalt des politischen Staates. Auf der einen Seite vollzieht sich die Aneignung der Mehrarbeit der unmittelbaren Produzenten durch die Eigentümer der Produktionsmittel ohne unmittelbare Gewaltanwendung, auf der anderen Seite konstituiert sich eine Instanz, die für sich in Anspruch nimmt, das Gemeinwesen, das Allgemeinwohl und den Allgemeinwillen des Volkes in seiner Gesamtheit zu verkörpern. Marx zufolge ist die Abstraktion des politischen Staates ein modernes Produkt. Ohne es zu sagen, greift Schlemmermeyer den vor diesem Hintergrund von Poulantzas entwickelten Gedanken positiv auf, dass die Trennung der politischen Herrschaft von den Produktionsverhältnissen die Form ihrer Verbindung ist (460). Diese Praxis der Konstitution und Repräsentation von politischer Allgemeinheit, die von den Produktionsverhältnissen getrennt ist, ist die Grundlage für die beiden Grundfragen der marxistischen Staatstheorie: Warum nämlich kann sich die von Marktradikalen immer wieder erhobene Forderung nicht durchsetzen, dass alle gesellschaftlichen Bedürfnisse marktwirtschaftlich befriedigt werden sollten und es gar keine politisch-allgemeine Instanz geben müsste, die nur unnötig Geld kostet und die Freiheit einschränkt? Warum verfolgt der Staat als Form moderner Herrschaft nicht unmittelbar die Interessen der Herrschenden – mit Augustinus zu sprechen: warum ist der kapitalistische Staat keine Räuberbande, sondern tritt notwendigerweise als Vertreter des Allgemeinwohls auf? Staat ist demnach ein historisch noch nicht sehr lange bestehendes gesellschaftliches Verhältnis, das selbst ein wesentliches Moment der kapitalistischen Produktionsweise und bürgerlichen Gesellschaftsformation ist.

Es gibt weitere Implikationen, von denen zwei hier nur kurz angedeutet werden können. a) Der Staat ist kein Subjekt: er hat keine eigene Macht, und er handelt nicht. Er ist ein soziales Verhältnis, das sich in einer Vielzahl von Apparaten inkorporiert, die von besonderen Gruppen von Menschen geschaffen und reproduziert werden und es ihnen ermöglicht, in einer spezifischen Art und Weise im Namen aller zu handeln und Macht auszuüben. Daraus ergeben sich permanente, politische Konflikte darum, wer im Namen des Allgemeinen auf welche Weise handeln darf und was als diese Allgemeinheit gelten kann. b) Da der Staat kein Subjekt, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis ist, steht er auch nicht über der Gesellschaft. Die seit Hegel tradierte Unterscheidung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist problematisch, weil sie unterstellt, der Staat wäre eine über der Gesellschaft stehende und diese zusammenfassende und verkörpernde Instanz, die in der Lage sein könnte, die Gesellschaft zu lenken und zu planen. Diese Macht hat der Staat nicht – nicht, weil er ohn-

mächtig wäre, sondern weil er das seinen konstitutiven Bedingungen nach nicht kann. Der Staat ist die Selbstorganisation der bürgerlichen Klasse. In der Form staatlicher Praxis kann sie ihre eigenen Verhältnisse reorganisieren und transformieren, aber sie wird sie nicht vermittels des Staates beseitigen, weil sie sich damit selbst beseitigen würde.

2. *Transhistorizität.* Die oben angeführte Definition des kapitalistischen Staates als einer Verdichtung von Kräfteverhältnissen ist offensichtlich nicht, wie Schlemmermeyer kritisch nahelegt, transhistorisch, sondern historisch gemeint. Der kapitalistische Staat entsteht zu einem bestimmten Zeitpunkt als ein Moment der kapitalistischen Produktionsweise und wird mit dieser auch untergehen. Damit sterben alle Formen politischer Herrschaft ab, da sie sich, der Argumentation von Marx folgend, historisch alle in der Form des abgesonderten bürgerlichen Staates kristallisiert haben. Die Menschheit tritt aus der Phase der Naturgeschichte und Notwendigkeit in die der Geschichte und Freiheit, in die der von den Menschen vernünftig gestalteten Verhältnisse ein. Doch der kapitalistische Staat ist in einem noch spezifischeren Sinn historisch. Denn damit ist auch gemeint, dass der kapitalistische Staat keineswegs immer gleich bleibt, sondern entsprechend den spezifischen Phasen der Entwicklung der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse und Formen der Aneignung der Mehrarbeit der unmittelbaren Produzenten und deren Widerständen ebenfalls seine Form ändert. Der Staat ist eben die Verdichtung der Kräfteverhältnisse zwischen den sozialen Klassen. Diese Klassenkämpfe ändern ihren Charakter ebenso wie die Formen staatlicher Herrschaft und politischer Krisen. Auch in dieser Hinsicht kann nicht von einer übergeschichtlichen Realität gesprochen werden. Wenn Schlemmermeyer also kritisiert, Hirsch und ich würden eine „transhistorisch-handlungstheoretische Konzeption sozialer Herrschaft im Kapitalismus“ vertreten (457), dann wird dies auch durch mehrfache Wiederholung nicht wahrer. Ein Argument für diese Behauptung führt er nicht an.

3. *Menschen und ihre Praktiken.* Aber was besagt die Kritik eigentlich? Gibt es nicht während der gesamten Phase des Kapitalismus soziale Herrschaft, ist nicht ein wesentliches Merkmal der hochkulturellen Gesellschaften soziale Herrschaft? Möglicherweise will Schlemmermeyer sagen, dass ich die von mir in Anspruch genommene Überlegung von Marx, dass die Menschen ihre Geschichte machten, aber nicht unter selbst gewählten Umständen, universalistisch missverstehe und den Menschen als Menschen und aufgrund einer transzendentalen Vernunftausstattung für frei halte (457). In der Tat halte ich diese Äußerung von Marx für eine historische These, die den Zeitraum der konkreten Menschheit umfasst, mit Marx gesprochen: für eine „verständige Abstraktion“. Denn nur die Menschen können ihre Geschichte machen; um die Gestaltung der Verhältnisse kämpfen sie direkt oder indirekt. In diesem Sinn bin ich ein Konflikttheoretiker, aber das gilt auch für Marx und Agnoli (vgl.

