

Ellen Meiksins Wood
Demokratie contra Kapitalismus

Die Autorin

Ellen Meiksins Wood gilt als eine der bedeutendsten marxistischen TheoretikerInnen der angloamerikanischen Welt. 1942 in New York geboren, studierte sie in den sechziger Jahren an der University of California. Von 1967 bis 1997 unterrichtete sie Politische Wissenschaften an der York University in Toronto, Kanada, und veröffentlichte in den siebziger Jahren erste Bücher und Aufsätze. In den achtziger Jahren war sie Redakteurin der renommierten britischen Theoriezeitschrift *New Left Review*, dann von 1997 bis 2000 Herausgeberin der US-amerikanischen Zeitschrift *Monthly Review*. Heute lebt Ellen Meiksins Wood in London. Eine ausführlichere Würdigung ihres Schaffens enthält die Vorbemerkung des Verlages.

Ellen Meiksins Wood

Demokratie contra Kapitalismus

Beiträge zur Erneuerung
des historischen Materialismus

Aus dem Englischen von Ingrid Scherf
und Christoph Jünke



Die Originalausgabe erschien 1995 unter dem Titel *Democracy against Capitalism. Renewing historical materialism* bei Cambridge University Press. Die deutsche Ausgabe wurde um eine Vorbemerkung des Verlages und ein aktuelles Nachwort der Autorin ergänzt.

Die Übersetzung und Drucklegung dieser Ausgabe erfolgte mit finanzieller Unterstützung der Jakob Moneta Stiftung (Frankfurt/M.) und der Stiftung Menschenwürde und Arbeitswelt (Berlin).

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-89 900-123-5

ISP

Neuer ISP Verlag GmbH Köln/Karlsruhe
Belfortstraße 7, D-76133 Karlsruhe
e-mail: Neuer.ISP.Verlag@t-online.de
Internet: www.neuerispverlag.de

Der Neue ISP Verlag ist Mitglied der assoziation Linker Verlage (aLiVe).

Deutsche Erstausgabe, August 2010
© Cambridge University Press, 1995
© für die deutsche Ausgabe: Neuer ISP Verlag GmbH
Lektorat: Christoph Jünke
Satz: Neuer ISP Verlag GmbH
Umschlaggestaltung: Druckcooperative, Karlsruhe
Gesamtherstellung: Prisma Verlagsdruckerei, Saarbrücken

Alle Rechte vorbehalten. Jede Form der Verwertung ohne Zustimmung der Autorin und des Verlags ist unzulässig.

Inhalt

Vorbemerkung des Verlages	7
Einleitung	11
<i>Teil I: Historischer Materialismus und Eigenart des Kapitalismus</i>	
1. Die Trennung von Ökonomie und Politik im Kapitalismus.....	29
<i>Ökonomische und politische »Faktoren«</i>	<i>30</i>
<i>Auf dem Weg zu einer theoretischen Alternative:</i>	
<i>»Basis« und »Überbau« überdenken.....</i>	<i>33</i>
<i>Das »Ökonomische« und das »Politische« im Kapitalismus</i>	<i>38</i>
<i>Der historische Differenzierungsprozess zwischen Klassenmacht und Staatsmacht</i>	<i>41</i>
<i>Feudalismus und Privateigentum</i>	<i>45</i>
<i>Kapitalismus als Privatisierung politischer Macht.....</i>	<i>48</i>
<i>Die Lokalisierung des Klassenkampfes.....</i>	<i>53</i>
2. Basis und Überbau überdenken	57
<i>Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen.....</i>	<i>60</i>
<i>Historischer Materialismus versus Ökonomischer Determinismus</i>	<i>67</i>
<i>Basis und Überbau in der Geschichte.....</i>	<i>74</i>
3. Klasse als Prozess und Verhältnis	83
<i>Die strukturelle Klassendefinition: E. P. Thompson und seine Kritiker</i>	<i>85</i>
<i>Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse.....</i>	<i>90</i>
<i>»Objektive« Determinanten</i>	<i>94</i>
<i>Klasse als Verhältnis und Prozess.....</i>	<i>99</i>
<i>Die Politik der Theorie</i>	<i>106</i>
<i>Hegemonie und Substitutionismus</i>	<i>109</i>
4. Geschichte oder technologischer Determinismus?.....	113
<i>Zwei marxistische Geschichtstheorien</i>	<i>115</i>
<i>An der Frage der Geschichte vorbei argumentiert</i>	<i>118</i>
<i>Eine allgemeine Theorie historischer Besonderheit</i>	<i>122</i>
<i>Braucht der Marxismus eine lineare Geschichtsauffassung?</i>	<i>126</i>
<i>Geschichtliche Universalität oder Besonderheit des Kapitalismus?</i>	<i>129</i>
<i>»Widerspruch« und Entwicklung der Produktivkräfte</i>	<i>132</i>
<i>Der spezifische Widerspruch des Kapitalismus: Geschichte versus Teleologie....</i>	<i>139</i>
<i>Geschichte und »Notwendigkeit« des Sozialismus.....</i>	<i>144</i>
5. Geschichte oder Teleologie? Marx oder Weber	151
<i>Fortschritt und Aufstieg des Kapitalismus.....</i>	<i>151</i>
<i>Weber über Arbeit und den Geist des Kapitalismus:</i>	
<i>Die Vermengung von Produktion und Tausch</i>	<i>158</i>

<i>Die Stadt als Zentrum von Konsumtion oder Produktion</i>	163
<i>Der Aufstieg des modernen Kapitalismus</i>	168
<i>Das »ökonomische Handeln« und die »rein ökonomische« Definition des Kapitalismus</i>	171
<i>Webers Methode: Multikausalität oder tautologischer Umkehrschluss?</i>	177
<i>Geschichte, Fortschritt und Emanzipation</i>	179
<i>Teil II: Demokratie contra Kapitalismus</i>	
6. Arbeit und Demokratie in Antike und Moderne	185
<i>Die Dialektik von Freiheit und Sklaverei</i>	186
<i>Herrschende und Produzenten</i>	191
<i>Platon versus Protagoras über Herrschende und Produzenten</i>	196
<i>Die Verdrängung der freien Arbeit</i>	198
<i>Arbeit und »Geist des Kapitalismus«</i>	202
<i>Antike und moderne Arbeit, antike und moderne Demokratie</i>	204
7. Demos oder »Wir, das Volk«: Von antiken zu modernen Bürgerschaftskonzepten	207
<i>Kapitalismus und demokratische Staatsbürgerschaft</i>	210
<i>Die amerikanische Neudefinition der Demokratie</i>	215
<i>Ein »Volk« ohne sozialen Gehalt</i>	220
<i>Von der Demokratie zum Liberalismus</i>	228
<i>Liberaler Demokratie und Kapitalismus</i>	235
8. Zivilgesellschaft und Identitätspolitik	241
<i>Die Idee der Zivilgesellschaft: ein kurzer historischer Abriss</i>	242
<i>Der neue Kult der Zivilgesellschaft</i>	244
<i>Kapitalismus, »formale Demokratie« und die Besonderheit des Westens</i>	250
<i>»Zivilgesellschaft« und Entwertung der Demokratie</i>	255
<i>Der neue Pluralismus und die Identitätspolitik</i>	259
9. Kapitalismus und menschliche Emanzipation: Ethnische Herkunft, Geschlecht und Demokratie	267
<i>Kapitalismus und »außerökonomische« Güter</i>	268
<i>Ethnische Herkunft und Geschlecht</i>	270
<i>Der Kapitalismus und die Entwertung politischer Güter</i>	274
<i>Die Stellung der Frau</i>	279
<i>Der Kapitalismus und das Verschwinden des Bereichs des Außerökonomischen</i>	282
Zusammenfassung	287
Nachwort zur deutschen Ausgabe	297
Personenregister	303

