

„Die PROKLA ist eine der um Längen besseren Zeitschriften in dem ohnehin dünnen Marktsegment 'kritische Sozialwissenschaft', ... viele ihrer Beiträge ersetzen so manches Buch.“

Ingwer Schwensen Mittelweg 36 6/95

Die PROKLA erscheint viermal im Jahr und kostet im Abo jährlich € 33,00 (plus Porto) statt € 48,00. AbonnentInnen können bereits erschienene Hefte zum Abo-Preis nachbestellen. Das Abo kann jeweils bis 8 Wochen vor Jahresende schriftlich beim Verlag gekündigt werden.

Ich abonniere die PROKLA ab Heft \_\_\_\_\_

Name \_\_\_\_\_

Adresse \_\_\_\_\_

Neue AbonnentInnen erhalten ein Präsent aus nachstehender Liste.

Als Präsent für mein Abo wähle ich:

- Elmar Altvater: Die Zukunft des Marktes
- Atzert/Müller: Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität
- Pierre Bourdieu: Schwierige Interdisziplinarität
- Marco Revelli: Die gesellschaftliche Linke
- Heinz Steinert: Adorno

Mir ist bekannt, dass das Abo erst wirksam ist, wenn ich es gegenüber dem Verlag Westfälisches Dampfboot, Hafenweg 26a, 48155 Münster nicht schriftlich innerhalb von 10 Tagen widerrufe.

Datum \_\_\_\_\_ Unterschrift \_\_\_\_\_



Lieferbare Hefte

- 129 Arbeit und Arbeitsmärkte
- 130 Gewerkschaften: Zur Sonne, zur Freiheit?
- 131 Korruptes Empire
- 132 Gesundheit im Neoliberalismus
- 135 Ressourcenkonflikte
- 138 Ökonomie des Konsums
- 139 Globale Ungleichheiten
- 140 Migration
- 141 Die Zukunft ist links!
- 142 Soziale Kämpfe in Lateinamerika
- 143 Die "Killing Fields" des Kapitalismus
- 144 Europa
- 145 Ökonomie der Technik
- 146 "Bevölkerung" – Kritik der Demographie
- 147 Internationalisierung des Staates
- 148 Verbetriebswirtschaftlichung
- 149 Globalisierung und Spaltungen in den Städten
- 150 Umkämpfte Arbeit
- 151 Gesellschaftstheorie nach Foucault und Marx
- 152 Politik der inneren (Un)Sicherheit
- 153 Die USA nach Bush
- 154 Mit Steuern steuern
- 155 Sozialismus?

- Ich bestelle die angekreuzten Hefte einzeln zum Preis von € 12,00; bis incl. Heft 141 € 10,50.
- Ich bin AbonnentIn der PROKLA und erhalte die oben angekreuzten Hefte zum Abo-Preis von € 8,25 plus Porto
- Ich wünsche ein kostenloses Probeheft der PROKLA.
- Ich bin an der regelmäßigen Zusendung des Gesamtverzeichnisses interessiert.

Datum \_\_\_\_\_ Unterschrift \_\_\_\_\_

Hendrik Wallat

## Weder Staat noch Kollektiv Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx

Marx formuliert in seinem berühmten Brief vom 22.2.1858 an Lassalle die umfassendste Konzeption dessen, was eine vollständige und ausgeführte Kritik der politischen Ökonomie zu leisten hätte (vgl. Arndt 1985: 166-68; Heinrich 2001: 179-81). „Gegenstand“ einer speziellen „Arbeit“ sollte hierbei auch die „Kritik und Geschichte der politischen Ökonomie und des Sozialismus“ (MEW 29: 551) sein. So wenig zumeist bekannt und erforscht ist<sup>1</sup>, dass Marx auch eine Kritik des Sozialismus schreiben wollte, so wenig hat Marx dieselbe ausgeführt. Nichtsdestotrotz finden sich im gesamten marxischen Werk quer durch alle Entwicklungsetappen und Textgattungen kritische Auseinandersetzungen mit diversen praktischen wie theoretischen Spielarten des damaligen Sozialismus.<sup>2</sup> Diese werden im Folgenden systematisch rekonstruiert, wobei zu zeigen sein wird, dass die fragmentarischen Ausführungen von Marx (a) durch den normativen Fluchtpunkt der Realisierung der sozialen Autonomie verschiedener Individuen zusammengehalten werden, (b) auf einem spezifischen Verständnis politischer Praxis beruhen und (c) indirekt davon Zeugnis ablegen, was die Minimalbedingungen kommunistischer Emanzipation sind. Die Darstellung ist zu diesem Zwecke *bewusst* selektiv konzipiert. Von Interesse sind nicht Marx' gesamte Ausführungen, sondern diejenigen Aspekte seines politischen Denkens, die sich einerseits als anschlussfähig für eine zeitgemäße politische Theorie der Emanzipation erweisen, andererseits jene Facetten, die den Bannstrahl des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Marx als Nebelkerze entlarven. Nicht möglich im Rahmen eines Aufsatzes ist die jeweilige werk- und realgeschichtliche Situierung der marxischen Aussagen. Zu fragen wäre etwa nach möglichen Unterschieden im Kommunismusverständnis des jungen und alten Marx, deren Extreme zwischen dem „aufgelöst[e]n“ Rätsel der Geschichte“ (MEW 40: 536) und der ernüchterten „Verkürzung des Arbeitstags“ (MEW 25: 828) schwanken. Zu differenzieren wäre zwischen philosophischen und ökonomiekritischen Schriften, politischen Interventionen und sporadi-

- 1 Vgl. als bedeutende Ausnahme Draper (1990). Siehe jetzt auch die sehr gehaltvolle, aber thematisch begrenzte Untersuchung von Hoff (2008).
- 2 Primär wird das marxische Werk untersucht. Wo es sinnvoll erscheint, werden aber auch Ausführungen von Engels zitiert und kenntlich gemacht. Die Frage nach möglichen politischen Differenzen zwischen Marx und Engels (ebenfalls eine Arbeit für sich), wird hier gegenüber den fundamentalen Gemeinsamkeiten zurückgestellt.

schen Bemerkungen im Briefwechsel, wobei im je einzelnen Fall zu prüfen wäre, was der philosophische und/oder politische Hintergrund der jeweiligen Aussagen ist. Auf all dies wird notgedrungen und bewusst verzichtet, um die in *diesem* Fall ersichtlich über alle Brüche hinweg sich bestätigende Kontinuität im politischen Denken von Marx herauszustellen.

## 1. Kritik des Sozialismus

Dass Marx nicht nur „niemals ein ‚sozialistisches System‘ aufgestellt“ (MEW 19: 357) hat, sondern „alle Systeme verwarf“ (MEW 14: 449), wird im Folgenden möglichst textnah konkretisiert: Die zu belegende These ist, dass sich seine Kritik primär gegen a) die anti-individualistischen und asketischen Züge des Sozialismus, b) seinen Etatismus wie Anarchismus und c) dessen (unbewusste) Perpetuierung bürgerlicher Vergesellschaftungsprinzipien und ihrer spezifischen Antinomien richtet. Ausgehend von dieser Rekonstruktion von Marx' Sozialismuskritik werden abschließend die Bedingungen und Ziele kommunistischer Emanzipation skizziert (vgl. ausführlich zu beiden Punkten Wallat 2009).