Agnoli 1995: 28). In der Vorgeschichte, in der wir uns, Marx und Adorno zufolge, immer noch befinden, werden die Menschen durch nicht von ihnen gemeinsam festgelegte, bewusst gewählte Gesetzmäßigkeiten in ihrem Handeln bestimmt, doch ist emanzipatorische Praxis jederzeit, wenn auch in unterschiedlichem Maße möglich – soziale Kämpfe finden zu allen Zeiten unter solchen Verhältnissen statt, unter denen Menschen geknechtet werden. Mit Freiheit und Notwendigkeit bezeichnen wir immer konkrete historische Verhältnisse und Praktiken. Diese werden daran gemessen, ob im Namen der Notwendigkeit an einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung festgehalten wird, die der Aufrechterhaltung sozialer Herrschaft zugunsten Weniger dient, die die Last der körperlichen Arbeit und der Ungewissheiten auf die Vielen abwälzen. Auch wenn es eine lange historische Kontinuität der Klassenherrschaft gibt, wird erst unter modernen, kapitalistischen Verhältnissen die Forderung nach Emanzipation von den gesellschaftlichen Notwendigkeiten zu einer bewussten, innerweltlich orientierten, an die Gesellschaft selbst adressierten Forderung und ändert damit selbst wiederum ihren historischen Charakter. Eine Analyse des konkreten Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit stelle ich demnach nicht „quasi automatisch unter Ökonomismusverdacht“ (457). Im Gegenteil geht es mir gerade um das Problem, um das es auch Schlemmer geht, nämlich eine Analyse der historisch spezifischen vermittelten sozialen Praxen, also um die Frage, wie die Menschen Verhältnisse reproduzieren, unter denen sie beherrscht und ausgebeutet werden. Für ökonomistisch halte ich solche Analysen, die glauben, sie hätten alle gesellschaftlichen Vorgänge begriffen, wenn sie sie immer wieder darauf zurückführen, dass Kapital sich verwerthen muß und der Staat die Reproduktionsbedingungen der Produktionsverhältnisse sichert. Das ist, mit Agnoli (1995: 38) zu sprechen, ebenso wahr wie nichtssagend und geht gerade über die Spezifität der konkreten Formen der Aneignung von Mehrarbeit, politischer und kultureller Herrschaft hinweg. Wenn Schlemmer die These von Marx für trivial hält, weil angeblich nur Westerwelle behaupten würde, nicht die Menschen, sondern die Märkte handelten, dann täuscht er sich und übergeht ein wichtiges Problem, das von Marx viele Male angesprochen wird. Es stellt sich die systematische Frage, was es bedeutet, wenn Marx betont, dass er „eherne Notwendigkeiten“ untersuche, die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als naturgeschichtlichen Prozess auffasse und Personen nur als Träger von Klassenverhältnissen und „Personifikation ökonomischer Kategorien“ verstehe. Es ist ein entscheidendes Merkmal der Marxschen Theorie, dass sie es ablehnt, kapitalistische Herrschaft zu personalisieren. Die Ausbeutungs- und Herrschaftspraktiken sind – anders als uns die Philosophie seit Kant und die Soziologie weiß machen wollen – nicht das Ergebnis moralischer Überzeugungen und Normen oder individueller Einstellungen, sie werden durch normative Erwägungen nicht verändert noch dadurch, dass Einzelne sich dem Prozess verweigern oder

entziehen. Es geht also um die Frage, wie es zu freiem, emanzipatorischem Handeln kommt. Meine auf Marx gestützte Antwort ist, dass die Menschen immer frei handeln. Aber sie wählen die Umstände nicht frei, die Art und das Maß an Freiheit sind historisch nach dem Stand der Produktivkräfte verschieden. Hinzu kommt, dass Ausbeutung und Herrschaft alles überlagern. Sie bestehen nicht zuletzt darin, dass einige die Freiheit haben, Verhältnisse derart zu organisieren, dass die anderen nicht nur nicht in der Lage sind, Herrschaft zu überwinden, sondern auch noch dazu beitragen müssen, sie zu reproduzieren. Insofern können wenige sehr viel Freiheit genießen und andere den enormen gesellschaftlichen Zwängen unterwerfen. Freiheit ist nicht die Eigenschaft einer Person, sondern ein soziales Verhältnis, es ist bestimmte Freiheit, die Verhältnisse jeweils zur Ausübung von Freiheit oder Unfreiheit zu organisieren. Würde argumentiert, dass auch die Herrschenden als Funktionäre des Kapitals bei Strafe ihres Untergangs nicht anders können und insofern nicht frei sind, dann wäre das ein metaphysischer Freiheitsbegriff, der unterstellt, sie wollten eine andere Freiheit als die, die sie genießen, als seien sie Zyniker oder bedauernswerte Opfer. Wenn sie dennoch „auszusteigen“ versuchen, dann mag dies für einzelne möglich sein, auch wenn dann schon der moralische oder soziale Druck zunimmt. Aber tiefere Zweifel an den kapitalistischen Verhältnissen oder eine offenkundige Neigung zum Ausstieg – etwa ein bürgerlicher Sozialismus wie nach dem Zweiten Weltkrieg – werden kaum längere Zeit Bestand haben, sondern enorme bürgerliche Abwehrkräfte mobilisieren und eine Vielzahl von transformistischen Veränderungen einleiten, wie das seit den 1970er Jahren als bürgerliche Reaktion auf die „große Verweigerung“ zu beobachten war.

4. *Struktur, Handlung, Vermittlung.* Schlemmer wirft Poulantzas vor, dass seine Bestimmung des Staates gesellschaftstheoretisch unscharf bliebe, weil sie den Staat in Handeln, in Klassenkampf auflöse. Es ist richtig, einfach nur von Klassenkampf zu sprechen, Kämpfe als jeweils erste Erklärung anzuführen, wäre beliebig. Wenn Marx immer nur von Klassenkampf gesprochen hätte, wäre daraus keine interessante Theorie geworden. Das gleiche gilt für den Vorschlag von Poulantzas, und es stellt in der Tat eine ungute Tendenz in der staats-theoretischen Diskussion dar, auf Kämpfe als Erklärung zurückzugreifen wie auf das Karnickel im Zylinder.

