DIE LINKE IST TOT
ES LEBE DIE LINKE

PLATYPUS AFFILIATED SOCIETY

... das Aussterben der Linken überleben ...

EDITORIAL

Dieser Reader beinhaltet eine Auswahl von Texten, die über die Arbeit der *Platypus Affiliated Society* informieren sollen. *Platypus* wurde 2006 in Chicago im Zuge einer kritischen Auseinandersetzung mit der Antikriegsbewegung gegründet, um einen fraktionsübergreifenden Dialog über den Tod der (marxistischen) Linken in Geschichte und Gegenwart zu etablieren, mit dem Ziel einer Rekonstitution emanzipatorischer Politik. Neben Chaptern in den USA, Kanada, Griechenland und England sind wir seit 2011 auch in Frankfurt/Main vertreten. Um die in Deutschland und international stattfindende Arbeit von *Platypus* einem größeren Publikum zugänglich zu machen, haben wir uns dazu entschlossen, einige Texte, die für unsere inhaltliche Stoßrichtung zentral sind, aus dem Englischen zu übersetzen und zusammenzustellen. Die Texte sind dabei weniger als eindeutige theoretische Positionierungen von *Platypus* zu verstehen, sondern bieten vielmehr einen geschichtsphilosophischen Rahmen, vor dessen Hintergrund die Konversation über den Niedergang der Linken aus unserer Sicht stattfinden soll; sie sollen Denkanstöße geben, provozieren, und – so ist zu hoffen – die kritische Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen desolaten Zustand der Linken fördern. Da unser Fokus weniger auf der Erarbeitung theoretischer Positionen liegt, als auf der Etablierung einer breit gefächerten Diskussion über die Linke, haben wir dem Reader zusätzlich zu den Texten eine gekürzte Transkription unserer ersten öffentlichen Podiumsdiskussion in Frankfurt beigefügt.

Wir hoffen hiermit einige Stichworte für eine Auseinandersetzung über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Linken zu liefern und laden alle dazu ein, sich gemeinsam mit uns auf die Suche nach den verschütteten Möglichkeiten emanzipatorischer Politik zu begeben.

DIE LINKE IST TOT – ES LEBE DIE LINKE!

Frankfurt, August 2013

Kontakt

| E-Mail: **frankfurt@platypus1917.org** |
| Webseite: **http://germany.platypus1917.org** | **http://platypus1917.org** |
| Facebook: Platypus Deutschland | Twitter: @platypus1917 |

Mitmachen

Alle die interessiert sind, sich mit der Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Linken auseinanderzusetzen, sind herzlichst eingeladen uns online, oder besser bei unseren zahlreichen Aktivitäten kennenzulernen.

Wir bedanken uns für die finanzielle Unterstützung durch den studentischen Projektrat der Goethe Universität Frankfurt!

V.i.S.d.P. : Peter Nothjung, Senckenberganlage 31, 60325 Frankfurt am Main. | Design: Simona Schliessler

INHALT

- MISSION | S.4
- WAS IST EIN SCHNABELTIER? | S.5
- EINE KURZE GESCHICHTE DER LINKEN | S.6
- THE DECLINE OF THE LEFT | S.8
  Der Niedergang der Linken im 20. Jahrhundert
- DAS KAPITAL IN DER GESCHICHTE | S.19
  Über die Notwendigkeit einer marxistischen Geschichtsphilosophie der Linken
- MISSION DER PLATYPUS REVIEW | S.22
- REFORM, REVOLUTION, WIDERSTAND | S.23
  Problematische Formen des heutigen Antikapitalismus

| Audio | Text | Linksammlung

Die mit diesen Symbolen markierten Textboxen verweisen auf weiterführende themenbezogene Auseinandersetzungen in Form von Texten und Podiumsdiskussionen. Unter folgender Adresse befindet sich eine Liste der Verlinkungen zu allen empfohlenen Materialien:

http://germany.platypus1917.org/?p=400

Vicissitudes of historical consciousness and possibilities for emancipatory social politics today: "The Left is dead! — Long live the Left!"

MISSION

Platypus (englisch: Schnabeltier) ist ein Projekt der Selbstkritik und der „Selbstbildung" mit dem Ziel einer praktischen Re- und Neuorganisation einer marxistischen Linken. Gegenwärtig erscheint die marxistische Linke als historisches Zerfallsprodukt. Die gängige Meinung betrachtet die vergangenen, gescheiterten Versuche von gesellschaftlicher Emanzipation nicht als historische Möglichkeiten, deren Verwirklichung noch aussteht, sondern bloß als Vergangenheit, als „tote" Geschichte - die historischen Momente gelten als blanker Utopismus, der von Anfang an zum Scheitern verurteilt war.

Als kritische Erbin einer besiegten Tradition, vertritt Platypus die These, dass die gegenwärtige Orientierungslosigkeit der Linken dafür spricht, dass wir - angesichts des Scheiterns der „Neuen Linken" (1968), der Demontage des „Sozialstaates" und dem Kollaps der Sowjetunion in den 1980er Jahren - heute nicht besser wissen, wie die Aufgaben und Ziele sozialer Emanzipation aussehen könnten, als die „Utopisten" der Vergangenheit.

Unsere Aufgabe besteht darin, die Neuorganisation einer marxistischen Linken durch das Medium der gegenseitigen Kritik und Bildung anzustreben und zu ermöglichen. Platypus ist der Ansicht, dass die Fragmente der heutigen Linken einer Tradition entstammen, deren Niederlage zu einem großen Teil selbst verschuldet ist. Insofern ist die marxistische Linke „historisch" und in einer so ernsten und Besorgnis erregenden Auflösung begriffen, dass es zunehmend schwieriger geworden ist, einheitliche, programmatische und in sich kohärente sozialpolitische Forderungen zu stellen.

Angesichts der vergangenen und gegenwärtigen Katastrophen, stellt sich deshalb als erste unmittelbare Aufgabe einer potentiellen Neuorganisation, die Erkenntnis der Ursachen und Gründe des Scheiterns des Marxismus und die Aufklärung über die Notwendigkeit einer marxistischen Linken für Gegenwart und Zukunft.

Wenn die Linke die Welt verändern will, muss sie sich zuallererst selbst verändern!

Die unwahrscheinliche - aber nicht unmögliche - Neuorganisation einer emanzipatorischen Linken ist eine dringende Aufgabe; wir sind der Ansicht, dass die Zukunft der Menschheit hiervon abhängt.
Während die verheerenden Kräfte, die durch die moderne kapitalistische Gesellschaft hervor gerufen werden, weiterhin existieren und sich entwickeln, bleibt das soziale Versprechen gesellschaftlicher Emanzipation unerfüllt.

Sich von dieser Aufgabe zurückziehen oder die Bedeutung vergangener Niederlagen und Fehler in Nebel zu hüllen, indem Hoffnung auf „Widerstand" von einem gedachten „Außerhalb" der kapitalistischen Dynamik gesetzt wird, bedeutet nichts anderes, als die Affirmation eben jener Dynamik in der Gegenwart und die Befestigung ihrer zukünftigen zerstörerischen Realität.

Platypus stellt deshalb folgende Fragen:

Inwiefern sind die Gedanken kritischer Gesellschaftstheoretiker wie zum Beispiel Marx, Lukács, Benjamin und Adorno relevant für die heutige Auseinandersetzung um Emanzipation?

Auf welche Weise können wir Sinn aus der langen Geschichte „verarmender" linker Politik ziehen - betrachtet von der internationalistischen marxistischen Linken von Lenin, Luxemburg und Trotzki bis zu der gegenwärtigen „Leere"- ohne von dieser Geschichte eingeschüchtert oder entmutigt zu werden?

Inwiefern können die Antworten auf diese Fragen der Reorganisation einer Linken auf der fundamentalen Ebene von Theorie und Praxis förderlich sein?

Wie können wir dazu beitragen, die Sackgassen linker Politik zu überwinden, in welche die Linke heute geraten ist ?

Wir hoffen, eine Debatte innerhalb der Linken wieder zu beleben, die seit langer Zeit entweder vergreist oder verstummt ist, um aufs Neue einer potentiell emanzipatorischen Praxis zum Leben zu verhelfen, die gegenwärtig abwesend ist.

Was ist die Linke gewesen und was kann aus ihr zukünftig noch werden?

Platypus existiert, weil die Antwort auf solch eine Frage - sogar in ihrer einfachen Formulierung - schon lange nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden kann.

April, 2007

WAS IST EIN SCHNABELTIER?

Das Aussterben der Linken überleben.

Es gibt eine Erzählung über Karl Marx' Mitstreiter und Freund Friedrich Engels, der in seiner Jugend - als ein guter Hegelianischer Idealist überzeugt von der sinnvollen, vernünftigen Evolution der Natur und der Rolle der menschlichen Vernunft in dieser - vom Schnabeltier (engl.: Platypus) las und es empört für eine Fälschung englischer Präparatoren hielt. Für Engels ergab das Schnabeltier keinerlei Sinn in der Naturgeschichte.

Als er einige Zeit später ein Schnabeltier in einem Englischen Tiergarten sah, war er verdrossen. Wie Marx war er ein guter Materialist und aufgeschlossen gegenüber Darwins Evolutionstheorie, welche den Menschen der Naturgeschichte entthronte, und er erkannte, dass „Vernunft" in Geschichte und Naturgeschichte nicht notwendigerweise mit der vorherrschenden Ausprägung menschlicher Vernunft übereinstimmen muss. Diese Parabel fanden wir hilfreich, um den Zustand nachzuvollziehen, in dem sich die Linke heutzutage befindet.

In Anbetracht der Geschichte der Gegenwart könnten wir fragen: Welches Recht auf Existenz hat die Linke?

Jedes Recht – genauso wie das Schnabeltier, so schwer dieses auch zu kategorisieren ist!

Wir behaupten, dass vergangene und gegenwärtige Geschichte nicht die Zukunft festlegen muss. Die vergangenen und gegenwärtigen Niederlagen und Verluste der Linken sollten uns belehren und warnen, nicht zurückhalten und fesseln.

Zu unserer Befreiung verkünden wir also: die Linke ist tot. Oder genauer, *wir* sind alles, was von ihr übrig geblieben ist. Diese Aussage ist weniger faktisch zu verstehen, als absichtsvoll.

Die Absicht, dass die Linke leben soll und die Einsicht, dass sie sich dafür überwinden *muss*. Und *wir* sind diese Überwindung! *Was* aber sind wir dann?

Wir sind linke Theoretiker, die aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts eine Lehre und zugleich eine Warnung ziehen wollen – aber *nicht* durch diese terrorisiert sind! „Lasst die Toten die Toten begraben." Unsere Handlungen können ihr Leiden noch erlösen.

Nach misslungenen und verratenen Versuchen der Emanzipation und im Lichte ihres falschen Selbstverständnisses sind wir gewillt, uns diese Geschichte, im Dienste der Möglichkeit des Kampfes für Emanzipation in der Gegenwart – und in der Zukunft, wieder anzueignen.

Für einen solchen Zweck können wir (vielleicht provokativ) einige Namen auflisten, welche mit Gedanken, Problemen und Geschehnissen verbunden sind, die – (mit Benjamin gesprochen) Geschichte gegen den Strich gelesen – heute noch zu uns sprechen: Marx, Lenin, Luxemburg, Trotzki, Adorno. Nicht viel mehr als das, was durch diese Persönlichkeiten repräsentiert wird, jedoch absolut nicht weniger.

Wir werden das einfache und falsche Verständnis dieser Namen überwinden, all das überkommene Wissen über die Gedanken und Handlungen, die mit ihnen identifiziert werden, um ihr mögliches *kritisches* Verständnis zu erlangen und *unsere* Absicht zu entwickeln.

In der Geschichte der Linken sind es die Jahre 1848 und 1917, weniger 1968, *nicht* 1989: das Nachwirken verworrener Siege und Niederlagen; vor allem aber die Einsichten, die durch Niederlagen hervorgebracht wurden, und das Verständnis der Gegenwart und der Geschichte als einer, die nicht so sein musste, für eine Zukunft, die nicht festgelegt ist.

Die unruhigen Geister von 1848 und 1917 werden, aufgrund der nicht verwirklichten Möglichkeiten, weiterhin einer unerlösten Zukunft zusprechen. Die Geschichte der Moderne ist noch nicht beendet, und sie kann nicht beendet werden, ohne ihre Versprechen eingelöst zu haben. Daher teilen wir nicht die (verlegene) Erschöpfung an der Moderne, sondern sehen ein gewisses Ausbleiben ihrer emanzipatorischen Umgestaltung, welche uns stets in ihrer Notwendigkeit verfolgt.

Wir sehen *unsere* Notwendigkeit.

Wir folgen dem jungen Marx in seiner „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden." Anders als Hegel in seinem Kampf gegen die romantische Verzweiflung nach 1789, sehen wir die Notwendigkeit unserer Gegenwart nur als „schlechte". Unsere Gegenwart verdient keine Affirmation oder gar Respekt; wir sehen sie nur als das, was kam, nachdem die Linke zerstört wurde und sich selbst abschaffte.

Lasst uns so, mit der Geschichte von Engels und dem Schnabeltier, die unwahrscheinlichen aber nicht unmöglichen Aufgaben ansprechen –
das Projekt der *nächsten* Linken.

Juni, 2006

Panel: Conversations on the Left: What is to be done?

EINE KURZE GESCHICHTE DER LINKEN

Marx und 1848

Marx war nicht der Begründer, sondern der geistvolle und kritische Mitgestalter der Linken im 19. Jahrhundert. Der Sozialismus und Kommunismus wurden nicht von Marx und Engels oder ihren Mitstreitern (und Gegnern) innerhalb der Linken erfunden, sondern sind vielmehr das Resultat der inneren Widersprüche moderner Gesellschaft, vor allem sichtbar an der Französischen Revolution im Jahre 1789 und der Arbeiterbewegung, die sich während der Industriellen Revolution im frühen 19. Jahrhundert heraus bildete. Marx' große Einsicht bestand darin, die Linke selbst als Symptom des Kapitalismus zu begreifen, was so viel bedeutet, dass die Linke dem Kapitalismus nicht von „außen" entgegen tritt, sondern vielmehr *immanent*, von „innen" heraus. Dennoch unterstützte Marx die sozialistische Arbeiterbewegung mit dem Ziel, ihre Entwicklung voran zu treiben und ihr Bewusstsein darüber zu schärfen, wie sie über sich selbst hinaus wies.

Die Ideen von Marx entstanden in der Auseinandersetzung und Kritik mit den emanzipatorischen Theorien seiner Zeit, die auf 1789 folgten: dem französischen Sozialismus, der deutschen idealistischen Philosophie und der englischen Politischen Ökonomie. Im Jahre 1848 - dem Erscheinungsjahr des *„Manifests der kommunistischen Partei"* und der revolutionären Erhebung in Deutschland, Frankreich und anderen Teilen Europas (durch die globale ökonomische Rezession hervor gerufen) - wurde das politische Problem und die Frage nach Gleichheit und Demokratie komplizierter und vor allem grundlegender gestellt. Eine rousseauistische Kritik der modernen Zivilisation (beispielhaft in Proudhons „Eigentum ist Diebstahl") griff in dieser neu entstandenen gesellschaftlichen Konfliktsituation viel zu kurz. Die radikal demokratischen Kräfte des „dritten Standes" (städtisches Bürgertum und Arbeiter) stießen schnell auf ein Hindernis: Das Kapital wurde zunehmend in seiner Existenz bedroht, da die sozialdemokratische Bewegung eine höhere Stufe gesellschaftlicher Produktion anstrebte. Die Folgen der gescheiterten Revolution von 1848 bedeuteten den Beginn einer Politik der Massen und des modernen national-parlamentarischen und bonapartistischen Staates, in welchem wir heute noch leben.

Nach dieser Krise, die auf 1848 folgte, begann Marx, einen kritischen und dialektischen Begriff des Kapitalismus zu entwickeln. Das Kapital erkannte Marx als eine Form sozialer Befreiung, welche dazu tendiert, alle sozialen Beziehungen zu beherrschen - und gleichzeitig die Bedingungen einer allgemeinen Gesellschaftlichkeit schafft: der ökonomische Zwang zur Produktion von „Mehrwert", der darauf basiert, Arbeit zeitlich messbar zu machen und in eine Ware zu verwandeln - als Ware „Arbeitskraft". Das Kapital begriff Marx also als eine Form des Reichtums, dessen Quelle die lebendige Arbeit ist, die von nun an dem Kommando der Wertproduktion untersteht - weshalb Marx die Metapher gebraucht, im Kapitalismus herrsche die „tote" über die „lebendige" Arbeit.

In den Jahren nach der russischen Revolution (1917), versuchte Georg Lukács angesichts der veränderten historischen Situation, diese Erkenntnis des widersprüchlichen Charakters kapitalistischer Vergesellschaftung neu an zueignen. Es handelt sich bei diesem Widerspruch um einen, der alle Menschen in ihrem sozialen Dasein und ihrem Bewusstsein bestimmt, die innerhalb warenförmiger Beziehungen leben und arbeiten. Durch diese „Verdinglichung" - wie Lukács diesen Sachverhalt bezeichnet - vollzieht sich die Erkenntnis der Menschen in *ideologischen Formen* (der Linken mit eingeschlossen), die sowohl die gesellschaftlichen Verhältnisse reproduzieren, sowie die Möglichkeit ihrer Aufhebung mit erzeugen.

Für Marx ist die kapitalistische Gesellschaftsform die Grundlage und Bedingung für die Möglichkeit emanzipatorischer Praxis, die jedoch gleichzeitig in ihrer Verwirklichung gehemmt wird. Als gesellschaftliches Prinzip, weist das Kapital jedoch zwangsläufig über sich selbst hinaus.

Lenin, Luxemburg und das Jahr 1917

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahm die jüngere Generation der radikalen Linken in der Sozialdemokratie den revolutionären Charakter ihrer Vorgänger (Kautsky, Plechanov) mit Selbstverständlichkeit hin, stieß jedoch auf Probleme in ihrer eigenen Bewegung, an deren Seite sie so enthusiastisch kämpften. Die Träger des revolutionären marxistischen Flügels fanden sich beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges im Jahre 1914 in einer extrem isolierten Position innerhalb der Linken wieder. Russland erwies sich als das „schwächste Glied" im globalen Kapitalismus, wodurch es zum Epizentrum des revolutionären politischen Kampfes wurde. Das paradoxe Resultat dieser Ausgangslage war - in Lenins Worten - ein „deformierter Arbeiterstaat", ein administrativer „Staatskapitalismus", der sich auf dem Fahrwasser des sich nach dem Krieg „erholenden" globalen Kapitals entwickelte. Luxemburg und ihre Genossen in Deutschland unterstützten zwar die Bolschewisten, blieben jedoch als Marxisten kritisch, da sie sich voll und ganz bewusst waren, dass die Oktoberrevolution von 1917 die Notwendigkeit einer globalen Revolution dringlicher denn je machte. Die russische Revolution warf zwar das Problem des revolutionären sozialistischen Umbruchs auf historisch einzigartige Weise auf; gelöst konnte dieses Problem jedoch nur auf der internationalen Ebene sozialistischer Revolution. In ihren Anstrengungen, den marxistischen Prinzipien treu zu bleiben, veränderten Lenin, Luxemburg und ihre Mitstreiter zwar die marxistische Bewegung, jedoch in einer so unausgeglichenen Weise, dass dadurch - nach dem ultimativen Scheitern der antikapitalistischen Revolution zwischen 1917-1919 - die Grundlage für einen erheblichen Verfall der Linken geschaffen wurde - nicht zuletzt in ihrem Selbstverständnis.

Trotzki

Als Stalin den „Sozialismus in einem Lande" ausrief, hat er nicht explizit eine revolutionäre marxistische Perspektive aufgegeben, sondern sich vielmehr den Bedingungen der russischen Lage um 1924 angepasst. Selbst die Revolutionäre, die nicht so zynisch waren wie Stalin und die Bolschewisten, die er manipulierte und ermordete, haben die riskante Politik des internationalen Kommunismus nicht als die einzige Möglichkeit gutgeheißen, die bescheidenen Erfolge von 1917 aufrecht zu erhalten, geschweige denn, sie auszubauen. In dieser Abwesenheit verlangte die „Verteidigung der Revolution" noch höhere Opfer - eine Katastrophe für die Menschheit.

Adorno

Der Zerfall des revolutionären Marxismus bis in die 1930er hinein, wurde zu einem schwerwiegenden Problem für kritisches Bewusstsein innerhalb der Linken. Die radikale Krise von Krieg und sozialer Revolution zwischen 1914 und 1919 schuf eine reaktionäre Gegenbewegung. Der Faschismus und Nationalsozialismus brachten einen erneuten Weltkrieg, wodurch auch die Linke spätestens im Jahre 1945 völlig zerstört wurde. Als Folge der Konterrevolution und Reaktion nach 1919, entwickelte sich der „autoritäre Charakter" als eine Form von sozialer und politischer Subjektivität, die sich überall manifestierte - nicht nur in den schwarzen und braunen Reihen des Faschismus, sondern auch in der von der sowjetischen Komintern organisierten „Volksfront" und später in den nationalistischen Bewegungen der „Dritten Welt". Der „autoritäre Charakter" mit seiner narzisstischen Kränkung und seinem Sado-Masochismus, offenbarte eine reaktionäre „Furcht vor der Freiheit".

Der „Marxismus" der Ostblockstaaten wurde selbst zu einem Bestandteil der allgemeinen Ideologie spätkapitalistischer Gesellschaft, jedoch in einer widersprüchlichen Weise, da dieser immer noch über bürgerliche Ideologie hinaus wies und deren „Leerstelle" symbolisch besetzte und aufzeigte. In dieser Phase triumphierender Konterrevolution im fortgeschrittenen 20. Jahrhundert, tauchte deshalb die Frage und das Problem gesellschaftskritischen Bewusstseins wieder auf. Die Wiederaneignung des kritischen Stachels marxistischer Theorie und Praxis hat sich in den 1960er Jahren als eine obskure Aufgabe herausgestellt; jedoch als eine, die die Linke in ihrer sozialen und politischen Verwirrung und in der Verschleierung des Projekts der Emanzipation verfolgte – einem Projekt, welches das profunde Vermächtnis der besiegten und verlorenen Revolution ist.

Platypus on the history of the Left

1873–1973: The century of Marxism

1968 - 1989- und Heute

In den 60er Jahren hat die Linke in zunehmender Weise das Recht und die Möglichkeit der Revolution in den kapitalistischen „Zentren" bzw. Industrienationen in Zweifel gezogen. - Beispielhaft in Susan Sontags Ausspruch: „the white race is the cancer of human history." - Es entwickelte sich eine passive Hoffnung und Erwartung, welche die allgemeine Befreiung von den sozialen Bewegungen der globalen „Subalternen" abhängig machte. Dabei wurde jede kritische Untersuchung der tatsächlichen politischen Formen dieser Bewegungen unterlassen und vergessen. - Adorno merkte zu Beginn der Dekolonisierung kritisch an: „Die Wilden sind nicht bessere Menschen" (1944) - Dieser Verzicht auf das Politische nahm unterschiedliche Formen der Selbstverleugnung an, beispielhaft in einer rassistischen Idealisierung „kultureller Unterschiede", die dem Politischen jegliche Substanz nahm und in der Oberflächlichkeit mündete.