Vorbemerkung des Verlages

Dass wir hiermit ein Buch erstmals in deutscher Übersetzung verlegen, dessen englisches Original bereits vor 15 Jahren erschien, bedarf für manche vielleicht der Erklärung.

Nicht nur, aber vor allem hat unsere Entscheidung damit zu tun, dass es sich bei Ellen Meiksins Woods Werk *Democracy against Capitalism. Renewing Historical Materialism* um einen Beitrag zur neueren internationalen Marxismus-Diskussion handelt, der bereits zum Klassiker geworden ist. Wir haben es hierbei mit einem der wichtigsten und anregendsten Versuche der letzten beiden Jahrzehnte zu tun, den historischen Materialismus zu erneuern und auf die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsform in Geschichte und Gegenwart anzuwenden.

Ellen Meiksins Wood gilt als eine der bedeutendsten marxistischen TheoretikerInnen der angloamerikanischen Welt. 1942 in New York geboren, studierte sie in den sechziger Jahren an der University of California. Von 1967 bis 1997 unterrichtete sie Politische Wissenschaften an der York University in Toronto, Kanada, und veröffentlichte in den siebziger Jahren erste Bücher und Aufsätze (u. a. zusammen mit ihrem 2003 gestorbenen Ehemann Neal Wood). Einem größeren Publikum wurde sie aber erst in den achtziger Jahren bekannt, als Redakteurin der renommierten britischen Theoriezeitschrift *New Left Review* und als Autorin des preisgekrönten Werkes *The Retreat from Class: A New »True« Socialism* (London 1986), in welchem sie sich kritisch mit postmarxistischen und postmodernen Theoretikern der internationalen Linken auseinandersetzt. In den dann folgenden Büchern *Peasant-Citizens and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (London 1988), *The Pristine Culture of Capitalism* (London 1992), *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (Cambridge 1995) und *The Origin of Capitalism: A Longer View* (London 2002) widmete sie sich vor allem der Diskussion über die sozialgeschichtliche Herausbildung des modernen Kapitalismus und die unterschiedlichen Grundlagen antiker wie moderner Demokratiekonzeptionen. Der politisch-theoretische Aufbruch der internationalen Linken am Ende der neunziger Jahre sah sie als aktive Herausgeberin der US-amerikanischen Zeitschrift *Monthly Review*, für die sie von 1997 bis 2000 verantwortlich zeichnete und zahllose Beiträge verfasste. Nachdem ihr Werk bereits in zahllose Sprachen übersetzt war, wurde sie nun auch in Deutschland wahrgenommen und übersetzt, nicht nur, aber vor allem in den Zeitschriften *Sozialistische Zeitung* (Köln) und *Sozialismus* (mit ihrem Hambur-

ger Verlag VSA). Heute lebt Ellen Meiksins Wood in London, unterstützt das internationale sozialistische Jahrbuch *Socialist Register* und die US-amerikanische Zeitschrift *Against the Current* und schreibt gelegentlich auch für die *London Review of Books*. 2003 veröffentlichte sie in ihrem Londoner Haus-Verlag Verso ein vielbeachtetes Werk zur neueren Imperialismusdebatte (*Empire of Capital*) und 2008 erschien der erste Band einer ehrgeizigen Sozialgeschichte politischer Theorie (*Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*).

Democracy Against Capitalism nun nimmt in diesem Lebenswerk einen besonderen Platz ein, da es die großen Themen des Wood'schen Œuvres zentral verklammert. Die Erstfassungen der dem Buch zugrunde liegenden Beiträge wurden überwiegend in gerade jenem Jahrzehnt von der Mitte der achtziger bis zur Mitte der neunziger Jahre verfasst, das den weitreichenden Zusammenbruch linker Praxis und linker Hoffnungen sah, zuerst mit dem Verlassen der Neuen Linken und dem Niedergang der Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, schließlich mit dem Zusammenbruch des einstmalig real existierenden Sozialismus. Doch auch nach dem »Kollaps des Kommunismus«, so Meiksins Wood selbstbewusst, ist das theoretische Kernprojekt des Marxismus, die Kapitalismuskritik, von zentraler Wichtigkeit und ausgesprochen zeitgemäß. Sie grenzt sich damit gegen die in den 1980er und 1990er Jahren dominante intellektuelle Mode ab, die Kritik des kapitalistischen Systems für obsolet zu halten und stattdessen die vermeintlich postmoderne Fragmentierung in den Blick zu nehmen. »Differenz«, »Kontingenz« und »Identitätspolitik« können aber, so Wood, das historische System des Kapitalismus weder richtig denken noch es einer wirklichen Kritik unterziehen.

In Abgrenzung gegen solcherart Postmarxismen und Postmodernismen unternimmt sie es, das kritische Programm des historischen Materialismus zu erneuern. Im ersten Teil des Buches denkt sie die für den historischen Materialismus grundlegenden Theoreme und dessen Geschichtstheorie auf originelle Weise neu und arbeitet dabei die spezifische Eigenart des Kapitalismus als eines Systems sozialer Beziehungen und politischer Macht heraus. Im Zentrum steht dabei ihre Analyse der im Kapitalismus spezifischen und vielfach falsch verstandenen Trennung von Ökonomie und Politik, die zu einer »Privatisierung« der politischen Macht, ihrer Loslösung von den die Gesellschaft strukturierenden Sozialverhältnissen führt und strategische Konsequenzen nicht nur für die Funktionsweise des bürgerlich-kapitalistischen Systems, sondern auch für emanzipative Politik zeitigt. Im hieran anschließenden zweiten Teil geht sie den konzeptionellen Wandlungen des Demokratieverständnisses von der Antike zur Moderne nach und entfaltet eine Theorie der Demokratie, die das strukturell widersprüchliche Verhältnis von Demokratie und Kapitalismus herausarbeitet und danach fragt, auf welchen Wegen die Demokratie über die vom Kapitalismus gesetzten Grenzen weiter getrieben werden könnte. Sie greift mit dieser Analyse direkt in zeitgenössische Debatten ein und wendet sich dabei gegen mechanistische und ökonomische

mistische Traditionen, die sie gerade auch dort ausmacht, wo sich diese selbst gar nicht so verstehen.