Das ist auch der Grund dafür, dass Poulantzas immer wieder betont, dass der Staat nicht der jeweilige Ausdruck des Kräfteverhältnisses zwischen Klassen ist. Der Begriff der Verdichtung will gerade besagen, dass sich eine spezifische, interne Logik des kapitalistischen Staates bildet, in die sich die Klassenkämpfe einschreiben. Der Staat ist die Fortsetzung der Klassenkämpfe mit anderen Mitteln. Die Konstellationen zwischen den sozialen Klassen sind demnach in spezifischen Formen in den Auseinandersetzungen innerhalb der Staatsappara-

te um die Ausarbeitung eines staatlichen Allgemeinwillens repräsentiert. Dabei ist entscheidend, dass die Volksklassen nicht direkt auf dem Feld des Staates aktiv sein können, sondern ihre Kämpfe nur indirekt wirken, indem sie Widersprüche im Block an der Macht erzeugen. Poulantzas selbst hat versucht, das, was Schlemmermeyer als „systemisch“ bezeichnet, als Gerüst des Staates zu begreifen. In diesem Gerüst des Staates, wozu in besonderer Weise die staatlichen Apparate und ihre Bürokratien gehören, verdichten sich die Kämpfe. Entsprechend der allgemeinen Überlegung von Poulantzas finden sich also sog. systemische Momente, mit denen die Kämpfe vermittelt sind, auch innerhalb des Staates und nicht nur auf der Ebene der Ökonomie. Es ist nicht richtig und fair, Poulantzas für etwas zu kritisieren, was er nicht vertritt. Wenn, dann trifft der Einwand eher mich. Denn ich habe gegen Poulantzas argumentiert, dass seine Lösung des Problems von Struktur und Handlung nicht überzeugend ist, weil gerade die staatlichen Apparate und die Bürokratien als Verdichtungen von Kräfteverhältnissen aufgefasst werden sollten. Sie stellen eine Praxis dar. Allein dann, wenn es einen herrschaftlichen Willen gibt, solche Apparate zu schaffen, ihnen Kontinuität zu geben, indem ihnen Ressourcen und Individuen zur Verfügung gestellt werden, kann es überhaupt ein solches Gerüst geben.

Ich beziehe das Problem von Struktur und Handlung also zunächst einmal auf den Staat selbst und argumentiere dafür, auch diesen bis in seine dauerhaftesten Momente hinein als ein Bündel von Praktiken zu begreifen. Stetigkeit muß durch Aktivität hergestellt und reproduziert werden. Üblicherweise ist mit Struktur und Handlung aber etwas Umfassenderes gemeint, nämlich die Unterscheidung von Basis und Überbau, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, von Statik und Dynamik, von Notwendigkeit und Determination auf der einen und Freiheit auf der anderen Seite, von systemischen Prozessen hier und der sinnhaft-verstehensorientierten Binnensicht der Individuen dort. Nach meinem Verständnis verbindet sich mit der Unterscheidung von Struktur und Handlung eine Vielzahl von problematischen Fragen und Konsequenzen, die die Originalität der Theorie von Marx verstellen und ihn immer wieder in eine theologische Problematik von Determinismus und moralischer Freiheit hineinzwängen, die er überwunden hat. Auch Schlemmermeyer bewegt sich offensichtlich in dieser Tradition – so, wenn er die Henne-Ei-Frage aufwirft, ob es in den 1960er Jahren erst eine ökonomische Krise gegeben habe, der dann die Protestbewegung folgte oder ob es sich umgekehrt verhielt. Es versteht sich, er plädiert für die erstere Version. Aber eine Krise ist eine Krise, weil die Reproduktion bestimmter sozialer Verhältnisse gestört wird.

Es geht mir um die Kritik der soziologisierenden Zweiteilung zwischen einerseits dem System und andererseits den freien Handlungen. Sie legt ein Verständnis von systemischen Prozessen nahe, in denen niemand in einem relevanten Sinn handelt, sondern alle nur funktionale Imperative vollziehen. Die

Ökonomie gilt dann als der Bereich des Zwangs und die Politik der Bereich, in dem frei gehandelt werden kann. Die liberale Logik wird einfach umgekehrt, die Problematik ist dieselbe. Diese Überlegungen verbinden sich noch mit einem fragwürdigen Humanismus, wenn es darum geht, zu erklären, wie es zu den Strukturen kommt. Diese werden aus den Handlungen von Menschen abgeleitet. Die Kritik besteht dann darin, dass es sich um Entfremdungen und Verdinglichungen handelt, von denen alle betroffen seien. Wenn die Praktiken nicht als völlig determiniert unterstellt werden, wenn das System noch nicht völlig geschlossen ist, dann wird angenommen, dass es einen Raum des Handelns gebe, einen „Möglichkeitenkorridor“ des Undeterminierten (ebd.: 465). Zu Recht kritisiert Schlemmer an Hirschs Position, dass sie an der Vermittlung zwischen Eigenlogiken des Kapitals und der Kontingenz der sozialen Kämpfe scheitert. Aber Schlemmers Vorschlag des „Möglichkeitenkorridors“ unterscheidet sich nicht von dem Hirschs. In diesem Korridor macht sich der zuvor systemlogisch ausgeschlossene Subjektivismus umso stärker bemerkbar. Handeln wird in diesem Bereich dann selbst nicht mehr näher erklärbar: objektiver Faktor Subjektivität hieß das mal. Die Frage des Handelns wird dann von der Kritik der politischen Ökonomie an die Soziologie oder gleich an die Psychologie als sog. Handlungswissenschaft delegiert. Politisch ist ein Voluntarismus die Folge, der sich außerhalb des Systems glaubt und diesem als ganzem entgegentritt. Die Dialektik von Innen und Außen bleibt außer Betracht.

Ich bestreite nicht, dass Menschen determiniert sind, aber sie sind nicht durch Systeme „dort draußen“ determiniert, sondern durch die Praktiken anderer Akteure. Sie sind auch dann determiniert, wenn sie frei handeln. Freiheit ist kein Korridor, der einen Raum des Unbestimmten darstellt. Sie handeln frei immer in der konkreten Form nach Gesichtspunkten, die mit anderen kollektiv geteilt werden und mittels Ressourcen, die historisch zur Verfügung stehen. Methodisch geht es darum, den Subjektivismus zu vermeiden, also die willkürliche Einführung von Spontaneität, die selbst nicht mehr erklärbar ist, den Einbruch des heroisch handelnden Subjekts in die strengen Abläufe der Geschichte und der kapitallogisch festgelegten Kreisläufe. Deswegen ist es notwendig, soziale Kämpfe systematisch zu denken. Deswegen erscheint mir der gegen Poulantzas immer mal erhobene Einwand, er würde alles in Klassenkämpfe auflösen, unberechtigt zu sein. Im Anschluss an diese methodische Forderung halte ich es für sinnvoll, sich auch Marx' Überlegungen noch einmal genauer anzusehen. Klassenkampf ist nicht ein den systemischen Prozessen nachträglich zukommender Vorgang, determiniert durch systemische Abläufe, in denen alle nur Vollzugsorgane sind. Vielmehr ist der gesamte Ablauf der kapitalistischen Ökonomie selbst Klassenkampf: die Konstitution des Werts der Ware, die Schaffung von doppelt freien LohnarbeiterInnen, die Festlegung der Arbeitszeiten und Löhne, die Zusammenfassung von Lohnabhängi-