Die revolutionäre Linke nach 1945 war zwar bereits so gut wie zerfallen, ihr endgültiges Todesurteil ist jedoch in dem Moment eingetreten, als sich diese angesichts der studentisch geprägten „Neuen Linken" der Bedeutung und der Rolle des kritischen Bewusstseins entledigt hat. Die Entzauberung der linken Bewegung der 60er, warf einen großen Schatten auf die darauf folgenden Jahrzehnte, die in dem Zusammenbruch der Sowjetunion um 1989-1992 kulminierte - dem „Ende der Geschichte" und dem Ende aller „großen" Projekte und Erzählungen von allgemeiner gesellschaftlicher Emanzipation. Die „Neue Linke" bekam die Welt, die sie verdiente; jeder Versuch, den damaligen pseudo-radikalen Antimarxismus der „Neuen Linken" zu erhalten, laufen darauf hinaus, ein Gespenst wiederbeleben zu wollen.

Adornos berühmt-berüchtigter Satz „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen" (1944) wurde meist als ein existenzielles Problem missverstanden, anstatt als politisches. Das Problem der Praxis ist jedoch kein ethisches Problem. Vielmehr steht bei der Frage von politischer Praxis das Anliegen im Mittelpunkt, Möglichkeiten der Emanzipation zu eröffnen.

Die Utopie einer befreiten Gesellschaft, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller wäre und in der das Prinzip „jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" (Marx) gelten würde, hat die historische Linke in ihrer Tätigkeit geleitet - diese Utopie ist gegenwärtig jedoch kaum noch wahrnehmbar.

So wie es denkbar ist, unterdrückt zu sein, ohne die Gründe und Ursachen dafür zu kennen - worauf der Begriff der „Entfremdung" hin deutet -, ist es ebenso möglich, dass bisher nicht-verwirklichte Möglichkeiten bestehen bleiben, auch wenn von diesen kein allgemeines Bewusstsein existiert. Die Möglichkeit des kritischen Bewusstseins für Emanzipation überlebt daher ihren scheinbaren Niedergang; sie fordert uns daher nach wie vor - auf welch unbewusste Weise auch immer. Die Rolle des Bewusstseins ist von grundlegender Wichtigkeit für jede mögliche gesellschaftliche Emanzipation.

Juni/Juli, 2006

THE DECLINE OF THE LEFT

Der Niedergang der Linken im 20. Jahrhundert

EINLEITUNG

Ben Blumberg

Was bedeutet es zu sagen, dass die Linke tot ist? Und was bedeutet es über die Geschichte der Linken post mortem zu sprechen? Es ist unsere Aufgabe diese Fragen zu adressieren.

Zunächst könnten wir in Betracht ziehen, wie diese Fragen die Entwicklung von Platypus' Ideen und Aktivitäten geformt haben. Platypus startete mit einem Lesekreis an der „School of the Art Institute of Chicago". Die Gruppe teilte die Einsicht, dass die Gesellschafts- und Kulturtheorie von Theodor W. Adorno und anderen Mitgliedern des Frankfurter Instituts für Sozialforschung die Erbschaft des revolutionären Marxismus der vorangegangenen Periode in sich birgt. Diese Einsicht war an eine andere gekoppelt: Die Behauptung, dass Adornos theoretische Ideen als Erbe der politischen Praxis von Lenin, Luxemburg und Trotzki zu betrachten sind, hat Platypus in vielerlei Hinsicht in Konflikt mit der existierenden Linken gebracht.

In der Gegenwart hat sich die Linke von der Frage abgewendet, inwiefern der besiegte revolutionäre Marxismus des ersten und zweiten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts in der Frankfurter Schule Mitte des Jahrhunderts fortgeführt wurde. Die Linke betrachtet die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als Legitimationsbasis für Enthaltung, die sich hinter einer Kritik der Partizipation versteckt, wohingegen der revolutionäre Marxismus in der vorherrschenden Vorstellung als rücksichtsloser Aktionismus angesehen wird, der alle Mittel den Zwecken unterordnet. Hinter diesen einseitigen Konzeptionen verbirgt sich ein größeres Problem, das offensichtlich seit Marx' Zeiten existiert, nämlich dass Theorie und Praxis als Gegensätze erscheinen und doch nicht voneinander zu trennen sind. Es kann ebenfalls gesagt werden, dass seit Marx' Zeiten die Linke am besten als die transformative Kraft in der Geschichte definiert wird, die dieses Problem direkt adressiert, obwohl sie dies oft nur blindlings und auf mangelhafte Weise tut. Dieses Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis lag im Zentrum von Marx' Politik und den besten Exponenten marxistischer Tradition, bis hin zu Adorno und der Frankfurter Schule.

In dem Scheitern, das Verhältnis von Kritischer Theorie und revolutionärem Marxismus zu adressieren, offenbart sich ein tiefer liegendes Versagen der zeitgenössischen Linken. Die Notwendigkeit, das Problem der Beziehung von Theorie und Praxis zu stellen, wurde dadurch zunichte gemacht, dass Theorie und Praxis in gegensätzliche Lager verwandelt wurden. Selbst wenn behauptet wird, dass Theorie und Praxis koexistieren, ist es offensichtlich, dass dies bloß die Unterordnung des Einen durch das Andere bedeutet.

Durch diese falsche und einseitige Auflösung des Problems von Theorie und Praxis hat die Linke ihr charakteristisches Merkmal preisgegeben und dadurch überhaupt aufgehört eine Linke zu sein. Dies hat tief greifende Auswirkungen auf die Entwicklung der Geschichte des Kapitalismus, in der die Linke traditionell als transformativer Katalysator agiert hat. Weil die Politik der Linken nicht mehr eine Vermittlung zwischen Theorie und Praxis bewerkstelligt, hat die Linke angefangen sich zu zersetzen. In Anlehnung an Adorno bezeichnet Platypus diesen Prozess als „historische Regression".

Deshalb hat Platypus in seiner intellektuellen Untersuchung damit angefangen, die politische Aufgabe einer Kritik und allmählichen Überwindung der existierenden Linken zu formulieren, da die existierende Linke sich absichtlich und selbstvergessen von der Notwendigkeit verabschiedet hat, sich durch das Problem der Beziehung von Theorie und Praxis hindurch zu arbeiten. Diese Aufgabe ist jedoch nicht mit der bloßen Identifikation des Problems getan. Die Missachtung dieser Problematik seitens der existierenden Linken hat zu einer Anhäufung vieler Schichten von Rationalisierungen und Ausreden geführt, die dazu dienen einfach weiter zu machen, so als sei alles in bester Ordnung. Dadurch liegt die Problemstellung tief begraben unter der Oberfläche heutiger linker Politik. Platypus existiert um dieses Sediment wegzuräumen und abzutragen. Die Gruppe wurde 2006 gegründet um eine Debatte und Diskussion innerhalb der Linken zu fördern, hinsichtlich der Frage: Wie konnte es dazu kommen, dass die Linke tot ist, und wie können wir in dieser Situation der Losung gerecht werden: „Es lebe die Linke"?

2001

Spencer Leonard

Die Preisgabe emanzipatorischer Politik in unserer Zeit bedeutet nicht etwa, wie frühere revolutionäre Denker gefürchtet hatten, die Preisgabe der Revolution zu Gunsten des Reformismus. Vielmehr ist auch der Reformismus gestorben, weil niemand mehr die revolutionäre Überwindung des Kapitals für möglich erachtet. Da die Herausforderung, eine menschliche Gesellschaft zu erreichen, die über das Kapital hinausweist, aufgegeben wurde, nimmt keine Politik ihren Platz ein, die den Namen verdient hätte – noch könnte sie dies. Das Projekt der Freiheit ist heute gänzlich von der Bildfläche verschwunden. Denn während bürgerliche Denker wie Hegel ohne Zweifel bei ihrer Identifikation des Kapitals mit Freiheit falsch lagen, haben sie dennoch begriffen, dass sich die Frage der Freiheit nur im Bezug auf die Kapitalproblematik stellt. Indem sie zum ersten Mal eine edle Wildheit realisiert , die nie zuvor da war, ist die heutige Menschheit in die Unmittelbarkeit einer zweiten Natur versunken.

Das Jahr 2001 selbst kam spät und schnell gealtert. Trotzdem bleibt es bedeutungsvoll, da es den Moment darstellt, da das Licht der Freiheit endgültig erloschen ist und die Menschheit ihre Fähigkeit einbüßte, zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden. Denn seit 2001 kann jeder erkennen, dass wir, wie es der marxis-

tische Denker und Kritiker der Neuen Linken, Moishe Postone, genannt hat, in einer Zeit der Ohnmacht leben – oder blumiger noch, wie die Spartacist League unsere Zeit beschreibt, nämlich als „die senile Demenz des Post-Marxismus".[1] Trotzdem vergeht die Zeit weiterhin und intensiviert sich auch auf gewisse Weise; Geschichte – verstanden als die Zeit, in der die Aufgaben der Freiheit noch verfolgt werden können – scheint zu einem abrupten Halt gekommen zu sein. Das überrumpelte die meisten auf der Linken, obschon man bei vielen eine große Erleichterung darüber vermuten kann, dass diese Herausforderung endlich und ein für alle Mal aufgegeben werden kann.

Im Jahre 2001 ist das akkumuliert, was ihm zeitlich vorausging: eine Masse törichter Fehltritte und verschwendeter Möglichkeiten, die in drei konstituierende Momente zerfallen. Jede dieser drei Etappen des „Todes der Linken" endet passenderweise mit der Zahl 9: 1979,1989,1999. Jede Etappe repräsentiert die Stufe eines Prozesses der Regression, der letztendlich in einer weit bedeutungsvolleren Krise kulminiert ist, als die gegenwärtige ökonomische, die unsere Diskurse so sehr bestimmt: die Krise der Linken, deren Chance auf Besserung gegenwärtig verzweifelnd klein ist. Vielmehr als ein bloßes Krisendatum in der Geschichte der Linken ist 2001 das Jahr, in dem die Krise der Geschichte deutlich wurde und - auch wenn nur wenige sie bemerkten und den Geruch wahrnahmen - es unverkennbar wurde, dass von der Linken heute nur ein „stinkender Leichnam" übrig geblieben ist. Es war das Jahr, in dem die Gründung von Platypus eine Notwendigkeit wurde, obgleich abermals das Bewusstsein den Ereignissen hinterherhinkte.

Die Iranische Revolution 1979 war und ist eine Katastrophe. Seit dem Triumph der Anhänger Khomeinis ist das Land von einem Regime kontrolliert, das weit rückständiger und repressiver ist als seine Vorgänger; das Land wird in einer Weise regiert, die sogar noch reaktionärer ist als unter dem Schah. Als sich selbst die stalinistische Tudeh-Partei der Khomeini-Fraktion unterordnete, war der Weg zur islamistischen Herrschaft mit Leichen von verratenen iranischen Arbeitern und selbstbetrogenen Stalinisten gepflastert; gerade in diesem Moment übertönte die westliche Linke alle Widersprüche mit ihrem ohrenbetäubenden Applaus für den Schlag gegen den US-Imperialismus. Als schließlich die unorganisierten städtischen Massen und die Klasse der Grundbesitzer sich unter Führung der Islamisten zusammenschlossen, um die Tudeh-Partei und andere linke Gruppen zu zerschlagen, verkannte die Linke der kapitalistischen Zentren die brodelnde Katastrophe gänzlich – nicht zuletzt da sie von einer trügerischen Verehrung der Dritten Welt geblendet war. David Greason bemerkte dazu, dass bis kurz vor der Iranischen Revolution die allermeisten einfach angenommen hatten, dass eine Bewegung gegen das Regime des Schah zweifelsfrei von links kommen müsste.[2] Völlig ausgeblendet wurde die Wirklichkeit von Khomeinis Variante des Islamismus, einer reaktionären Ideologie nämlich, und nicht, wie es sich die westliche Linke gerne ausgemalt hat, lediglich die authentische „kulturelle Äußerung" der Massen. Schließlich akzeptierte die westliche Linke auch noch den Aufstieg von Khomeinis Mullahs zu den unumstrittenen Machthabern im Iran. Die Linke war einfach nicht in der Lage Khomeini als eine Gefahr wahrzunehmen, die nicht weniger ernsthaft war als der Schah. Stattdessen wurde er gefeiert als der Vereiniger unterschiedlichster Strömungen der Massen. Die Kritik am Kapitalismus wurde ersetzt durch eine Kritik des amerikanischen Imperialismus, wodurch einflussreiche Strömungen in der Neuen Linken den Anti-Amerikanismus zu einem Grundpfeiler linken Denkens umgemodelt hatten. Dies verhinderte ebenso eine adäquate Analyse der Iranischen Revolution wie des sogenannten „Widerstandes" der Mujahideen gegen den Einmarsch der Sowjetunion in Afghanistan. Anstatt also die Iranische Revolution als konkretes Ereignis zu analysieren, wurde die Niederlage der Linken einfach mit den Mitteln der Neuen Linken in einen „Sieg" umgedeutet. Ein klarer Akt der Selbsttäuschung wie sie damals beinahe zur zweiten Natur einer Generation geworden war, die, trotz ihrer vordergründigen Darstellung als Anti-Stalinisten, weiterhin das stalinistische Idol des verwirklichten Faktums verehrte. Entsprechend begrüßten Ikonen der Neuen Linken wie Michel Foucault die Islamische Revolution als repräsentativ für eine neue „spirituelle" Politik, die angeblich frei von jeglicher instrumenteller Rationalität war, die in Ost und West während des Kalten Krieges vorherrschte.

Lech Walesa

Auch andere Ereignisse aus der Zeit um 1979 herum verdeutlichen den Verfall und die Desintegration der Linken: so z.B. die unkritischen Reaktionen gegenüber der polnischen Solidarnosc-Bewegung sowie dem Widerstand der Mujahideen gegenüber der sowjetischen Intervention in Afghanistan. Beide Ereignisse fanden breite Unterstützung auf Seiten einer verwirrten Linken und wurden begleitet von Parolen, die nun aus Scham vergessen sind, wie: „Zehn Millionen polnische Arbeiter können sich nicht irren!" oder „Allah-u-Akbar!" Die Linke scheiterte daran, den Konservatismus, der sich vor ihren eigenen Augen zu manifestieren begann, zu erkennen und wurde damit selber vom Rechtsruck mitgerissen. 1979 war es selbst für viele Führungsfiguren der Neuen Linken unklar geworden, wie man das Projekt der Freiheit weiter vorantreiben könnte. Fred Halliday berichtet von einer Unterhaltung, die er mit seinem Redaktionsgenossen des New Left Review, Tariq Ali, geführt hatte. Beide waren gerade dabei, politisch auseinander zu driften, als Halliday Ali folgendes sagte: „Gott, Allah, rief uns beide zu sich und sagte uns: ‚Einer von euch soll nach links rücken, der andere nach rechts.' Das Problem war,

Demonstration während der islamischen Revolution im Iran, 1979

Panel: 30 years of the Islamic Revolution in Iran

dass er uns nicht sagte, wer wohin rückte. Vielleicht wusste er es nicht einmal selber!" Halliday fügt noch an: „Tariq lachte. Er verstand genau, was ich sagte, und bestritt es auch nicht."[3]

Diese Praktik der Selbsttäuschung, des unkritischen Abfeierns vermeintlicher Revolten gegen die Verdinglichung und der Rückzug vom Projekt der Freiheit, wurde noch einmal in der zweiten Phase, die zum Jahr 2001 hinführte, deutlich, nämlich beim Zusammenbruch der Sowjetunion im Jahr 1989. Der Zusammenbruch war der letzte, antiklimaktische Akt eines gescheiterten Versuchs, das Kapitalverhältnis zu überwinden, der im Jahr 1917 gestartet worden war. Der folgende Rechtsruck in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion war außerdem darum bemerkenswert, da auch in diesem Fall die Linke kein grundsätzliches Umdenken einleitete. Stattdessen wurde der Zusammenbruch als die Wiedergeburt der Freiheit gefeiert, so als ob es sich einfach um die Entstalinisierung der Revolution handelte und nicht um eine grundsätzliche Etablierung des Neoliberalismus in Russland. Kaum ein Gedanke wurde dem nun endgültigen Scheitern des historischen Bewegungsablaufes der Oktoberrevolution gewidmet, der, in welch degenerierter Form auch immer, die emanzipatorischen Impulse von Marx, Engels, Luxemburg und Lenin konserviert hatte. Im Gegenteil, die Zombie-Linke gratulierte sich 1989 wohlgefällig für einen scheinbaren weiteren Erfolg des Anti-Autoritarismus wie er seit den 1960ern in Mode war. Indem sie überdies feierten, was sie hätten analysieren sollen, halfen dominante Strömungen auf der Linken dabei, den Neo-Zarismus zu legitimieren, der aus den Ruinen der Sowjetunion emporwuchs. Im Jahr 1989 wurde der Kapitalismus selber als Emanzipation gefeiert – das Spiegelbild der Degeneration des Marxismus in der Sowjetunion hin zu einer Ideologie, die den Status Quo affirmierte, und in Verkennung des eigentlich emanzipatorischen Potentials des Kapitalismus.

Dann war da noch die dritte Phase des endgültigen Niedergangs der Linken, die im Jahre 2001 ihren Höhepunkt erreichte: nämlich 1999 als Jahr der Anti-Globalisierungsproteste in Seattle. Dieses Ereignis stellte den Sieg unserer gegenwärtigen „post-politischen" Aktivismuskultur dar, die Liza Featherstone, Doug Henwood und Christian Parenti passend „Aktivist-ismus" nennen.[4] Die Platypus-Mitglieder Ben Blumberg und Ian Morrison bemerkten, sowohl in Bezug auf den Aktivist-ismus im Allgemeinen wie auch auf den neuen Anarchismus, der die Vorgänge in Seattle dominierte, im Besonderen: „Heute zelebrieren Demonstranten einfache Schubsereien mit der Polizei als Erfolge (...) Jeder Knüppelschlag dramatisiert den Unterschied zwischen den Demonstranten [und der Gesellschaft, in die sie integriert werden.]"[5] Man tut den Demonstranten kein Unrecht an, wenn man, wie Blumberg und Morrison argumentieren, behauptet, dass sie „Polizeigewalt provozieren wollen, um ihre eigene Unterwerfung unter die Autorität zu sensationalisieren." In diesem Fall fand der Regress, den man bereits in den 60ern hatte beobachten können, seine endgültige Vollendung.

Indem sie nicht nur das Scheitern der Linken der 60er Jahre wieder neu aufführen, sondern auch deren Defätismus, bemühen sich die Demonstranten aus der Folgezeit von Seattle nicht einmal mehr um das alte Gerede von Studenten oder der Jugend als neuer „revolutionären Kraft": diese neuen Möchtegern-Radikalen benötigen nicht einmal mehr ausgearbeitete Verklärungen ihres Scheiterns. Stattdessen leben sie auf eine entwaffnend offene Art den Gestus einer unzufriedenen Mittelklasse-Jugend aus, für die der Terminkalender voller internationaler Handelskonferenzen den Platz von Rock-Konzert-Touren eingenommen hat - als Ort einer weitschweifigen anti-autoritären Subkultur. Diese Aktivisten-Generation erfüllt die niedrigen Erwartungen ihrer politischen Eltern anstatt sie abzulehnen; nämlich, dass sie sich entweder betäuben sollten mit den Vergnügungen, die der Neoliberalismus anbietet – „Sex, Drugs, and Rock n' Roll" – oder sich aus reinem Vergnügen für eine Revolution einsetzen sollten. Erst in der neuen Protestkultur kann man beides zugleich tun und erreicht dabei lediglich die Sensationalisierung seiner eigenen Unterwerfung unter die Autorität, von der Blumberg und Morrison sprechen. Politisch erreichte die Begrüßung des Todeskultes, die die vorherrschende linke Antwort auf 1979 war, ihren Anti-Klimax in einem vollständig romantisch-reaktionären Widerstandsgehabe, einem Anti-Modernismus sowie im Faible der Anti-Globalisierungsbewegung für Anarchismus im Stile des „schwarzen Blocks" und „Turtle Protest".

Historisch war die Linke eine Folge bürgerlichen Radikalismus', die in Marxens Selbstkritik des utopischen Sozialismus gipfelte. Dieser bürgerliche Radikalismus isoliert Geschichte als Problematik und Freiheit als ihr Projekt. Marx verstand, dass der Kapitalismus eine Frage aufwarf, die nur in seiner eigenen Überwindung beantwortet werden konnte. Auf ähnliche Weise argumentiert auch Postone, der erklärt, dass die proletarische Gesellschaft - d.h. die Gesellschaft von warenproduzierenden Waren - „über sich hinausweist". Doch der Regress ist nun sogar soweit fortgeschritten, dass kritische Einsichten wie die Postones nur noch die Sache einiger weniger Intellektueller sind, während die Arbeiterbewegung (als notwendige Vorbedingung praktischer linker Politik wohlgemerkt) weltweit in die Flucht geschlagen ist. Es geht dabei nicht darum, lediglich einen wissenden Pessimismus zum Ausdruck zu bringen, sondern den wirklichen Charakter unserer Zeit zu erkennen. Platypus reitet auf dem „Tod der Linken" herum, damit wir uns gemeinsam an die Arbeit machen können, diese Linke wiederzubeleben. Die Rekonstitution der Kritischen Theorie ist die spezifische Aufgabe, der sich Platypus gewidmet hat; diese ereignet sich jedoch nicht einfach unter selbst ausgewählten Bedingungen, sondern unter Bedingungen, die wir aus der Vergangenheit geerbt haben. In der Tat kann Theorie nicht neu formuliert werden, indem man mit ein paar neuen Zusätzen die vermeintlichen Mängel vergangener Theorie ergänzt, sondern einzig und allein dadurch, dass wir uns tatsächlich durch die Geschichte der Linken hindurch arbeiten.

Panel: Imperialism:
What is it, why should we be against it?

[1] http://www.krisis.org/2005/geschichte-und-ohnmacht und http://www.icl-fi.org/print/english/esp/59/empire.html| [2] David Greason, "Embracing Death: The Western Left and the Iranian Revolution, 1978–83," Economy and Society 34 (February 2005): 105–140. | [3] Fred Halliday, "Who is Responsible? An Interview with Fred Halliday," interview by Danny Postel, Salmagundi 150–151 (Spring–Summer 2006). Available online at <cms.skidmore.edu/salmagundi/backissues/150-151/halliday.cfm>. | [4] Liza Featherstone, Doug Henwood und Christian Parenti, "'Action Will be Taken': Left Anti-Intellectualism and its Discontents." Nachzulesen auf: <www.leftbusinessobserver.com/Action.html>. | [5] Benjamin Blumberg und Ian Morrison, "Violence at the RNC," Platypus Review 7 (October 2008).