### 1.1 Wider Anti-Individualismus und ‚allgemeine spartanische Frugalität‘

Marx bezeichnet den Zustand der Verallgemeinerung des Elends, in dem die „Bestimmung des *Arbeiters* [...] nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt“ wird, als „noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus“, der auf „gewaltsame Weise von Talent etc.“ (MEW 40: 534) abstrahiert und die „Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen“ darstellt, „der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist“ (535). Ein solcher „Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist nichts anderes als „Neid und Nivellierungssucht“ (534). Diese universalisierte „*spartanische Frugalität*“<sup>3</sup> (MEW 1: 402) ist im Kern ein anti-emanzipatorischer „Kasernenkommunismus“, dessen Despotismus im Gewand der „moralischen Autorität und dem Gebot der Aufopferung“ (MEW 8: 322) daherschreitet. Diese Lehre eines „allgemeinen Asketismus“ und die „rohe Gleichmacherei“ sind schlicht und einfach: „reaktionär“ (MEW 4: 489). Die Kritik trifft jeden kollektivistisch-spartanischen Sozialismus, unabhängig von seiner jeweiligen ideologischen Kostümierung: „Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen

3 Frugalität bedeutet im Kern den Verzicht auf Luxus und Reichtum zu Gunsten der Einfachheit/Bescheidenheit des Lebensstils. Als bewusste Absage an Luxus ist das Votum für Frugalität besonders in der Sozialkritik traditioneller und vormoderner Gesellschaften verbreitet und richtet sich zumeist gegen die Dekadenz der Herrschenden und den Verfall des ursprünglichen Gemeinwesens. Insbesondere wird hierbei zumeist (von Platon bis Proudhon) das Geld als sozialer Nexus kritisch beäugt.

das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert? Hat es nicht Wohltätigkeit und den Bettel, das Zölibat und Fleischesertötung und die Kirche an ihrer Stelle gepredigt?“ (484). Ganz im Gegensatz zu Nietzsches Verdacht bezüglich der Genealogie des Sozialismus (Wallat 2009a) ist der *marx-sche* Kommunismus nicht an christlichen Vorstellungen von Askese und Herden-Gleichheit angelehnt. Bereits Marx war der tiefe „Zusammenhang des christlichen Sündenbewußtseins mit dem Wahnsinn“ (MEW 2: 196) bekannt. Nichts liegt Marx ferner, als im Namen einer wie auch immer im einzelnen ausgestalteten Idee vom guten (Zusammen)Leben der Menschen die „menschliche Natur tot[zu]schlagen, um ihre Krankheiten zu heilen“ (189). Der „christlichen *Reue*“ wird die Treue gekündigt zu Gunsten einer amoralischen Bejahung des Lebens – „Grundsatz“ der „Freien und Starken“ (179) – in all seinen Facetten. Wider die „devot gewordene[n], christianisierte[n] Natur“ (183) und die „sozialen Prinzipien des Christentums“ – „die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut“ (MEW 4: 200) – steht Marx für die Befreiung der „*Leibeignen des Sündenbewußtseins*“ (MEW 2: 185) ein und ist Fürsprecher einer „Lebenslust“, die „weder gut noch böse, sondern menschlich ist“ (180), womit sich die „Leidenschaft der Liebe“ (23) und der „*Leib*, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste“ (68), gegenüber ihrer idealistisch-christlichen Verdammung rehabilitiert finden.

Sowohl gegen die „phantastische[n] Gemütsschwärmerei“ (MEW 4: 3) als auch die Idealisierung des Kommunismus pocht Marx auf den individualistischen und materialistischen Charakter desselben. Der Kommunismus ist nicht das Suchen nach dem „großen Geiste der Gemeinschaft“ und auch nicht das Zusi-sich-selbst-Kommen des menschlichen Gattungswesens – „als ob die Gattung eine Person wäre, die Zwecke haben könnte“ (11). Eine solche (falsche) Idee des Kommunismus würde, statt den Einzelnen zu befreien, auf die „vollständige Aufopferung und Selbstdemütigung vor einem phantastischen Nebelbilde“ (11) hinauslaufen. Gegenüber der Vorstellung des Kommunismus als Verwirklichung eines philosophischen „Ideal[s], wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]“ (MEW 3: 35) verteidigt auch Engels – wider die ‚wahren‘ Sozialisten – ganz im marx-schen Geiste das „Volk“ von Paris, „das für hübsche Frauenzimmer viel mehr Interesse verriet als für die großen Fragen der Menschheit“ (MEW 4: 277) und für ihre philosophischen Offenbarer. Marx bezeichnet solch antiindividualistisch-kollektivistische „Liebessabbelei“ (7) als „Verwechslung des *Kommunismus* mit der *Kommunion*“: „Der *Glaube*, und zwar der Glaube an den ‚heiligen Geist der Gemeinschaft‘, ist das Letzte, was für die Durchführung des Kommunismus verlangt wird“ (12). Diese „pomp-haften Etiketten, wie ‚Menschheit‘, ‚Humanität‘, ‚Gattung‘“ (14) stehen aber nicht bloß für einen „infamen und ekelhaften Servilismus gegen eine von dem ‚Selbst‘ getrennte und unterschiedene ‚Menschheit‘“ (15), sondern sind darüber hinaus Ausdrücke einer „neuen Religion, die wie jede andere alle ihre

Feinde tödlich haßt und verfolgt“ und in „Ketzer verwandelt“ (13), die man als „Sünder“ gegen die „Menschheit“ konsequenterweise „bestrafen“ (14) muss. Sowenig Marx sich die „Knallbüchse der Liebe auf die Brust“ (17) setzen lässt und so zuwider ihm die „sozialistische Gefühlsduselei“ (MEW 27: 461) ist, so negativ steht er aber auch anderen weltanschaulichen Okkupationsversuchen der revolutionären Arbeiterbewegung gegenüber: „dogmatischen Freidenkern“, deren „Allgemeine Gesellschaft“ eine „„autoritäre“ und hierarchische Organisation mit atheistischen Mönchs- und Nonnenklöstern“ (MEW 18: 47) ist, wird ebenso wie den christlichen Schwärmern der Laufpass erteilt.

## 1.2 Kritik am Staatssozialismus

Neben der Kritik frugaler und antiindividualistischer Sozialismuskonzeptionen bildet die Kritik an etatistischen und edukationistischen Vorstellungen von der Befreiung des Proletariats den basso continuo der marxsschen Eingriffe in den theoretischen Selbstverständigungsprozess der revolutionären Arbeiterbewegung. Die Kritik am Antiindividualismus und am autoritären Etatismus sind zwei Seiten einer Medaille:

„Ein prachtvolles Probestück von Kasernenkommunismus! Da haben wir alles, gemeinsame Schlafräume und Kosthäuser, Taxatoren und Kontors zur Bevormundung der Erziehung, der Produktion, der Konsumtion, mit einem Worte jeder sozialen Tätigkeit, und hoch über dem allem die Oberleitung *unseres* namenlosen und unbekanntes Komitees“ (MEW 18: 425).

Die marxssche Kritik an den damaligen Sozialismusvorstellungen steht stets im Kontext der politischen Frage nach den Organisationsstrukturen der revolutionären Arbeiterklasse. Wer „jesuitische Disziplin“ und „unbedingten Gehorsam“ gegenüber „Befehlen, die von oben herab von einem unbekanntes namenlosen Komitee kommen“ (438), predigt, der verkündet einen „Kommunismus“, der „autoritärer ist als der primitivste Kommunismus“ (439): „Alles von Oben machen! Polizeistaat! Andersdenkende förmlich in Bann tun und ausschließen. Mon Dieu! Da hört am Ende alles auf“ (MEW 27: 229). Zeit seines Lebens lehnte Marx alle Formen einer „Erziehungs- und Bevormundungstheorie“ (MEW 1: 95) ab, die „statt die Arbeiter zu erziehen, sie autoritären und mystischen Gesetzen unterwerfen, die ihre Selbstständigkeit und ihr Bewusstsein in eine falsche Richtung lenken“ (MEW 17: 655). Er hinterließ dabei bewusst kein einheitliches Modell einer politischen Organisationsform des Proletariats, da der politische Eingriff des Theoretikers sich an den bestehenden Organisationsformen der Arbeiterklasse zu orientieren, und, ausgehend von diesen und der jeweils konkreten historischen Situation, für diejenige Form ‚Partei‘ zu ergreifen hat, die der *Selbstbefreiung* der Arbeiterklasse am adäquatesten ist: Die „Proletarier“ sind keine „Geschlossene Gesellschaft“, die nur den Beschluß des ‚Zugreifens‘ zu fassen“ hat, „um am nächsten Tage der ganzen bisherigen Weltordnung summarisch ein Ende zu machen. Die Proletarier kommen erst durch eine lange Entwicklung zu dieser Einheit“ (MEW 3:

305), wie Marx noch hoffnungsvoll glauben konnte. Dass die marxssche Bestimmung des Proletariats als revolutionäres Subjekt, welches mit „Notwendigkeit“ allein aus der Tatsache seines gesellschaftlichen Seins die Revolution „geschichtlich zu tun gezwungen sein wird“ (MEW 2: 38), mit den Erkenntnissen der Kritik der politischen Ökonomie kollidiert, ist evident (Elbe 2008: 444ff.). Der rationale Sinn der Bestimmung der Arbeiterklasse als Subjekt der Revolution liegt trotz allem in der Tatsache, dass diese Bestimmung auf der Erkenntnis gründet, dass weltverändernde Praxis an materielle Kräfte gebunden ist, die ihre Macht aus ihrer spezifischen Stellung im kapitalistischen Produktionsprozess erhalten. Ist die Klassifikation des Proletariats als notwendig revolutionäre Bewegung mithin Marx' letzter Mythos, so spricht sich in dieser dennoch die Erkenntnis aus, dass die kommunistische Revolution kein Akt voluntaristischen Agierens ist und dass etwa Literaten- oder Studentenrevolutionen Widersinn sind, in denen sich höchstens die Geschichte in einer „alt ehrwürdigen Verkleidung“ und mit einer „erborgten Sprache“ als „Farce“ (MEW 8: 115) wiederholt. Weit entfernt, die zur Revolution bestimmten Arbeiter für neue „Götter“ (MEW 2: 38) zu halten, kam es Marx und Engels indes noch weniger in den Sinn, „möglichst viele Proletarier in vom Staat abhängige Beamte und Pensionäre zu verwandeln, neben dem disziplinierten Kriegs- und Beamtenheer auch ein dito Arbeiterheer zu organisieren. [...] schöner Sozialismus!“ (MEW 35, 171), wo „Verstaatlichungssucht“ (427) grassiert, kommentiert Engels lakonisch, der ein Jahr vor seinem Tod entsprechend auch ganz andere „Kinderkrankheiten des proletarischen Sozialismus“ diagnostiziert als Lenin: „Staatssozialismus“ (MEW 39: 215), demgegenüber die Parole nur die unbedingte „Lossagung“ (MEW 22: 237) lauten kann. Ausgeschlossen ist für Marx, weil das Ziel der Selbstbefreiung an sich konterkarierend, jede Form blanquistischer Verschwörungs- und Geheimgesellschaften, die allesamt im Kern die menschliche Emanzipation qua Erziehungsdiktatur intendieren und der „persönlichen Diktatur“ und der „Hierarchie in allen Sphären der menschlichen Tätigkeit“ Tür und Tor öffnen. Dies hätte die Inthronisierung eines „neuen Katechismus mit einem neuen Papst und neuen Heiligen an Stelle der alten“ (MEW 17: 555) zur Folge. Marx bekundet nicht weniger vehement seinen „Widerwillen gegen allen Personenkultus“ als er die Absage an jeden „Autoritätsaberglauben“ (MEW 34: 308) fordert. Die „niedern Volksklassen“ können und müssen „ohne die unmittelbare Beschattung durch den heiligen Geist der kritischen Kritik, sich geistig zu heben wissen“ (MEW 2: 143), um so selbstständig zu Bewusstsein über ihre Lage zu kommen: „Man bildet sich ein, das Proletariat wünsche, daß ihm geholfen werde, man denkt nicht daran, daß es von niemand anders als von sich selbst Hilfe erwartet“ (MEW 4: 194). In der „revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen“ (MEW 3: 195); eine Aufgabe, die von keiner revolutionären und intellektuellen Elite und ihren „Propheten“

(MEW 4: 14) stellvertretend oder autoritär-edukationistisch für die zur beglückenden Befreiung Verdammten übernommen werden kann und darf. Dies ist eine eindeutige Absage an die Vorstellung der „Revolution als den Handstreich einer kleinen revolutionären Minderzahl“ (MEW 18: 529), wie Engels schreibt. Für Marx gibt es keine Alternative zur *Selbstbefreiung* der Arbeiterklasse:

„Die Befreiung der Arbeiterklasse muß das Werk der Arbeiterklasse selbst sein. Wir können also nicht zusammengehn mit Leuten, die es offen aussprechen, daß die Arbeiter zu ungebildet sind, sich selbst zu befreien, und erst von oben herab befreit werden müssen, durch philanthropische Groß- und Kleinbürger“ (MEW 19: 165).

„Selbstorganisation, Selbstbewußtsein und Selbstbefreiung der Klasse sind“ daher in der Tat als *die* „Leitmotive aller Marxschen Interventionen“ (Arndt 1985: 122) zu bezeichnen.

### 1.3 Anarchismus und Diktatur des Proletariats

Wer vom Etatismus spricht, darf vom Anarchismus nicht schweigen. Die Ranküne zwischen Marx und Bakunin, die zum Ende der Internationalen Arbeiter-Assoziation führte, ist hinlänglich bekannt und hier nicht von Interesse (Schieder 1991: 74-117; Peters 1997). Um den theoretischen Gehalt der marx-schen Kritik in diesem Kontext zu eruieren, ist es notwendig, zwischen Staatstheorie und politischen Fragen der revolutionären Praxis zu differenzieren. Staatstheoretisch ist für Marx der Anarchismus völlig defizitär, da er auf der kleinbürgerlich-politizistischen „Vorstellung von der *Allmacht* des Staats“ (MEW 3: 341) gründet, die es in der Regel nicht weiter als bis zum abstrakten und personalisierenden Hass auf die Exekutivorgane des bürgerlichen Staates bringt. So anti-politisch sich der Anarchismus auch gebärdet, sitzt er nicht nur dem falschen Schein auf, dass der Staat der Souverän der bürgerlichen Welt ist und dessen autonomer politischer Wille die Menschen repressiv beherrscht, sondern verdoppelt diesen zugleich qua negativistischer Anerkennung (Haffner 1996). Gegen *den* Grundgedanken der politischen Moderne, dass der Herrschaftsverband Staat das Alpha und Omega politischen Agierens ist und das souveräne Zentrum der modernen Gesellschaft darstellt, dezentriert Marx das „politische Göttertum“, welches sich einbildet „mit seinem Apparat und seinen Abstufungen“ die „profane Welt gemacht“ zu haben und „deren Allerheiligstes“ (MEW 4: 345) zu sein. Marx negiert die moderne staatstheoretische Dichotomie von anarchistischer Repressionshypothese und affirmativ-bürgerlicher Glorifizierung, indem er die „*Ohnmacht*“ des weltlichen Gottes gegenüber den Phantasmen des politischen Willens, welcher den „Staat [...] als ein selbständiges Wesen behandelt“ (MEW 19: 28), herausstellt: „Das Prinzip der Politik ist der *Wille*. Je einseitiger, das heißt also, je vollendeter der *politische* Verstand ist, um so mehr glaubt er an die *Allmacht* des Willens, um so blinder ist er gegen die *natürlichen* und geistigen *Schranken* des Willens“ (MEW 1: 402). Weil ein solches Bewusstsein, mag es sich noch so anarchis-

tisch gebärden, „in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im *Willen* und alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt* und dem *Umsturz* einer bestimmten Staatsform“ (407) und fällt somit hinter die Erkenntnisse der marx-schen kritischen Theorie der Moderne zurück, die das „*Wesen* des Staats“ (401), als letztlich heteronom dechiffriert. Mithin gilt auch für das politische Denken des Anarchismus Foucaults Diktum, dass „der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt“ (Foucault 1983: 90) ist.

In der Pariser Kommune erblickte Marx bekanntlich eine mögliche Form „der Zerstörung und der Auflösung“ (409) der „abscheuliche[n] Maschine der Klassenherrschaft“ (MEW 17: 541): „Die Kommune war eine Revolution gegen den Staat selbst, gegen diese übernatürliche Fehlgeburt der Gesellschaft“ (541); sie war ein heroischer Versuch der „Rücknahme der Staatsgewalt durch die Gesellschaft als ihre eigene lebendige Macht“ (543). Kurzum, sie sprengte die „*politische* Hülle weg“ (MEW 1: 409). So eindeutig anti-etatistisch sich auch diese marx-schen Ausführungen darstellen, so ist doch eine spezifische Ambivalenz im marx-schen Denken zu konstatieren, die der historisch konkreten Situation der Arbeiterbewegung entstammt. Als revolutionärer Realpolitiker bekämpft Marx sowohl die *politischen Indifferentisten*, die „jedes reale Kampfmittel [...] verweigern, weil man all diese Kampfmittel der heutigen Gesellschaft entnehmen muß und weil die fatalen Bedingungen dieses Kampfes das Unglück haben, sich nicht [...] idealistischen Phantasien anzupassen“ (MEW 18: 301), als auch die *Rechts-nihilisten*, bei denen die differenzierte Formspezifik von Herrschaft negiert wird: Durch das Erkämpfen „*allgemeine[r] Gesetze*“ „stärkt die Arbeiterklasse keineswegs die Regierung. Im Gegenteil, sie verwandelt jene Macht, die jetzt gegen sie gebraucht wird, in ihre eignen Diener. Sie erreicht durch einen allgemeinen Gesetzesakt, was sie durch eine Vielzahl isolierter individueller Anstrengungen vergeblich erstreben würde“ (MEW 16: 194). Diese für das politische Denken Marx' sehr weitgehende ‚reformistische‘ Haltung steht, was seine politische Urteilskraft unterstreicht, im Kontext des Verbotes von allen Formen der Kinderarbeit. Marx war dennoch nie von der „parlamentarischen Krankheit angesteckt“, die „glaubt, mit der Volkswahl werde der heilige Geist über die Gewählten ausgegossen“ (MEW 19: 157); er wusste um die „Klebrigkeit des parlamentarischen Regierungssystems [...] und dessen ungeheurer Fähigkeit zur sozialen Umfunktionalisierung“ (Agnoli 1990: 85), ohne deshalb aber die Mühen der Realpolitik zu scheuen, indem er sich dieser gesinnungsethisch entzog.