gen in den Gebäuden einer Fabrik in einer bestimmten Region oder die Erhöhung der Produktivität durch Maschinen. Der Klassenkampf ist – Hegelisch gesprochen – eine Vermittlungskategorie; Marx selbst spricht vom Klassenkampf als einem „Schluss“, also einer logischen Kategorie, in der der Gesamtprozess des Kapitals als Prozess der Abpressung von Mehrarbeit der unmittelbaren Produzenten seine Auflösung findet. Wenn die Gesamtbewegung der Verwertung von Kapital Klassenkampf ist – wenn also ein Kreislauf entsteht, in dem die Lohnabhängigen durch ihre Arbeit die sozialen Verhältnisse erzeugen, unter denen sie weiterhin ausgebeutet werden können –, dann ist Handeln nicht auf einen Möglichkeitskorridor jenseits des Determinierten eingeschränkt, wie historisch spezifisch dieser Korridor dann sein mag. Die Praxis findet ständig statt, denn ohne sie käme es weder zur ökonomischen noch zur gesamtgesellschaftlichen Reproduktion. In allen diesen Reproduktionsprozessen gibt es ständig den Widerspruch, das Moment der Spannung, der Konflikte und damit die Möglichkeit, dass der Reproduktionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaftsformation krisenhaft gestört wird. Dass er gelingt, ist das Ergebnis zahlreicher Aktivitäten, die sich zu einem idealen Durchschnitt zusammenfassen lassen, und die ihrerseits auf jeweils neuem Niveau Krisen erzeugen. Aber das bedeutet überhaupt nicht, wie Schlemmermeyer behauptet, dass Kämpfe ontologisiert werden. Es bedeutet schon gar nicht, dass Gramscis Begriff der Hegemonie zu einer Konstitutionstheorie des Sozialen radikalisiert wird (458). Mit einem solchen Vorwurf wird alles durcheinander gerührt, was der „anderen“ staatstheoretischen Perspektive nicht gefällt. Ich selbst habe Laclaus und Mouffes Überdehnung des Hegemoniebegriffs seit langem kritisiert und bin der Ansicht, dass er ein historisch sehr spezifisches staatliches Herrschaftsverhältnis bezeichnet. Gleichwohl bin ich der Ansicht, dass insbesondere Laclaus Beiträge zur Ideologietheorie und Diskursanalyse anregend sind und die marxistische Diskussion viel von ihnen lernen kann.

Von Praxis in der Tradition der Praxisphilosophie zu sprechen, reicht nicht. Hier wurde Praxis entweder auf Arbeit oder auf Moral verkürzt. Demgegenüber müssen verschiedene Aggregatstufen von kollektiven Praktiken und Formen des Kampfes unterschieden werden: ökonomische, politische, kulturelle. Marx untersucht im „Kapital“ eine besondere Form dieser Kämpfe, wenn er sich der Frage widmet, wie sich ohne unmittelbare Gewaltanwendung und durch private Produktion für einen anonymen Markt die Aneignung des gesellschaftlichen Mehrprodukts durch wenige vollziehen kann. Es handelt sich um kollektive Praktiken, die für die Individuen ein zwingendes Moment ihres Lebens darstellen, denn sie werden nicht nur in diesen Verhältnissen als historisch konkrete Individuen formiert, sie können auch nur in der konkreten arbeitsteilig gegliederten Kooperation mit anderen ihren Lebensunterhalt sichern und sich reproduzieren.

Schlemmermeyer argumentiert nun, ich würde mich des Problems von Struktur

und Handlung entledigen, indem ich es handlungstheoretisch auflösen würde. Ja, das stimmt, ich schlage vor, es praxistheoretisch aufzulösen. Im Unterschied also zu anderen Ansätzen, solchen, die im Anschluss an Lukács einen Objektivitätsüberhang des Äquivalententauschs gegenüber den Subjekten unterstellen, oder zu dem von Habermas, der ein zweistufiges Modell von moderner Gesellschaft entwickelt hat, in dem es mehr oder weniger gelingende Formen des Austauschs zwischen System und Lebenswelt gibt, oder zu Hirsch, der eine kapitallogische Dynamik am Werk sieht, aus der sich dann neben der Subsumtion vieler Lebensbereiche auch nichtintendierte Überschüsse ergeben: die Normen von Gleichheit und Freiheit, die Demokratie, die sozialen Bewegungen – im Unterschied dazu vertrete ich die Ansicht, dass auch sogenannte systemische Prozesse praxistheoretisch begriffen werden sollten. Aber ich bin keineswegs der Ansicht, dass ich mich des Problems damit entledigt hätte. Vielmehr verschiebe ich den Status des Problems: erklärt werden muss, warum die bürgerliche Gesellschaftsformation sich selbst mit der Unterscheidung von System und Handlung reproduziert; warum die Gesetzmäßigkeiten der bürgerlichen Gesellschaftsformation sich vermeintlich als „Naturgesetze“ vollziehen, den Charakter von „Ökonomie“ annehmen und gleichsam eine religiöse, sprich: fetischisierte Geltung erlangen. Die Gesetze der politischen Ökonomie gelten nicht ewig, sie werden von Menschen gemacht, von diesen getragen und von diesen reproduziert. Aber trotz aller Aufklärung und Wissenschaft will das Bürgertum nicht wissen, wie sich diese Gesellschaft reproduziert. Das ist aus meiner Sicht eines der Probleme, das von Marx bis zu Adorno und Althusser ein Schlüsselproblem der materialistischen Theorie darstellt: Die Tatsache, dass das Wissen, das Marx erarbeitet hat, Bestandteil der sich reproduzierenden kapitalistischen Gesellschaft wird, aber dennoch nicht zu ihrer grundlegenden Veränderung führt, bedeutet, dass Aufklärung scheitert; oder anders, Aufklärung und Ideologiekritik sind keine geeigneten Erkenntnismodelle, um zu verstehen, welche Bedeutung theoretische Einsicht unter kapitalistischen Bedingungen hat.