Herbert Marcuse

1968

Atiya Khan

Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.

— Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung [1843]

Es könnte ungewöhnlich erscheinen, sich dem Jahre 1968 über Theodor W. Adornos politische Gedanken und sein Selbstverständnis anzunähern, zumal dieser nicht nur als der pessimistischste in seiner Kritik, sondern auch als ein Gegner der Neuen Linken angesehen wird, vor allem nachdem er berüchtigterweise die Polizei gerufen hat, als studentische Demonstranten das Frankfurter Institut für Sozialforschung besetzen wollten. Dennoch kann uns Adornos Reaktion und Antwort auf die Politik der 1968er helfen, sowohl den Ursprung als auch die Erbschaft der Neuen Linken in der Gegenwart zu verstehen. In seinen späten Schriften, wie „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?", „Marginalien zu Theorie und Praxis", „Resignation" und seiner privaten Korrespondenz mit Herbert Marcuse über den Charakter der Studentenbewegung, formuliert Adorno grundlegende und wichtige Kategorien für einen marxistischen Versuch, das Problem von Theorie und Praxis zu fassen. Er erinnert uns daran, dass Theorie nur zur „verändernden, praktischen Produktivkraft" wird „durch eine vernünftige Analyse der Situation. Indem sie darüber reflektiert, hebt sie Momente hervor, welche über die Situationszwänge hinaus führen mögen." [1] Demzufolge betont Adorno - im Anschluss an Marx -, dass die entscheidende Lehre, die aus der Geschichte des Marxismus gezogen werden muss, in der Erkenntnis besteht, dass eine Vermittlung von Theorie und Praxis nur in der Dynamik von revolutionärer emanzipatorischer Politik fassbar wird. Auf der Basis von Adornos Schriften kann das Problem von „regressivem" Bewusstsein adressiert werden, das die Studentenbewegung von 1968 befallen hat - einer der kritischen Momente in der Geschichte der Linken.

Die Linke hat seit Marx' Zeiten mit dem Problem von Theorie und Praxis gerungen, aber nie so sehr wie seit 1968 - dem Kulminationspunkt der Neuen Linken in der Nachkriegszeit. In seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie erhellte Marx die Bedingungen, die notwendig sind um eine effektive Beziehung zwischen Theorie und Praxis zu ermöglichen mit dem Ziel der Veränderung der Welt. Solche Bedingungen, die das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis voranbringen (auf die Marx während der revolutionären Periode von 1848 reflektierte), entwickelten sich in der Geschichte der modernen Gesellschaft mit der Entstehung des Proletariats (der modernen lohnarbeitenden Klasse) und der historisch spezifischen Ausprägung von industrieller Arbeit.

Diese historisch-spezifische dialektische Dynamik des Kapitals erschafft und negiert zugleich die Möglichkeit einer post-kapitalistischen, emanzipierten Form des Lebens. Mit dieser Erkenntnis ausgestattet hat Marx die Formen der Unzufriedenheit untersucht, die sich am Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelten und als Klassenkämpfe zwischen Arbeitern und Kapitalisten in Erscheinung traten, die dem grundlegenden und widersprüchlichen Charakter der sozialen Ausbeutung und Machtausübung im Kapitalismus immanent sind. Dementsprechend muss - Marx' Konzeption nach - Theorie ein Mittel zur Revolution werden, wenn die Massen von dieser ergriffen werden sollen und eine progressive Bildung ihres Bewusstseins stattfinden kann.

So wie die Oktoberrevolution von 1917 war der Ausbruch der Studentenbewegung ein internationales Phänomen, das von Frankfurt, Berlin, Paris, Rom und Prag bis nach San Francisco und den zentralen Städten in Lateinamerika und Süd- und Ostasien reichte. Der Prozess der Politisierung, der sich in einem atemberaubenden Tempo entwickelte, beinhaltete in zunehmender Weise militante Proteste gegen „autoritäre Strukturen" und traditionelle Werte der Gesellschaft. Was die Studenten vereinte war die Forderung nach Bildungsreformen, die Opposition gegen den Vietnamkrieg, Empörung gegenüber der Unmenschlichkeit des Kapitalismus und Solidarität mit den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt.

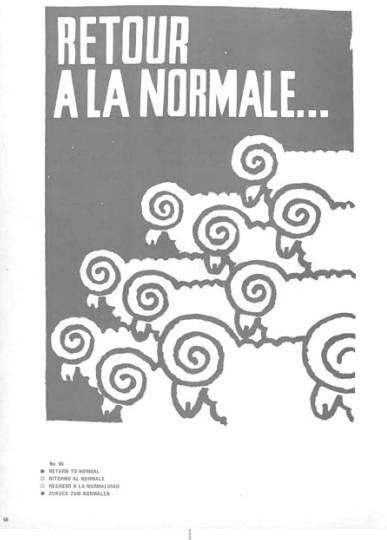
Jürgen Habermas

Was diesen Moment jedoch von den vorhergehenden revolutionären Erhebungen trennte, war eine unkritische Emphase auf „Aktion", sowie eine tiefsitzende Aversion gegenüber theoretischer Reflexion und Analyse. Diese Einstellung fand seinen Niederschlag in den störenden Verhaltensweisen der Studenten, wie unter Anderem den Sprengungen von Vorlesungen und Diskussionen oder Häuserbesetzungen und ging sogar so weit Intellektuelle dadurch zu erniedrigen, dass man sie als „Ordinarius" bezeichnete - „um Menschen abzutun oder, wie sie es so schön nennen, ‚fertig zu machen', wie seinerzeit von den Nazis das Wort Jude." [2] Phrasen wie „Wir lassen uns nicht durch Analyse runterkriegen" oder „Wer sich mit Theorie beschäftigt ohne sich praktisch zu engagieren, ist ein Verräter am Sozialismus" bestätigten die Ansicht, dass die Studen-

tenbewegung in ihrer Gesamtheit auf symptomatische Weise eine bestimmte Tendenz offenbarte, die - wie Adorno beobachtete - „regressiv", faschistisch in ihrem Potential und „autoritär" in ihrer Haltung war.

In Anbetracht solcher Entwicklungen hat Adorno den Terminus „Linksfaschismus" benutzt (ursprünglich durch Jürgen Habermas geprägt), um vor den Gefahren einer Studentenbewegung zu warnen, die ebenso einfach mit dem Faschismus konvergieren könnte. Diese Charakterisierung der Neuen Linken, die zu einem Streitpunkt zwischen Adorno und Marcuse in ihren privaten Briefen wurde, offenbarte nicht nur deren unterschiedliche Ansichten über die Politik ihrer Gegenwart, sondern liefert uns auch Einsichten über die Art und Weise, wie die Neue Linke der 1960er eine Hinterlassenschaft des unerfüllten Potentials der Alten Linken der 1930er verkörpert. Adornos wesentlicher Punkt lautete, dass die Linke es versäumt hat aus ihren vergangenen Niederlagen zu lernen.

In seinen Briefen an Marcuse, der die Studentenbewegung offen begrüßte, hat Adorno klar und deutlich seine Bedenken über die politischen Konsequenzen von praktischer Aktion geäußert. Er schrieb, dass viele der studentischen Vertreter dazu tendierten, „ihre Art Praxis mit einer nicht vorhandenen Theorie zu synthetisieren, und dabei schaut ein Dezisionismus heraus, der ans Grauen erinnert." [3] Dies war ein Hinweis auf die Entstehung der Konterrevolution - ausgedrückt in den Formen des Faschismus und Stalinismus -, die auf die Krise von 1917 folgte und zur Desintegration des revolutionären Marxismus in den 1930ern führte, sowie ein akutes Problem bezüglich des Bewusstseins der Linken hervor brachte. In der Nachkriegszeit wurde die verwüstete Linke durch eine „autoritäre Charakterstruktur" verdrängt, die sich universell ausdrückte: nicht nur in den faschistischen Massenkundgebungen, sondern auch in den Volksfront-Bewegungen, sowie den anti-kolonialen, nationalistischen Bewegungen der Dritten Welt. Die Theoretiker der Frankfurter Schule - Adorno miteingenommen - haben den Begriff des „autoritären Charakters" als einen doppelseitigen Ausdruck von konterrevolutionärer und gleichzeitig revolutionärer Möglichkeit gefasst, die in der dialektischen Widersprüchlichkeit des Kapitalismus wurzelt. In Anlehnung an die Freudsche Psychoanalyse interpretierten Adorno und seine Kollegen (Marcuse und Reich) die Beschaffenheit des „autoritären Charakters", der durch „Narzissmus" und Sadomasochismus gekennzeichnet ist, als einen Ausdruck einer regressiven „Furcht vor der Freiheit". Angesichts dieser „politischen Hysterie" formulierte Adorno: „Die am heftigsten protestieren, gleichen den autoritätsgebundenen Charakteren in der Abwehr von Introspektion [...]" [4]



Sicherlich haben die 1960er eine politische Krise markiert, jedoch eine, in der die Linke - anstatt die Erbschaft des Stalinismus der 1930er kritisch zu beurteilen - genau jene Strukturen und Tendenzen reproduzierte, die sie zu beseitigen suchte. Auf einen Brief von Marcuse, in dem dieser sich für den Protest gegen den Vietnamkrieg ausspricht, antwortet Adorno: „Reagiert man aber wirklich so, dann müßte man nicht nur gegen das Grauen der Napalmbomben protestieren, sondern ebenso gegen die unsäglichen Folterungen chinesischen Stils, welche die Vietcong dauernd verüben. Denkt man das nicht mit, so hat der Protest gegen die Amerikaner etwas Ideologisches." [5] Im Verlauf ihrer Korrespondenz hat Marcuse eingeräumt, „daß diese Situation keine revolutionäre ist, nicht einmal eine vor-revolutionäre. Aber dieselbe Situation ist so grauenhaft, so erstickend und erniedrigend, daß die Rebellion gegen sie zu einer biologischen, physiologischen Reaktion zwingt: man kann es nicht mehr ertragen, man erstickt und muss sich Luft schaffen. Und diese Luft ist nicht die eines ‚linken Faschismus' [...]" [6] Marcuse beharrte darauf, dass die Situation sich qualitativ verändert hatte und dass sie den 1930ern in keinster Weise ähnelte, sondern „dringender als jemals zuvor eine konkrete politische Position" nötig machte, vor allem gegen amerikanischen Imperialismus. Es ist wichtig zu betonen, dass Adorno nicht einfach nur gegen Marcuses Einschätzung der Neuen Linken war, sondern den Versuch unternahm, die Fallstricke von Stalinophobie (der anti-leninistischen, anarchistischen Tendenz von Horkheimer) sowie von Stalinophilie (der Tendenz der militanten Neuen Linken à la Maoismus und Castroismus beispielhaft durch Marcuses Haltung) zu vermeiden. In seinem Essay „Resignation" betont Adorno, dass „die Kritik am Anarchismus nicht hinfällig geworden ist", obwohl die Rückkehr des Anarchismus die eines „Gespensts" ist, d.h. als Resultat der unverarbeiteten Probleme des Marxismus zu betrachten ist. [7] In seinem Versuch, sowohl die Stalinophobie als auch die Stalinophilie zu transzendieren, betont Adorno die Notwendigkeit einer Kritik der zeitgenössischen Form des Marxismus und seiner problematischen Beziehung zu seiner Vergangenheit.

Adornos großartige Einsicht bestand darin, dass er das Problem des Autoritarismus in der Struktur der modernen kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt sah. In seinem Essay „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?" benutzte Adorno marxistische Kategorien um die zeitgenössische Gesellschaft zu analysieren, die - wie er erklärte - aufgrund der Dynamik von Arbeit und Kapital widersprüchlich verfasst sei. Der Zwang der Mehrwertproduktion und die Inwert-Setzung der Arbeit, die durch die gesellschaftlich vermittelte durchschnittlich notwendige Arbeitszeit bestimmt wird, ist der Grund für gesellschaftliche Herrschaft und Ausbeutung. Die Ausbeutung im klassischen Sinn des Klassenantagonismus war empirisch nicht mehr sichtbar, weil die Arbeiterklasse in der Mitte des 20. Jahrhunderts in verstärktem Maße einer gesellschaftlichen Integration unterlag. Adorno charakterisierte den Kapitalismus als eine Gesellschaft, die durch immer höhere Stufen der Produktivität voran getrieben wird und dadurch größere Mengen an Gebrauchswerten freisetzt. Er fasste diese Organisationweise des gesellschaftlichen Lebens in der Formel der „verwalteten Welt" zusammen - einer Tendenz, die ihren Ausdruck sowohl im staatsregulierten Kapita-

lismus als auch im Wohlfahrtsstaat fand. Die Dynamik des kapitalistischen Wachstums offenbarte statische Tendenzen, ausgedrückt in der Herrschaft der Produktionsverhältnisse, die auch die Beziehungen der administrativen Bürokratie der Unternehmen zum Staat und der Gesellschaft als Ganzer umfasst. „Dadurch wird der Schein erweckt, das universale Interesse sei nur noch das am Status quo und Vollbeschäftigung das Ideal, nicht das an der Befreiung von heteronomer Arbeit." [8]

Die „verwaltete Welt" produzierte eine bestimmte Form der Massengesellschaft, die Adorno als „Kulturindustrie" bezeichnete. Die Kulturindustrie war hauptsächlich das Resultat einer hohen Produktivität und einer allgemeinen Verfügbarkeit von Konsumgütern; sie generierte jedoch auch Illusionen, insofern der Eindruck einer allgemeinen Demokratisierung entstand, obwohl die Produktion einer Standardisierung unterworfen wurde und der manipulierte Geschmack den Anschein von Individualität erzeugte. „Die Ohnmacht, welche das Individuum angesichts des Ganzen erfährt, ist dafür [für die Gewalt des Tauschverhältnisses] der drastische Ausdruck." [9] Dementsprechend zog Adorno den Schluss: „Der Satz von Marx, daß auch die Theorie zur realen Gewalt wird, sobald sie die Massen ergreift, wurde eklatant vom Weltlauf auf den Kopf gestellt." [10] Die Kulturindustrie hat allmählich die „bloße Fähigkeit, die Welt konkret anders sich vorzustellen" gelähmt, da die autoritäre Charakterstruktur selbst zur repressiven Macht geworden ist. [11] Gegen Ende des Essays spricht Adorno in Anlehnung an Freud von der „frei flutenden Angst", die sich aufgrund der „subjektiven Regression" bildet, die wiederum die „Rückbildung des Systems" begünstigt. Das Bewusstsein der Massen ist dem System immer identischer geworden, was dazu führt, dass sich letzteres wiederum den Menschen umso mehr entfremdet. [12]

Adorno hat sich nicht dagegen ausgesprochen, dass sich Menschen aufgrund politischer Zwecke organisieren, aber er wollte auf den „archimedischen Punkt" aufmerksam machen, „wie eine nicht repressive Praxis möglich sei, wie man durch die Alternative von Spontanität und Organisation hindurchsteuern könne". Dieser Punkt ist „wenn überhaupt, anders als theoretisch nicht aufzufinden" [13]. Seine Opposition lag in einem politischen Urteil begründet, das durch eine nüchterne Analyse der Situation informiert war. Er verdeutlichte dies in seiner Kontroverse mit Marcuse: „Du meinst, Praxis heute, im emphatischen Sinn, sei nicht versperrt; ich denke darüber anders." [14] Diese Bedingungen in Betracht ziehend, glaubte Adorno, dass die Studentenbewegung von Anfang an zum Scheitern verurteilt sei. In den „Marginalien zu Theorie und Praxis" notierte er, dass der Bau von Barrikaden lächerlei sei „gegen die, welche die Bombe verwalten". [15] Eine Praxis, die sich ihre eigene Schwäche „im Verhältnis zur realen Macht, die sich kaum gekitzelt fühlt" nicht eingestehen will, ist blind und regressiv, oder, im besten Fall, „Pseudo-Aktivität" [16].

Adornos Kritik der Neuen Linken war ein ehrlicher Versuch, die Linke aus ihrer selbst-verleugnenden und selbst-täuschenden Verfassung aufzurütteln. Das problematische Vermächtnis der 1930er bedeutete, dass die Intention der marxistischen Theorie und Praxis zu einer verworrenen und undurchsichtigen Angelegenheit in den 1960ern wurde. Das Problem des gesellschaftlichen Bewusstseins tauchte in der Form einer „Ichschwäche" auf, die sich weigert, „die eigene Ohnmacht zu reflektieren" [17]. Die politische „Radikalisierung" der 1960er bedeutete eine weitergehende Regression, die auf der subjektiven Ebene die Möglichkeit einer progressiven Überschreitung des Kapitalismus vernebelte, obwohl diese objektiv immer noch möglich war. Die tiefgehende Ironie dieser Geschichte liegt darin begründet, dass es seit 1917 in dieser Hinsicht keinen Fortschritt gegeben hat und dass sich die Krise des Marxismus und des gesellschaftlichen Bewusstseins seitdem nur verschlimmert, nicht gelöst hat. In einem grundlegenden Sinne ist das Problem des Bewusstseins mit dem verknüpft, was Wilhelm Reich als die „Furcht vor der Freiheit" identifiziert hat, die von einem konservativen Bewusstsein benötigt wird und mit seiner Symptomatik auf das Engste zusammenhängt. Das Symptom muss also angegangen und durchgearbeitet werden; dies bietet nicht nur die Gelegenheit für Selbsterkenntnis und Bildung, sondern schafft auch die subjektiven, psychologischen Vorbedingungen von Freiheit.

[1] Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis" in: Gesammelte Schriften, Bd. 10/2, S.765 | [2] Brief von Theodor W. Adorno an Herbert Marcuse, Frankfurt, 19.Juni 1969 in: „Frankfurter Schule und Studentenbewegung - Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946 bis 1995" Bd.2 (Dokumente), hg. von Wolfgang Kraushaar, S.652 | [3] Stefan Müller-Doohm, Adorno: Eine Biografie, Suhrkamp 2003, S.692 | [4] Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis", a.a.O. S.774 | [5] Brief von Theodor W. Adorno an Herbert Marcuse, Frankfurt, 5.Mai 1969, a.a.O. S.624 | [6] Brief von Herbert Marcuse an Theodor W. Adorno, Frankfurt, 5.April 1969, a.a.O. S.602 | [7] Adorno, „Resignation" in: Gesammelte Schriften, Bd. 10/2, S.797 | [8] Adorno, „Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?" in: Gesammelte Schriften, Bd.8, 363 | [9] ebd. S.365 | [10] ebd. S.364 | [11] ebd. | [12] ebd. S.369 | [13] Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis" a.a.O. S.777 | [14] Brief von Theodor W. Adorno an Herbert Marcuse, Frankfurt, 19. Juni 1969, a.a.O. S.652 | [15] Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis" a.a.O. S.771 | [16] ebd. S.773 | [17] ebd. S.776

The science that wasn't: The orthodox Marxism of the early Frankfurt School and the turn to Marxist Critical Theory

Panel: The politics of Critical Theory

1933

Richard Rubin

Die Jahreszahl, die mir zur Diskussion vorgeschlagen wurde (1933), ruft sofort zwei Namen in Erinnerung: Roosevelt und Hitler - Reformismus oder Barbarei. Ich will diese Namen jedoch mit einem anderen Paar und einer anderen Jahreszahl verbinden. Die Jahreszahl lautet 1940. Die Namen lauten Trotzki und Benjamin. Diese vier Namen sind als Kontraste sowie als Parallelen zu verstehen. Auf den ersten Blick erscheinen Hitler und Roosevelt, der New Deal und der Faschismus, als polare Gegensätze. Wie jedoch Wolfgang Schivelbusch feststellte, haben die Zeitgenossen Roosevelt und den Faschismus als Phänomene wahrgenommen, die ähnliche Probleme adressieren, wenngleich mit unterschiedlichen Methoden. In ähnlicher Weise steht es mit Benjamin, dem melancholischen Mandarin, und Trotzki, dem glühenden Revolutionär, die der These von Platypus zufolge beide - obwohl scheinbar gegensätzliche Pole des marxistischen Diskurses vertretend - als Antworten auf die Krise des Marxismus betrachtet werden müssen, genauso wie Roosevelt und Hitler Antworten auf die Krise des Kapitalismus verkörpern.

Leo Trotzki, 1932

Trotsky and Trotskyism: Platypus Summer 2012 Lectures | Panel: Trotsky's Marxism

Diese zwei Krisen, die Krise des Kapitalismus und die Krise des Marxismus, haben die Geschichte des 20. Jahrhunderts bestimmt und belasten weiterhin die Geschichte des 21. Jahrhunderts.

Diese zwei Paare sind auch aufgrund ihres Sterbedatums miteinander verbunden: Hitler und Roosevelt sind im Jahre 1945 gestorben, Trotzki und Benjamin im Jahre 1940. Während solche Fakten in einem bestimmten Sinne bloße Zufälle sind, können diese auch als Zeichen gelesen werden. Eine Generation kann sowohl aufgrund ihres Sterbe-, als auch ihres Geburtsdatums bestimmt werden.

Zwei marxistische Flüchtlinge mit großem literarischen Talent, zwei Männer, die die Erfahrung „eines Planeten ohne Visum" machten: Trotzki und Benjamin waren Teil eines Typus, der unter Juden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitet gewesen war, bevor der Holocaust und die Staatsgründung Israels die historische Zäsur brachten: Männer eines tiefen Kosmopolitismus, der heute nur noch schwer vorstellbar ist. Sie beide schienen - trotz allem, was sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ereignete - noch in einem frühen, weniger düsteren Jahrhundert verwurzelt. Sie sind nicht nur Figuren ihrer Zeit, sondern auch außerhalb ihrer Zeit - Figuren „um neunzehnhundert". Deren unnatürliche Tode scheinen eine unverständlich-grauenhafte neue Welt zu antizipieren: Auschwitz und Hiroshima stehen kurz bevor, und doch verpassen sie diese Ereignisse. Es ist ebenso schwierig sich Trotzki und Benjamin in der Nachkriegswelt vorzustellen, wie Voltaire und Rousseau in dem Zeitalter nach der Französischen Revolution. Sie kündigten etwas an und reichten deshalb nicht über das Angekündigte hinaus. Wenn Gedichte schreiben nach Auschwitz barbarisch ist, wie Adorno bekanntermaßen sagte, so sind beide aufgrund ihres frühen Todes von der Schwere dieser Aussage unbetroffen geblieben. Sie verkörpern Fragmente der nicht-verwirklichten, verborgenen Gegen-Geschichte des 20. Jahrhunderts - einer Geschichte, die aufgrund ihrer verpassten Möglichkeiten lebendig und gegenwärtig bleibt.