Nichtsdestotrotz ist bei Marx, hier behielten seine anarchistischen Antipoden Recht, eine „Zweiphasentheorie“ (Buckmiller 2001: 250) der kommunistischen Revolution zu erkennen, welche die Eigendynamik politischer Macht- und Gewaltverhältnisse unterschätzt. Die Problematik erscheint am konkretesten im schillerndsten Begriff des marx-schen politischen Denkens: der „Diktatur des Proletariats“. Gegenüber der bolschewistischen Umdeutung kann man gar nicht oft genug betonen, dass für Marx der Begriff der Diktatur den sozio-

ökonomischen Inhalt der Politik der Klassenherrschaft und nicht eine Regierungsform bezeichnet (Gurland 1981). In diesem Sinne sprechen Marx und Engels auch von der „Diktatur der Bourgeoisie“ (MEW 7: 40) im Kapitalismus, die mit sehr verschiedenen Regierungsformen, insbesondere auch mit der „demokratischen Republik“ als der „letzten Staatsform der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 19: 29) zu koexistieren vermag. Die „Diktatur der Bourgeoisie“ ist eben nicht „die Diktatur des Säbels über die bürgerliche Gesellschaft“, sondern die „Diktatur der Bourgeoisie durch den Säbel“. Diese brauchte „vom Soldaten nur noch den Gendarm“: „Das Geld hat keinen Herrn! [...]: Die Bourgeoisie hat keinen König, die wahre Form ihrer Herrschaft ist die Republik“ (MEW 7: 40).

Marx war gewiss nicht zimperlich in seinen Annahmen, in welchem Maße der Klassenkampf gewalttätige Formen annehmen kann; eine moralische Verdammung revolutionärer Gewalt, die von der Gewalt der bestehenden Verhältnisse und dem Terror der Konterrevolution nichts wissen will, war seine Sache berechtigterweise nicht. Zum terroristischen Attentat – „tyrannicide“ – als „eine spezifisch-russische, historisch unvermeidliche Aktionsweise“, fällt ihm daher nicht mehr ein, als dass hierüber „ebensowenig zu moralisieren ist – für oder gegen – als über das Erdbeben in Chios“ (MEW 35: 179). Hätte Marx aber gewusst, dass von seinem wirkmächtigsten Epigonen die „Notwendigkeit eines erbitterten, blutigen, vernichtenden Krieges“ (Lenin 1958: 160) gepredigt werden würde, in dem die „rücksichtsloseste Vernichtung ziviler und militärischer Führer der Gegenseite [...] Pflicht“ (162) und der „Massenterror“ zum „Bestandteil“ der „Taktik“ (163) zu machen ist (Schäfer 1994, 48ff.), hätte es ihm die Sprache nicht weniger als dem heutigen Leser verschlagen: Ein dermaßen instrumentelles und taktisches Verhalten in Bezug auf die Anwendung brutaler Gewalt und offenen Terrors ist seinem Denken fremd. Marx und Engels hatten ein Verständnis für und von den liberalen Bürger- und Menschenrechten sowie den demokratischen Institutionen, das sich grundlegend von dem der kommunistischen Bewegung des 20. Jahrhunderts unterschied: Ohne „Preßfreiheit, Vereins- und Versammlungsfreiheit“ ist „keine Arbeiterbewegung möglich“ (MEW 16: 72), denn, so Engels weiter, „ohne diese Freiheiten kann sie selbst sich nicht bewegen; sie kämpft in diesem Kampf für ihr eigenes Lebenselement, für die Luft, die sie zum Atmen nötig hat“ (77).

Es ist evident, dass trotz der an das Wesen der Sache reichenden Differenzierungen zwischen dem marxischen Begriff der Diktatur des Proletariats und seiner Geschichte im bürokratischen Staatssozialismus dieser mehr als unglückliche Begriff nicht nur auf Grund seiner blutigen Geschichte im 20. Jahrhundert ad acta zu legen ist, die den Begriff der Diktatur, egal ob kommissarisch oder souverän und unabhängig von wem oder in welchem Namen sie ausgeübt wird, politisch zu Recht für immer desavouiert hat. Hierbei geht es aber nicht nur um einen Begriff, dessen Geschichte für bzw. gegen sich spricht. Vielmehr rührt die Diktatur des Proletariats an einen wunden Punkt der marxischen Kon-

zeption menschlicher Emanzipation an sich: Problematisch ist sowohl die Reduktion der sozialen Emanzipation auf das Proletariat als auch die immer wieder durchbrechende Erblast des hegelschen Geschichtsobjektivismus, der die Revolution als naturgeschichtliche Notwendigkeit begreift, Praxis mit ‚Geschichte machen‘ verwechselt und nicht davor gefeit ist, die „Gewalt“ als „Geburts-helfer“ (MEW 23: 779) des gesetzmäßig-objektiven Fortschritts zu instrumentalisieren. Marx fällt hier hinter seinen eigenen Erkenntnisstand zurück: Diese Annahmen unterwerfen die menschliche Emanzipation einerseits einer fragwürdigen Teleologie, andererseits stellen sie das Einfallstor dar, durch welches der (proletarische) Staat in den Kommunismus einzieht. Letzteres konterkariert aber den von Marx selbst gut begründeten Schluss, dass die soziale Revolution *konsequent* als post-(staats)politische zu konzipieren ist: Der bürgerliche Staat ist kein beliebig verwendbares Instrument, sondern ein historisch spezifisches Herrschafts- und Gewaltverhältnis mit einer ganz eigenen materiellen Dynamik; eine notwendige Bedingung der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise, nicht aber Adressat und Mittel zur Überwindung derselben.

#### 1.4 Kritik kleinbürgerlicher Sozialismuskonzeptionen

Während sich der „*feudale Sozialismus*“ (MEW 4: 482) nach Marx und Engels dadurch auszeichnet, dass seine „reaktionären“ (483) Vertreter „Sympathie“ für das „Interesse der exploitierten Arbeiterklasse“ (482) allein deswegen vorheucheln, um die „neuen Herrscher“ (483), die Bourgeoisie, anzugreifen, ist der „kleinbürgerliche Sozialismus“ (484) dadurch charakterisiert, dass er „reaktionär und utopisch zugleich“ (485) ist: „er will die modernen Produktions- und Verkehrsmittel in dem Rahmen der alten Eigentumsverhältnisse [...] wieder einsperren“ (485). Wie der philanthropische „Bourgeoisiesozialismus“, sich „wünscht den sozialen Mißständen abzuhelpfen, um den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft zu sichern“, folglich die „Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ohne die notwendig daraus hervorgehenden Kämpfe und Gefahren will“ (488), ist auch der kleinbürgerliche Sozialismus durch einen von Marx und Engels an vielen Stellen kritisierten fundamentalen Widerspruch bestimmt: Der Wunsch, „*alle Menschen in Privateigentümer* zu verwandeln, ein Wunsch, der ebenso ausführbar und kommunistisch ist wie der, alle Menschen in Kaiser, Könige und Päpste zu verwandeln“ (10). Die kleinbürgerlichen Sozialisten wollen „die Kategorien erhalten, welche der Ausdruck der bürgerlichen Verhältnisse sind, ohne den Widerspruch, der ihr Wesen ausmacht und von ihnen unzertrennlich ist“ (MEW 4: 143). Sie wollen nicht, dass „der Tauschwert sich zum Kapital“ (MEW 42: 174) entwickelt bzw. wünschen sich, wie Engels sagt, dass die bürgerliche „Gesellschaft ohne ihre Existenzbedingungen fortexistieren möge“ (MEW 4: 219).<sup>4</sup>

4 Vgl. zu Aussagen mit gleichem Tenor z.B. MEW 4: 105; MEW 7: 89 u. 280; MEW 16: 25-32 u. 345; MEW 23: 82f., 99, 102 u. 613; MEW 26.3: 514; MEW 27: 312 u. 461f.