5. *Ökonomischer Zwang – politische Freiheit?* Diese praxistheoretischen Überlegungen zielen darauf, die Unterscheidung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat zu unterlaufen. Von Hegel bis Hannah Arendt ist die bürgerliche Gesellschaft der Bereich der Not und des Zwangs, demgegenüber erscheinen die Politik und der Staat als die Bereiche der Freiheit und des Handelns. Daraus resultieren solche Vorstellungen wie die, dass die Ökonomie dem Primat der Politik unterworfen werden müsse oder dass ArbeiterInnen in der Ökonomie der Lohnarbeit unterworfen und deswegen nicht demokratisch seien, aber im Bereich der Politik oder der politischen Bildung die Dispositionen freier Individuen erwerben könnten. Auch im Fall des „Klassenkampfes“ kann diese Unterscheidung wiederkehren: es gibt hier die Kapitallogik einer vermeintlich sub-

jektlosen Verwertungsmaschine, dort das Handeln; hier die bloß partikularistischen, interessenbasierten Kämpfe, die solchen entgegen gestellt werden, die als allgemein gelten. Allein die politischen Kämpfe werden als Klassenkämpfe verstanden. Die Verengung ist noch stärker, wenn allein militante Aktionen als Politik begriffen werden. „Denn die wirkliche Autonomie besteht nicht in der Gestaltung von Räumen, die kapitalfrei oder für das Kapital unwichtig sind oder durch Uneinigkeit der Einzelkapitale verfügbar werden für einen vom Staat besorgten Ausgleich. Sie besteht vielmehr nur bei einer von Grund auf verwirklichten Unabhängigkeit der Politik vom allgemeinen Kapitalverhältnis. Und das will heißen: das Politische ist wirklich autonom nur als Revolution“ (Agnoli 1995: 22f). Diese Stelle ist bezeichnend: Agnoli hat kein Verständnis für die konkreten Widersprüche, sondern glaubt an eine reine Politik. Letztlich ist seine Kritik der Politik zu wenig kritisch. Entsprechend denkt er in einer starren Opposition von Innen und Außen, von Palast und Straße. Eigentlich ist alles klar: die Gewerkschaften, das Parlament, die Parteien sind alle nur dazu da, die Lohnarbeitenden zu verstaatlichen, zu manipulieren, zu bestechen und zu integrieren (vgl. Agnoli 1995: 40). Insofern erscheint im Sinne von und im Anschluss an Agnoli eine parteiförmige und parlamentarische Politik nicht sinnvoll. Was Schlemmermeyer (470) vorschlägt, den Aufbau eigener Institutionen, würde er wohl ablehnen, bei dessen Plädoyer für Realpolitik würde er, und zu Recht, gnadenlos werden. Der sterile Rigorismus, mit dem nicht zuletzt unter Agnolis Einfluss die Frage nach dem Verhältnis von sozialen Bewegungen und Parlament bei Seite geschoben wurde, hat die Linke der 1970er und 1980er Jahre um die Möglichkeiten gebracht, auf diesem Terrain selbst politische Auseinandersetzungen zu führen, so dass sie am Ende gegenüber den Entwicklungen, die zur realpolitischen Reorganisation der Grünen geführt haben, hilflos war. Die Differenzen zwischen der Bewegungslinken und autonomen Tendenzen auf der einen und der parlamentarischen Linken auf der anderen Seite konnten nicht produktiv gewendet werden, am Ende kam es zu wechselseitigen Vorbehalten und Anpassungen auf beiden Seiten. Eine Aktualisierung der Theorie von Agnoli birgt die nicht geringe Gefahr, dass die in den letzten Jahren zu beobachtenden vorsichtigen Annäherungsprozesse zwischen sozialen Bewegungen und Gewerkschaften bei den Kämpfen um die Verteidigung früherer wohlfahrtsstaatlicher Kompromisse blockiert sowie linke Politik in den Parlamenten geschwächt werden. Agnolis Arbeiten für eine Analyse und Bewertung der Handlungsmöglichkeiten und konkreten Konflikte in den Parteien und Parlamenten fruchtbar zu machen, würde mehr verlangen als sie nur zu aktualisieren. Sie müssten sehr grundlegend und kritisch und zudem im Lichte seiner eigenen stillschweigenden Korrekturen überprüft werden. Denn Agnoli schwankt: einerseits spricht er davon, dass Sozialpolitik illusorisch sei und Gewerkschaften und Sozialdemokratie kurzfristige Kompromisse vom Staat erzwingen könnten, die er als „Integrations- und Bestechungsversu-

che“ deutet (Agnoli 1995: 37f). Gleichzeitig aber betont er sehr nachdrücklich, dass der Staat, die Verfassung, die Gesetze mehr sind als „bloßer Überbau“ und Ideologie, weil die politische Gewalt zu ökonomischer Gewalt werden und die ökonomischen Prozesse der Regulation unterwerfen kann (ebd.: 31). Damit gesteht Agnoli zu, dass mittels Parteipolitik auch substanzielle Interessen der ArbeiterInnen wie Konsum, Familienleben, Sexualität oder Wohnen Berücksichtigung finden (ebd.: 39) und einzelnen Fraktionen des Kapitals durch staatliche Politik Grenzen der Ausbeutung gezogen werden können. Auch wenn Schlemmermeyer dies argumentationslos bestreitet (463), bedeutet dies nichts anderes, als dass es sinnvoll sein kann, um solche rechtlichen Regulationen von der Seite der Linken her zu kämpfen. Dementsprechend können auch kleine und kurzfristige Kompromisse wichtige emanzipatorische Fortschritte sein. Diese Dialektik wird von Agnoli nicht systematisch entfaltet, sie wäre mit seinem reinen Politikbegriff unvereinbar.

## 2. Zur Aktualität der Staatstheorie Johannes Agnolis

Das eigentliche Ziel des Artikels von Jan Schlemmermeyer ist es, die Aktualität von Johannes Agnoli herauszuarbeiten und darzulegen, dass sich bei ihm eine Lösung für das Verhältnis von Struktur und Handlung finden läßt. Statisch-abstrakte soziale Formen und historisch-konkrete Kämpfe würden bei ihm nicht getrennt, vielmehr Ökonomie und Politik als Momente desselben gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses begriffen. Das ist ein Anspruch, den wir offensichtlich alle teilen, die Frage ist, ob und wie er eingelöst wird. Ich möchte deswegen einige Bemerkungen zu Agnolis Theorie des kapitalistischen Staates machen.

Nicht sehr viel anders als Poulantzas stellt sich Agnoli der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus auf der einen Seite und der Staatsableitung auf der anderen entgegen. Beide Richtungen trügen zur Schwäche der theoretischen Seite der Linken in der Bundesrepublik und zur Erfolglosigkeit des praktischen Kampfes um die radikale Veränderung der Gesellschaft bei. Der Staatsableitung wirft er vor, dass es ihr nicht um die Analyse realer Prozesse gehe, sondern sich alle Fragen auf solche der richtigen Deutung von Marx reduzierten (Agnoli 1995: 22). Der Staat erscheint hier allein als Funktion der Kapitalverwertung, weil er zuständig dafür sei, die Rahmenbedingungen für den kapitalistischen Verwertungsprozess bereit zu stellen. Das Wertgesetz werde mit seiner Kraft, sich immer durchzusetzen, zum „Mysterium“. Diese Theorie sei eine Absage an den politischen Kampf (ebd.: 28). Gegenüber der funktionalistischen und ökonomistischen Verkürzung geht es ihm um eine Bestimmung und Ableitung der Notwendigkeit der politischen Form des Staates aus der in der Wirklichkeit stattfindenden Klassenbewegung der abhängig Arbeitenden (ebd.: 21). Der kapitalistische Staat konstituiert sich auf der Grund-