Im Kontrast hierzu verkörpern Roosevelt und Hitler die sogenannte „wirkliche" Geschichte des 20. Jahrhunderts. Wenn Trotzki und Benjamin die versperrten utopischen Möglichkeiten symbolisieren, die in der kapitalistischen Gesellschaft verborgen bleiben, so zeigen Hitler und Roosevelt im Gegensatz dazu die Barbarei auf, die hinter der Fassade der bürgerlichen Gesellschaft lauert und die vermeintlich „realistischen" Grenzen, die unserer Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft gesetzt sind. Schließlich spielte Roosevelt den „guten Bullen" und Hitler den „bösen Bullen". Es spricht viel für die Mangelhaftigkeit und Armut unserer historischen Situation, dass - inmitten der größten kapitalistischen Krise seit den 1930ern - die größte Hoffnung und der Horizont der amerikanischen Linken in Roosevelt besteht. Dies wird deutlich in der weit verbreiteten Frage: Wird Obama ein neuer FDR sein? Von den Phantastereien eines neokonservativen „Faschismus" vor ein paar Jahren sind große Teile der Linken mühelos zu Phantastereien einer neuen Volksfront fortgeschritten. Aber das Offensichtliche wird natürlich übersehen: Es gibt für Obama keine sozialistische Gefahr, die er abfangen müsste. Im Gegenteil nehmen die Proteste gegen die finanziellen Rettungsaktionen die Form eines rudimentären Populismus an. AIG und „Gier", nicht der Kapitalismus, sind die Ziele der Kritik.

In ähnlicher Weise muss man ebenfalls zugeben - wenn auch das erklärte Ziel der Neokonservativen einer „Verbreitung der Demokratie" ideologische Augenwischerei ist -, dass das Hauptziel des US-Imperialismus nicht mehr hauptsächlich die Linke ist, wie zu Zeiten des Kalten Krieges. Ganz im Gegenteil sind die gegenwärtigen „wars of empire" Kriege gegen politisch extrem rechte Kräfte, wie in Afghanistan - rechte Kräfte, die mit dem Faschismus mehr gemeinsam haben als eine bloß äußerliche Ähnlichkeit. Dieser rudimentäre quasi-Faschismus ist jedoch vom weltbedrohlichen großen Faschismus der 1930er und 1940er ebenso verschieden wie von den Che Guevaras der 1960er Jahre. In der großstädtischen Linken prallen „anti-faschistische" und „anti-imperialistische" Impulse über das Problem hinweg und hinterlassen nur Verwirrung.

Wenn beispielsweise die Obama-Regierung gegen somalische Piraten „Krieg" führt, werden dementsprechend manche auf der Linken sich genötigt fühlen, Solidarität mit den Piraten auszudrücken. Wir werden zu hören bekommen, dass Imperien in Wirklichkeit „große Piraten" sind et cetera. Niemand glaubt natürlich, dass Piraterie wirklich Sozialismus ist - aber angesichts des Fehlens von Sozialismus begnügt man sich mit der Piraterie und etikettiert diese als „Widerstand". Die schiere Misere der Gegenwart kann nicht aufrichtig als solche anerkannt werden. Um einen Ausdruck von Robert Musil zu verwenden: „Seinesgleichen geschieht". Pseudo-Realität ist die vorherrschende Form in einer Welt der Pseudo-Politik. So etwas wie Realität geschieht zwar, aber diese ist nur schwer fassbar. Wir fühlen das, sind uns aber unsicher, wie wir es artikulieren sollen. Wir versuchen das zu ignorieren, was wir wissen. Wir suchen nach historischen Spiegeln, merken aber, dass die Spiegel alle überdeckt sind - wie in einem Haus, in dem sich ein Leichnam befindet.

Aber wie sind wir von der Welt des Jahres 1940 hierher gekommen? Damals war die Welt nicht so kläglich depolitisiert wie heute. Sicherlich: es war eine tragische und beängstigende Welt, aber tragisch und beängstigend wirklich. Der Unterschied liegt natürlich nicht in „der Welt", sondern in unserer Fähigkeit diese zu verstehen. Die zentrale Bedeutung von „Regression" ist diese: In zunehmender Weise adressiert die

Linke nicht die Welt, sondern ihre eigene ungelöste Geschichte. Man sollte Niederlagen nicht bloß als etwas verstehen, das der Linken von der Rechten aufgrund größerer Gewalt aufgezwungen wurde; vielmehr hat die Linke die Niederlagen in ihren Denkweisen tief internalisiert - zum Zweck der Selbstzensur. Vor allem zwei historische Perioden müssen immer wieder neu inszeniert und missverstanden werden: die 1930er und die 1960er. Diese sind keine Höhepunkte oder Modelle - wir dürfen jetzt weder eine neue „Neue Linke" noch eine neue „Alte Linke" zu konstruieren versuchen. Vielmehr sind diese beiden historischen Momente wesentliche Etappen in der langen Geschichte der Desintegration der Linken. Die Periode von 1933-1940 ist der letzte Versuch des klassischen Marxismus sich selbst - angesichts der doppelten Bedrohung von Stalinismus und Faschismus - neu zu wappnen. Trotzki verkörpert die zentrale Figur in dieser Anstrengung. Trotzki war der letzte Vertreter der radikalen Linken der Zweiten Internationale und mit ihm endet die Geschichte des klassischen Marxismus.

Dies war der Grund sowohl für Trotzkis Größe als auch für seine Limitation. Im Gegensatz dazu hat die Frankfurter Schule, obwohl sie politisch nicht so eindeutig war wie Trotzki, manche Dinge womöglich klarer gesehen. Man könnte sagen, dass Trotzki den Stalinismus und die Frankfurter Schule den Faschismus besser verstanden hat. Schließlich haben der Trotzkismus und die Frankfurter Schule nur als Herausforderungen überlebt. In der Welt der Nachkriegszeit stellten sich beide nicht als intellektuell schöpferisch heraus. Es war ihnen höchstens möglich, einen Standpunkt zu verteidigen. Adorno blieb eine einsame Figur und die Trotzkisten - in allen ihren Spielarten - waren sogar ihrer eigenen Einschätzung nach bloße Epigonen. Die besten Trotzkisten würden darauf beharren, dass in den zwei Dritteln des Jahrhunderts nach Trotzkis Tod so gut wie nichts entstand, was den Namen „marxistische Theorie" verdiente. Obwohl skandalös, entspricht dies wahrscheinlich der Wahrheit. Wenn wir den Marxismus ernst nehmen wollten, bestünde die zentrale Aufgabe eines jeden marxistischen Theoretikers heute darin, folgende Frage zu beantworten: Warum haben wir keine adäquate marxistische Theorie der Gegenwart?

Wenn jedoch die 1930er eine Tragödie waren, d.h. eine wirkliche Niederlage, und die 1960er eine Farce, d.h. eine Niederlage bevor der eigentliche Kampf beginnen konnte, dann muss verstanden werden, wie der Übergang aussah. Die 1960er haben die 1930er in vielerlei Hinsicht wiederholt, ohne die 1930er wirklich zu verstehen. Daher beispielsweise das Paradox des Maoismus - eine Rebellion gegen den Stalinismus, die selbst hyper-stalinistisch war und ist.

Danach setzte der Zwang der Wiederholung ein und eine damit einhergehende Entleerung politischer Bedeutung. Die Friedensbewegung stirbt nie, aber nur weil sie nie gewinnt, noch auf ihre Ziele hin reflektiert. Es wird immer Krieg geben. Wir können immer für „Frieden und Gerechtigkeit" sein, nicht wahr? Es wird immer etwas geben, dem man „Widerstand" leisten kann. Unendlicher, niemals endender „Kampf" - bzw. das Zerr- und Scheinbild eines Kampfes - ist alles, was zählt. „Kampf" ist zu einem Symptom geworden, nicht zu einem Mittel. Man kann nicht einmal mehr Reform und Revolution gegenüberstellen; zunehmend

Walter Benjamin

hat die Linke aufgegeben, das Eine oder das Andere für möglich zu halten. Beide beinhalten die Frage und Möglichkeit von Macht; aber wie kann eine machtlose Linke es wagen, über Macht nachzudenken? Stattdessen ist man angehalten an einen Mythos zu glauben: an den Mythos der 1960er.

Viele Jahrzehnte lang schien es, als ob das Warten auf eine Wiederholung der 1960er kein Ende nehmen wollte. Im letzten Jahr hat sich der „Zeitgeist" jedoch endlich zu ändern begonnen. Auf der einen Seite die Wahl von Obama, einem schwarzen Mann der „postboomer", beunruhigend konservativ und beliebt beim „White America" und auf der anderen Seite eine reale ökonomische Katastrophe, die all die alten großen „Zusammenbruchstheorien" wieder belebte, die wir für verloren erachteten. Endlich fängt sogar die Linke an zu realisieren, dass die 1960er vorbei und „tot" sind. Und jetzt warten wir auf die 1930er. Identitätspolitik ist passé, nur dass jetzt „Klasse" *zum neuen Schwarz* geworden ist.

Das Problem ist, dass wir an diesem Punkt bereits gewesen sind. Zum Beispiel erinnern sich einige vielleicht noch daran, dass es in den 1970ern eine „Wendung zur Arbeiterklasse" von denjenigen der Neuen Linken gegeben hat, die nur wenige Jahre vorher die Arbeiterklasse verabschiedet hatten. Deutlicher ausgedrückt: Die 1930er waren ein Jahrzehnt der Niederlage für die Linke. Das Letzte, was wir brauchen, ist eine Rückwendung zum Jahr 1933! Der Mythos der 1930er ist die Kehrseite des Mythos der 1960er. Dies liegt darin begründet, dass die wirkliche, aber versäumte Möglichkeit revolutionärer Politik in den 1930ern besiegt worden ist und deshalb eine gespenstische und verworrene Form in den 1960ern annimmt. Es ist die Unfähigkeit von Linken seit den 1960ern, die geläufige Vorstellung zu überwinden, dass die 1960er eine fortschrittlichere und bessere Form der Politik verkörpern - dass die sogenannte „Neue" Linke die „Alte" Linke überholt hat - , die zur fast kompletten Verknöcherung und Irrelevanz der Linken in der Gegenwart führt. Weder die 1960er noch die 1930er können als Muster für eine zukünftige Linke dienen, solange diese nicht als das doppelte Trauma erkannt werden, das die Linke überwinden muss.

Das ist jedenfalls die Platypus-These der „Regression" auf den Punkt gebracht. Ist das eine hoffnungslos pessimistische Sichtweise? Sicherlich, sie nimmt keinen Anteil an Trotzkis revolutionärem Optimismus. Der Optimismus des klassischen Marxismus war einmal historisch gerechtfertigt, ist es aber heutzutage

- leider - nicht mehr. In dieser Hinsicht ist Platypus einem Benjamin näher als einem Trotzki. Aber wir in Platypus glauben, dass unsere Sicht hoffnungsvoll pessimistisch ist. Wir glauben weiterhin daran, dass eine selbstkritische und akkurate Erkenntnis des eigenen Defätismus das Potential einer Rekonstruktion der Linken schaffen kann, die eine Zukunft für menschliche Freiheit möglich macht. Wir lehnen falschen Optimismus ab, eben weil wir weiterhin hoffen - falscher Optimismus ist der tödlichste Feind von wirklicher Hoffnung. Auf Nietzsches Frage: „Gibt es einen Pessimismus der Stärke ?" antworten wir: „Ja!"

Panel: Antifaschismus – zur Geschichte und Gehalt eines problematischen Kampfbegriffs

1917

Chris Cutrone

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.„

- Friedrich Engels und Karl Marx, Manifest der Kommunistischen Partei, 1848

„Hegel verknüpft also zwar die Freiheit der einzelnen als etwas Gleichberechtigtes mit der Freiheit aller, will aber dabei diese Freiheit der einzelnen nur an jener Freiheit des Ganzen und also durch sie verwirklicht sehen. Marx macht umgekehrt die freie Entwicklung eines jeden zur Bedingung für die mit ihr verknüpfte Freiheit aller."

- Karl Korsch, Einleitung zu den Randglossen zum Programm der Deutschen Arbeiterpartei, 1922

Das Jahr 1917 ist das rätselhafteste, schillerndste und daher kontroverseste Datum in der Geschichte der Linken. Aus diesem Grund stellt es notwendigerweise den Mittelpunkt für die Geschichtsphilosophie der Linken von Platypus dar; den Versuch, gegenwärtige Probleme so aufzufassen, dass sie sich bereits in der Vergangenheit manifestiert haben, jedoch unüberwunden bleiben. Solange wir die historische Bedeutung der Probleme, die mit den Ereignissen und den selbstbewussten Akteuren von 1917 verbunden sind, nicht erfassen, werden wir von deren Vermächtnis heimgesucht werden. Ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht: Wir sind vor die Aufgabe gestellt, mit dem Jahr 1917 umzugehen; ein Jahr, das vom tiefgehendsten Versuch gekennzeichnet ist die Welt zu verändern, der jemals stattgefunden hat.

Georg Lukács, 1919

Panel: Lukács' Marxism

Die zwei wichtigsten Namen, die mit der 1917 in Russland und 1918 in Deutschland ausbrechenden Revolution verknüpft sind, sind die beiden Marxisten der Zweiten Internationale, Vladimir Lenin und Rosa Luxemburg, die beide eine schicksalhafte Rolle in diesem revolutionären Moment gespielt haben. Die beiden marxistischen kritischen Theoretiker, die bestrebt waren, Luxemburg und Lenin darin zu folgen, das historische und philosophische Bewusstsein der Probleme revolutionärer Politik im Gefolge von 1917 voranzubringen, waren Georg Lukács und Karl Korsch.

Während Lenin und Luxemburg die revolutionäre Periode, die 1917 begonnen hatte, nicht überlebten, sollten sich Lukács und Korsch später von ihren Werken distanzieren, die, jeweils 1923 veröffentlicht, die Marxsche kritische Theorie revolutionärer proletarischer Politik von Lenin und Luxemburg elaborieren wollten. Lukács passte seine Perspektive den vorherrschenden Bedingungen des Stalinismus in der internationalen kommunistischen Bewegung an und Korsch wurde ein Kritiker des „marxistisch-leninistischen" Bolschewismus und ein wichtiger Theoretiker von „links-" bzw. „rätekommunistischer" Politik. Zur gleichen Zeit wurde Luxemburg gegen Lenin ausgespielt, was eine ähnliche Degeneration und Desintegration des revolutionären Bewusstseins bedeutete, welches die Revolution von 1917 geprägt hatte.

Unter den Formen, die diese Desintegration annahm, befand sich die Gegenüberstellung der Prinzipien des Liberalismus gegen die des Sozialismus, oder die des Libertarismus gegen die des Autoritarismus. Lenin und Lukács wurden zu Sinnbildern des autoritären Sozialismus, wohingegen Luxemburg und Korsch mit eher libertären, wenn nicht sogar liberalen Anliegen assoziiert wurden.

Was jedoch unter einem solchen Missverständnis des strittigen Erbes von 1917 begraben bleibt, ist die Basis des Einverständnisses und der Kollaboration all dieser Figuren in der revolutionären marxistischen Politik. Hinter der Tatsache, dass Luxemburg und Lenin eng zusammengearbeitet haben und eine praktisch-politische Einheit bildeten, liegt die immanente Verbindung von Liberalismus und Sozialismus, von Emanzipation und Notwendigkeit. Anstatt in einseitiger Manier Lenin mit revolutionärer Notwendigkeit und Luxemburg mit wünschenswerter Emanzipation zu verknüpfen, müssen wir begreifen, wie Notwendigkeit, Möglichkeit und Wünschbarkeit sowohl für Luxemburg als auch für Lenin auf eine Art und Weise verbunden waren, die deren gemeinsame Gedanken und Aktionen während der 1917 beginnenden Revolution anregten.

Lenin und Luxemburg strebten danach, die Probleme des Liberalismus durch den Sozialismus zu artikulieren und zu verwirklichen – so z.B. unterstützte Lenin (begründeterweise) die Forderung nach Selbstbestimmung gegenüber nationaler Unterdrückung.

Lukács und Korsch waren die ersten, die die theoretischen Implikationen der gemeinsamen Politik von Luxemburg und Lenin in ihren Werken „Geschichte und Klassenbewusstsein" bzw. „Marxismus und Philosophie" rigoros untersucht haben. Sowohl Lukács wie auch Korsch versuchten, den praktischen und theoretischen Durchbruch des Kommunismus der Dritten Internationale von Luxemburg und Lenin durch eine Rückkehr zu den „hegelianischen" Wurzeln des Marxismus zu erreichen. Dies bedeutete eine Wiederaneignung seiner „idealistischen" Dimension, im Gegensatz zu einer „materialistischen" objektivistischen Metaphysik, die sich z.B. hinter dem „Ökonomismus" verbarg.

Für Lukács und Korsch bedeutete dies eine tief grei-

fende Beschäftigung mit Lenins und Luxemburgs Bruch mit dem objektivistischen „Vulgärmarxismus", der sich in der Politik und der Theorie der Zweiten Internationale manifestierte und durch Karl Kautsky exemplifiziert wurde. Lukács Begriff für einen solchen Objektivismus war der der „Verdinglichung"; Korsch adressierte diesen mithilfe von Marx' Herangehensweise an das philosophische Problem von „Theorie und Praxis", welche, so Korsch, in der Periode der Zweiten Internationale auseinandergerissen wurden, während Lenin und Luxemburg versucht hatten, die beiden Pole in eine produktive Spannung zurück zu bringen und deren Verhältnis durch den revolutionären Marxismus zu vertiefen.

Obwohl Lukács Werk von 1923 mit „Geschichte und Klassenbewusstsein" betitelt ist, handelte es sich hierbei um eine eher „philosophische" Auslegung und kategoriale Erforschung des Problems der „Verdinglichung" und der Warenform als sozialer Vermittlungsform, und folgte darin dem Marxschen „Kapital". Unterdessen adressierte Korsch in „Marximus und Philosophie" die historischen Implikationen des Theorie-Praxis-Problems zu Marxens und Engels' Lebzeiten und in der darauffolgenden Geschichte des Marxismus der Zweiten Internationale. In beiden Fällen handelte es sich um einen Versuch, das Problem der Subjektivität, oder der „subjektiven" Dimension des Marxismus zu begreifen.

Jedoch war es grade dieser Fokus auf Subjektivität, mit dem sowohl Lukács als auch Korsch in ihrer darauffolgenden Entwicklung brachen: Lukács distanzierte sich von dem, was er abwertend den Versuch eines „Überhegeln Hegels" nannte, machte seinen Frieden mit dem Stalinistischen „dialektischen Materialismus" und versuchte später, eine „Marxistische Ontologie" zu begründen. Korsch auf der anderen Seite wandte sich von dem ab, was er die „metaphysischen" Voraussetzungen des Marxismus nannte – auch und grade so, wie von Lenin praktiziert, jedoch auch, wenn auch zu einem geringeren Anteil, von Luxemburg und sogar von Marx selbst. Dies führte Korsch letzlich dazu zu fordern, „über den Marxismus hinauszugehen".

In diesen komplementären, wenn auch divergierenden Bewegungsrichtungen spiegelten Lukács und Korsch auf jeweils eigene Art und Weise die Wiederkehr des „Vulgärmarxismus" wider, den sie in ihrer theoretischen Verarbeitung von 1917 doch zu überwinden trachteten – eine Wiederkehr, die durch die Stalinisierung der internationalen kommunistischen Bewegung in den 1920er-Jahren markiert wird. Beispielsweise hatte sich Theodor W. Adorno auf ein Treffen mit Lukács in Wien im Jahre 1925 gefreut, nur um von Lukács' Distanzierung von dem Werk, das Adorno und seine Kollegen der Frankfurter Schule, wie Walter Benjamin und Max Horkheimer, so stark beeinflusst hatte, schwer enttäuscht zu werden. Korsch, der genau wie Lukács von Anfang an mit der Frankfurter Schule assoziiert wurde, bezeichnete die Frankfurter kritischen Theoretiker am Ende der 1930er-Jahre verächtlich als „marxistische Metaphysiker", während Lukács in den 1960er-Jahren abschätzig davon sprach, dass sie im „Grand Hotel Abgrund" lebten und sie ausdrücklich dafür verspottete, dass sie sich auf sein Frühwerk bezogen. In solchen Verleugnungen kann der Beweis für die Verdrängung derjenigen Probleme gefunden

Rosa Luxemburgs Beerdigung

Panel: The Marxism of Rosa Luxemburg

werden, die Lukács und Korsch in ihrer Ausarbeitung der Marxschen Theorie, ausgehend von Lenins und Luxemburgs revolutionären Gedanken und Handlungen der Jahre 1917-1919, adressieren wollten.

Gleichermaßen erhielt in der darauffolgenden Geschichte die Beziehung von „Mitteln" zu „Zwecken" einen obskuren Charakter. Lenin wurde so karikiert, als ob er, in Machiavellischer Manier, davon ausging, dass die „Zwecke die Mittel rechtfertigen" würden oder „revolutionären Willen" verkörpern würde. Luxemburg wurde ebenfalls karikiert, und zwar als Verteidigerin emanzipatorischer Methoden, die die Tugend der praktischen Niederlage beschwor und scheinbar glücklich damit war, die Kassandra der Revolution zu bleiben. Dies wird auf krude Art und Weise biographisch in Einklang gebracht in dem Bild von Luxemburgs abenteuerlichem Opfertod während des Spartakistischen Aufstands im Jahre 1919, und Lenins Krankheit und seinem anschließenden Rückzug von der politischen Macht am Ende seines Lebens, verdammt dazu, ohnmächtig den Anbruch des Stalinistischen Autoritarismus anzusehen, zu dem Lenins politische Konsequenz im Verfolgen revolutionärer Ziele angeblich geführt haben soll.

In beiden Fällen werden sie jedoch nur als Sinnbilder angeblich konkurrierender abstrakter Prinzipien angesehen (z.B. bezüglich der Frage nach der konstitutionellen Versammlung, über die sie nur taktische, aber keine prinzipiellen Differenzen hatten), anstatt dass sie als Impetus für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit den Gedanken und Handlungen dieser revolutionären Marxisten auf der Basis ihres eigenen Selbstverständnisses und ihrer politischen Urteile dienen. So werden in Lenins Schriften und Aktionen lediglich Spuren autoritärer Unmenschlichkeit gesucht, während bei Luxemburg all das gefunden wird, was auf ihre angeblich menschlichere und mitleidsvollere Vision der Gesellschaft hinweist. Gleichzeitig wird dadurch die Vergeblichkeit der Politik dieser beiden Figuren naturalisiert: Stillschweigend wird davon ausgegangen, dass weder das, was Lenin, noch Luxemburg zu erreichen versuchten, tatsächlich verwirklicht werden konnte – nicht in ihrer Zeit, und erst recht nicht in unserer.