Die Geschichte ist dabei für Meiksins Wood ein prinzipiell offener, ein umkämpfter Prozess. Der sich in ihm abspielende Kampf zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Arbeitenden und jenen, die sich diese Arbeit untertan und zunutze machen, zwischen Demokratie und Klassenprivileg, wird mal offen und mal latent geführt und strukturiert noch immer Geschichte und Gegenwart. Indem Meiksins Wood diesen Kampf historisch verfolgt und politisch-theoretisch verarbeitet, geht es ihr, wie sie selbst in der Zusammenfassung schreibt, weniger um fertige Antworten als um die Klärung der entscheidenden Fragen und Methoden zur Bearbeitung der vor uns stehenden Aufgaben. Und weil die vergangenen anderthalb Jahrzehnte, so schön und drängend dies auch wäre, keinen wirklichen Fortschritt bei der Klärung dieser Fragen und Methoden erbracht haben, behalten die in diesem Buch vorgelegten Erkenntnisse, Thesen und Theoreme ihre ganze Aktualität und Dringlichkeit.

Dass wir uns entschieden haben, diesen modernen Klassiker der neueren marxistischen Debatte zu übersetzen und zu verlegen, hat aber auch damit zu tun, dass sich die Zeichen einer Belebung der marxistischen Diskussion auch in Deutschland wieder mehren. Seit einigen Jahren ist ein neues und tief greifendes Interesse an marxistischer Theorie und linker Geschichtswissenschaft festzustellen. Doch nur langsam erholt sich die deutsche Linke (in ihrer ganzen Heterogenität) von dem tief greifenden Epochenbruch der 1980er und 1990er Jahre. War dieser Bruch auch ein weltweiter, so nahm er doch in Deutschland besondere Formen und Ausmaße an. Der Blick über den nationalen Tellerrand ist vor diesem Hintergrund immer auch der Versuch, sich Diskussionstraditionen wieder anzueignen, die anderswo überlebt haben und fortgeführt wurden.

Wir verbinden also mit der deutschen Ausgabe dieses Werkes die Hoffnung, die neuen Bedürfnisse nach Theorie und Geschichte zu befruchten. Nötig scheint uns dies allemal: der Krisencharakter unseres Gesellschaftssystems ist deutlicher denn je und die Lösungen, die uns die vorherrschende Politik aufzuzwingen versucht, sind dieselben alten Ladenhüter, die schon früher nicht zur Lösung systemischer Probleme beigetragen haben. Wer jedoch dieses System zu verändern, gar zu überwinden trachtet, tut gut daran, sich mit dessen Verständnis zu befassen.

Einleitung

Die Annahme, dass der Zusammenbruch des Kommunismus eine finale Krise des Marxismus darstellt, hat etwas Eigenartiges. Viel eher denken ließe sich, dass die Spielräume für das grundlegende Projekt des Marxismus, die Kritik des Kapitalismus, im Zeitalter des kapitalistischen Triumphalismus eher besser werden.

Die Kritik des Kapitalismus ist jedoch außer Mode. Der kapitalistische Triumphalismus der Rechten spiegelt sich auf der Linken in einer jähen Verengung sozialistischer Bestrebungen. Die Hoffnungen linker Intellektueller, sofern sie den Kapitalismus nicht als die beste aller Welten betrachten, richten sich höchstens auf einen Platz in seinen Nischen und Zwischenräumen. Erwartet werden allenfalls lokale oder partikuläre Widerstände. Gerade in dem Moment also, in dem ein kritisches Verständnis des kapitalistischen Systems am dringendsten benötigt wird, zeigen große Teile der intellektuellen Linken alle Anzeichen, die dafür notwendigen begrifflichen Instrumente umfassend zu verwerfen anstatt sie zu entwickeln, zu bereichern und zu erneuern. Mit seinen Prinzipien der Kontingenz, der Fragmentierung und Heterogenität, mit seiner Feindschaft gegen Begriffe wie Totalität, System, Struktur, Prozess und »große Erzählungen« hat der »Post-Marxismus« dem Kult des Postmodernismus den Weg bereitet. Obwohl sie sich auf die ganze Idee des Kapitalismus als eines gesellschaftlichen Systems ausdehnt, schützt jedoch diese Feindschaft diese intellektuellen Strömungen allerdings nicht davor, »den Markt« zu behandeln, als wäre er ein universelles und unvermeidliches Naturgesetz. Gleichzeitig verhindern sie den kritischen Zugang zu dieser totalisierenden Macht, indem sie seine systemische Einheit bestreiten und auf der Unmöglichkeit »totalisierender« Erkenntnisformen bestehen. Postmoderne Fragmentierung und Kontingenz gehen hier mit der ultimativen »großen Erzählung« vom »Ende der Geschichte« eine sonderbare Allianz ein.

Linke Intellektuelle haben sodann neue Wege betont, den Kapitalismus herauszufordern. Typisch wurde, bestenfalls, die Zwischenräume des Kapitalismus, den von diesem gewährten Raum für alternative »Diskurse«, Aktivitäten und Identitäten aufzusuchen. Viel Aufhebens ist gemacht worden vom *fragmentarischen* Charakter des fortgeschrittenen Kapitalismus – ob diese Fragmentierung nun durch die Kultur des Postmodernismus charakterisiert wird oder durch die politische Ökonomie des Postfordismus – und davon, dass dies die Räume vervielfache, in denen eine linke Kultur sich bewegen könne. Doch all dem scheint die Überzeugung zugrunde zu liegen, dass wir

den Kapitalismus nicht so schnell wieder loswerden, jedenfalls nicht in irgendwie absehbarer historischer Perspektive.

Die Neubestimmung des linken Verhältnisses zum Kapitalismus im Sinne einer Schaffung immanenter Räume und nicht mehr einer direkten Herausforderung und Bekämpfung desselben, hilft, neben anderem, bei der Aufklärung jener großen Verschiebungen von den traditionellen Diskursen der Linken, wie der politischen Ökonomie und der Geschichte, zu den gegenwärtig mehr angesagten: dem Studium der Diskurse, Texte und »Identitäten«. Wenn die marxistische politische Ökonomie und Geschichte dazu gedacht sind, den Kapitalismus als Ganzes, als Totalität, und aus dem Blickwinkel seiner Antithese, des Sozialismus, frontal herauszufordern, definieren sich die »cultural studies« (in ihrer »postmodernen« Form verstanden) und andere bevorzugte post-linke Unternehmungen dadurch, dass sie ihr politisches Terrain innerhalb und zwischen den Fragmenten des Kapitalismus finden, vor allem im akademischen Feld, wo Diskurse und Identitäten ohne jede materielle Grenze dekonstruiert und ausgeweitet werden können.