Die marxsche Kritik am kleinbürgerlichen Sozialismus ist in all ihren wesentlichen Aspekten mit einem Namen verbunden: Proudhon (Brentel 1989: 187-242; Rakowitz 2000: 53-87). Marx sieht im Werk Proudhons eine „Polemik gegen den Kommunismus“ (312) und fordert, dass der „Kommunismus [...] sich vor allem dieses ‚falschen Bruders‘ entledigen“ (MEW 29: 573) müsse. Als ein wesentliches Resultat seiner Kritik der politischen Ökonomie betrachtet Marx daher, dass mit dieser der „Proudhonismus in der Wurzel vernichtet ist“ (463).

Marx' Kritik am Proudhonismus bzw. kleinbürgerlichen Sozialismus führt zurück in das Zentrum der Werttheorie, Marx' Vorwurf an Proudhon lautet, dass er den „notwendigen Zusammenhang zwischen Ware und Geld“ (MEW 13: 69) zerreiße, der sich aus dem Widerspruch erklärt, dass Waren „unmittelbar Produkte vereinzelter unabhängiger Privatarbeiten“ sind, die sich erst „durch ihre Entäußerung im Prozeß des Privataustausches als allgemeine gesellschaftliche Arbeiten bestätigen“ (67) können. Es ist die Spezifik des Doppelcharakters warenproduzierender Arbeit, die den „Widerspruch der allgemeinen Charaktere des Werts mit seinem stofflichen Dasein in einer bestimmten Ware“ setzt und notwendig in der „Kategorie des Geldes“ (MEW 29: 315) seine adäquate Bewegungsform findet, welches selbst nicht ein neutrales, technologisches Instrument des Tausches ist. Geld ist dinglicher Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, deren Basis arbeitsteilige Produktion unabhängiger Privatproduzenten auf der Basis der Klassenspaltung zwischen Eigentümern an Produktionsmitteln und Lohnarbeitern ist. Wenn sich folglich aus der spezifischen Form der Vermittlung der Gesellschaftlichkeit warenproduzierender Arbeit die Ware als (innerer) Gegensatz von Gebrauchswert und Wert darstellt, welcher als äußerer in der Verdoppelung von Ware in Ware und Geld als seine notwendige Existenzform in Erscheinung tritt, erweist sich die „wirkliche Frage“, ob das „bürgerliche Austauschsystem selbst nicht ein spezifisches Austauschinstrument“ benötigt (MEW 42: 62), als bereits beantwortet. Als in Fußnoten verborgener Intimfeind, der „die Degradation des Geldes und die Himmelfahrt der Ware ernsthaft als Kern des Sozialismus“ (MEW 13: 68) predigt, taucht Proudhon daher in Marx' ‚Kapital‘ als Negativfolie zur Erläuterung seiner Wert- bzw. Kapitaltheorie auch immer wieder auf: „Danach beurteile man die Pffiffigkeit des kleinbürgerlichen Sozialismus, der die Warenproduktion verewigen und zugleich den ‚Gegensatz von Geld und Ware‘, also das Geld selbst, denn es ist nur in diesem Gegensatze, abschaffen will“ (MEW 23: 102).

Marx' Kritik richtet sich auf das Konzept einfacher Warenproduktion, die (a) der erscheinenden „Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, worin die tiefen Operationen, aus denen sie hervorgeht, ausgelöscht sind“ (MEW 29: 317), verhaftet bleibt, (b) den notwendigen Zusammenhang von Ware und Geld, Kapital und Lohnarbeit zerreiße und (c) die abstrakte Arbeit als wertbildende Substanz nicht als Ausdruck eines historisch-spezifischen sozialen Verhältnisses arbeitsteiliger Privatproduktion begreift, sondern konkretistisch und na-

turalistisch missversteht. Der werttheoretische Grundfehler dieser Konzepte ist die irrige Annahme, dass die in der Ware „enthaltene Sonderarbeit des Privateigentums unmittelbar gesellschaftliche Arbeit ist“ (MEW 13: 68) bzw. dass die warenproduzierende kapitalistische Gesellschaft auf direkter Vergesellschaftung der Produktion basiert. Dieser Trugschluss führt in das Zentrum der Illusion des kleinbürgerlichen Sozialismus, welches die falsche Annahme darstellt, dass das Geld bei Fortexistenz der Warenproduktion abschaffbar sei, weil der Wert der Ware sich direkt aus der konkreten Arbeit bestimmen lasse, jede Ware mithin „unmittelbar Geld“ (68) darstelle. Hierbei wird die im „Tauschwert der Waren vergegenständlichte [...] Arbeit mit der unmittelbaren Tätigkeit der Individuen verwechselt“ (41). Ist dieser Zusammenhang begriffen, so ist es klar, wieso Marx die Vorstellung, den Waren „den Stempel unmittelbarer Austauschbarkeit auf[z]u drücken“ (MEW 23: 82), d.h. allgemeine Warenproduktion ohne Geld, Kapital und Lohnarbeit einzuführen, als „Philisterutopie“ (83) kritisiert. Wird dieser von Marx im Detail dargelegte Sachverhalt nicht verstanden und zur Verwirklichung der ‚Philisterutopie‘ übergegangen, so würde in diesem Falle ganz lapidar, aber wirksam der „Bankrott“ die „Rolle der praktischen Kritik übernehmen“ (MEW 13: 68). Die Abschaffung des Geldes bei Fortexistenz der Warenproduktion wäre entgegen ihres anti-etatistischen Selbst(miss)verständnisses nur denkbar auf der Basis einer autoritären Planungsbehörde, die nicht nur die „Arbeitszeit bestimmen“ müsste, in der die Waren zu produzieren wären, sondern die auch die Verteilung der gesamtgesellschaftlichen Arbeit „auf die verschiedenen Produktionszweige“ regeln müsste und letztlich so der „allgemeine Produzent“ wäre, der die gesamte Gesellschaft als Arbeiter anzustellen und zu überwachen hätte: „In der Tat wäre sie [...] die despotische Regierung der Produktion und Verwalterin der Distribution“ (89).<sup>5</sup>

Die marxsche Kritik am kleinbürgerlichen Sozialismus vollendet sich im Angriff auf die Vorstellung, dass die „Warenproduktion das nec plus ultra menschlicher Freiheit und individueller Unabhängigkeit“ (MEW 23: 82) und die „wirkliche Warenproduktion“ ihrem „Ideal gemäß um[z]u modeln“ (99) sei. Dies ist aber nichts anderes als ein „grandioser Zirkelschlag“, da die „unreflektierte Ausgangsbasis“ einer solchen Konzeption immer schon die „entwickelte bürgerliche Gesellschaft“ ist, deren zirkulativer Schein dann gegen diese selbst

5 Die auffällige Nähe dieser von Marx kritisierten Annahmen zu den „Probleme[n] des realen Sozialismus“ ist kein Zufall (Behrens/Haffner 1991: 211). Die Autoren konstatieren bezüglich des Realsozialismus, der die „Verdoppelung von Gesellschaft und Staat gleichsam in den Staatsapparat hineingenommen“ (227) hat, folgenden Sachverhalt: „Alle bisherigen Vorstellungen vom Übergang zum Sozialismus rekurrieren auf Modelle unmittelbarer Arbeitswert- und Nutzenrechnung, die Marx am Beispiel Proudhons als Unmöglichkeit erwiesen hat. [...] Legt man die Marxschen Kriterien zugrunde, so war das, was die Bolschewiki unternommen haben, nicht einmal roher Kommunismus – sieht man von den unterdrückten Ansätzen eines Arbeiterräte-Kommunismus einmal ab“ (226). Ganz frei von einer solchen Vorstellung ist aber selbst Marx nicht (vgl. MEW 19: 20).

ausgespielt wird, indem dessen „eigentliche[r] Gehalt auf ein einfaches Austauschsystem“ (Brentel 1989: 229) reduziert wird:

„Der in der Circulation entwickelte Tauschwerthprocess respektirt daher nicht nur die Freiheit und Gleichheit, sondern sie sind seine Producte; er ist ihre reale Basis. Als reine Ideen sind sie idealisierte Ausdrücke seiner verschiedenen Momente [...]. Sie realisirten sich erst in der modernen bürgerlichen Gesellschaft. [...] Es ergibt sich daher der Irrtum jener Socialisten [...], die den Socialismus als Realisation der von der französischen Revolution nicht entdeckten, sondern historisch in Umlauf geworfenen bürgerlichen Ideen nachweisen wollen, und sich mit der Demonstration abmühen, daß der Tauschwerth ursprünglich [...] ein System der Freiheit und Gleichheit aller, aber verfälscht worden sei durch Geld, Capital etc. [...]. Das Tauschwerthsystem und mehr das Geldsystem sind in der That das System der Freiheit und Gleichheit. Die Widersprüche aber, die bei tieferer Entwicklung erscheinen, sind immanente Widersprüche, Verwicklungen dieses Eigenthums, Freiheit und Gleichheit selbst; die gelegentlich in ihr Gegentheil umschlagen“ (MEGA<sup>2</sup> II/2: 60f.).