Diese Herangehensweise an das Jahr 1917 und seine Bedeutung beruht - in Adornos Worten über das Vermächtnis von Lenin, Luxemburg, Korsch und Lukács in seinem letzten fertiggestellten Buch „Negative Dialektik" - auf „Dogmatisierung und Denkver-

bote"[1]. Das Denken und Handeln von Lenin und Luxemburg wird dogmatisch abgehandelt, und sie und ihre kritisch-theoretischen Erben Lukács, Korsch, Benjamin und Adorno werden mit einem machtvollen und nachdrücklichen Gedankentabu versehen: nämlich dass der revolutionäre Moment 1917 notwendigerweise zum Scheitern verurteilt war, und dass sein Schicksal auf tragische Art und Weise im Charakter des revolutionären Marxismus seiner Zeit besiegelt wurde. Der Marxismus von Lenin und Luxemburg wird also durch den Versuch begraben, den eindringlichen Vorwurf abzuwehren, dass nicht der Moment gescheitert ist, sondern dass wir an ihm gescheitert sind – gescheitert daran, aus ihm zu lernen. Wie Lukács und Korsch in ihrer darauffolgenden Entwicklung, nachdem sie sich selbst von den „Fehlern ihrer Methode" überzeugt hatten, haben wir das problematische Erbe von 1917 nicht erkannt und verstanden, sondern bloß rationalisiert.

Das Jahr 1917 bleibt eine Frage für uns – und es ist dieselbe Frage, die Lenin und Luxemburg versucht haben zu adressieren, gleichgültig ob wir sie uns explizit stellen oder nicht. Es ist das große tabuisierte Thema; auch wenn das Tabu bestärkt wurde durch einen Berg von Verleumdungen, der auf ihm ausgeschüttet wird, oder durch das „Lob" stalinistischer - oder „trotzkistischer" - „Standhaftigkeit".

So bleibt es z.B unklar, ob die „Soviets" oder „Arbeiterräte", die während der Revolutionen von 1917 – 1919 entstanden sind, sich in der Praxis als adäquates soziales und politisches Mittel zur Überwindung des Kapitalismus hätten erweisen können. Der Lukács der revolutionären Periode warnte in „Der Standpunkt des Proletariats" (dem dritten Teil seines Essays über die „Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats") vor der Gefahr, dass...

> „[wie Hegel sagte] unmittelbar ehe ein qualitativ Neues auftreten soll, sich der alte qualitative Zustand [faßt], alle seine markierten Differenzen und Besonderheiten, die er, solange er lebensfähig war, gesetzt hat, wieder aufhebend und in sich zurücknehmend, in sein rein allgemeines ursprüngliches Wesen, in seine einfache Totalität zusammen. [...]
>
> [Im] Zeitalter der Auflösung des Kapitalismus [versagen] die fetischistischen Kategorien, daß es notwendig ist, auf die ihnen zugrunde liegende ‚Naturform' zurückzugreifen."[2]

Lukács erkannte, dass die „Demokratie der Produzenten" der „Arbeiterräte" während der revolutionären „Diktatur des Proletariats" intrinsisch auf eine Intensivierung der „Verdinglichung" der Warenform bezogen waren (und der politische Ausdruck dieser Verdinglichung war). Nichtsdestotrotz scheint es so, als ob wir vom Versuch Lenins und Trotzkis, in der Oktoberrevolution 1917 „alle Macht den Räten" zu übertragen, und von Luxemburgs Spartakisten in der darauffolgenden deutschen Revolution etwas lernen können - trotz ihres Scheiterns: Denn dieser revolutionäre Moment wirft all die bedeutenden Fragen des problematischen Verhältnisses zwischen Kapitalismus und Demokratie auf, die uns noch heute verfolgen.

In eine ähnliche Kerbe schlug Korsch, indem er erkannte, dass die Revolutionen von 1917 – 1919 das Ergebnis einer „Krise des Marxismus" waren, die sich zuvor in der Zweiten Internationale manifestiert hatte, nämlich im „Revisionismusstreit", in dem die jüngere Generation von Radikalen - Luxemburg, Lenin und Trotzki - die ersten politischen Erfahrungen zur Zeit der Jahrhundertwende gemacht hatten. Doch nach Korsch (1923) blieb diese „Krise des Marximus" ungelöst. Die Ereignisse im Jahre 1917 können aus dieser Perspektive als höchster Ausdruck jener „Krise des Marxismus" bezeichnet werden, die Luxemburg, Lenin und Trotzki – und nach ihnen Korsch und Lukács – in einer Zeit, die von Krieg, Revolution, Konterrevolution, Bürgerkrieg und Reaktion geprägt war, als Manifestation des höchsten Ausdrucks der Krise des Kapitalismus begriffen. Die Welt hat sich wohl niemals wirklich von dieser Krise des frühen 20. Jahrhunderts erholt, geschweige denn sie überwunden, sondern sah sich lediglich mit ihren ungelösten Nachwirkungen konfrontiert.

Im Selbstverständnis seiner zentralen Denker und Akteure stellte 1917 somit kein Bestreben dar, aus dem Reich der Notwendigkeit auszubrechen, sondern war ein Versuch, die Notwendigkeit von sozialer Revolution und Transformation auf eine höhere Stufe emporzuheben, um somit ein neues Reich der Möglichkeiten zu erschließen. Die rätselhafte Stille, die das Problem von 1917 umgibt, wird von einem betäubenden Lärm der Schmach kaschiert, der verhindert, dass wir die Stille wahrnehmen. 1917 bleibt, wie Benjamin es formulierte, ein „Wecker, der jede Minute sechzig Sekunden lang anschlägt" ob wir ihn hören (wollen) oder nicht.[3] Doch die Verdrängung von 1917 konnte nur auf Kosten einer Regression erreicht werden, die, wie Benjamin es formulierte, unaufhörlich die Vergangenheit - und damit unsere Fähigkeit, aus ihr zu lernen - aufzehrt. Damit wird die Bedeutung der Geschichte und ihrer Opfer unseren Feinden überlassen, und die Opfer dieser Geschichte in vergangenen Kämpfen waren vergebens.

Die Erkenntnis der substanziellen Schwierigkeit von 1917 – dass die Probleme, die wir in diesem Moment auffinden können, die Essenz ihrer potentiellen Relevanz für uns beinhalten – mag der erste Schritt für uns sein, den Charakter der Regression, welche die Linke seitdem durchlaufen hat, zu begreifen. So wie eine beunruhigende Erinnerung im individuellen Leben auf das Bewusstsein einwirkt, plagt die Erinnerung an 1917 unser Verständnis der sozialen und politischen Möglichkeiten in der Gegenwart, und ihre Erkenntnis kann uns dabei helfen, die Probleme aufzudecken, die wir zu überwinden suchen – die gleichen Probleme, mit denen sich Lenin und Luxemburg auseinandergesetzt haben. Obwohl sie gescheitert sind, muss deren Versuch als brillantes Scheitern begriffen werden, von dem wir es uns nicht erlauben können, enterbt zu werden.

[1] Theodor W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt/M, 1975, S. 146.
[2] Georg Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein", Berlin 1923, S. 227.
[3] Walter Benjamin, „Der Sürrealismus", In: Ders. Passagen, Frankfurt 2007, S. 159.

Übersetzt von Gregor Baszak, Nicolas Schliessler und Markus Niedobitek.

Panel: Lenin's Marxism

DAS KAPITAL IN DER GESCHICHTE

Über die Notwendigkeit einer marxistischen Geschichtsphilosophie der Linken

Chris Cutrone

Der folgende Beitrag wurde auf der Diskussionsveranstaltung des Marxist-Humanist Committee mit dem Titel The Crisis in Marxist Thought vorgetragen, die von der Platypus Affiliated Society am 25. Juli 2008 in Chicago veranstaltet wurde.

Ich möchte über die Bedeutung der Geschichte für jede selbsternannte marxistische Linke sprechen.

In Platypus fokussieren wir uns auf die Geschichte der Linken, weil wir glauben, dass das Narrativ, das über diese Geschichte erzählt wird, eigentlich eine Theorie der Gegenwart darstellt. Ob implizit oder explizit: In der Auffassung der Geschichte der Linken steckt eine Interpretation darüber, wie die Gegenwart entstanden ist. Indem wir uns auf die Geschichte der Linken fokussieren, bzw. die Linke ins Zentrum unserer Geschichtsbetrachtung stellen, gehen wir von der Hypothese aus, dass die wichtigsten Bestimmungen der Gegenwart das Resultat dessen sind, was die Linke in der Geschichte geleistet hat - und umgekehrt, was sie nicht zu leisten imstande war.

In diesem Vortrag werde ich mich auf einen umfassenden Rahmen beschränken, der die Frage und das Problem des Kapitals in der Geschichte in einem weiten Kontext behandelt. Vor diesem Hintergrund müssen die Probleme verstanden werden, denen die Linke, genauer, die selbsternannte marxistische Linke, gegenübersteht.

Ich werde mich dabei nicht so sehr auf spezielle Aspekte fokussieren, die die verschiedenen Phasen und Etappen des Kapitals selbst zum Gegenstand haben und bei Platypus Beachtung finden – zum Beispiel der Behauptung, dass die 1960er Jahre in keiner Weise eine Verbesserung, sondern im Gegenteil, einen profunden Rückschritt der Linken darstellen. Ich werde auch unsere These nicht weiter ausführen, dass unsere Gegenwart durch mindestens drei Generationen des Verfalls und der Regression auf der Linken gezeichnet ist: die erste, in den 1930er Jahren, war tragisch; die zweite, in den 1960er Jahren, war eine Farce; die dritte, in den 1990er Jahren, war sterilisierend.

Hier genügt es wohl aufzuzeigen, dass für Platypus die Erkenntnis dieser Regression und die Versuche, ihre Bedeutung und ihre Ursachen zu verstehen, unser wichtigster Ausgangspunkt ist. Das Thema dieses Vortrags sind die allerwesentlichsten Voraussetzungen und Implikationen unseres Verständnisses von Regression.

Der Kürze wegen werde ich im Verlauf des Vortrags nicht explizit zitieren. Ich möchte allerdings an dieser Stelle darauf verweisen, dass ich für die folgende Behandlung einer potentiellen marxistischen Geschichtsphilosophie folgenden Personen verpflichtet bin: von Marx und Engels selbst über Rosa Luxemburg, Lenin und Trotzki; des Weiteren Georg Lukács, Karl Korsch, Walter Benjamin, Theodor Adorno; und nicht zuletzt dem marxistischen Gelehrten Moishe Postone. Außerdem werde ich in den folgenden Ausführungen im Dialog mit Hegel stehen, der die philosophische Geschichte als die Geschichte der Entwicklung der Freiheit verstanden hat. – Für Hegel ist die Geschichte nur in dem Maße bedeutsam, in dem sie die Geschichte der Freiheit ist.

Das Kapital als gesellschaftlicher Zusammenhang ist vollkommen beispiellos in der Geschichte der Menschheit. Aus diesem Grund ist jeglicher Kampf für Emanzipation, der über das Kapital hinausweist, ebenso beispiellos. Doch auch wenn es damit eine Verbindung zwischen der Beispiellosigkeit der Entstehung des Kapitals in Geschichte und dem Kampf, über es hinauszugehen, gibt, muss betont werden, dass diese Verbindung höchst irreführend sein kann, wenn sie zu einer falschen Gleichsetzung zwischen dem Übergang *in* das moderne Kapitalverhältnis und *innerhalb* verschiedener Perioden seiner Transformation einerseits, und eines potentiellen Übergangs über das Kapital *hinaus* führt. Die Revolte des Dritten Stands, die die immer noch anhaltende und niemals vollständig erschöpfte moderne Geschichte bürgerlich-demokratischer Revolutionen einläutete, bietet die Grundlage für die – aus einer marxistischen Perspektive – heute potentiell obsolete soziale Form dieser Politik und stellt gleichzeitig die Bedingungen her, unter denen proletarisch-sozialistische Politik ihren Ausgangspunkt hat, um über das Kapital hinauszugehen.

Hegel war, als Philosoph der Zeit der letzten großen bürgerlich-demokratischen Revolution, die die Entstehung des modernen Kapitals markiert: der großen Französischen Revolution von 1789, aus diesem Grund ein Theoretiker der Revolte des Dritten Stands. Marx hingegen kam später als Hegel, nämlich nach dem Beginn der Industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts, und stand daher Problemen gegenüber, die Hegel noch nicht kennen konnte.

Von Marxisten wurde oft verkündet, aber nicht vollkommen verstanden, dass Marx die historische Mission des klassenbewussten Proletariats erkannt hat, den Kapitalismus zu überwinden und somit die Klassengesellschaft abzuschaffen. Traditionellerweise bedeutete dies – wie paradox auch immer – entweder das Ende der Vorgeschichte oder den Anbeginn der wahren Geschichte der Menschheit. – In einem gewissen Sinne war diese Dualität der Möglichkeit eines Endes und eines wahren Beginns eine Antwort auf die rechtshegelianische Vorstellung eines "Endes der Geschichte", das von Apologeten des Kapitals als die beste aller möglichen Welten angesehen wird.

Bekanntlich haben Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* behauptet, dass alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen gewesen ist; Engels hat dies später in einer klugen Fußnote als "alle *geschriebene* Geschichte" spezifiziert. Daraus können wir schließen, dass Engels die Geschichte der Zivilisationen meinte; die Geschichte als Klassenkampf trifft zum Beispiel nicht zu für menschliche Geschichte oder soziales Leben vor der Formation von Klassen – also die Zeit des angeblichen "primitiven Kommunismus". Später, im Jahre 1942 (in den "Reflexionen zur Klassentheorie"), schrieb Adorno, Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte

von 1940 folgend, dass eine solche Konzeption Marx' und Engels' von der Geschichte als der Geschichte von Klassenkämpfen in Wirklichkeit eine *Kritik* aller Geschichte, eine Kritik der *Geschichte* selbst war.

Inwiefern also hat die Kritik der *Geschichte* eine Bedeutung für die Kritik des *Kapitals*? Das alltägliche Verständnis des Kapitalismus als eines Problems von Ausbeutung ist unzureichend, da es in diesem Rahmen unmöglich wird, das Kapital von anderen Formen der Zivilisation zu unterscheiden. Was im Zeitalter des Kapitals neu ist, ist gesellschaftliche *Herrschaft*, die sowohl logisch als auch historisch, strukturell und empirisch von Ausbeutung getrennt werden muss und nicht auf diese zu reduzieren ist. Gesellschaftliche Herrschaft bedeutet die Herrschaft des Kapitals über die Gesellschaft. Dies ist es, was *neu* am Kapital in der Geschichte der Zivilisation ist: vorherige Formen der Zivilisation kannten unverhohlene Ausbeutung bestimmter sozialer Gruppen durch andere, kannten jedoch keine soziale Dynamik, der alle sozialen Gruppen – alle Aspekte der gesamten Gesellschaft – unterworfen sind, welche Marx am Kapital erkannte.

Wir müssen also eine erste Trennlinie vor ca. 10.000 Jahren ansetzen, mit dem Ursprung von Zivilisation und Klassengesellschaft, als die große Revolution der Agrikultur des Neolithikums begann und die Menschen aufhörten, als Nomaden zu leben. Aus Jägern und Sammlern wurden sesshafte Ackerbauern. Die vorherrschende Lebensweise der Menschheit änderte sich vom Wildbeuter zum Bauern und blieb dies für den Großteil der Geschichte seither.

Vor einigen hundert Jahren aber bahnte sich eine ähnlich profunde Transformation an. Die Lebensweise vom ländlichen Bauern veränderte sich zum städtischen Arbeiter: Lohnabhängiger, Manufaktur- und Industrieproduzent.

Näher betrachtet manifestierten sich bestimmte Aspekte der „bürgerlichen" Gesellschaft und Epoche der Zivilisation durch die industrielle Revolution im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert und warfen ein neues Licht auf die Geschichte der Entstehung der Moderne. Anstatt ein „Ende der Geschichte" zu erreichen, wie bürgerliche Denker bis dahin annahmen, erlebte das moderne gesellschaftliche Leben eine tiefgreifende Krise, die den Übergang von der Bauern- zur Arbeitsgesellschaft fundamental problematisierte.

Mit Marx kam im 19. Jahrhundert die Einsicht, dass die bürgerliche Gesellschaft, zusammen mit all ihren Kategorien von Subjektivität, inklusive der Verwertung von Arbeitskraft, selbst ein Durchgangsstadium sein könnte; dass das Endziel der Menschheit vielleicht nicht im produktiven Individuum bürgerlicher Theorie und Praxis gefunden ist, sondern dass diese Gesellschaftsform selbst über sich hinausweist – in Richtung einer potentiellen qualitativen Veränderung, die mindestens genauso fundamental ist wie jene, die die bäuerliche Lebensweise von der städtisch „proletarischen" getrennt hat. In der Tat, eine Veränderung in einer ähnlichen Dimension wie die neolithische Revolution, die die Jäger-und-Sammler-Gesellschaft vor 10.000 Jahren beendet hat; also sogar profunder als diejenige, die die moderne von traditioneller Gesellschaft trennt.

In der gleichen Zeit als diese moderne, bürgerliche Gesellschaft gegen Ende des 18. Jahrhunderts voll in Fahrt kam, begann ihre Krise, und ein neues, noch nie dagewesenes geschichtliches Phänomen manifestierte sich im politischen Leben: die „Linke." – Wenn auch frühere Formen der Politik sicherlich viele Werte erschütterten, so geschah dies hier nicht im Zeichen von gesellschaftlichem „Fortschritt", der zum Wahrzeichen der Linken wurde.

Die industrielle Revolution des frühen 19. Jahrhunderts, die Einführung von Maschinenproduktion, wurde von optimistischen und berauschenden sozialistischen Utopien begleitet, die diesen neuen Entwicklungen entstammten und fantastische Möglichkeiten anzeigten, wie in den Vorstellungen unter anderem Fouriers oder Saint-Simons.

Marx betrachtete bereits die Ära des „bürgerlichen Rechts" und „Privateigentums" als auf der gesellschaftlichen Konstituierung und Vermittlung von Arbeitskraft fußend, aus der das Privateigentum abgeleitet wurde. Er fragte, ob der Verlauf dieser Gesellschaft, von den Aufständen des Dritten Standes und der Manufakturepoche im 18. Jahrhundert bis hin zur industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts, die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung anzeigte.

Mitten in den dramatischen sozialen Veränderungen im 19. Jahrhundert, in denen, wie Marx im *Kommunistischen Manifest* schrieb, „alles Ständische und Stehende verdampft", hat er bereits im Jahre 1843 die künftige Proletarisierung der Gesellschaft prognostiziert und gefragt, ob und wie die proletarisierte Menschheit sich selbst aus diesem Zustand befreien kann; ob und wie, und mit welcher Notwendigkeit, das Proletariat sich selbst „aufheben" könnte. Schon in den *Pariser Manuskripten* von 1844 hat Marx festgestellt, dass der Sozialismus (von Proudhon und anderen) selbst symptomatisch für das Kapital ist: Proletarische Arbeit war *konstitutiv* für das Kapital, wodurch ihre Politik ein *Symptom* dessen ist, dass die Gesellschaft, die sich durch das Kapital erhält und erzeugt, selbst einen vorübergehenden Charakter haben könnte; also über sich selbst hinausweist. – Dies war Marx' grundlegendster Ausgangspunkt: dass die Proletarisierung ein substantielles soziales Problem war und nicht nur im Verhältnis zur Bourgeoisie existiert, und dass die Proletarisierung der Gesellschaft nicht die Aufhebung des Kapitals war, sondern seine vollständige Verwirklichung, und dass dies – die proletarisierte Gesellschaft des *Kapitals* – über sich selbst hinausweist.

Daher wurde mit Marx die Philosophie der Geschichte der Linken geboren. Denn Marx war, mehr denn Sozialist oder Kommunist zu sein, ein Denker, der sich selbst damit beauftragte, die *Bedeutung* des Auftretens des proletarischen Sozialismus *in der Geschichte* zu verstehen. Er war nicht einfach der beste oder konsequenteste Sozialist, sondern der *historisch*, daher auch kritisch, am meisten sich *selbst-bewusste*. Durch „wissenschaftlichen" Sozialismus wollte Marx eine Form von Wissen ausarbeiten, die um ihre eigene Bedingung der Möglichkeit weiß.

Daher ist es für eine Hegelianische und Marxsche Klärung der Spezifität des modernen Problems gesellschaftlicher Freiheit zentral, dass die Linke sich nicht soziologisch definiert, sei es sozioökonomisch durch Klassenzugehörigkeit oder durch ein Prinzip von Gemeinschaftlichkeit gegenüber Individualismus

usw., sondern durch Bewusstsein – durch historisches Bewusstsein, um genau zu sein.

Denn seit Marx ist es Bewusstsein von Geschichte und geschichtlichen *Bedingungen* und *Möglichkeiten*, egal wie vermeintlich utopisch oder obskur sie auch sein mögen, das die Linke von der Rechten unterscheidet, und nicht der Kampf gegen Unterdrückung – den die moderne Rechte ebenfalls für sich beansprucht. Die Rechte repräsentiert nicht die Vergangenheit, sondern die Verneinung von Möglichkeiten in der Gegenwart.

Aus diesem Grund ist es für uns wichtig, Regression (und ihr Potential) zu erkennen, die die Möglichkeiten linker Theorie und Praxis zunichte macht, weil die Linke *geschichtliches* Bewusstsein für die *Unmittelbarkeit* des Kampfes gegen *Unterdrückung* eingetauscht hat.

Marx' Kritik am symptomatischen Sozialismus eines Proudhon, Lassalle, Bakunin etc., bis zu seinen Unterstützern in der neuen sozialdemokratischen Partei und deren Gothaer Programm (sowie Engels darauffolgende Kritik am Erfurter Programm) zielte darauf ab, die Marxsche Vision aufrecht zu erhalten, die mit dem Möglichkeitshorizont einer nach-kapitalistischen und nach-proletarischen Gesellschaft korrespondiert.

Unglücklicherweise fiel schon während Marx' Lebenszeit die Form der Politik, die er beflügeln wollte, weit hinter das Niveau seines essentiellen Geschichtsbewusstseins zurück. Und der Großteil dieser Regression fand unter dem Namen „Marxismus" statt. Die gesamte Geschichte des Marxismus seither – von den Disputen mit den Anarchisten in der ersten Internationalen Arbeiterassoziation, den Auseinandersetzungen innerhalb der zweiten sozialistischen Internationale, zu den darauf folgenden Spaltungen innerhalb der marxistischen Arbeiterbewegung und den Bolschewisten in der dritten kommunistischen Internationale und der trotzkistischen Vierten Internationale – stellt den manchmal heroischen, rückblickend aber meist tragischen Versuch dar, etwas von Marx' grundlegendem Ausgangspunkt eines modernen proletarischen Sozialismus zu erhalten oder wiederzuerkämpfen.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts regredierte die Entwicklung so weit hinter das ursprüngliche Marxsche Selbstbewusstsein, dass der Marxismus selbst zur affirmativen Ideologie industrieller Gesellschaft wurde. Das Bewusstsein der Möglichkeit einer nach-kapitalistischen Gesellschaft verschwamm und fand nur noch stumpfsinnig einen Ausdruck in verschiedenen wiederkehrenden utopischen Ideologien – in der neuesten Entwicklung mit der Hegemonie „anarchistischer" Ideologien und romantischer Ablehnungen der Moderne.