Welche andere Form von Politik bleibt noch in einer aus »dezentrierten Subjekten« zusammengesetzten fragmentierten Welt, in der totalisierende Erkenntnisformen unmöglich und unerwünscht sind, als eine Form der dezentrierten und intellektualisierten Radikalisierung des liberalen Pluralismus? Welch besserer Ausweg aus der theoretischen Konfrontation mit dem Kapitalismus als dem totalisierendsten System, das die Welt kennt, bleibt, als die Ablehnung totalisierender Erkenntnisformen? Welches praktische Hindernis der allenfalls lokalen und partikularen Widerstände gegen die globale, totalisierende Macht des Kapitalismus wäre größer als die dezentrierten und fragmentierten Subjekte? Welche bessere Ausrede für die *höhere Gewalt* des Kapitalismus gäbe es als die Überzeugung, dass dessen sich überall ausbreitende Macht keinen systemischen Ursprung, keine einheitliche Logik, keine identifizierbaren sozialen Wurzeln besitzt?

Im Gegensatz zu diesem dominierenden Trend schlage ich im Folgenden vor, mit der Prämisse zu beginnen, dass die Kritik des Kapitalismus dringender denn je ist, dass der historische Materialismus auch weiterhin die beste Grundlage bietet, um diese zu formulieren, und dass das *entscheidende* Element des Marxismus vor allem in seinem Beharren auf der historischen Einzigartigkeit des Kapitalismus liegt, auf der Betonung sowohl der Besonderheit seiner systemischen Logik wie seiner Geschichtlichkeit. Der historische Materialismus betrachtet den Kapitalismus, mit anderen Worten, in direkt entgegengesetzter Weise zu den gegenwärtigen Trends. Er betont die systemische Einheit des Kapitalismus anstatt nur die postmodernen Fragmente. Er betont dessen Geschichtlichkeit, dessen Historizität – und damit auch die Möglichkeit seiner Überwindung – anstatt der Unvermeidlichkeit des Kapitalismus und des Endes der Geschichte.

Es ist nur gerecht, darauf hinzuweisen, dass ein Gedankengebäude, das zur Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus des 19. Jahrhunderts entwickelt

wurde, den Bedingungen des späten 20. Jahrhundert nicht ausreichend gerecht werden kann. Mindestens ebenso fraglich ist jedoch, ob alles andere in der Zwischenzeit Aufgekommene eine bessere – oder mindestens eine ebenso gute – Fundierung kritischer Kapitalismusanalyse bietet. Das mindeste, was über den Marxismus gesagt werden kann, ist, dass er einen unschätzbaren Vorteil vor allen anderen ökonomischen und Gesellschaftstheorien besitzt, insofern er beansprucht, nicht nur den Kapitalismus selbst, sondern auch die mit diesem verbundenen analytischen Kategorien kritisch zu durchleuchten. Andere Theorien blieben in den, mit der spezifischen historischen Erfahrung des Kapitalismus verbundenen konzeptionellen Kategorien, in seinen kapitalistischen Annahmen über die menschliche Natur und Rationalität, über seine »Bewegungsgesetze« und historischen Prozesse gefangen und beschränkt.

Die klassische politische Ökonomie kann in Marx' Augen, wie auch immer sie die Funktionsweise des Kapitalismus erhellt hat, niemals unter die Oberfläche, hinter die »realen Erscheinungen« schauen, weil ihr eigenes begriffliches Bezugssystem die Logik des kapitalistischen Systems für selbstverständlich erachtet. In diesem Sinne ist es »ideologisch«, selbst wenn es nicht nur »reine Apologie« ist, und deswegen auch die Notwendigkeit einer Kritik des Kapitalismus durch das Medium einer »Kritik der politischen Ökonomie«, die die historische und systemische Besonderheit des Kapitalismus und die Notwendigkeit anerkennt, gerade das zu erklären, was die politische Ökonomie für selbstverständlich nimmt.

Eine wirksame Kapitalismuskritik am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts müsste entlang derselben Linien durchgeführt werden. Und diesmal müsste sie nicht nur die massiven Veränderungen zur Kenntnis nehmen, der die kapitalistische Ökonomie unterworfen war, sondern auch die neuen Theoriesysteme, die entwickelt wurden, um sie zu begreifen. Die neoklassische Ökonomie ist beispielsweise eher stärker denn weniger »ideologisch« als die klassische politische Ökonomie, beschränkt sich eher stärker denn weniger durch ein begriffliches Bezugssystem, das die Logik des Kapitalismus für selbstverständlich hält. Was jedoch die Angelegenheit noch komplizierter macht, ist, dass sich Varianten des Marxismus herausgebildet haben, und innerhalb der marxistischen Tradition sogar dominant wurden, die die Logik des Kapitalismus auf ihre eigene Weise universalisieren – vor allem, indem sie einer Form des technologischen Determinismus anhängen (der den spezifischen Drang des Kapitalismus universalisiert, die Produktivkräfte permanent zu entfalten) und/oder die Verfahren konventioneller Ökonomie übernehmen. Wo die kapitalistischen »Bewegungsgesetze« betrachtet werden, als wären sie universelle Gesetze der Geschichte, wird die Kritik der politischen Ökonomie ebenso verdrängt wie die Einsichten des historischen Materialismus – vor allem dessen erste Prämisse, dass jede Produktionsweise seine eigene systemische Logik aufweist.

Die Kritik des Kapitalismus erfordert deswegen nicht nur die Anpassung an alle Veränderungen des Systems, sondern auch die konstante Erneuerung

ihrer kritischen Analyse-Instrumente. Und niemals seit Marx' Tagen war diese Aufgabe dringender als in einer Zeit, in der immer mehr Bereiche des Wissens, sowohl in den Kultur- wie den Sozialwissenschaften, in die sich selbst bestätigenden Annahmen des Kapitalismus aufgesogen werden, oder mindestens in die defätistische Überzeugung, dass nichts anderes mehr möglich sei.

II.

Fast von Beginn an gab es zwei bedeutende Theorien der Geschichte im Marxismus. Neben dem kritischen historischen Materialismus, der seine Wurzeln in der Kritik der politischen Ökonomie hat und seinen Höhepunkt im Besten der marxistischen Geschichtsschreibung und -wissenschaft erreichte, gab es immer eine gegenläufige Tendenz, die aus der marxistischen Theorie jene Aspekte zog, die am kompatibelsten sind zur kapitalistischen Ideologie und das ausblenden, was am innovativsten und wichtigsten ist. Vor allem gab es immer schon Marxisten, die es vorzogen (nicht ohne Anregung durch Marx selbst und vor allem durch Engels' *Dialektik der Natur*), die Kritik der politischen Ökonomie und all das, was sie beinhaltet, zu vergessen zu Gunsten eines technologischen Determinismus und einer mechanischen und unilinearen Abfolge von Produktionsweisen, bei der weniger produktive Formen aufgrund universeller Naturgesetze unaufhaltsam abgelöst werden von produktiveren. Diese Version des Marxismus unterscheidet sich kaum von konventionellen Theorien gesellschaftlicher Evolution und gesellschaftlichen Fortschritts, oder von dem mit der klassischen politischen Ökonomie verbundenen »Phasen«-Modell der Geschichte als einer Abfolge von »Produktionsweisen«.