In dieser Ausführung konkretisiert sich nicht nur die Kritik an der „Illusion“, ein „Verbesserungsideal“ einführen zu wollen, welches „selbst nichts anderes ist als der Reflex der gegenwärtigen Welt“ (MEW 4: 105), sondern scheint darüber hinaus auch die Perspektive menschlicher Emanzipation auf, die jenseits der „moderne[n] Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternité“ (MEW 34: 303) zu situieren ist und die nach kurzer Rekapitulation abschließend betrachtet werden soll.

Zur Kritik steht bei Marx der „Hobel der ‚Gleichmachung‘“ (MEW 4: 86) in all seinen Varianten und Facetten sowie die Vorstellung, dass der Kommunismus, wie Engels sich ausdrückt, „ewige Wahrheiten“, „jene heiligen und erhabenen Ideen, Tugend, Gerechtigkeit, Moral usw.“ (319), zu verwirklichen bestrebt ist und eine „Doktrin“ darstellt, welche eine „geheime Weisheit“ (312) verbirgt. Die marxischen Interventionen und Polemiken sind ihrer Essenz nach offensichtlich durch ein bestimmtes Verständnis des Politischen bestimmt, welches das Handeln der revolutionären Arbeiterklasse als freie Praxis im Klassenkampf und die Theorie als Ausdruck derselben begreift: Die „Erfinder“ doktrinär-sozialistischer „Systeme“, für die sich die „kommende Weltgeschichte“ in die „Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne“ (490) auflöst, hatten ihre historische und antizipative Berechtigung in vorproletarischen Zeiten – „im Anfange der kommunistischen Bewegung“ (MEW 3: 448) – in denen die Arbeiterklasse sich „noch nicht zur freien geschichtlichen Selbstbewegung entwickelt hatte“ und somit die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft dazu verdammt blieb, als soziale „Utopie“ (MEW 7: 89) ohne Bezug auf eine gesellschaftsverändernde Kraft in Erscheinung zu treten. Das sich als Klasse konstituierte Proletariat hingegen wird von Marx als lebendige Bewegung begriffen, die die revolutionäre Sprengung kleinbürgerlicher, reaktionärer oder dogmatisch-systematischer Sozialismusvorstellungen vollziehen muss, um seine Befreiung als freie Praxis in einem *historisch-konkreten* Zustand der kapitalistischen Gesellschaft gestalten zu können, der als solcher selbst die Bedingungen der Möglichkeit der Befreiung vorgibt.

## 2. Perspektiven kommunistischer Emanzipation

Völlig verfehlt ist es, Marx kontrafaktisch eine (ausführlich) begründete politische Theorie menschlicher Emanzipation zu unterstellen. Diese gibt es nicht. Die Kritik an Marx, die institutionelle Basis kommunistischer Freiheit nicht expliziert oder hierin keine Problematik gesehen zu haben, ist so oft wie zu Recht erhoben worden (Euchner 1990). Es ist dies ein Sachverhalt der indessen nur Problem bleibt, wenn das marxische Denken nicht als kritische Theorie begriffen, sondern als Weltanschauung missverstanden wird, die vom Weiter- und Selbstdenken entbindet. Zudem wäre es ein purer Anachronismus aus der (marxischen) Vergangenheit der Gegenwart die „Rezepte [...] für die Garküche der Zukunft zu verschreiben“ (MEW 23: 25). Dieses Weiterdenken (in systematischer) Form ist auch hier nicht möglich. Intendiert sind ausschließlich aufklärende Anmerkungen über virulente Marx-Mythen: der Totalitarismus als interessiertes Gerücht über Marx. Unzweifelhaft, das hat die Kritik anderer Sozialisten hinlänglich belegt, ist für Marx das Ziel menschlicher Emanzipation die Befreiung des Einzelnen, als deren Mittel zudem niemals die autoritäre Staatsgewalt zu fungieren vermag.

### 2.1 Kommunismus und Moral

Der marxische Kommunismus ist nicht das Reich ethischer Vorschriften, sondern die Realität der von Kant intendierten reziproken Anerkennung autonomer Subjekte. Über Kant hinaus und kritisch an Hegel anschließend verliert die Moralität ihren abstrakten und repressiven Sollenscharakter, indem sie in einem System „materialer Sittlichkeit“ (Arndt 1985: 225) aufgehoben wird, welches das Individuum in seiner je eigenen Bedürfnisstruktur achten und nicht mehr, wie in der langen und grausamen Vorgeschichte, zur Moral züchtigen würde, in der sich die „Unterwerfung alles Natürlichen unter das selbstherrliche Subjekt“ (Horkheimer/Adorno 1988: 6) wiederholt. Marx beansprucht (daher) bisweilen explizit amoralisch zu argumentieren:

„Der *Kommunismus* ist deswegen unserm Heiligen rein unbegreiflich, weil die Kommunisten weder den Egoismus gegen die Aufopferung noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen [...]. Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral* [...]. Die Kommunisten wollen also keineswegs [...] den ‚Privatmenschen‘ dem ‚allgemeinen‘, dem aufopfernden Menschen zu Liebe aufheben“ (MEW 3: 229).

Für die heute wieder hoch im Kurs stehende „deutsche Sozialphilosophie“ (472) hatte Marx nur Hohn und Spott über: Auf ethische Betrachtungen des Kapitalismus im Namen der ‚Gerechtigkeit‘ hat er aus guten Gründen verzichtet, bleiben diese doch im Oberflächenschein der Verhältnisse verhängen, reproduzieren ihn mit politisch nachteiligem Effekt (Henning 2005: 430-34) und dienen der Emanzipation keineswegs als zu erfüllendes ‚Ideal‘. Versuche Marx eine (verdeckte) Gerechtigkeitsethik zu unterstellen (Angehrn/Lohmann 1986), wurden bereits ausführlich kritisiert (Heinrich 2001: 373-79). Dies ist insofern

richtig und berechtigt, als er zum einen als Erbe Hegels die „amoralische Ohnmacht der moralisierenden Reflexion“ (Fetscher 1972: 20) kritisiert und zum anderen der Kommunismus eine Vergesellschaftung jenseits historisch tradierter Zwänge moralischer Zurichtungen und Zumutungen, die der Gewaltgeschichte der bisherigen geknechteten Menschheit entstammen, sein soll. Gesellschaftliche Antagonismen mit inflationären Bindestrich-Ethiken aporetisch zu traktieren, war in der Tat seine Sache nicht. An die Stelle moralischer Handlungsmaximen für Individuen tritt die kollektive *politische* Praxis in revolutionärer Absicht.

Diese Wende von der Moralphilosophie zur politischen Theorie bedeutet aber nicht, dass der marxsschen Kritik überhaupt kein Begriff von Freiheit zu Grunde liegt, mit dem sie die Verkehrung der Freiheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Produktionsweise zu kritisieren vermag. A. Böhm hat den Vorschlag gemacht, statt von „normativen Grundlagen der Marxschen Kritik“ von „praktischen Dimensionen und Gehalten der Kritik“ (Böhm 1998: 149f.) zu sprechen. Böhm weiß den Status des marxsschen Unternehmens treffend zu bestimmen: „Marx' eigentümliche kritische Begrifflichkeit zeichnet sich dadurch aus, daß sie Bestimmungen der Freiheit und Vernunft einschließt [...], Bestimmungen der Moral [...] dagegen ausschließt [...]. Während der nachrechtsphilosophische Marx sowohl die Gesellschaftsanalyse als auch die praktischen Ziele weiterhin systematisch in Bestimmungen von Freiheit und Vernunft faßt, faßt er sie nicht mehr systematisch in Bestimmungen der Moral“ (156f.).