Über diese Krise und das Vergessen eines spezifisch Marxschen Ansatzpunktes hinaus, ist die „Linke" selbst – deren Bedeutung Hegel und Marx philosophisch festzuhalten versuchten – nahezu vollständig verschwunden. Die gegenwärtige Unfähigkeit, zwischen konservativ-reaktionären und progressiv-emanzipatorischen Antworten auf Probleme der kapitalistischen Gesellschaft zu unterscheiden, ist untrennbar mit dem Niedergang und Verschwinden einer sozialen Bewegung für proletarischen Sozialismus verbunden, um deren adäquates und provokantes Selbstbewusstsein Marx sich während der Zeit ihres Entstehens bemühte.

Während die erkennbaren Möglichkeiten einer Überwindung des Kapitals auf der einen Seite näherkommen, scheinen sie sich paradoxerweise auf andere Weise in die Unmöglichkeit zurückzuziehen, wie Lukács, in der Nachfolge von Luxemburg und Lenin, bereits vor einem Jahrhundert hervorgehoben hat. Können wir Luxemburgs früherer Einsicht in die Gefahren des Opportunismus Folge leisten, die stets mit uns lebt – nicht als ein Betrug oder ein In-Ungnade-Fallen, sondern als ein Ausdruck einer sehr realen Angst vor den Risiken, die den Versuch begleiten, die Welt über das Kapital hinaus zu treiben?

Schlimmer noch (und in der Gegenwart gefährlicher als der „Opportunismus"): Mit der extremen Erschwernis, wenn nicht der vollständigen Zersetzung unserer Möglichkeiten, das Kapital durch Klassenpolitik zu verstehen und zu transformieren, geht die Erschwernis eines Verständnisses unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit einher (von adäquatem Begreifen ganz zu schweigen).

Haben wir es auf der anderen Seite in der Auseinandersetzung mit Marxschem Sozialismus mit einer „Utopie" zu tun? – Und, wenn ja, was heißt das? Was ist die Bedeutung unseres „utopischen" Sinnes für menschliches Potential jenseits von Kapital und proletarisierter Arbeit? Ist es lediglich ein Traum?

Marx begann mit dem utopischen Sozialismus und endete mit der einflussreichsten, wenn auch am eindrucksvollsten scheiternden, politischen Ideologie des „wissenschaftlichen Sozialismus". Gleichzeitig gab uns Marx ein scharfsinniges und entscheidendes Gerüst, um die Gründe zu verstehen, warum in den letzten 200 Jahren die aufwühlendsten und zerstörerischsten Veränderungen der Menschheitsgeschichte stattgefunden haben – warum diese Epoche so viel versprochen und doch so bitter enttäuscht hat. Die letzten 200 Jahre haben mehr und wichtigere Umwälzungen erlebt als die letzten Jahrtausende. Marx hat versucht, die Gründe dafür zu verstehen. Andere haben den Unterschied übersehen und versucht, die moderne Geschichte mit der Vormoderne gleichzusetzen (zum Beispiel in den postmodernen Illusionen eines endlosen Mittelalters wie in Bruno Latours Buch *Wir sind nie modern gewesen*).

Was würde es bedeuten, im Marxschen Projekt zuallererst eine Erkenntnis der Geschichte der Moderne *tout court* als einer Geschichte der *Pathologie des Überganges* zu sehen: von der Klassengesellschaft, die aus der agrikulturellen Revolution vor 10.000 Jahren hervorgegangen ist und den auf einer wesentlich bäuerlichen Lebensweise beruhenden Zivilisation, über die Herausbildung der Ware als Form der sozialen Vermittlung, zu der gegenwärtigen globalen, vom Kapital dominierten Zivilisation, bis hin zu einer Form der Humanität, die jenseits dessen liegt?

Bei Marx sind wir mit dem Selbstbewusstsein einer obskuren und mysteriösen historischen Aufgabe konfrontiert, deren theoretische Klärung nur durch eine transformative Praxis stattfinden kann – die Praxis des proletarischen Sozialismus. Diese Aufgabe wurde jedoch zugunsten von Kämpfen aufgegeben, die das Kapitalverhältnis im Wesentlichen *rekonstituieren*, und die allesamt versuchen, die Turbulenzen moderner Geschichte zu bewältigen. Diese Wiedereingliederung

des Marxismus in die Ideologie, die charakteristisch für die Revolte des Dritten Standes ist, bedeutet den Verlust eines ganzen Horizontes von Möglichkeiten, der Marx motivierte und seinem Projekt Bedeutung und Dringlichkeit verlieh.

Können wir von Marx und den besten revolutionären Marxisten, die ihm folgten, lernen, die Formen der Unzufriedenheit in unserer pathologischen Gesellschaft als symptomatisch für und eng verbunden mit genau dem Problem anzusehen, gegen das sie sich richten? Können wir den Pseudo-Postkapitalismus und schlechten, reaktionären Utopismus vermeiden, die beide den gegenwärtigen Tod der Linken in Theorie und Praxis begleiten – und die Aufgaben, die uns von der Geschichte gegeben worden sind, bewahren und erfüllen? Können wir die Breite und Tiefe des Problems, das wir überwinden möchten, anerkennen, ohne in naive Wunschvorstellungen und ideologische Anbetung vollendeter Tatsachen zu verfallen; ohne Impulse zu rechtfertigen, die sich nur scheinbar dagegen richten und auf Kosten dessen gehen, was jenseits der Fallstricke des Leidens der Gegenwart liegt?

Wir brauchen dringend ein akutes Bewusstsein unserer historischen *Epoche* sowie unseres flüchtigen *jetzigen Moments* in ihr. – Wir müssten uns fragen, wie es um den gegenwärtigen Moment bestellt ist, der die Möglichkeit bieten mag, ein marxistisches soziales und politisches Bewusstsein umzusetzen, und wie wir es *vorantreiben* können, indem wir es *wiedererlangen*.

Die *Pathologie* unserer modernen, durchs Kapital vermittelten Gesellschaft – die proletarische Form des sozialen Lebens und seiner Selbstobjektivierungen sowie die neuen, historisch beispiellosen Formen der Menschheit, die sie ermöglicht – wird umso schlimmer, je länger die möglichen und notwendigen Schritte für den Kampf um Freiheit hinausgeschoben werden.

Die Pathologie wird schlimmer, nicht nur im Hinblick auf die verschiedenen beängstigenden Formen der Zerstörung von Humanität, sondern auch – was vielleicht bedeutender und irritierender ist – im Hinblick auf die manifeste Verschlechterung der sozialen Bedingungen und Kapazitäten für praktische Politik seitens der Linken, und unser verschlechtertes theoretisches Bewusstsein hiervon. Wenn es eine Krise und Auflösung der Marxschen Gedanken gab, so lag es daran, dass ihr fundamentalster Kontext und Ausgangspunkt, ein Bewusstsein des größeren *historischen* Moments, der Möglichkeit einer *epochalen* Veränderung, vergessen wurde, während wir nicht aufgehört haben, in demselben Moment zu leben, sondern nur den Blick auf seine Notwendigkeiten und Möglichkeiten verloren haben. Jegliche zukünftige emanzipatorische Politik muss ein solches Bewusstsein der *vorübergehenden* Natur der kapitalistischen Moderne wiedererlangen und die Gründe verstehen, warum wir einen solch hohen Preis zahlen, wenn wir diesen Umstand nicht erkennen.

Übersetzt von Markus Niedobitek und Jerzy Sobotta.

Panel: The Bourgeois Revolution: From Marx's Point of View

The Marxist hypothesis: A response to Alain Badiou's "communist hypothesis"

Platypus organisiert Fora, Podiumsdiskussionen und Journalismus zum Zweck einer tiefergehenden Klärung linker Politik heute. Das Ziel ist nicht die polemische Intervention durch eigene Beiträge, sondern eine kritische Diskussion innerhalb der Linken herbeizuführen. Zur Verdeutlichung dieses Anliegens drucken wir im Nachfolgenden die Mission der Platypus Review, unserer monatlich erscheinenden Publikation.

MISSION DER PLATYPUS REVIEW

Überblickt man das Universum der verschiedenen Positionen und Ziele, die linke Politik heute ausmachen, so wird man den beunruhigenden Verdacht nicht los, dass sich hinter der scheinbaren Vielfalt eine grundlegende Gemeinsamkeit verbirgt: Was heute existiert, wurde auf den Trümmern dessen errichtet, was einst möglich war.

Zum Verständnis unserer Gegenwart erachten wir es für notwendig, die unüberschaubare Anhäufung von Positionen zu entwirren, um ihre Bedeutung für eine mögliche Rekonstitution emanzipatorischer Politik in der Gegenwart zu erkennen. Dafür ist es nötig zu überdenken, was eigentlich mit dem Begriff der Linken gemeint ist.

Unsere Aufgabe beginnt dort, wo wir eine grundsätzliche Desillusionierung des gegenwärtigen Zustands progressiver Politik wahrnehmen. Wir denken, dass sich diese Ernüchterung nicht einfach durch puren Willen abschütteln lässt – durch ein einfaches „Weiter so!". Sie muss stattdessen explizit angesprochen werden und selbst als ein Objekt der Kritik zugänglich gemacht werden. Daher beginnen wir mit dem, was uns unmittelbar entgegentritt.

Die Platypus Review wird von der Einsicht motiviert, dass die Linke orientierungslos ist. Wir möchten ein Forum für ein weites Spektrum an Strömungen und Ansätzen innerhalb der Linken bieten – nicht , weil wir Inklusion und Pluralität als Selbstzweck ansehen, sondern weil wir Uneinigkeit provozieren und gemeinsame Ziele als Orte der Auseinandersetzung eröffnen wollen. Auf diesem Weg könnten die aus den alten politischen Auseinandersetzungen resultierenden Anschuldigungen zum Zweck der Klärung des Objekts linker Kritik fruchtbar gemacht werden.

Die Platypus Review setzt sich zum Ziel, eine Plattform zu schaffen und zu erhalten, die eine Erforschung und Klärung von Positionen und Orientierungen, die heute innerhalb der Linken vertreten werden, möglich macht; einen Ort, an dem Fragen aufgeworfen und Diskussionen verfolgt werden können, die ansonsten nicht stattfinden würden. Solange die Beiträge eine ehrliche Bereitschaft für dieses Projekt zeigen, werden sie in unserer Diskussion berücksichtigt.

REFORM, REVOLUTION, WIDERSTAND

Problematische Formen des heutigen Antikapitalismus

Am 25.06.2012 hat Platypus in Frankfurt die Podiumsdiskussion Reform, Revolution, Widerstand als Teil einer Veranstaltungsreihe organisiert, die den gegenwärtigen Zustand linker Politik in den Blick nimmt. Thematisch ähnliche Panels wurden ebenfalls 2007 in New York und 2012 in Thessaloniki durchgeführt. An dieser Veranstaltung nahmen Thomas Seibert von der Interventionistischen Linken (IL), Norbert Trenkle von Krisis, Daniel Loick von der Goetheuni Frankfurt und Janine Wissler von DIE LINKE/Marx21 teil; Jerzy Sobotta moderierte. Es folgt eine editierte Transkription der Veranstaltung (eine englische Version erschien in der Platypus Review Nr. 55).

Thomas Seibert: Dass die Linke historisch am Tiefpunkt ist, teile ich nicht. Meiner Einschätzung nach gab es einen Tiefpunkt Anfang der 90er Jahre, und das war eine Zeit, in der man tatsächlich depressiv werden konnte, weil sich damals auch die letzten von der Linken distanzierten. Heute würde ich das eigentlich nicht mehr so sehen, und schon gar nicht seit 2011, also seit der Rückkehr einer Aktionsform, die man eigentlich für historisch überholt geglaubt hatte, nämlich die klassische Form des Aufstands als die Zusammenkunft der Leute auf dem größten Platz der Stadt: Sie bleiben dort und verlangen den Sturz der Regierung.

Ich möchte mit einer kurzen Bestimmung anfangen: Widerstand ist Renitenz und Revolte. Ich würde Widerstand tatsächlich im Alltagsleben verorten: bei ganz kleinen Sachen wie z.B. Sabotage am Arbeitsplatz, Krankfeiern oder Lächerlichmachen von Autoritäten. Ich würde ihn auch auf einer Ebene verorten, wo so etwas wie das Unbewusste des Politischen mit ins Spiel kommt: Leute werden zu Hunderttausenden krank; die psychischen Erkrankungen in Griechenland sind in den letzten Monaten um 40 Prozent gestiegen – darin schwingt auch ein Moment von Widerstand mit. Die entschiedenste Form von Widerstand in seiner klassischen Form, im Unterschied zu anderen Formen von Politik, war Tottenham. Die Riots in England würde ich für eine der Kernfiguren von Widerstand, wenn er kollektiv wird, halten – also Renitenz und Revolte.

Viele Leute, die Widerstand als ihre Konzeption des Politischen verstehen, tun das tatsächlich in offensiver Abkehr von Konzeptionen wie Reform und Revolution, und sie tun das deshalb, weil sie damit die Fragen loswerden, die in Reform und Revolution gestellt sind, nämlich: Sind wir einem Ganzen konfrontiert und muss dieses Ganze aufhören? Und wie schaffen wir es, dieses Ganze zum Aufhören zu bringen? Es gibt eine bestimmte Tradition, in der man diese Fragen einfach wegschiebt, da sie sich historisch erledigt hätten und historisch gescheitert wären – und wir machen eben Widerstand – Widerstand als ein spezifischer, nicht als einer, der sich gegen ein ganzes gesellschaftliches Verhältnis richtet. Prominent sind diese Ansätze seit den 60er Jahren und verstärkt noch einmal in den 80er/90er Jahren, z.B. bei Michel Foucault. Solche Ansätze fragen dann auch nicht mehr danach: Können wir das Ganze, z.B. den Kapitalismus, loswerden? Diese Frage wird als zu groß, unbeantwortbar oder theoretisch falsch gestellt verworfen, und stattdessen wird dieser spezifische Widerstand bevorzugt.

Ich halte diese Haltung prinzipiell für falsch, und zwar einfach aus einem logischen Grund: Wer das als Politik entwirft, mauert sich in der Position des Unterworfenen ein, weil man bei einer solchen Politik, die ein immer wieder neu zu vollziehender spezifischer Widerstand ist, damit unter der Hand sagt: „Im Prinzip bleibt Unterdrückung als Gesamtzusammenhang bestehen, und deshalb muss sie immer wieder neu angegriffen werden. Diese Unterdrückung im Ganzen kann eigentlich nicht beiseite geschafft werden, deswegen orientiere ich mich an strategischen Fragestellungen."

Zu Reform und Revolution würde ich sagen: Keine spezifische Taktik und keine spezifische Aktionsform ist definitiv historisch gescheitert. Es ist sehr leichthändig zu sagen: Dieses oder Jenes ist doch gescheitert, das wissen wir sicher. Wenn jemand behauptet, Dieses oder Jenes sei gescheitert, dann möchte ich auch von ihm wissen, welche Form denn nicht gescheitert ist? Nehmen wir z.B. den Gang in den Staat: Wir können sagen, der reformistische Gang in den Staat ist definitiv gescheitert. Der Versuch, die Übernahme der Staatsmacht und darüber hinaus die Gesellschaft zu verändern, ist gescheitert. Aber dann ist auch der spontane Aufstand gescheitert und der Guerillakampf. Vieles ist schiefgegangen, aber ich würde mir grundsätzlich vorbehalten, dass ich die Veränderung dieser Gesellschaft, die Abschaffung der bestehenden Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse, auch die Abschaffung der bestehenden Subjektivierungsverhältnisse, für zentral halte. Dieses Ziel strebe ich mit der einfachen Formulierung an: By any means necessary – was immer unter bestimmten Bedingungen als sinnvoll erscheint, und da würde ich keines der historischen Mittel, die erfunden worden sind, definitiv ausschließen. Aber natürlich würde ich sagen, dass man bestimmte Sachen, so wie sie versucht worden sind, nicht mehr anwenden kann.

Ich glaube auch, dass man die Frage nach dem revolutionären Bruch differenziert stellen muss. Wir wissen, dass wir es mit einer Vielzahl unterschiedlicher Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse zu tun haben und nicht alle sind geeignet, mit dem Mittel des revolutionären Bruchs bearbeitet zu werden. Ich kann mir zum Beispiel keinen revolutionären Bruch in der Frage vorstellen: Sturz oder Nicht-Sturz des Patriarchats, denn das ist einfach ein anderer Prozess, der nicht nach dem Mittel des revolutionären Bruchs gedacht werden kann. Ich glaube aber, dass die Abschaffung des Kapitalismus letztendlich so etwas wie die Stilllegung der Kapitallogik definitiv einschließt, wie lange man auch immer die Übergangszeit denkt. Insofern glaube ich, dass wir heute ohne die Konzeption eines revolutionären Bruchs nicht auskommen.

Ich würde diese Frage nach Reform, Revolution und Widerstand konkretisieren: Mit dem Widerstand fängt immer alles an. Eine Linke muss immer einen positiven Bezug auf den aufbrechenden Widerstand haben, was nicht heißt, dass sie ihn prinzipiell gutheißt. Aber er ist der Rohstoff des Prozesses, an dem wir teilhaben.

Norbert Trenkle: Ich will die Notwendigkeit betonen, vom Begriff des Widerstands im Sinne von Mikropolitik weg zu kommen. Stattdessen sollte das Ganze in den Blick genommen werden. Die Frage ist allerdings: Mit welchen Kategorien? Ich denke, dass die Begriffe „Reform" und „Revolution" in starkem Maße von der kapitalistischen Logik infiziert sind. Sie sind eigentlich sogar ein Reflex des kapitalistischen Durchsetzungsprozesses und daher heute nicht mehr brauchbar für eine Frage der Transformation und Überwindung oder Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaft. Sie haben einen Bedeutungswandel erfahren: „Reform" meint immer Abbau von sozialen Rechten, von Arbeitnehmerrechten, also eher eine Art Durchökonomisierung der Gesellschaft. Wenn von „Revolution" die Rede ist, ist allenfalls noch der Umsturz von irgendwelchen mehr oder weniger autoritären Regimen zur Durchsetzung freier Marktbeziehungen gemeint, vielleicht die Einführung von demokratischen Rechten.

Ich denke nicht, dass das einfach nur eine neoliberale Okkupation dieser Begriffe ist, sondern es hat damit zu tun, dass sie sehr eng verbunden sind mit dem historischen Prozess der bürgerlichen Gesellschaft; also, dass sie einem zielgerichteten historischen Basisprozess unterliegen: einer dauerhaften Expansion und einer permanenten Revolutionierung der Produktivkräfte – er treibt die Gesellschaft voran. Dieser Basisprozess ist seinerseits metaphysisch überhöht worden in geschichtsphilosophischen Kategorien, insbesondere in der Kategorie des Fortschritts. Die bürgerliche Gesellschaft wird im Marxismus schon als Durchgangsstadium zu einer höheren Gesellschaftsformation betrachtet, und die Konzepte von Reform und Revolution reihen sich in dieses Fortschrittskonzept ein und beziehen sich darauf. Beide – obwohl miteinander verfeindet – haben sehr ähnliche Bezugspunkte, sind sehr eng miteinander verwandt, indem sie sich beide imaginieren: „Wir haben einen historischen Prozess im Rücken, der gewissermaßen unsere Anliegen auch voran treibt." Von dieser metaphysischen Konzeption von gesellschaftlicher Veränderung müssen wir uns befreien, weil sie infiziert ist mit der gewissermaßen realen Metaphysik der bürgerlichen Gesellschaft.

Realmetaphysik bedeutet, dass dem Handeln immer schon bewusstlose Prozesse vorausgesetzt sind. Also das, was Marx den Fetischismus nennt, eine Verdinglichung der gesellschaftlichen Beziehungen, die über die Menschen herrscht. Befreiung oder Emanzipation kann nur heißen, sich von diesem bewusstlosen Vorausgesetzten, das über die Menschen herrscht, obwohl es ihre eigenen gesellschaftlichen Beziehungen sind, zu befreien. D.h. aber auch, dass Emanzipation nicht in metaphysischen oder geschichtsphilosophischen Kategorien formuliert werden kann.

Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft hat ihre Grenzen erreicht. Das ist keine geschichtsteleologische Interpretation, sondern Ergebnis der Analyse der inneren Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft. Dieser Prozess weist in kein Jenseits, er weist nur darauf, dass die Grenzen erreicht sind. Das heißt, dass wir an einem Punkt sind, wo sich die Frage stellt: Was kommt danach? Und zwar in einer Situation, in der die gesamte Gesellschaft kapitalistisch durchformiert ist, und das heißt nicht nur in den objektivierten Strukturen, sondern das heißt natürlich auch in den Bewusstseinsstrukturen. Es gibt insofern keine Voraussetzungen von Emanzipation auf die wir uns beziehen können, sie müssen erst geschaffen werden. Es gibt also auch kein vorausgesetztes „Wir" auf das man sich in irgendeiner Weise beziehen könnte, irgendein vorausgesetztes Subjekt, sondern dieses „Wir" muss überhaupt erst entstehen in der Bewusstwerdung dieser Grenzen und des verdinglichten Prozesses, der an diese Grenzen heran geführt hat.

In diesem Bewusstwerden der Grenzen stellt sich die Frage nach bestimmten Taktiken und Aktionsformen natürlich neu. Es stellt sich auch immer wieder neu das Problem von Immanenz und Transzendenz, also welche immanenten Forderungen sind zu stellen und können trotzdem Schritte in eine Richtung der Überwindung dieser Gesellschaft sein. Nicht die Taktik, nicht die Aktionsform ist das Problem, sondern die Frage ist: Um was geht es eigentlich? Es geht zunächst mal negativ bestimmt um die Befreiung von diesem verdinglichten Prozess und zweitens um die Aneignung des stofflichen Reichtums. Die Krise der bürgerlichen Gesellschaft ist eine, die aus dem Paradoxon resultiert, dass sie zu reich ist. Die Gesellschaft ist zu reich für den Kapitalismus und genau das macht die Grenzen aus, an die sie stößt, das macht die Krise aus. Das heißt, es muss zunächst formuliert werden: Um was geht es? Zugriff auf den stofflichen Reichtum, Befreiung von dieser Form des Werts und erst *dann* können die Aktionsformen und Taktiken neu gefasst werden. Es ist also nicht einfach eine Frage von „die Dinge neu zu erfinden", sondern sie in einen neuen Kontext zu stellen.