In diesem klassischen Fortschrittskonzept gipfelt die geschichtliche Evolution der »Produktionsweisen« in dem gegenwärtigen, höchsten Stadium einer, wie es Adam Smith ausgedrückt hat, »*commercial society*«, d. h. einer »Markt«, »Tausch«- oder »Wirtschaftsgesellschaft«. Diese »*commercial society*« wird dabei nicht nur, wie frühere Phasen, als eine unter anderen verstanden, ebenso einzigartig und im Übergang begriffen wie ihre Vorgänger. Sie hat vielmehr einen universellen, transhistorischen Status nicht nur in dem Sinne, dass sie die letzte Stufe des Fortschritts repräsentiert, sondern auch in dem fundamentaleren Sinne, dass die geschichtliche Bewegung selbst von Beginn an durch etwas regiert wurde, das in den Naturgesetzen einer Markt- und/oder Wirtschaftsgesellschaft, in ihren Gesetzen von Konkurrenz, Arbeitsteilung und steigender Produktivität wurzelt, in dem angeborenen Hang des Menschen »zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen«.

Es besteht kein Zweifel daran, dass Marx selbst ein gehöriges Stück Weg mitgegangen ist bei der Akzeptanz dieser Sicht der klassischen politischen Ökonomie und in Bezug auf konventionelle Fortschrittskonzeptionen, die die Geschichte auf der Seite der »*commercial society*« sehen. Aber der Kern des historischen Materialismus war sein Beharren auf der Historizität und der Einzigartigkeit des Kapitalismus, und seine Ablehnung, dass dessen Be-

wegungsgesetze universelle Gesetze der Geschichte sind. Die Kritik der politischen Ökonomie war dazu gedacht, aufzudecken, warum und wie die spezifischen Bewegungsgesetze des Kapitalismus als solche funktionieren – um beispielsweise den Schlüssel zum technologischen Determinismus zu finden und die Gesetze des Marktes als spezifische Imperative des Kapitalismus zu verstehen, anstatt sie für selbstverständlich und den Gesetzen der menschlichen Natur und der universellen Geschichte immanent zu betrachten. Dieser Fokus auf die Besonderheit des einen historischen Anfangs- und Endpunkt aufweisenden Kapitalismus mit seiner spezifischen Systemlogik verlangt einen wirklich historischen Sinn, der der klassischen politischen Ökonomie und den konventionellen Fortschrittskonzepten fehlt – und hat auch fruchtbare Auswirkungen auf die historische Untersuchung anderer Produktionsweisen.

Der andere, unkritische Marxismus weist gewissermaßen all das zurück, das Marx gegen den metaphysischen und ahistorischen Materialismus seiner Vorgänger vorzubringen hatte, sein Beharren auf der Einzigartigkeit des Kapitalismus mit seinem Drang der fortwährenden Verbesserung der Produktivkräfte, seinen Attacken gegen die klassische politische Ökonomie wegen deren Tendenz, die Bewegungsgesetze des Kapitalismus nicht als historische Produkte besonderer sozialer Beziehungen zu behandeln, sondern als transhistorische natürliche Gesetze. Dieser andere Marxismus hat einige auffallende Kennzeichen. Zum einen wird die ökonomische »Basis« in nichtsozialen, technischen Begriffen gefasst, einzig vereinbar mit dem mechanistischen Gebrauch der »Basis-Überbau«-Metapher. Zum zweiten haben wir es mit einem mechanistischen Geschichtsverständnis der schicksalhaften und zwangsläufigen Abfolge von Produktionsweisen zu tun, die viel gemein hat mit der klassischen politischen Ökonomie und ihren »Phasen« der Zivilisation. Das dritte schließlich ist ein ahistorisches Verständnis historischer Übergänge – vor allem des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus – das gerade das voraussetzt, was zu erklären ist, indem es die kapitalistischen Prinzipien und Bewegungsgesetze in alle vorangegangene Geschichte hineinliest. So betrachtet existierte der Kapitalismus beispielsweise in den Zwischenräumen des Feudalismus, musste sogar immer in ihnen existieren, und wurde irgendwie dominant, als er, im Einklang mit der historischen Notwendigkeit und in Erfüllung seiner natürlichen Bestimmung, aus der feudalistischen Schale ausbrach.

Diese ahistorische Variante taucht natürlich auch in Marx' eigenem Werk auf, vor allem in jenen gelegentlichen und polemischen Texten, die in einer Art kurzer Aphorismen verfasst wurden. Daneben jedoch, und um einiges marxistischer, gibt es einen historischen Materialismus, der weder zwangsläufiges Schicksal bedeutet noch Vorherbestimmung erlaubt, bei dem der Ursprung des Kapitalismus – wie auch jeder anderen Produktionsweise – das ist, was erklärt und nicht vorausgesetzt werden muss, und der nach Erklärungen

sucht nicht für irgendwelche transhistorischen, natürlichen Gesetze, sondern für spezifische soziale Verhältnisse, Widersprüche und Kämpfe.

Der als Erweiterung kapitalistischer Ideologie wirkende Marxismus hat neben dem historischen Materialismus als einer kritischen Theorie immer existiert. Doch erst mit dem Aufstieg der stalinistischen Orthodoxie ist die kritische Version verdrängt worden. Aus Gründen, die mit den spezifischen Umständen der Sowjetunion und den Imperativen einer schnellen ökonomischen Entwicklung in der Form der Produktivkraftentwicklung des industriellen Kapitalismus zusammen hängen, und als Antwort auf den Druck der internationalen kapitalistischen Ökonomie (um nicht von dem geopolitischen und militärischen Druck zu sprechen), hat der technologische Determinismus den Vorrang vor dem historischen Materialismus erlangt, haben universelle Gesetze die *Geschichte* ersetzt. Gleichzeitig jedoch tendierte diese deterministische Sicht zum Umfallen in einen extremen Voluntarismus, neigte der Drang zum Überspringen von Entwicklungsphasen dazu, sich von materiellen Beschränkungen zu lösen.