lage von zwei Dynamiken. Erstens ist er in der „immanenten Anarchie der Kapitalbewegung“ (ebd.: 46) der reale Gesamtorganisator der kapitalistischen Akkumulation und Reproduktion. Er gibt der bürgerlichen Klasse einen Gesamtwillen, zu dem sie auf der Grundlage ihrer spezifischen Organisation der Produktion und Ausbeutung nicht in der Lage ist. Ein Gesamtkapital existiert nicht. Die bürgerliche Klasse besteht aus einer Vielzahl von einzelkapitalistischen Interessen, die sich in einer erbitterten Konkurrenz miteinander befinden. Die Kapitaleigner haben auch keine Zeit, die alle betreffenden Geschäfte zu führen. Ihre Klassenmacht kann sich nur erhalten, indem politisch ein Gesamtwille der Klasse hergestellt wird. Zweitens sichert der Staat diese Klassenmacht und die Existenzgrundlage der bürgerlichen Klasse, indem sie ihr Verhältnis zu den Lohnabhängigen „verstaatlicht“. Die Einzelkapitale kümmern sich nicht um die Reproduktion der vereinzelter Arbeiter als konkreter Individuen. Demgegenüber sichert der Staat im umfassenden Sinn die Reproduktion auch der Arbeiterklasse, indem er in den Verwertungsprozess eingreift durch die Ausbeutung begrenzende Gesetzgebung, durch Ausbildung oder Bildung, durch Familienpolitik, Gesundheitsvorsorge oder Wohnungsbau (vgl. Agnoli 1995: 39).

Aufgrund aller dieser staatlichen Aufgaben, die direkt Teil der Kapitalreproduktion sind, wendet sich Agnoli gegen die Vorstellung, dass das Kapital die umfassende Macht sei und der Staat als „bloßer Überbau“ nur eine illusionäre Machtexistenz führe. Der Staat existiert nicht neben und außer der Gesellschaft (Agnoli 1995: 64f), sondern in der Gestalt einer Vielzahl von Apparaten. Parlament, Regierungen, Parteien, Verbände, Polizei, Armee oder Massenmedien seien real wirksame Mächte. Der Staat sei konkret der ganze „Zusammenhang politischer Kräfte, Bewegungen, Machtmechanismen, Kommunikationsnetze und auch ‚Staatsorgane‘“ (Agnoli 1995: 28).

Diese Ausführungen von Agnoli rechtfertigen es, seine Arbeiten wieder zu lesen. Allerdings gehen sie der Sache nach über die staatstheoretischen Arbeiten in der Tradition von Gramsci oder Poulantzas nicht hinaus, stellenweise fallen sie dahinter zurück. Zudem ist Agnoli nicht immer sehr konsistent. So spricht er durchaus davon, dass der Staat die Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft sei und bleibt damit der hegelianisierende Problematik eines außerhalb der Gesellschaft stehenden Staates verhaftet. Obwohl er stark macht, dass der kapitalistische Staat aktives Moment der Reproduktion des Kapitalkreislaufs ist, kann er politische Kämpfe um die Ausgestaltung des Vollzugs dieses Kreislaufs und der Akkumulationsdynamik nicht ernst nehmen, weil er sich vom Theorem der Integration und der Manipulation doch nicht lösen kann. Er bestreitet, dass der Staat autonom sei. Gleichzeitig aber muss er einräumen (ebd.: 46f), dass der Staat Gesamtorganisator nur sein kann, wenn er formal und organisatorisch autonom ist und einzelnen Kapitalfraktionen auch Grenzen bei der Durchsetzung ihrer Verwertungsinteressen ziehen kann. Gerade

diesen politischen Prozess der Widersprüche im bürgerlichen Lager, die Willensbildungs- und Aushandlungsprozesse, die Bildung von Allianzen, in die auch die subalternen Klassen mit einbezogen werden – gerade diese Fragen interessieren Agnoli nicht näher, während sie ein zentraler Aspekt der Arbeiten von Poulantzas sind. Denn er vertritt die Ansicht, dass der staatliche Gesamtwille immer nur unter der Führung einer Fraktion gebildet wird, also immer mit einer besonderen Strategie der Ausbeutung und Aneignung von Mehrarbeit verbunden ist und in diesem Sinn nicht der Gesamtwille des Kapitals als solcher ist, sondern immer nur der besondere, mit Macht durchgesetzte Wille einer Fraktion. Nach diesem Verständnis organisiert der Staat kein Friedensprogramm, wie Agnoli glaubt; vielmehr transformiert er eine Form des sozialen Konflikts in eine andere, ja, er stachelt sogar zu Konflikten an. Aber diese Konflikte werden auf das Feld des Staates gezogen und in einer staatlichen Form ausgeglichen. Auf diese Weise kann staatliche Politik verhindern, dass Spannungen im herrschenden Lager und zwischen den sozialen Klassen zu einer Auflösung der Gesellschaft führen.

Agnoli interessiert letztlich nur, dass der Staat das Gesamtinteresse des Kapitals vertritt und den Prozess der Kapitalakkumulation garantiert. Er beantwortet aber die entscheidende Frage nicht, wie es zu dem Gesamtwillen kommt und woher der Staat weiß, was er als Gesamtorganisator tun muss, um die Konflikte zwischen den einzelnen Kapitalfraktionen zu schlichten. Mir sind solche Stellen bei Agnoli entgangen, die das nahelegen, was Schlemmer ihm als Antwort in den Mund legt (464), eine Antwort, die eher auf die Arbeiten von Hirsch und Offe verweist. Danach soll sich das staatliche Handeln als Gesamtorganisator aus dem Eigeninteresse des Staates selbst ergeben. Das bedeutet wohl, dass er nicht gegen die eigene Einnahmefunktion handeln darf. Würde Agnoli dies tatsächlich sagen, stünde das in einem deutlichen Widerspruch zu seinen sonstigen Überlegungen, dass der Staat der Staat des Kapitals ist, der sich auf der Grundlage der Klassenbewegung konstituiert und in allererster Linie die Akkumulation des Kapitals zu sichern hat (Agnoli 1995: 42). Die „politische Klasse“ möchte vielleicht gern als herrschende gelten und autonom auch über sich und ihre Existenzgrundlagen entscheiden, doch wie Agnoli betont, können Politiker nicht lange gegen das „rationale Programm des Kapitals“ spinnen, ihre Autonomie ist eine zugestandene Autonomie, sie erfüllen eine bezahlte Dienstleistungsfunktion für die Kapitaleigner (vgl. Agnoli 1995: 49).