Daniel Loick: Ich fürchte, ich bin ein Vertreter genau dieser Foucaultianischen Mikropolitik der Post-68er „man macht so im Alltag rum", die ihr beide so fürchterlich findet. Insofern werden die Unterschiede ganz deutlich. Wir können aus der feministischen Politik der 68er lernen. Wir befinden uns genau an dem Ort, an dem Helke Sander auf der Delegiertenkonferenz des SDS mit dem berühmten Tomatenwurf zur Entstehung der Zweiten Frauenbewegung beigetragen hat. Aus der Rede, die sie damals gehalten hat, können wir heute noch lernen. Darin wurde darauf hingewiesen, dass die Veränderung der ökonomischen Verhältnisse nicht auch schon die Veränderung der Geschlechterverhältnisse nach sich zieht. Das war nicht so zu verstehen, dass die Frauen im Privatleben entlastet werden sollten, weil man jetzt z.B. die Kindererziehung solidarischer und kollektiv macht, sondern es wurde damit ein neues Terrain der politischen Auseinandersetzung eröffnet. Die Fragen, die bis dahin als privat begriffen wurden, waren jetzt politisch. Damit geht einher, dass man sich gesellschaftliche Veränderung nicht mehr in denselben Formen vorstellte, also nicht mehr nach dem Muster Reform versus Revolution.

In der Konsequenz daraus möchte ich sieben Thesen zur Diskussion stellen:

1. Schluss mit dem Ökonomismus: Es gibt keinen Grund- oder Hauptwiderspruch, keine „Basis-Überbau-Relation", „reelle Subsumption", keine gesellschaftliche „Totalität", keine Ableitbarkeit aus der Ökonomie, keine Reduzierbarkeit, keine Determina-

tion und auch kein „in letzter Instanz". Kapitalismus, Sexismus, Rassismus, Neokolonialismus, Antisemitismus und viele andere Ausgrenzungs-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsphänomene bilden ein Ensemble von Herrschaftsverhältnissen, die natürlich miteinander in Beziehung stehen, sich gegenseitig beeinflussen (teils begünstigen, teils einander widerstreben) und die sich in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich stark äußern, unter denen sich aber in keinem Fall, weder ein zeitliches noch ein logisches, Primat oder eine Priorität ableiten lässt.

2. Keine Trennung in „Politik-Politik" und „Alltagspolitik": Reproduktions- und Fürsorgearbeit muss als solche sichtbar gemacht und gerecht verteilt werden. Der Alltag ist ein Terrain der politischen Auseinandersetzung. Das „Private" ist dem politischen Kampf nicht unter- und nicht nachgeordnet. Wenn gefordert wird, Hausarbeit, Kindererziehung und das solidarische Sich-Kümmern gerecht zu organisieren, so ist das nicht deshalb der Fall, um Frauen oder anderen Ausgeschlossenen einen gleichberechtigten Zugang zur Sphäre der „richtigen" Politik zu ermöglichen – sondern umgekehrt, um Männer und andere Privilegierte in die Sphäre der „richtigen" Politik zurück zu zwingen.

3. Keine Angst vor dem eigenen Erfolg: Der Fortschritt im Kampf gegen ein Herrschaftsverhältnis ist nicht dadurch entwertet, dass er nicht gleich mit Erfolgen im Kampf gegen alle Herrschaftsverhältnisse einhergeht. Die feministische Revolution von 1968 ist nicht dadurch weniger revolutionär, dass nicht gleich der Kapitalismus mit abgeschafft wurde. Natürlich können die eigenen Errungenschaften integriert und domestiziert werden, können eigene Befreiungen letztlich ambivalente oder ironische Wirkungen annehmen. Wer aber behauptet, die Post 68er Befreiung habe nicht „wirklich" etwas verändert oder sei gar einfach der Vorbote postfordistischer oder postmoderner Arbeitsverhältnisse gewesen, schreibt die Privilegierung und Priorisierung der Änderung einer so genannten Basis fort. Wem es immer nur „ums Ganze" geht, geht es immer nur um einen Teil: Um die Ökonomie, und nur eine bestimmte Ökonomie.

4. Kein „tabula rasa", keine Katharsis: Wenn wir es mit einer Vielzahl relativ autonomer Herrschaftsverhältnisse zu tun haben, die miteinander nicht synchron sind, so ist die Idee eines einzigen Bruchs, nach dem alles „ganz anders" ist, unrealistisch und irreführend. Es gibt immer mehrere Frontstellungen, es gibt diverse Allianzen und Gegnerschaften. Der Begriff der Revolution muss entweder aufgegeben oder so umformuliert werden, dass er die heterogenen Zeitlichkeiten autonomer Emanzipationsbestrebungen anerkennen und fassen kann.

5. Es gibt keine Barrikaden mehr: Wir dürfen uns nicht alle Herrschaftsverhältnisse nach dem Muster und dem Vorbild des Kapitalismus vorstellen. Manche Herrschaftsverhältnisse bilden antagonistische äußere Gegensätze aus, manche sind intim und verlaufen durch unsere eigenen Körper (wie die Zweigeschlechtlichkeit), es gibt militante Kämpfer in bürgerlichen Institutionen und es gibt den Feind in meinem Bett. Manche Forderungen lassen sich in Rechte konvertieren, anderen erfordern die Änderung von Haltungen oder Aufmerksamkeiten, manche Kämpfe zielen auf Veränderung eines materiellen, andere auf die eines kulturellen oder symbolischen Regimes. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist ein Herrschaftsverhältnis, aber es ist weder durch Guillotine, noch durch Steuerpolitik lösbar – sondern nur durch ein Anerkennen der spezifischen, eben nicht in das Raster der Ökonomie pressbaren Bedürfnisse der Subalternen, also hier der Kinder, zu überwinden.

6. Schluss mit dem Bilderverbot: Es geht darum, neue Subjektivitäten und neue Beziehungen im Hier und Jetzt zu entwickeln und zu etablieren. Diese Formen, wie wir leben wollen, müssen ausprobiert, reflektiert, revidiert und publiziert werden. Es gibt keinen Grund, damit auf den Tag „der Revolution" zu warten. Wir können sofort beginnen.

7. Occupy your life: Das spannende und Mut machende an den globalen Protestbewegungen, deren Zeuginnen und Zeugen wir zurzeit weltweit werden, ist gerade das Ernstnehmen der spezifischen Ästhetik der Existenz, die im Engagement liegt. Von Anfang an, so scheint es zumindest, haben in der Occupy-Bewegung Diskussionen um die Organisation des Alltags eine große Rolle gespielt, und von Anfang an haben die Akteure die kulturelle Dimension des Protests nicht verdrängt, sondern affirmiert. In fast ausnahmslos allen Dokumenten zur Occupy-Bewegung wird die Erfahrung kollektiven Zusammenlebens selbst akzentuiert: Die Erfahrung des Zeltens, Diskutierens, des Versammelns, der damit verbundenen Emotionen und Affekte. Occupy verzichtet auf einen personifizierten Adressaten oder auf die Fiktion eines gesellschaftlichen Großsubjektes. Und dabei hat Occupy nebenbei gezeigt, dass Engagement nicht asketisch oder traurig sein muss, sondern dass es auch schon heute sehr viel zu gewinnen gibt, wenn wir gemeinsam ein neues, widerständiges Leben aufbauen.

Janine Wissler: Ich will vorwegschicken, dass ich das mit dem historischen Tiefpunkt, in dem sich die Linke befindet, auch nicht so sehe. Ich glaube, im Gegenteil, dass Widersprüchlichkeiten heute so groß, so grundlegend und so offensichtlich sind, dass Kapitalismuskritik heute viel besser anknüpfen könnte am

gesellschaftlichen Bewusstsein, als es noch in Zeiten des Fordismus der Fall war; in Zeiten hoher Wachstumsraten, in Zeiten in denen ein Großteil der Gesellschaft in irgendeiner Form am Wachstum partizipieren konnte; als es auch ganz realistisch eine Verbesserung der Lebensqualität der Menschen gab. Darum glaube ich, dass heute die Widersprüche viel stärker auf der Hand liegen, und dass für viele Menschen doch sehr klar ist, dass sich die derzeitigen sozialen, wirtschaftlichen, auch gerade die ökonomischen Probleme überhaupt nicht lösen lassen werden, wenn man nicht Macht- und Eigentumsverhältnisse sehr grundlegend verändert.

Da ich gesagt habe, dass die Widersprüche sichtbarer werden für viele Menschen, heißt natürlich nicht im Umkehrschluss, dass jetzt sehr viele Menschen den Schluss ziehen, gegen das System zu kämpfen. Die Occupy- und Blockupy-Proteste, letztere mit 25.000 Beteiligten, sind eine tolle Entwicklung. Wir können auch nicht davon sprechen, dass es weltweit überhaupt keine Protestbewegungen gäbe. Doch natürlich sehe ich auch, dass gerade in Deutschland soziale Bewegungen wirklich große Schwierigkeiten haben.

In der Frage, was Widerstand bedeutet, schließe ich mich Thomas an: es gibt natürlich verschiedenste Formen von Widerstand – der kann sehr punktuell sein, der kann dauerhaft sein, der kann sehr individuell, sehr individualisiert sein, oder eben massenhaft stattfinden in Form von sozialen Bewegungen. Darum meine ich, dass es die Aufgabe der gesellschaftlichen Linken ist, diese Formen von Widerstand zu bestätigen, also sie auch ein stückweit vom Konkreten zum Allgemeinen zu bringen. Es sollte klar gemacht werden, dass es letztlich natürlich keinen Sinn macht, immer nur die Symptome eines kranken Systems zu bekämpfen. Doch wie kann man ein ganzes System in Frage stellen? Es funktioniert nicht, dass man Reformen und Verbesserungen schrittweise erkämpft, und dann zu einer besseren Gesellschaft kommt. Reformen sind auch zurücknehmbar und wir haben ja gerade in letzten Jahren erlebt, dass Errungenschaften, die es schon mal gab, zurückgenommen werden, und man merkt, dass das Ganze durchaus seine Grenzen hat.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten haben nicht Kämpfe für positive Reformen, sondern eigentlich Abwehrkämpfe im Vordergrund gestanden, die die Verschlechterung verhindern sollten. Es gab keine massenhaften Proteste, die über den Status Quo hinausgehende Forderungen stellten. Das sehen wir in der Hochschulpolitik, genauso wie in betrieblichen Fragen. Offensichtlich ist der Kampf um progressive Reformen in der Defensive und der Reformbegriff wurde völlig pervertiert. Wenn man heute an Reformen denkt, hat es überhaupt nichts mehr Positives an sich, man denkt eher an Verschlechterung.

Wenn wir allerdings über Reform und Revolutionen reden, kritisiere ich natürlich an Reformismus und reformistischen Parteien, dass sie sich überhaupt nicht die Frage stellen, welche Hemmnisse es eigentlich gibt für soziale Bewegungen, was Menschen eigentlich davon abhält, mit anderen gemeinsam selbst emanzipiert für ihre Interessen zu kämpfen. Das liegt wohl daran, dass im Reformismus einfach unglaublich stark das Prinzip dominiert, man mache Politik für Menschen, stellvertretend für Menschen. Der Gedanke von Selbstemanzipation, also dass Menschen sich selber in Kämpfen, in sozialen Bewegungen einbringen und selber Politik machen, ist überhaupt nicht verankert. Deswegen dominiert im gesellschaftlichen Bewusstsein die Vorstellung, dass man jemanden stellvertretend in die Regierungen und die Parlamente wählt, und sich selber gar nicht als Teil von Politik versteht. Was die Taktiken und die Strategien angeht, ist es entscheidend zu überlegen, wie man Ohnmacht und Vereinzelung bekämpfen kann.

Plakat der Frauenbewegung zum Frauentag 8. März 1914

Die Kritik am Ökonomismus finde ich völlig richtig. Nichtsdestoweniger ist es durchaus wichtig, zu diskutieren, in welchem Zusammenhang Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse zueinander stehen, und dass sie natürlich auch einander bedingen. Ich würde zustimmen, dass der Kampf gegen Rassismus und der Kampf gegen Frauenunterdrückung selbstverständlich eigenständige Kämpfe sind. Es wäre falsch, alles einfach nur alleine aus dem Klassenkampf abzuleiten. Dennoch denke ich, dass man an dieser Stelle überlegen muss, wo da Zusammenhänge aufzufinden sind. Ich kann mir nämlich nicht vorstellen, wie Frauen frei sein sollen in einer unfreien Gesellschaft und umgekehrt. Daher ist diese These ein bisschen absolut. Das Problem ist doch gerade, dass es natürlich, jetzt speziell im Fall der Rolle der Frau, in der kapitalistischen Gesellschaft einfach objektive Gründe gibt, warum es gesellschaftlich einen Sinn macht, dass Frauen nicht gleichberechtigt sind. Wenn man diesen ökonomischen Zweck auch beseitigt, dann ist doch einfach der objektive Grund dafür weg. Man muss überlegen, wie man den Kampf für die Gleichberechtigung von Frauen mit dem Kampf für eine bessere Gesellschaft verbindet. Die Geschichte hat auch gezeigt, dass gerade in den Zeiten, als es revolutionäre Bewegungen gab, auch die meisten Rechte für Frauen durchgesetzt werden konnten, z.B. 1918, als das Frauenwahlrecht durchgesetzt wurde. Das waren auch oft die Zeiten, zu denen es eben auch allgemein gesellschaftlichen Aufbruch und revolutionäre Situationen gab. Folglich muss man es miteinander diskutieren, ohne diese Nebenwiderspruchsdebatte aufzumachen, die auch, glaube ich, sehr schädlich ist.

TS: Bei Daniels Thesen habe ich mich gefühlt, als ob ich in eine Diskussion der 70er zurückgezwungen werde. Damals habe ich all die Sachen gesagt, die gerade Daniel gesagt hat, und sie waren immer der Ausgangspunkt für meine Politik. Der Punkt ist aber, wir sind in den 2012er Jahren, d.h. zwischenzeitlich sind viele Erfahrungen gemacht worden.

Es gab eine Zeit, da wurde Politik definiert als das, was die Partei gegen den Staat und gegen das Kapital macht, unter der Führung der Männer, und alles andere ist Teil des Privatlebens, bestenfalls Nebenwiderspruch und wird nach der Revolution geklärt Dagegen wurde dann dieses Begriffspaar Mikropolitik/Makropolitik eingeführt, in dem das ganze ausgeschlossene Feld als mikropolitisches Feld, als Feld der Widerstände eingeführt wurde. Doch in diesen Texten ist nicht die Rede davon, dass wir jetzt mit dem anderen aufhören und uns jetzt allein diesem Neuen widmen, sondern das Ausgeschlossene sollte als Teil des Politischen erkämpft werden. Die alten Fragen bleiben aber bestehen, und man ist nicht Ökonomist, wenn man das betont. Es gibt unterschiedliche Herrschaftsverhältnisse, die unterschiedliche Logiken haben. Natürlich ist der Kapitalismus nicht das Ganze der Herrschaftsverhältnisse. Aber es ist ein wesentliches (aber nicht das einzige) Herrschaftsverhältnis, das quer durch alle anderen geht. Wer das abstreitet, stellt es auf Dauer: wie eine linksliberale Position, die den Kapitalismus bestenfalls einhegen will.

Dagegen möchte ich ein altes „böses" leninistisches Begriffspaar einführen: nämlich Tradeunionismus vs. Politik. Unter Tradeunionismus versteht man das, was man so spontan im Alltagsleben an Problemen aufhäuft und dann artikuliert (z.B. gewerkschaftlichen Forderungen). Das sollte weg und das richtig Politische war das, was die Partei vorgab. Das ist von heute aus gesehen eine falsche Position. Nur gibt es aber daran ein Moment, in dem wir unsere Erfahrungen der letzten 30 Jahre wiederentdecken können: Die Spaltung Tradeunionismus vs. Politik bedeutete auch die Spaltung derer, die an ihren unmittelbaren Interessen kleben und nichts andres tun als dieses spezifische Leid, an dem sie aufbrechen, und den Widerstand zum Fokus zu machen, und nicht mehr tun. Man kann das jeder Gruppe vorwerfen, die irgendwo wegen eines spezifischen Unterdrückungsverhältnisses auftritt: wenn sie nur an ihm klebt, dann läuft da was schief. Lenin hat diesen Begriff für die Arbeiterbewegung seiner Zeit geprägt, aber es gibt einen Tradeunionismus der Frauen, der Jugendlichen, der Kranken und einen der Ökologie – das ist ein wirkliches Problem, und diesen Horizont gilt es zu überschreiten. Man muss den Schritt darüber hinaus vollziehen und sich als politisches Subjekt konstituieren. Ich glaube, dass diejenigen, die vor 30 Jahren gegen den SDS aufgebrochen sind, sich ihrerseits in einem ganz spezifischen eigenen Tradeunionismus verfilzt und verfangen haben. Das entwertet ihre Kämpfe nicht. Aber wir müssen uns doch die Frage stellen: Wieso konnte sich eine Generation befrieden lassen mit Kitas und mit veränderten Geschlechterverhältnissen (und die Geschlechterverhältnisse sind massiv verändert worden)? Es stellt sich die Frage nach dem politischen Subjekt, das im Namen aller kämpft.

NT: Den Vorwurf des Ökonomismus weise ich natürlich zurück. Hinter ihm steckt selber ein sehr verkürztes Verständnis von dem, was Kapitalismus ausmacht. Es ist ein Unterscheid, ob ich von einer kapitalistischen Gesellschaft spreche, die von der Wertlogik als Basisprozess getrieben wird oder ob ich sage: „Alles ist ökonomisch bestimmt". Das ist etwas ganz anderes. Es gibt ein historisch-spezifisches Merkmal dieser Gesellschaft, das in diesem „Getriebensein" besteht; diesem Zwang zur Beschleunigung, diesem Zwang alles umzuwerfen und die Produktivkräfte ständig zu verändern und die gesamte Gesellschaft mit der kapitalistischen Beziehungsform zu durchdringen. Das ist keinenesfalls etwas nur ökomonisches, sondern betrifft die intimsten Beziehungen der Menschen, also die Art und Weise, wie sich Menschen zueinander verhalten. Wenn wir von Subjekten sprechen, die sich als Konkurrenzsubjekte begreifen und sich auch so verhalten müssen, dann sind das Menschen, die dazu gezwungen sind, die Welt und sich selber ständig zum Objekt zu machen. In der offensichtlichen Form ist das dort zu beobachten, wo ich mich tagtäglich verkaufen muss als Ware Arbeitskraft. Aber es geht weit darüber hinaus: Sich selbst und andere ständig zum Objekt zu machen und der Welt als einem objektiven Prozess, also als etwas objektiv Fremdem gegenüber zu stehen – das ist etwas, was spezifisch ist für die kapitalistische Gesellschaft und was auch alle anderen Herrschaftsformen prägt, die sie auch durchziehen. Es geht also nicht einfach darum, dass man von „ökonomischen Prozessen" spricht, sondern von etwas, was allen gesellschaftlichen Beziehungen vorausgesetzt ist als gesellschaftliche Form und insofern auch nicht greifbar, weil es in den Alltagsbeziehungen ständig und vor jedem Handeln wirkt. Das reflektiert sich auch in der Art und Weise, wie Menschen über die Gesellschaft denken. Zum Beispiel ist eine Form von Metaphysik die Konstruktion von Kollektivsubjekten wie „die Nation", d.h. wenn ich mich mit einem Metasubjekt identifiziere, dem ich mich dann unterwerfe. Das hat im engeren Sinne natürlich nichts mit Ökonomie zu tun, sondern mit der Art und Weise wie ich mich zu dieser Gesellschaft verhalte.

In der „Pervertierung" des Reformbegriffs, den Janine angesprochen hat, drückt sich aus, dass sich der historische Prozess, der Reformen voran getrieben und der es ermöglicht hat, Spielräume innerhalb der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu nutzen, erschöpft hat. Eine Verlagerung der kapitalistischen Akkumulationsdynamik an die Finanzmärkte hat stattgefunden, weil es eine Ausweichstrategie war, um diese zugrunde liegende Krise der kapitalistischen Gesellschaft für einige Jahrzehnte zu überspielen. Damit einher geht nicht nur, dass die Spielräume sich verengen, sondern auch dass die Kräfteverhältnisse sich in einer Art und Weise verschieben, dass das, was einmal Reform war d.h. soziale Rechte und Spielräume in Arbeitsbeziehungen zu erkämpfen, dass genau *das* nicht mehr funktioniert. Das steckt hinter dem, was als „Pervertierung" des Reformbegriffs gemeint ist.

DL: Ich bin natürlich auch für die Abschaffung des Kapitalismus – das nur so als Zugeständnis. Was ich aber problematisch finde, ist die Ableitung irgendeiner

Priorität der ökonomischen Sphäre vor den anderen Herrschaftsverhältnissen, sei es zeitlicher oder logischer Art. Zumindest implizit habt ihr das alle drei schon gemacht. Die Eigenständigkeit der Kämpfe heißt, dass es mehrere autonome, sich überlappende und gegenseitig beeinflussende Sphären gibt, aber es gibt eben keine Prioritätensetzung. Man muss das ernst nehmen und kann nicht sagen: „die haben sich abspeisen lassen." Die Abwertung von „Mikropolitik" verkennt aber die Dramatik dieser Herrschaftsverhältnisse und wie schwierig es ist, etwas im Kleinen zu verändern. Hast du schon einmal versucht dich selber zu verändern? Das ist das Allerschwierigste! Es ist eine Frage von extrem anstrengenden und aufreibenden, kollektiv geführten Kämpfen.

Foucault hat sich nicht geweigert die Frage nach dem Ganzen zu stellen. Er hat sie einfach anders beantwortet. Er hat sich gegen einen in Frankreich vorherrschenden Parteienmarxismus gewendet, der die Kategorie der gesellschaftlichen Totalität zu Grunde gelegt hat. Diese fand er falsch, weil er davon ausgegangen ist, dass es eine Heterogenität von Mikropolitiken gibt, die autonome und lokale Machtverhältnisse konstituieren und gegen die man sich auch lokal wenden muss. Das ist eine Frage der Analyse und nicht, ob man sich weigert bestimmte Sachen zu sehen. Die Auseinandersetzung mit der kommunistischen Partei seiner Zeit ist ein Grund dafür, warum er eine bestimmte Neukonzeption von Politik vorgenommen hat.

Es gibt zwei große Gefahren für die Linke: Die Korruption und die Anpassung. Also im Sinne eines Marsches durch die Institutionen, in dem man sich verliert und seine eigenen Ideale verrät. Hierauf muss man aufpassen und Mechanismen dagegen entwickeln. Die zweite große Gefahr ist der Stalinismus. Das war der Punkt, gegen den Foucault sich gewendet hat. Wenn Thomas – nach all den Erfahrungen von Avantgardepolitik – sagt, „by any means necessary", dann gehen bei mir alle Alarmglocken an! Der Politikbegriff selber muss doch kritisch reflektiert werden und da müssen doch die Erfahrungen, die man mit dem Stalinismus gemacht hat, als einer wichtigen Versuchung der Linken, auch eingehen in diese Reflexion. Dann muss man einige „means" auf jeden Fall ausschließen.

JW: Ich glaube, dass auch die Kämpfe um die minimalsten Verbesserungen (z.B. Kinderbetreuung) absolut legitim und notwendig sind. Die Frage ist, ob man dabei stehen bleibt. Diese Kämpfe sind Kämpfe um ganz unmittelbare Dinge, sogar notwendig, da sie sich mit den Grundvoraussetzungen befassen. Das Infragestellen der gesellschaftlichen Verhältnisse passiert meistens nicht bei den großen Fragen, sondern in Angelegenheiten ihres alltäglichen Lebens. Es geht nicht darum, ob man diese Kämpfe führt, sondern ob man bei diesen Kämpfen stehen bleibt, oder ob man sie auch als ein Teil eines Ganzen begreift.