Auch wenn die kritische Tradition selbst im Schatten des Stalinismus weiter gedieh – vor allem unter britischen marxistischen Historikern – erneuerte das Ende des Stalinismus nicht den theoretischen Reichtum des historischen Materialismus. Einerseits, weil die philosophischen und kulturellen Vorlieben des »westlichen Marxismus« seit den 1920er Jahren dem Stalinismus zu viel des materiellen und historischen Terrains überlassen hatten. Für viele wurde der stalinistische Marxismus zum Repräsentanten des historischen Materialismus als solchem, und als Alternative erschien einzig die Abwendung der marxistischen Theorie von ihrem materialistischen Selbstverständnis, in manchen Fällen gar die umfassende Ablehnung einer materialistischen Fragestellung, besonders ihres Fokus auf die politische Ökonomie. Oftmals unterstützt wurde diese Tendenz von der Überzeugung, dass die »Massen« in den fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften, vor allem natürlich die arbeitende Klasse, in den mehr oder weniger permanenten Bann der Hegemonie des »Konsumkapitalismus« gefallen seien. In den folgenden Jahrzehnten jedenfalls, vor allem infolge des durch den 20. Parteitag der KPdSU symbolisierten Bruchs mit dem Stalinismus, entwickelte sich eine ganze Reihe von Marxismen im Westen, die den Marxismus in oftmals fruchtvoller Weise auf neues, »humanistisches« oder kulturelles Terrain hoben, während sie die Ambivalenzen ihres Verhältnisses zum *Materialismus* im historischen Materialismus nicht aufzulösen vermochten – weswegen auch der *historische* Teil dieser Gleichung weitgehend ambivalent blieb. Auch wenn eine große Menge erstklassiger marxistischer Geschichtsschreibung geschrieben wurde, wurde der technologische Determinismus des unkritischen Marxismus trotz des Drucks der humanistischen Kritik niemals entscheidend abgelöst von einer vergleichbaren theoretischen Alternative. So erschien einigen die Flucht in die reine historische Kontingenz als einzig verfügbare Option.

Dies ist der Kontext, in dem die letzte einflussreiche Strömung des westlichen Marxismus den Kampfplatz betrat, der Marxismus von Louis Althusser. Althusser hat sich selbst als Antwort auf das verstanden, was er nach dem von Marxisten als Befreiung erlebten 20. Parteitag für eine »Inflation« »humanistischer« Tendenzen innerhalb der marxistischen Theorie hielt. Er verstand sich als Verteidiger der theoretischen Strenge des marxistischen Materialismus gegen den Rückfall in vormarxistischen Idealismus, den er im damals modischen Rückgriff auf hegelianische Lesarten von Marx und in jenem Empirizismus und Voluntarismus ausmachte, der die sozialistische Theorie ergriffen hatte, als strukturelle Bestimmungen von der Beschäftigung mit menschlicher Tätigkeit (»human agency«) abgelöst wurden.

Althusser war jedoch nicht dazu geneigt, all die Fortschritte der poststalinistischen Befreiung aufzugeben und suchte andere Wege, die nicht-reduktionistischen, nicht-deterministischen und nicht-ökonomistischen Impulse dieser ideologischen Emanzipation zu bewahren. Sein namhaftester Beitrag ist in diesem Zusammenhang sein Begriff der »Überdeterminierung«, der die Komplexität und Vielfalt gesellschaftlicher Kausalität betont und die ökonomische Bestimmung einer entfernten »letzten Instanz« vorbehält. Grundsätzlicher noch wurde der nicht-reduktionistische Effekt dadurch erreicht, dass ein starrer Dualismus zwischen Theorie und Geschichte errichtet wurde (darüber mehr in *Kapitel 2*). Hier gab es jedoch ein Paradox, denn wegen seines Beharrens auf der Autonomie von Theorie und wissenschaftlicher Erkenntnis – gegen den seiner Meinung nach theoretische und wissenschaftliche Erkenntnis relativierenden Empirizismus, Voluntarismus, Humanismus und »Historizismus« – endete Althusser damit, strukturelle Bestimmungen gänzlich aus der Geschichte zu vertreiben. Strukturelle Determinanten mögen das angemessene Objekt einer autonomen Theoriearbeit sein, die wirkliche historische Welt jedoch, so hat es den Anschein, bleibt auf nicht weiter reduzierbare Weise kontingent. Dieser Althusser'sche Dualismus erlaubte es seinen Schülern, sowohl den »kruden Ökonomismus« abzuwerfen wie, auf der theoretischen Ebene, einen ebenso kruden Determinismus beizubehalten. Wo der stalinistische mechanistische Determinismus von Momenten extremen Voluntarismus unterbrochen wurde, konnte Althusser beide sich widersprechenden Momente in einer ruhelosen Synthese, besser: in einem Nebeneinander vereinen.

Dieses theoretische Nebeneinander sollte sich als kurzlebig erweisen. Obwohl nicht alle Althusserianer denselben Weg nahmen, erwuchs eine bedeutende Strömung, die sich auf Konzepte wie Überdeterminierung, »relative Autonomie« oder »Gesellschaftsformation« als Ausrede für ihre tatsächliche Verwerfung jedweder Kausalität stützten (dazu mehr in *Kapitel 2*), und dabei selbst Althusser für dessen letztendliches Festhalten am »Ökonomismus« geißelten, weil er nicht auf die Bestimmung »in letzter Instanz« verzichten wollte. Und während die »neuen sozialen Bewegungen« für manche der Hauptgrund wurde, den Marxismus abzuwerfen, wurde der Althusserianis-

mus das theoretische Fahrwasser, durch das sich der westliche Marxismus auf seiner Reise zum Postmarxismus und darüber hinaus seinen Weg bahnte.

Und dann kam der Zusammenbruch des Kommunismus. Die heutigen Bedingungen für die Linke mögen sich von denen des Jahres 1981, als ich den ersten der Essays dieses Buches veröffentlichte, ebenso scharf unterscheiden wie sich die »neue Weltordnung« von der ihr vorhergehenden unterscheidet. Nur die hartgesottensten rechten Kritiker würden zu bestreiten wagen, dass dieser historische Bruch eine Veränderung auch der intellektuellen Kultur der Linken mit sich gebracht hat, als man in eine in der Geschichte des Sozialismus bisher nie da gewesene Phase des Überdenkens und der Selbstbefragung eingetreten ist.

Und doch, ohne den Einfluss dieser welthistorischen Ereignisse auf das Denken westlicher Sozialisten in Frage stellen zu wollen, war ich nicht wenig überrascht von den grundlegenden Kontinuitäten zwischen der auf der Linken vor dem Zusammenbruch vorherrschenden intellektuellen Kultur und dem heutigen Stand dieser Kultur. Damit meine ich nicht jene Form der Kritik, die auf der Rechten verbreitet ist: dass es trotz aller offensichtlichen Tatsachen noch immer zu viele Linke gäbe, die die Realität nicht anerkennen wollen und sich an alte Ideen klammern. Im Gegenteil habe ich damit jene politischen und theoretischen Trends im Sinn, die in den neokonservativen Augen schon vor dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem »Triumph des Kapitalismus« einen Hoffnungsschimmer bildeten, weil sie sich bereits kräftig von der Kritik des Kapitalismus auf eine Auflösung seines Begriffes in postmodernen Fragmenten und Kontingenzen hinbewegten. Die »neue Weltordnung« hat, zusammen mit der Restrukturierung der kapitalistischen Ökonomie, sicherlich tief greifende Folgen gehabt. Die gegenwärtigen Moden der intellektuellen Linken sind jedoch in vielerlei Hinsicht eher eine bloße Strapazierung der theoretischen und politischen Strömungen der 60er und 70er Jahre, als dass sie den Problemen der End-80er und 90er Jahre ins Auge sehen.