Ein Blick in die schlechte Unendlichkeit der ‚entmaterialisierten‘ Diskurse normativer Sozialphilosophie gibt dem marxsschen Moralmisstrauen noch heute mehr als Recht. Eine solche Position muss aber keineswegs leugnen, in welcher Tradition Marx steht: Die „universalistische Anweisung auf praktische Kritik einer unvernünftig und moralisch falsch eingerichteten Gesellschaft nimmt den Gehalt von Kants moralphilosophischem Imperativ auf“ (Schwepenhäuser 2005: 59). Marx' Kritik hat mithin den „emphatischen Freiheitsbegriff der Kantschen und idealistischen Tradition“ (Kuhne 1996:140) aufgehoben, wobei er von Kant dessen universalistische Unbedingtheit, und von Hegel die sozialtheoretische Transzendierung des Moralischen erbt.

In Bezug auf idealistische Moraltradition verhält sich die marxssche Theorie dabei in zweierlei Hinsicht kritisch: Gegenüber deren repressivem Wesen, welches auch bei Kant erscheint, sobald die Intelligibilität Bekanntschaft mit dem Empirischen macht, steht zum einen Marx', an der Antike und der französischen Aufklärung geschulte, materialistische Orientierung auf den Menschen als begehrendes und leidendes Sinneswesen, zum anderen aber die von Hegel eingeführte Reflexion auf die sozio-ökonomisch-politischen Bedingungen realer Freiheit. Den Maßstab dieser entnimmt Marx aber nicht einem moralischen, jenseitigen Ideal. Dieser hat vielmehr sein materielles fundamentum in

re in der Verkehrung der Freiheit unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Die materialistische Basis der Kritik ist die reale Verkehrung der Freiheit im Kapitalismus selbst, dessen ökonomisch-politische Bewegungsformen die Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums bzw. materieller Freiheit (von unmittelbarem Naturzwang) zu heteronomen Anhängseln eines (ir)realen ‚automatischen Subjekts‘ degradieren (Wallat 2009b): „Der Maßstab der Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise ist dann nicht irgendein Ideal von Freiheit, sondern die real im Verwertungsprozeß des Kapitals fungierende Freiheit, mehr zu produzieren als zur einfachen Reproduktion notwendig ist“ (Bulthaup 1998: 28).

## 2.2 Aufgaben und Grenzen der Emanzipation

Im „Liberterian Communism“ (Screpanti 2007), so ließe sich das marxssche Kriterium für diesen benennen, hätte das autonome Individuum frei nach Kant seine „Würde“ darin, dass es „keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (Kant 1957: 67), wäre zugleich als „Zweck an sich“ (61) anerkannt und würde in Assoziation mit den anderen Individuen in ‚Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie)‘ (Kant) leben; Während unter der Heteronomie der kapitalistischen Gesellschaft nur repressiv (de)formierte „Durchschnittsindividuen“ (MEW 3: 74) generiert werden, zielt die kommunistische Revolution auf eine „Vereinigung der Individuen“, in der die „Individuen als Individuen Anteil“ (75) haben: Die sich Befreienden müssen, „um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigne bisherige Existenzbedingung, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit, aufheben. Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen“ (77).

Sein Glück fände der Einzelne in der zwanglosen Anerkennung und autonomen Befriedigung seiner Bedürfnisse jenseits des Leistungs- und Vergeltungsprinzips: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (MEW 19: 21). Telos ist die herrschaftsfreie „Entwicklung“ der Sinnlichkeit, Intellektualität und praktischer Fähigkeiten der „Individuen“ (MEW 3: 424), deren bisheriger Zwang zur Identität verginge: „Die allseitige Verwirklichung des Individuums“ (273), die „[f]reie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens“ (MEW 42: 91), das wäre Kommunismus. Dieser intendiert nicht die Verwirklichung repressiver Egalität, sondern „soziale Freiheit“ (MEW 1: 390; vgl. Bluhm 2005), deren Spezifikum darin zu erblicken ist, dass sie einen Gesellschaftszustand anvisiert, in dem der je Einzelne in seiner irreduziblen Individualität anti-hierarchisch, aber nicht nivellierend, zur vollen Anerkennung seiner selbst kommen würde.



Wenn Marx auf die Entfaltung freier Individualität im Kommunismus zu sprechen kommt, wird deutlich, dass sein Eudaimonismus<sup>6</sup> nicht ein Hedonismus ist, der sich noch in schlechtester Gesellschaft wohlfühlen weiß, sondern sein Fundament in der *Freiheit* des Menschen als vernunftbegabtem Sinneswesen seine ihm eigentümliche Bestimmung hat. Autonomie ist Würde und Bedingung von Glück und Lust, nicht aber ist sie fern des Kampfes und der Anstrengung. Der Kommunismus schafft „freie Zeit, die sowohl Mußezeit, als auch Zeit für höhere Tätigkeit ist“, was das Individuum „in ein andres Subjekt verwandelt“ (MEW 42: 607). Die „Selbstverwirklichung des Individuums“ ist aber keineswegs „bloßer Spaß“ (512): „Wirklich freie Arbeiten, z.B. komponieren, ist zugleich verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung“ (512). Marx changiert dabei zwischen der Alternative, ob ein „Reich der Notwendigkeit“ (MEW 25: 828) in der Produktion trotz aller Humanisierung, Rationalisierung, Demokratisierung und zeitlicher Minimierung derselben bestehen bleibt, oder ob der „unmittelbare materielle Produktionsprozeß [...] selbst die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit abgestreift“ (MEW 42: 601) erhält, indem in Form einer radikalen Wissensökonomie die Produktionsprozesse „unter die Kontrolle des general intellect gekommen und ihm gemäß umgeschaffen sind“ (602). Dennoch lässt sich die von H. Arendt vorgetragene Kritik, dass das „Marxsche Werk schließlich mit einer unerträglichen Alternative zwischen produktiver Knechtschaft und unproduktiver Freiheit“ (Arendt 1998: 123) endet, als Missverständnis zurückweisen: „weder Befreiung von der Arbeit noch die Befreiung (und Entfesselung) der Arbeit wären kommunistisches Telos, sondern die Transformation von Arbeit in höhere Tätigkeiten der Lebenspraxis *sui generis*“ (Priddat 2008: 52).

Für Marx bestand noch die historische legitime *Möglichkeit* eines Kommunismus aus *Optimismus*, während heute weit mehr die verzweifelte *Notwendigkeit* des Kommunismus aus *Pessimismus* angezeigt ist. Marx' geschichtsphilosophischer Optimismus hatte seine historische Legitimität darin, dass er die sich unter kapitalistischer Ägide erstmals entwickelnde reale materielle Möglichkeit einer Emanzipation *aller* Menschen reflektierte. Dieser Optimismus tritt auch in der, von heute aus erkennbar trügerischen, Hoffnung zu Tage, dass der gesellschaftliche Fortschritt qua Perfektionierung der Naturbeherrschung zu erreichen sei, zu der die emanzipatorische Perspektive nicht die Regression, sondern die rationelle Kontrolle des Mensch-Natur-Verhältnisses ist<sup>7</sup>. Gleichwohl ist daraus nicht auf einen *metaphysischen* Optimismus zu

6 Der moralphilosophische Eudaimonismus hat als obersten Wert das Glück bzw. die Glückseligkeit des Menschen. Wesentliche Referenzen von Marx' Eudaimonismus sind die Ethiken von Aristoteles und Epikur, deren materialistische Schlagseite im marxschen Denken nachhallt, dieses aber keineswegs begründet.