Die Staatstheorie von Agnoli sagt wenig darüber, wie der staatliche Gesamtwille, wie die politische Strategie gebildet wird, die die langfristige Kapitalakkumulation sichert. Diese Kritik trifft Poulantzas ebenfalls. Der Begriff der Verdichtung, so wichtig er ist, wurde von ihm leider nicht in der Weise weiter ausgearbeitet, dass deutlich würde, wie die Prozesse aussehen, in denen sich die staatlichen Strategien bilden, auch wenn er zahlreiche interessante Ge-

sichtspunkte zur Analyse der Staatsapparate entwickelt. Ein Begriff wie der der strukturellen Selektivität, der auf Offe zurückgeht, den auch Poulantzas verwendet, den Schlemmermeyer der Theorie Agnolis inokuliert, führt nicht weiter. Das gilt auch für den von Jessop im Anschluss an diese Diskussion ergänzend vorgeschlagenen Begriff der strategischen Selektivität. Es wird nämlich unterstellt, was zu erklären wäre: nach welchen Gesichtspunkten die Selektivität vorgenommen wird.

Es ist dieses Defizit, das Anlass gab, sich auf den Begriff der Zivilgesellschaft von Gramsci zurück zu besinnen. Aus dieser Sicht wird deutlich, dass Agnolis Annahme eines Gegensatzes von anarchischer Bewegung des Einzelkapitals und Staat als Gesamtorganisator falsch ist. Denn auch die Einzelkapitale bilden bereits auf der Ebene von Branchen, Regionen, Sektoren oder Kooperationen eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten aus. Es kommt zu einer politischen Selbstorganisation der Wirtschaft, zu einer Vielzahl von Willensbildungsprozessen in Clubs, Industrie- und Handelskammern, Managerschulungen, gemeinsamen Essen, Verbandstreffen. Dies alles durchdringt sich mit einer Vielzahl von Gesprächen und Absprachen mit Vertretern von Politik, Parteien oder Medien. Die offiziellen Diskussionen und staatlichen Entscheidungen sind aus diesem Blickwinkel betrachtet nur ein weiteres Glied in einer Kette von politischen Prozessen und ratifizieren ein bestimmtes Machtverhältnis, das zuvor schon die Gestalt eines Konsenses in der bürgerlichen Klasse angenommen hat.

Diese Überlegungen im Anschluss an Gramsci sind schließlich auch krisentheoretisch von Bedeutung. Aufgrund seiner Funktionsbestimmung des Staates kann Agnoli hervorheben, dass der Staat als solcher in der Lage ist, das Kapital in seiner Gesamtheit zu retten, wenn das Einzelkapital schon geschlagen ist (Agnoli 1995: 37). Es war in etwa diese Einsicht, die Gramsci veranlasst hat, seine Theorie des integralen Staates zu entwickeln. Allerdings ging Gramsci weiter. Nicht das Gesamtkapital wird gerettet, sondern die Interessen einzelner Kapitalgruppen zu Lasten anderer. Zudem beobachtete er, dass auch der politische Staat in die Krise geraten kann. Doch dann gibt es immer noch eine Vielzahl von zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen des Bürgertums, die ihrerseits eine Initiative zur Verteidigung oder Reorganisation des Staates in Gang bringen.

An die Arbeiten Agnolis zu erinnern, erscheint mir anregend. Dies gilt vor allem mit Blick auf die brachliegende materialistische Theorie von Parlament und Parteien. Es wäre sinnvoll, seine Thesen zur Krise des Parlamentarismus und der Involution der Demokratie mit den neueren Analysen zu Post-Politik und Post-Demokratie zu vergleichen. Möglicherweise lassen sich daraus Erkenntnisse gewinnen für eine Theorie der politischen Krise, die weniger eine lineare als zyklische Krise der politischen Apparate und der Willensbildung in den Blick zu nehmen vermag. Es bringt nichts, heute noch einmal die Theo-

riekontroversen der 1970er Jahre zu wiederholen. Vielmehr kann die kritische Aneignung der damaligen Einsichten, Fehler und Theorieentscheidungen einen immer wieder bedrohten Forschungszusammenhang der materialistischen Staatstheorie sichtbar machen und ihm Kontinuität geben. Doch so wichtig diese Einsichten sind, werden wir uns heute mit ihnen nicht zufrieden geben können. Die Transnationalisierung des Kapitals, die Unterwerfung von vielen hundert Millionen Menschen unter die Lohnarbeit, die neoliberale Reorganisation der Staatsapparate und Zerschlagung wohlfahrtsstaatlicher Einrichtungen, die Herausbildung einer neuen, transnationalen Form des kapitalistischen Staates oder die Schwäche der Linken erfordern auch neue theoretische Anstrengungen.

### 3. Von der Staats- zur Gesellschaftstheorie

Schlemermeyer muss feststellen, dass auch Agnoli sich der Überlegung verpflichtet sieht, die politische Form des Staates von den Klassenbewegungen her abzuleiten (466); entsprechend vermisst er einen die Klassenbewegungen vermittelnden Strukturbegriff bei Agnoli. Doch er täuscht sich ein weiteres Mal. Denn Agnoli erklärt Klassenbewegungen ebenso wie Hirsch oder Poulantzas durch die Akkumulationsdynamik (und das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate). Schlemermeyer hält es aufgrund dieses vermeintlichen Defizits für einen Erkenntnisfortschritt, dass Agnoli in späteren Arbeiten von diesem Konzept der Klassenbewegung abrücke und die Transformationen des Staates aus der inneren Veränderung der kapitalistischen Reproduktion ableite. Aber dies ist gar kein Streitpunkt. Denn seit Marx wird der Gesamtprozess des Kapitals kreislauftheoretisch bestimmt. Spätestens seit dem berühmten Aufsatz Althusers zu den ideologischen Staatsapparaten von 1967 wird auch der Staat als Teil des gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozesses begriffen. Der Streitpunkt ist, wie diese Reproduktion zu begreifen ist und welche Rolle soziale Kämpfe darin haben. Klassenbewegungen und Reproduktion des Kapitalverhältnisses sind keine sich ausschließenden theoretischen Annahmen. Aber den Staat durch seine Reproduktionsfunktion zu bestimmen, kann eben selbst wiederum zu einer funktionalistischen Verkürzung führen, die den widersprüchlichen Prozess der politischen Willensbildung und Entscheidung ignoriert. Zudem wirft – wie Alain Lipietz gezeigt hat – der Begriff der Reproduktion eigene Probleme auf, die Krisenhaftigkeit der kapitalistischen Reproduktion zu begreifen.