In unserem postmodernen Moment feiert die ahistorische, metaphysische Tradition des Marxismus eine Art des Sieges. Die jüngste Mode des akademischen Marxismus, die Variante eines »Rational Choice«-Marxismus, ist dem alten technologischen Determinismus tief verpflichtet (und übernimmt dabei die Verfahren und viele der Prämissen der konventionellen Ökonomie).¹ Auch die sich gegen die alten Stränge eines unkritischen Marxismus definierenden postmarxistischen Theorien können bloß eine schlichte Alternative zwischen ökonomistischem Determinismus und postmoderner Kontingenz

1 Mit dem *Rational Choice*-Marxismus habe ich mich ausführlich und kritisch auseinandergesetzt in meinem Aufsatz »Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle? (with a Postscript 1994)«, in T. Carver und P. Thomas (Ed.): *Rational Choice Marxism*, London 1995, S. 79-135.

erkennen und haben sich nie mit den davon unterscheidenden Formen des historischen Materialismus auseinandergesetzt.

Es ist nicht so überraschend, dass es für viele Menschen einen direkten Weg von einem deterministischen Marxismus zum scheinbar entgegengesetzten Extrem gegeben hat – mit oder ohne Zwischenstopp beim Althusserianismus. Der Determinismus läuft immer darauf hinaus, von der Geschichte enttäuscht zu werden. Besonders die technologisch-deterministischen Marxisten, teleologisch davon überzeugt, dass die automatische Entfaltung der Produktivkräfte eine revolutionäre Arbeiterklasse hervorbringe, mussten sich verraten fühlen von der wirklichen Arbeiterklasse, die nicht auf die Prophezeiungen eines metaphysischen Materialismus antworteten, sondern den Dringlichkeiten der Geschichte. Die intellektuelle Geschichte des (bemerkenswert schnellen) Übergangs vom strukturalistischen Marxismus der 60er und 70er Jahre über den kurzen Moment eines »Postmarxismus« zu den gegenwärtigen Moden des »Postmodernismus« war zu großen Teilen die Geschichte eines enttäuschten Determinismus.

Es gehört heute zum Allgemeinplatz, darauf hinzuweisen, dass der westliche Marxismus zutiefst geprägt wurde vom fehlenden Aufschwung eines revolutionären Bewusstseins in der Arbeiterklasse und von der daraus resultierenden Trennung intellektueller Praxis von jedwedem politischen Engagement. Dies scheint viele darin bestärkt zu haben, nicht nur politische Programme zu entwickeln, die weniger angewiesen sind auf die Arbeiterklasse, sondern auch nach Theorien gesellschaftlicher Veränderung Ausschau zu halten, die frei sind von den Beschränkungen und Enttäuschungen der Geschichte. So entstand eine breite Vielfalt ahistorischer Theorien, die von verschiedenen abstrakten philosophischen und kulturellen Marxismen bis hin zu westlichen Adaptionen des Maoismus reichen. Die westlichen Maoisten beispielsweise, fühlten sich besonders angezogen von dessen Voluntarismus und seiner Annahme, dass Revolutionen nur aus reinem Willen und ohne die dazu gehörenden materiellen und historischen Bedingungen gemacht werden können. Althusser selbst illustriert, dass sich eine solche Anziehungskraft durchaus mit einem theoretischen Determinismus verträgt. Ohne Zweifel bietet die scheinbare Autonomie von Ideologie, Politik und »Kulturrevolution« eine besondere Anziehungskraft für Intellektuelle, weil sie die Revolution auf ihr eigenes Terrain verlagern. Heute, nach dem Niedergang selbst dieser ahistorischen revolutionären Hoffnungen, ist eine Affinität zu allen theoretischen Tendenzen geblieben, die die Autonomie der Kultur und der *Diskurse* betont.

Dies legt nahe, dass das besondere Aroma des westlichen Marxismus und seiner Nachfolger nicht nur von seiner Trennung von der Politik der Arbeiterklasse herrührt, sondern auch von der daraus entstandenen Tendenz, die intellektuelle Aktivität an die Stelle der Klassenpolitik zu setzen. Es gibt eine Art der Selbstbewerbung von Intellektuellen als einer welthistorischen Kraft, und auch wenn diese Selbstglorifizierung seit den 1960er Jahren durch viele

verschiedene Phasen gegangen ist, hat sie doch aufs Ganze gesehen die Abwendung von der Geschichte verstärkt. Die diskursive Konstruktion hat heute die materielle Produktion als konstitutive Praxis des gesellschaftlichen Lebens abgelöst. Auch wenn es niemals zur revolutionären Erneuerung der Gesellschaft kommen mag, immer möglich ist eine rücksichtslose Dekonstruktion von Texten. So sind wir weit über die heilsame und fruchtbare Achtung vor den ideologischen und kulturellen Dimensionen menschlicher Erfahrung hinausgegangen, die wir im Besten der marxistischen Geschichtsschreibung oder bei einem Theoretiker wie Gramsci ausgeführt finden. Man könnte dies die Rache des Avantgardismus nennen.

III.

Dieser Band ist der Versuch, die Debatte auf der Linken wie auch die zwischen dem Sozialismus und seinen Kritikern zu wenden, weg von jener fruchtlosen Wahlmöglichkeit eines Alles-oder-Nichts, die das theoretische Feld so lange bestimmt hat, und hin zu einer Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus und der Kritik des Kapitalismus. Er ist kein fachökonomisches Werk, keine Kritik der neoklassischen Ökonomie, und auch keine Intervention in die anhaltenden Debatten über Werttheorie und fallende Profitraten. Sein Ziel ist stattdessen, die spezifische Besonderheit des Kapitalismus als einem System sozialer Beziehungen und als politisches Terrain zu bestimmen, und dabei die allgemeinen theoretischen Grundlagen des historischen Materialismus zu überdenken. »Kritisch« ist das Werk, insofern es versucht, jene konzeptionellen und theoretischen Gewohnheiten zu brechen, die dazu neigen, diese Besonderheit des Kapitalismus zu verschleiern.