Clara Zetkin vor Arbeitern

In Rosa Luxemburgs „Sozialreform oder Revolution" wird deutlich, dass sie diese Widersprüche nicht aufmacht. Stattdessen entsteht im Kampf um Reformen überhaupt erst der Keim einer neuen Gesellschaft, und die Möglichkeit des Bewusstseins für eine andere Gesellschaft. Doch sie erklärt auch, warum es nicht reicht, alleine für Reformen zu kämpfen.

In der heutigen Gesellschaft sind die Machtstrukturen eben auch oft Eigentumsstrukturen, sie bedingen sich gegenseitig. Ich würde Daniel in diesem Punkt darum nicht zustimmen und nicht sagen, sie seien autonom und bestünden völlig unabhängig voneinander. Die Macht- und Eigentumsstrukturen gehören zusammen und man kann die Kämpfe auch nicht völlig losgelöst voneinander führen.

Q&A

Welche Rolle spielt für euch Politik als eine Art mit Geschichte umzugehen, Dinge neu verstehen zu lernen, sodass das Objekt der Kritik verändert wird und auch unser eigenes Bewusstsein vom Objekt der Kritik?

TS: Ich glaube, dass das Politische eine eigene Dynamik hat, und man sich täuschen würde, wenn man glaubt, dass der politische Prozess alles neu ausrichten kann und nicht selber wiederum in systemische Zwänge eingebettet ist. Ich glaube, dass der politische Prozess das Unvorhersehbare, nicht Ableitbare, Unerwartete, Überraschende enthält, also plötzliche Öffnungen, mit denen keiner rechnet. Die politischen Überlegungen der Genossen in Kairo, wenige Monate oder vielleicht nur wenige Wochen vor dem Tahir waren in einem komplett anderen Horizont gestellt als nach dem Tahrir. Es gab eine Art Annahme einer Ewigkeit des Mubarak-Regimes, dass man sich im Wesentlichen innerhalb dieser von Mubarak bestimmten Welt einrichten müsse. Und dann kam Tahrir, und die noch immer marginale linke Position agiert in einem ganz anderen Horizont – das ist die Eigendynamik des Politischen. Insofern würde ich die erste Frage definitiv bejahen: Ja, das gibt es, und diese Eigendynamik des Politischen schließt tatsächlich ein, bei sich selbst anzusetzen. Ein Aspekt der Selbstveränderung – nicht der einzige, aber einer – ist die Erfahrung die man macht, wenn man an einem bestimmten Punkt in den Widerstand tritt.

In diesem Verhältnis von Mikro- und Makropolitik tritt dann die Frage auf: Gibt es die Option, durch Teilhabe an der Dynamik des politischen Prozesses etwas anderes zu werden, als nur ein Subjekt, das spezifische Nöte ausagiert? Das ist ein Gewinn, dass neben dem plötzlichen Umbruch der Lebensperspektiven für Millionen auch die Frage auftaucht: Welchen Umbruch des Lebenshorizonts gibt es in dem Augenblick, wo man vor dem Hintergrund bestimmter Erfahrungen beschließt, politisches Subjekt zu bleiben? Vor dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrung kann ich sehr

wohl sagen: Ein erheblicher Teil meiner Generation hat sich abspeisen lassen; was auch mit falschen Vorstellungen darüber zusammenhing, was es heißt in den Widerstand zu treten und warum Politik mehr ist als bloß Widerstand machen.

DL: Ich stimme Thomas zu und möchte ergänzen: Politik ist wichtig, aber man würde Politik falsch verstehen, wenn man denken würde: erst schließen sich Leute zusammen, um ein Ziel zu erreichen, und dann wählen sie die entsprechenden Mittel dafür und dann gucken sie, ob sie es geschafft oder nicht geschafft haben. Diese Vorstellung finde ich verkürzt, weil darin die spezifische Ästhetik der Existenz, die im Engagement liegt, verkürzt wird. Politik ist wichtig als ein Milieu von Kollektivität, als ein Gegenmilieu von Bildung, von radikalem Engagement und von bestimmten Alltagspraktiken, die eine bestimmte Gestalt angenommen haben.

Das Problem von den Grünen war doch nicht Tradeunionismus, nicht, dass sie sich auf ein Thema beschränkt haben oder dass sie zu viel Alltagspolitik gemacht haben, sondern ihr Problem war einfach Korruption. Sie haben sich anpassen lassen von einem Gesamtsystem.

NT: Ich denke auch, dass der Tradeunionismus-Vorwurf gegenüber den Grünen nicht wirklich hinhaut. Bei den Grünen, aber auch bei der Linken und anderen Parteien, die versuchen auf dem politischen Weg etwas zu verändern, kommen Sachzwänge oder strukturelle Zwänge ins Spiel, die dann tatsächlich auch nicht mehr beiseite gewischt werden können. Wenn eine Linke in Berlin antritt und das Sparprogramm durchzieht, wie sie es ja schon vor Jahren gemacht hat, dann hat das natürlich etwas damit zu tun, dass sie sich auf die Logik der Finanzierbarkeit einlassen muss, wenn sie in die Sphäre der Politik geht. Die Logik Finanzierbarkeit heißt eben, dass nur die Infrastruktur aufrechterhalten werden kann, die auch bezahlt wird. Das Geld muss dann irgendwo her kommen. Damit habe ich mich schon in alle Zwänge verstrickt, die kapitalistische Logik ausmachen. Und das gerade in einer Zeit, in der die Spielräume enger werden, weil eben die Verwertungsbewegung des Kapitals ins Stocken kommt. Bei den Grünen und den Linken hat man gesehen, dass das ein schmerzhafter Prozess ist. Es gibt immer wieder Leute, die das nicht mitmachen und dann früher oder später die Partei verlassen. Es bleiben dann die „Realos", die auf der Seite der Systemzwänge stehen und diese exekutieren. So bildet sich dann eben auch eine politische Klasse heraus, die nichts anderes ist als Funktionär dieser Logik, also der Logik der Finanzierbarkeit und der Frage, wo das Geld hergenommen wird: aus der kapitalistischen Akkumulation.

Da sind also zwei Prozesse im Gange: zum einen der Tradeunionismus und zum anderen diese Strukturzwänge, über die man sich keine Illusionen machen darf. Das heißt eben auch, dass sie als solche denunziert werden müssen. Sie dürfen nicht verschleiert werden in dem Sinne, dass man das irgendwie reformieren könnte.

JW: Dennoch muss man sich ansehen, wie die soziale Zusammensetzung der Grünen war. Dort spielte von Anfang an die soziale Frage eine total untergeordnete Rolle. Ich denke natürlich auch, dass die Grünen ein stückweit Ausdruck eines Niedergangs einer Bewegung sind, und sich dann eben auf Koalitionen, Parlamente und Regierungen eingelassen haben – wirklich in dem Glauben, darin etwas verändern zu können. Ich stimme zu, dass hier die Sachzwanglogik hineinkommt. Die Grünen haben in der außerparlamentarischen Arbeit mehr erreicht für diese Gesellschaft, und haben das Bewusstsein der Menschen mehr verändert als in ihren Regierungsjahren. Wenn man in die Parlamente geht merkt man, wie klein die Spielräume für Veränderungen wirklich sind. Doch es gibt auch gute Gründe, warum es wichtig ist, dass es die LINKE als parlamentarische Kraft gibt. Wenn es die LINKE nicht gegeben hätte, oder wenn es keine linke Alternative gibt, ist es möglich, dass die Rechte leichter Erfolge feiern kann bei Wahlen. Doch die Frage ist: Mit welcher Zielsetzung macht man das, und mit welcher Erwartung, was man in Parlamenten erreichen kann. Der Wahlerfolg von SYRIZA in Griechenland lässt sich z.B. überhaupt nicht erklären, ohne die Massenbewegungen der letzten zwei Jahre im Blick zu behalten, als es siebzehn Generalstreiks gegeben hat. Es macht einfach einen Unterschied, ob man als Regierung auf Massenbewegungen setzen kann zur Durchsetzung von Reformen, oder ob man das nicht kann.

TS: Ich finde es eher richtig zu sagen: Gut, dass es SYRIZA nicht geschafft hat, denn möglicherweise hätte das Projekt einen Sieg nicht überstanden, weil es ganz früh unter Zwänge geraten wäre, die ein neuzusammengesetztes und experimentelles Projekt wie SYRIZA möglicherweise nicht ausgehalten hätte. Jetzt werden wir vielleicht eine komplexe Situation von dauernden Kämpfen und von dauerndem Druck von außen und einem möglichen Wahlerfolg von SYRIZA haben, die auch die Option auf Erfindung haben muss. Das heißt „by any means necessary." Ich meine ja nicht, dass wir den Gulag wiedereinführen sollen, aber ich würde zum Beispiel nicht sagen, dass man auf Grund des Scheiterns aller reformistischen Projekte, das ja auch nur ein bedingtes Scheitern war, sagen kann, Reformismus dürfte es grundsätzlich nicht geben. Mir kommt es auf diese Haltung an: Alle linken Politikformen – die neuen sozialen Bewegungen, die alten sozialen Bewegungen, die Sozialdemokratie, der Marxismus-Leninismus, der Anarchismus – haben ihren Teil am Scheitern zu tragen und alle haben ihre spezifischen Momente, auf die ich nicht verzichten wollte. Und es können Konstellationen eintreten, die neu sind: SYRIZA ist eine solche neue Konstellation. SYRIZA ist von seiner politischen Plattform her ein linkssozialdemokratisches Projekt, an dem Postmaoisten, Posttrotzkisten, durchgeknallte Anarchos und aufrechte Linkssozialdemokraten in einer Formation teilnehmen. Das hat es historisch noch nicht gegeben und das ist außerordentlich. Mich stimmt es erwartungsfroh.

Muss der Streit, ob die Linke nun tot ist, oder ob man optimistisch ist, nicht aufgelöst werden in die Frage: „Was tun?" Lassen sich da nicht die Thesen produktiv ineinander auflösen? Ist nicht das Ende der Spielräume innerhalb des Kapitalismus eine Möglichkeit eine Politik

außerhalb von ihm zu entwickeln?

NT: Ich denke in der Tat, dass dieser Begriff der Reform für Bewegungen oder Regierungen wie in Lateinamerika (Chavez, Bolivien) nicht mehr passt. Das Interessante an diesem Prozess ist nicht, was die mit den politischen Institutionen machen. Das Chavez-Regime setzt auf der politischen Ebene nicht das um, was es sich vornimmt und ist – wie allgemein bekannt – ziemlich korrupt. Aber das eigentlich Interessante ist, dass es Spielräume für soziale Bewegungen eröffnet hat. Das, was man im Sinne von Reformismus verstanden hat, war ja was anderes, nämlich dass ich mich in die politischen Institutionen begebe und dann dort Reformen durchsetze, z.B. Aufbau eines Sozialsystems oder Verbesserung des Arbeitsschutzes. Wenn wir dann noch von Politik sprechen wollen, gibt es hier tatsächlich eine Veränderung. Das Interessante läuft unterhalb dieser Ebene. Die Frage, die an eine politische Partei zu stellen wäre, wenn sie an die Macht kommt, lautet: Welche Spielräume eröffnet sie für soziale Bewegungen, die etwas ganz anderes anstreben? Da wäre ich wieder bei der Frage der Aneignung: Auf der politisch-institutionellen Ebene stellt sich immer sofort die Frage der Finanzierbarkeit. Diese Fragen stellen sich nicht in dieser Weise auf der Ebene einer Basis-Politik. Dort kann dann gesagt werden: Wir scheren uns nicht über Finanzierbarkeit, sondern wir nehmen uns die Häuser, das Land, die Ressourcen und machen damit das, was wir für unsere Bedürfnisse brauchen und organisieren uns. Für mich stellt sich die Frage: Welche Spielräume werden da eröffnet? Kann man da noch von Politik sprechen? Ich glaube, man kann hier auf jeden Fall nicht mehr von reformistischer Politik sprechen – es ist etwas anderes.

JW: In Deutschland haben wir das Problem, dass wir in dem wirtschaftlich stärksten Land der Eurozone ein Niveau an Klassenkämpfen haben, das sehr niedrig ist. Das hat natürlich auch damit zu tun hat, dass die Krisenlösungsstrategie in Deutschland eine ganz andere war als in Südeuropa. Deutschland hat das Gegenteil von dem gemacht, was man jetzt von den Ländern in Südeuropa verlangt. In Deutschland ist man sehr stark den sozialpartnerschaftlichen Weg gegangen. Das ist natürlich auch ein Teil des Problems: Wir haben derzeit in Deutschland die niedrigste Zahl von Streiktagen, sowie den Widerspruch, dass es hier eigentlich die stärksten Gewerkschaften gibt, aber die Reallöhne sinken. Diese Frage ist auch deshalb schwer, weil sie die Schwächen von Blockupy gezeigt hat. So hervorragend es auch ist, dass 25.000 Menschen demonstriert haben – es zeigt auch die Schwäche der deutschen Situation: nämlich den Standortnationalismus der Gewerkschaften. Oder in Kauders Worten: „Man spricht jetzt deutsch in Europa." Dem wird zumindest offensiv nichts entgegen gestemmt. Gerade jedoch Deutschland sollte der Ort sein, wo es Proteste und Widerstand geben muss gegen die Spardiktate und gegen Kürzungen.

Was soll sich heute substantiell verändert haben, dass es keine Spielräume im Kapitalismus mehr gibt – wie Norbert Trenkle behauptet hat – und dadurch Reformen und Reformismus unmöglich geworden sind? Ist die Kapitallogik, von der er spricht, nicht so alt wie der Kapitalismus selbst?

JW: Enge Spielräume gab es immer schon. Es ist richtig zu sagen, dass schon immer Errungenschaften letztlich auch Zugeständnisse waren und nicht einfach Geschenke, die gemacht wurden. Dennoch muss man davon sprechen, dass die Spielräume heute einfach enger sind. Selbstverständlich darf man es nicht zu deterministisch sehen, dass man sagt, jetzt sei Veränderung überhaupt nicht mehr möglich. Klar sind auch heute noch Zugeständnisse möglich, und natürlich kann man auch heute Dinge erkämpfen, dies muss man jedoch sehr viel härter und sehr viel entschlossener machen.

NT: Wir haben hier aufgrund des enormen Produktivitätswachstums eine Untergrabung der Akkumulationsdynamik, die die kapitalistische Gesellschaft voran treibt. Aus diesem Grund gibt es die Verlagerung an die Finanzmärkte. Der Kapitalismus wird heute nur noch getragen durch die Akkumulation von fiktivem Kapital an den Finanzmärkten. Deswegen gibt es diese Rede von: „Es gibt keine Alternative". Die Zentralbanken müssen Geld in die Märkte pumpen und die Staaten springen ein, wenn die Banken zusammen zu brechen drohen, weil diese Dynamik des fiktiven Kapitals aufrecht erhalten werden muss. Das ist das Dramatische an dieser Veränderung gegenüber den 60er und 70er Jahren. Innerhalb dieses Prozesses gibt es natürlich auch Spielräume wie Finanztransaktionssteuern etc. – aber es gibt nicht mehr den historischen Spielraum nach vorne: diese Dynamik des fiktiven Kapitals lässt sich auf Dauer nicht aufrechterhalten. Diese Form des abstrakten Reichtums, also das Durchpressen jeder Güterproduktion durch die Form von Geld, Ware und Kapitalverwertung muss beendet werden. Die Frage ist aber überhaupt noch nicht angekommen, auch gerade in der Linken nicht. Wenn dort über Reichtum diskutiert wird, wird immer in Geldkategorien gedacht. Das ist der entscheidende Punkt und dieser muss jetzt in die Debatte geworfen werfen. Der sogenannte „Sparzwang" resultiert einzig und allein aus der Notwendigkeit, die Akkumulation von (fiktivem) Kapital aufrecht zu erhalten. Es hat ein Vorgriff auf die Zukunft stattgefunden, d.h. immer mehr zukünftiger Wert wird in die Gegenwart reingeholt, um die Produktion am Laufen zu halten und dies stößt an seine Grenzen. Jetzt ist der historische Moment da, in dem die Frage der Reichtumsform thematisiert werden muss.

TS: Ob Reformismus möglich ist oder nicht, ist aus keiner noch so guten Analyse der Eigendynamik des Kapitals abzuleiten: Dass der Reformismus im 20. Jahrhundert möglich war, hing im Wesentlichen an der Oktoberrevolution. Das Kapital war immer unwillig zu Zugeständnissen, und die Oktoberrevolution hat die bürgerliche Klasse so erschreckt, dass es plötzlich den Willen gab, Zugeständnisse zu machen.

Ich würde einem reformistischen Projekt im 21. Jahrhundert abverlangen, dass es sich auf eine Permanenz des autonomen Widerspruchs aus der Gesellschaft

einstellen muss und ihn anerkennt. Das wäre eine Neuerfindung; es wäre ein Projekt, das die Autonomie der Straße und die autonome Selbstorganisation der Menschen auch im Konfliktfall bemüht anzuerkennen. Dafür braucht man eine solidarische Kommunikation der Leute in beiden Lagern – der moderaten und der radikalen Linken. In diesen Organisierungsprozessen werden auch die Fragen der Autonomie der Kämpfe und einer Organisierung derjenigen, die man Kader nennen kann, aufgeworfen. Und angesichts dessen, was die kommunistischen Parteien des 20. Jahrhunderts gewesen sind – und wir sind alle froh, dass sie nicht mehr existieren – finde ich, dass die Wiederaufnahme der Fragestellung, die die Genossinnen und Genossen damals zu beantworten suchten, als sie das Modell KP erfunden haben, wichtig ist und diese Fragestellungen nach wie vor präsent sind. Es gibt eine offene und solidarische Kommunikation zwischen eher reformistischen/moderaten Teilen der Linken und eher revolutionären/radikalen Teilen der Linken, wie es sie historisch noch nie zuvor gegeben hat. Noch nie zuvor wurde die Kommmunikation zwischen moderater und radikaler Linke so offen, so vielfältig und so solidarisch geführt und somit auf Dauer gestellt, wie das gegenwärtig der Fall ist. Wenn es gelingt, diese Kommunikation auf Dauer zu stellen und zu organisieren, dann ist es eine Möglichkeit für eine solche reformistische Figur. Was sie aber für Möglichkeitshorizonte hat, wird davon abhängen, ob es auch knallt. So wie die Oktoberrevolution geknallt hat, und die Möglichkeit bestand, dass sie sich ausweitet – und sie hat sich ja ausgeweitet – auch wenn das dann wieder mit Scheitern verknüpft war. Es hat dann ja, inspiriert von der Oktoberrevolution, antikoloniale Revolten gegeben, die den Kolonialismus zum Einsturz gebracht haben. Wesentlich deswegen gab es in Mitteleuropa Reformen. Das ist eine Option, die sich stellt und an der zu arbeiten sich lohnt. Wenn dem nicht so wäre, würde ich vorschlagen, dass man sich für drei bis vier Jahre zurückzieht und nachdenkt – und zum Beispiel Adorno liest.

Wie wichtig ist Adornos Kritik an dem Widerstandsbegriff und dem Aktionismus der 68er? Ist sie heute vielleicht sogar noch aktueller als 68?

DL: Ich halte den Vorwurf der Pseudoaktivität für falsch. Was sollte dieses Präfix „Pseudo" rechtfertigen? Das ist eben nur erklärbar, indem man eine Vorstellung von Gesellschaft als einer bestimmenden Totalität voraussetzt und weil man vor ihrer Abschaffung nichts als tatsächliche Aktivität gelten lässt. Diese Vorstellung ist falsch und darin hat Adorno einfach geirrt. Man muss ihm allerdings zu Gute halten, dass er sich an dieses Verdikt überhaupt nicht gehalten hat. Adorno selber hat ja unendlich viel Politik gemacht. Er hat nicht nur Vorträge und Texte geschrieben, sondern es sind realpolitische Interventionen gewesen, z.B. in Bildungspolitik. Das ist eine bestimmte Form von Politik: nämlich eine reformistische. Diese hat Adorno verfolgt und hat eine aktivistische Form der Politik abgelehnt.

TS: Adornos Kritik der 68er hielt ich schon damals für falsch und halte sie nach wie vor für falsch, was nicht bedeutet, dass ich Adorno nicht schätzen würde. Aber er war unfähig, sich auf das einzulassen, was unter seinen Augen vorging. Insofern war seine Kritik ein Irrtum.

Bei der Frage, wie man politisches Subjekt wird, ist der Aspekt der Pseudoaktivität aber einer der allerwichtigsten! Wenn die Dinge so sind, wie sie sind, muss man sich das Recht nehmen können, sich zurückzuhalten und sich nicht in Pseudoaktiviät zu verlieren. Ich persönlich komme aus der undogmatischen, post-leninistschen, halb-maoistischen Linken der 70er Jahre, und ab einem bestimmten Zeitpunkt gab es um mich herum nur noch grün und autonom. Beides fand ich falsch, und habe es für Zeitvergeudung gehalten und habe mich für einige Jahre zurückgezogen um nachzudenken. Man kann auch politisches Subjekt sein, wenn man nicht in Aktivismus verstrickt ist, aber man wird nicht darum herum kommen, zum Aktivismus zurückzukehren. Wenn man ein für alle mal austritt, hört man auf, politisches Subjekt zu sein.

JW: Die entscheidende Frage ist doch nicht, ob man sich streitet in der Linken, sondern ob bei so einem Streit letztlich am Ende so etwas wie eine gemeinsame Aktion bzw. eine gemeinsame Praxis steht. Es macht wenig Sinn, unproduktiv über Dinge zu streiten, wenn es letztlich nicht zu einer gemeinsamen Praxis führt. Darin steckt die Frage, worauf man sich heute eigentlich einigen kann und was denn die Aufgabe für die heutige Linke ist.

Transkribiert von Gregor Baszak, Markus Niedobitek, Nicolas Schliessler, Jerzy Sobotta.

Panel: Internationale Veranstaltungsreihe Democracy and the Left in Frankfurt, Thessaloniki und Halifax.

Panel: Internationale Veranstaltungsreihe Radical Interpretations of the Present Crisis: A Panel Series in New York, London, and Chicago

Panel: Linke Perspektiven zur Eurokrise – Blockupy und andere Antworten in Frankfurt

Demonstration gegen den Vietnamkrieg

„Der historische Materialist betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten."

Walter Benjamin

Die Platypus Affiliated Society organisiert Lesekreise, öffentliche Veranstaltungen, Vorträge, Forschung und Journalismus im Hinblick auf überkommene, ungelöste Probleme und Aufgaben der „Alten" (1920er-30er), „Neuen" (1960er-70er) und postpolitischen (1980er-90er) Linken und der Möglichkeiten für emanzipatorische Politik heute.