Da Schlemermeyer mit Agnoli nicht beweisen kann, was er beweisen möchte, wechselt er ohne weitere Begründung zu Überlegungen von Moishe Postone. Bei ihm erhofft er sich, systemische Vermittlungen zu finden, die er bei den anderen Autoren so sehr vermisst – und man möchte manchmal mit Adorno fragen, welches ontologische Bedürfnis es wohl ist, das die Theorie antreibt,

nach Strukturen und Systemen zu suchen. Offensichtlich soll es irgendwo einen Halt geben, weil der relationale Charakter von sozialen Verhältnissen und Kämpfen selbst bedrohlich wirkt. Der Wechsel zu Postone geht mit einer Verschiebung der Fragestellung einher. Ins Zentrum rückt nun die „kritische Theorie der gesamten modernen Gesellschaft“ (467), da sich die Transformationen von Staatlichkeit im Rahmen der Staatstheorie nicht erklären ließen. Schlemmermeyer scheint nahe legen zu wollen, dass dies kontrovers sei. Doch wäre dies ein Missverständnis über das, was materialistische Staatstheorie insgesamt tut. Es ist eine ihrer Basisannahmen, dass Politik und Staat Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenhangs sind. Manchmal stellt sich doch der Eindruck ein, dass Schlemmermeyer gern sagen würde, sich aber nicht traut, dass er einige der Ansätze, die er kritisiert, nicht für materialistische oder marxistische Ansätze hält.

Zu Recht betont Postone als eines der Merkmale der bürgerlichen Gesellschaft ihre Dynamik der permanenten Selbstrevolutionierung, die ständig alle Verhältnisse auflöst. Die bürgerliche Gesellschaftsformation, so könnte man sagen, ist nicht durch stabile, mit sich identische Einrichtungen gekennzeichnet, sondern durch sich ständig ändernde Verhältnisse. Dies gilt selbst für das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit, das sich historisch mehrfach geändert hat; und mit dieser Veränderung auch zu sehr viel Verwirrung unter MarxistInnen beigetragen hat, weil über lange Zeit mit Lohnarbeit eine bestimmte Form von körperlicher und Industriearbeit assoziiert wurde. Postone erklärt diese Veränderungen mit der permanenten Produktivitätssteigerung. Diese wird für Schlemmermeyer zum zentralen Strukturbegriff der Gesellschaft. Allerdings ist Produktivitätssteigerung selbst wiederum ein vermittelter Begriff und steht im Zusammenhang mit der Produktion von relativem Mehrwert. Da, wie Marx schreibt, den Kapitalisten nur der in der Ware steckende Mehrwert interessiert, kommt es zu der Tendenz des Kapitals, die Produktivkraft zu steigern und die Arbeitskraft zu verbilligen. Das aber ist eine Form des Klassenkampfes. Denn es kommt damit zu einer zunehmenden und intensiveren Ausbeutung und nicht zu einer gesellschaftlich möglichen Erleichterung und Verkürzung der Arbeitszeit.

Aus Postones und Schlemmermeyers Sicht kommt es mit der Dynamik der Produktivitätssteigerung zu einem neuen grundlegenden Widerspruch. Bestimmend sei nicht mehr der von Lohnarbeit und Kapital, sondern die Diskrepanz zwischen der tatsächlichen Strukturierung von Arbeit und gesellschaftlichem Leben und einer möglichen Strukturierung, wenn eben die Logik der Kapitalverwertung nicht mehr wäre. Wenn das Wörtchen „Wenn“ nicht wäre ...: sehr materialistisch und gesellschaftstheoretisch klingt diese Formulierung nicht, denn sie besagt einfach nur, dass die Welt eine andere wäre, wenn sie anders wäre. Schlemmermeyer will offensichtlich im Sinne der älteren Kritischen Theorie sagen, dass angesichts des enormen materiellen Reichtums die Aufrechter-

haltung kapitalistischer Herrschaft nicht mehr rational sei und das Leben der Menschen von ihr nicht mehr länger abhängen müsse. Die Arbeiterklasse sei im Prinzip überflüssig geworden und werde vom Kapital nur noch beschäftigt, um sie still zu halten. So wird auch der an sich sinnlose Satz verstehbar, wonach die Produktivität der Arbeit diese tendenziell unrentabel mache (468). Das ist letztlich ein Arbeitgeberstandpunkt, hat aber wenig mit der Wirklichkeit kapitalistischer Produktionsverhältnisse zu tun, in denen die Rendite der Kapitaleigner nach wie vor durch Aneignung von Mehrarbeit der Lohnabhängigen erzeugt wird. Allerdings betont – wie viele andere MarxistInnen – auch Postone zu Recht, dass die Kapitalverwertung immer schwieriger wird, je mehr Kapital akkumuliert wird und auf Verwertung drängt. Aus diesem Widerspruch ergeben sich die Dynamik der Überakkumulationskrisen der vergangenen Jahre und die Tendenz zur Vernichtung gesellschaftlichen Reichtums.

Die Überlegungen von Schlemmermeyer bleiben unbefriedigend. Die Kritiken an den Arbeiten von Hirsch, mir und anderen gehen an der Sache vorbei. Der Nachweis der Aktualität Agnolis ist ihm nicht gelungen, weil er diese Aktualität dort finden will, wo sie aus guten Gründen nicht gesucht werden sollte. Der Wechsel zu den Arbeiten Postones hat lediglich dazu geführt, einen einzigen Begriff, den der Produktivitätssteigerung, hervorzuheben, der jedoch nicht mehr kreislauftheoretisch gedacht wird und zur Frage des Staates nicht mehr zurückführt. Der Widerspruch, der zwischen Agnolis und Postones Überlegungen hinsichtlich der Bedeutung der Klassenbewegung besteht, wird nicht weiter diskutiert. Für positiv halte ich, dass für eine kreislauf- und gesellschaftstheoretische Herangehensweise argumentiert wird; für positiv halte ich auch, dass Schlemmermeyers Versuch, Agnoli zu aktualisieren, die Herausforderungen einer konkreten, demokratischen und radikalreformerischen Politik nicht gleich im Namen einer Überwindung des Kapitalismus abwehrt, sondern sie miteinander verbinden will. Wie beides zusammengehen kann, wird die Linke in den nächsten Jahren sicherlich nachdrücklich beschäftigen.

## Literatur

Agnoli, Johannes (1995): *Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg i. Br.

Schlemmermeyer, Jan (2010): Kritik der Politik als Politikwissenschaft? Zur Aktualität der Staatstheorie von Johannes Agnoli und den Chancen einer kategorialen Marxrezeption, in: *PROKLA* 160, 455-472.