7 Im reifen Werk von Marx findet sich die Alternative von Naturbeherrschung und Beherrschung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses: Emanzipation mittels Perfektionierung des

schließen. Für Marx ist der Mensch *unaufhebbar* „als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist“ (MEW 40: 578). Die Tragik von Tod, Krankheit und Verfall – „Leben heißt Sterben“ (MEW 20: 554) – und die end- wie namenlosen Leiden der vergangenen Geschlechter bilden das Unverfügbare aller Emanzipation, der dies bezüglich nur das stille Eingedenken und die tiefe Trauer bleibt. Der marxsche Kommunismus verspricht mithin zu keinem Zeitpunkt innerweltliche Erlösung. Er ist kein „Glückseligkeitsstall“ (MEW 28: 357) und auch kein zeitloser Endzustand kosmisch-statischer Harmonie, wie Engels zu verdeutlichen weiß: Der Kommunismus ist „ein in fortwährender Veränderung und Fortschritt begriffenes“ und keineswegs „ein stabiles, ein für allemal fixiertes Ding, das also auch einen ein für allemal fixierten Verteilungsmodus haben soll“ (MEW 37: 436). Die marxsche Emanzipationsperspektive zielt allein auf *Abschaffung* unnötigen menschlichen, d.h. gesellschaftlich produzierten Leids, *Kontrolle* über das dem Menschen verfügbare und *Respektierung* des Unverfügbaren. Dies beinhaltet nicht zuletzt die *Möglichkeit*, dass die Menschheit „den Weltmarkt und die modernen Produktivkräfte“ der solidarischen und „gemeinsamen Kontrolle“ zu unterwerfen vermag: „[...] erst dann wird der menschliche Fortschritt nicht mehr jenem heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte“ (226). Der marxsche Kommunismus ist mithin nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Inbegriff der unwahrscheinlichen Verwirklichung konkreter Freiheit nichtidentischer Individuen, für die nicht einer seiner staatssozialistischen Epigonen, sondern Oscar Wilde die passenden Wort fand: Für Wilde, der „viele sozialistische Anschauungen“ (Wilde 1982: 16) kannte und verabscheute, die auf „Gewalt und Zwang“ (17) beruhen, ist wider Staat und Kollektiv, „*der Sozialismus lediglich darum von Wert, weil er zum Individualismus führt*“ (10).

## Literatur

- Agnoli, Johannes (1990): *Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik*, Freiburg.
- Angehrn, Emil u. Lohmann, Georg (Hg.) (1986): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts.
- Arendt, Hannah (1998): *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 10. Aufl. München.
- Arndt, Andreas (1985): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum.
- Behrens, Diethard u. Haffner, Kornelia (1991): *Auf der Suche nach dem ‚wahren Sozialismus‘. Von der Kritik des Proudhonismus über die russische Modernisierungsdiktatur zum realsozialistischen Etikettenschwandel*, in: *Marxistischer Anti-Leninismus*, eingeleitet von Diethard Behrens, Freiburg, 205-31.
- Bloom, Harald (2005): *Freiheit in Marx' Theorie*, in: Pies, Ingo u. Leschke, Martin (Hg.): *Karl*

Versuchs, die Natur „zu unterwerfen“ (MEW 42: 323) vs. den „Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln“ (MEW 25: 828).

- Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen, 57-80.
- Böhm, Andreas (1998): *Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx*, Bodenheim.
- Brentel, Helmut (1989): *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen.
- Buckmiller, Michael (2001): *Gewalt und Emanzipation in der Arbeiterbewegung. Unerledigte Fragen*, in: Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler: *Gewalt und Zivilisation in der bürgerlichen Gesellschaft*, Hannover, 242-57.
- Bulthaup, Peter (1998): *Von der Freiheit im ökonomischen Verstande*. In: Bensch, Hans-Georg u.a. (Hg.): *Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital*, Lüneburg, 25-32.
- Draper, Hal (1990): *Karl Marx's theory of Revolution. Vol. IV. Critique of other socialisms*, New York.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin.
- Euchner, Walter (1990): Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 4/1990: 487-505.
- Fetscher, Iring (1972): *Zum Problem der Ethik im Lichte der Marxschen Geschichtstheorie*, in: Gerd-Günther Grau (Hg.): *Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt*, Freiburg, 15-43.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M.
- Gurland, Arkadij (1981): *Marxismus und Diktatur*, Frankfurt/M.
- Hafner, Kornelia (1996): Anarchismus oder der Souverän als Feind. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Joachim Bruhns zur Abschaffung des Staates, in: *Archiv für die Geschichte der Arbeit und des Widerstandes* Nr. 14/1996: 283-309.
- Heinrich, Michael (2001): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, erw. Neuaufl. Münster.
- Henning, Christoph (2005): *Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld.
- Hoff, Jan (2008): *Karl Marx und die ‚ricardischen Sozialisten‘. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus*, Köln.
- Horkheimer, Max u. Adorno, Theodor (1988): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, FrankfurtM.
- Kant, Immanuel (1957): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 3. Aufl. Hamburg 1957.
- Kuhne, Frank (1996): Automatisches Subjekt und lebendige Subjekte. Zur Begründung der Kritik der heteronomen Bestimmtheit der Gesellschaft bei Marx, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 1996, Berlin/Hamburg, 134-148.
- Lenin, W. I. (1958): *Die Lehren des Moskauer Aufstandes*, in: Werke Bd. 11, Berlin (O), 157-65.
- Peters, Ulrich (1997): *Kommunismus und Anarchismus. Die Zeit der Ersten Internationale*, Köln.
- Priddat, Birger P. (2008): *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung: Produktion von Humankapital*, Marburg.
- Rakowitz, Nina (2000): *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*, Freiburg.
- Schäfer, Gert (1994): *Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments*, Mainz.
- Schieder, Wolfgang (1991): *Karl Marx als Politiker*, München.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2005): *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*, Würzburg.
- Screpanti, Ernesto (2007): *Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*, New York.
- Wallat, Hendrik (2009): *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen*, Bielefeld i.E.
- Wallat, Hendrik (2009a): Die Affirmation des Naturzustandes. Nietzsches Ontologie der Herrschaft, in: Elbe, Ingo u. Ellmers, Sven (Hg.): *Gesellschaftsvertrag. Eigentum. Staat. Begründungskonstellationen der Moderne*, Münster, S. 132-65.
- Wallat, Hendrik (2009b): Zum Begriff der Verkehrung im Denken von Karl Marx. In: *Marx-Engels-Jahrbuch 2008*, Berlin.
- Wilde, Oscar (1982): *Der Sozialismus und die Seele des Menschen*, Zürich.

Ralf Hoffrogge

## „Die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ – Sozialismuskonzepte und deutsche Arbeiterbewegung 1848-1920

Angesichts der sich seit Ende der 1990er Jahre häufenden Krisenanfälligkeit des Weltkapitalismus haben Forderungen nach einer Erneuerung sozialistischer Politik wieder Konjunktur. Insbesondere die Debatte um einen „Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ steht für eine Tendenz, die wegführt von der bloßen Kritik des Neoliberalismus und stattdessen auf eine postkapitalistische Gesellschaft abzielt. Zu Recht ist kritisiert worden, dass der Sozialismus in der aktuellen Debatte oft als Sammelbegriff für eine ganze Reihe von Vorstellungen verwendet wird, die sich nicht selten gegenseitig ausschließen. Dies ist jedoch nicht allein auf die momentane Zersplitterung und Heterogenität der politischen Linken weltweit zurückzuführen. Auch im 19. Jahrhundert war die Vorstellung von einer sozialistischen Gesellschaft keineswegs so kohärent und eindeutig, wie vielfach angenommen wird.

In der deutschen Arbeiterbewegung etwa blieb auch lange nach der Durchsetzung des Marxismus um 1890 der eigentliche Gehalt des Begriffes „Sozialismus“ unklar. Politischer Anspruch und reale Praxis standen oft unverbunden nebeneinander. Ursache war damals wie heute die grundsätzliche Schwierigkeit, sich innerhalb des gegebenen ökonomisch-politischen Rahmens zu bewegen und gleichzeitig eine nicht-kapitalistische Wirtschaft nicht nur zu denken, sondern aktiv politisch auf ihre Verwirklichung hinzuarbeiten. Auch und gerade in Zeiten, in denen es eine umfassende sozialistische Gegenkultur gab, war diese keineswegs unbeeinflusst von der bürgerlichen Hegemonie in den Köpfen der Mehrheitsgesellschaft. Autoritarismus, patriarchale Geschlechterverhältnisse, ein technokratischer Wissenschaftsfimmel, allgemeine Staatsgläubigkeit – all diese bürgerlichen Ideologeme fanden sich in irgendeiner Form auch in der sozialistischen Bewegung wieder. Genauso fällt es auch heute linken Bewegungen aller Couleur schwer, sich grundsätzlich von den Selbstverständlichkeiten eines Spätkapitalismus neoliberaler Prägung zu lösen, ohne dabei in einen abstrakten und sektiererischen Radikalismus abzugleiten.

Das ewige Dilemma des Sozialismus ist es also, eine grundsätzlich andere Gesellschaft anzustreben, jedoch durch die Struktur der Ökonomie, der politischen Institutionen, der Medien, des Alltagsverständes untrennbar an das hier