Die Fragen, um die es hier geht, sind sowohl historisch wie auch theoretisch. Das historische Hauptproblem ist jene in nicht-marxistischen Darstellungen kapitalistischer Entwicklung fast universell verbreitete und von manchen Spielarten des Marxismus geteilte Tendenz, kapitalistische Prinzipien und Bewegungsgesetze in die gesamte Geschichte hineinzulesen und den Aufstieg des modernen Kapitalismus zu erklären, indem man gerade das, was zu erklären wäre, bereits voraussetzt. Das Gegenmittel gegen dieses wesentlich teleologische Vorgehen ist, *Geschichte* anstelle der Teleologie zu setzen. Theoretisch betrachtet haben die grundlegenden Fragen zum einen, wie ich in *Kapitel 3* aufzeige, mit der Differenz zwischen zwei Erkenntnisformen zu tun: »einerseits die Ansicht, dass theoretische Erkenntnis – das Erkennen von Strukturen – in den Bereich »statischer konzeptioneller Darstellungen« gehört, während Bewegung und Fluss (zusammen mit Geschichte) zu einer anderen empirischen Erkenntnisphäre gehören; und andererseits eine Auffassung von Erkenntnis, die Struktur und Geschichte nicht als Gegensatz betrachtet und in der Theorie *historische* »Kategorien oder Begriffe, die der Erforschung von Prozessen und Fakten angemessen sind«, anwenden kann«.

Mehr noch gibt es eine Reihe von Fragen, die mit der Geschichtlichkeit bestimmter theoretischer Konzepte zu tun haben. Vor allem wird hier unser

gegenwärtiges Verständnis des »Politischen« und des »Ökonomischen« einer kritischen Untersuchung unterzogen, um ihre einzig im Kapitalismus spezifische Abgrenzung und Trennung nicht für selbstverständlich zu nehmen. Diese konzeptionelle Trennung, so sehr sie auch eine spezifische Realität im Kapitalismus reflektiert, verfehlt nicht nur das Verständnis der vollkommen verschiedenen Realitäten vor- oder nicht-kapitalistischer Gesellschaften, sondern verschleiert auch die neuen, vom Kapitalismus geschaffenen Formen von Macht und Herrschaft.

Das entscheidende Projekt, dessen Umriss ich hier zeichne, verlangt, den Kapitalismus als ein System sozialer Beziehungen zu behandeln. Und dies bedeutet das Überdenken einiger der Formen, in denen entscheidende Konzepte des historischen Materialismus – Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Klasse, Basis und Überbau usw. – verstanden wurden. Das sind die Hauptthemen des ersten Teiles des Werkes. Die ursprüngliche Kritik des Kapitalismus konnte aber ohne die Überzeugung, dass Alternativen möglich sind, nicht in Angriff genommen werden. Und dies geschah aus dem Blickwinkel des Sozialismus als der Antithese zum Kapitalismus. Dies wiederum erforderte nicht nur eine Kritik des Kapitalismus oder der politischen Ökonomie, sondern auch die der damals vorherrschenden *oppositionellen Bewegungen* zum Kapitalismus, was bedeutete, die sozialistische Tradition selbst einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Das Hauptziel dieser Kritik war die Umwandlung der sozialistischen Idee von einer ahistorischen Hoffnung in ein in den historischen Bedingungen des Kapitalismus wurzelndes Programm. Auch meine eigene Zielvorstellung ist weiterhin eine sozialistische, doch die heutigen Oppositions- und Widerstandsbewegungen sind von einer anderen Art und verlangen eine eigene »Kritik«. Wenn es unter den verschiedenen, fragmentierten Oppositionsbewegungen ein einzelnes, sie alle einigendes Thema gibt, ist es das Streben nach *Demokratie*. Teil zwei meines Werkes entfaltet deswegen den Begriff der Demokratie als eine Herausforderung des Kapitalismus. Und er tut dies in kritischer Weise, d. h. vor allem historisch.

Der Band ist folgendermaßen aufgebaut. Das Kapitel über die Trennung von Politik und Ökonomie im Kapitalismus liefert das Grundthema des gesamten Werkes. Es ist ein Versuch, sowohl herauszuarbeiten, was spezifisch ist am Kapitalismus und dem historischen Prozess seiner Herausbildung, wie auch die mit diesem besonderen historischen Muster verbundenen konzeptionellen Kategorien zu hinterfragen. Dabei werden auch die grundlegenden Kategorien des historischen Materialismus – Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Basis und Überbau usw. – neu gefasst. Würde ich den (1981 erstmals veröffentlichten) Beitrag heute neu schreiben, würde ich das Spezifische des Kapitalismus und seiner historischen Entwicklung eher noch stärker betonen, denn seitdem habe ich mich zunehmend damit beschäftigt, zu untersuchen, wie die rückwirkende Zuschreibung kapitalistischer Prinzipien auf alle vorhergehende Geschichte unser Verständnis sowohl der Geschichte im

Allgemeinen wie des Kapitalismus im Besonderen bestimmt hat. Ein Produkt dieser meiner Beschäftigung war mein Buch *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (London 1991), das den historischen Entwicklungsweg des englischen Kapitalismus von anderen historischen Wegen aus dem Feudalismus unterscheidet, vor allem von Frankreich, wo dessen Ergebnis nicht der Kapitalismus, sondern der Absolutismus war.² Die Geschichte des Kapitalismus auf diese Weise neu zu bedenken, bedeutet die Entflechtung der konventionellen Einheit von »Kapitalismus« und »bürgerlicher Gesellschaft«, und einige Fragen über unser Verständnis von Fortschritt und »Moderne« aufzuwerfen. Hinter all dem liegen zudem Fragen über den Zusammenhang von Märkten, Handel und Städten einerseits und Kapitalismus andererseits, Fragen, die auch im Zusammenhang mit meiner Diskussion von Max Weber in *Kapitel 5* aufkommen.

Die anderen Essays des ersten Teils entwickeln die im ersten Essay eingeführten Themen und führen sie weiter aus: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, die Frage von Basis und Überbau, den Klassenbegriff, das Problem des technologischen Determinismus, den Widerspruch von *Geschichte* und *Teleologie*. Ich sollte vielleicht die besondere Rolle erklären, die ich in diesem Zusammenhang Edward P. Thompson zuweise. In *Kapitel 2 und 3* benutze ich sein Werk als Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion einiger der grundlegenden Kategorien des historischen Materialismus, vor allem der Basis-Überbau-Metapher und des Klassenbegriffs. Wiederholt wurde mir entgegengehalten, dass ich zu viele meiner eigenen theoretischen Neigungen in dessen historische Arbeiten hineingelesen habe. Doch auch wenn ich mir natürlich gern einige der Einsichten selbst zuschreiben würde, die ich ihm zuschreibe, erscheint es mir noch immer, dass er, trotz seiner wie auch immer anspielungsreichen (und trügerischen) theoretischen Äußerungen, meinem Verständnis eines Theoretikers des historischen Materialismus am nächsten kommt.

In *Kapitel 3* behandle ich Thompsons Begriff der Klasse als eines auf *Prozess* und *Verhältnis* statt auf strukturelle Verortung setzenden, und ich kontrastiere diese *historische* Konzeption dem, was ich das *geologische* Modell herkömmlicher »Schichtungs«theorien nenne. Diese Unterscheidung scheint mir – zusammen mit der ihr zugrunde liegenden epistemologischen Differenz zwischen Thompsons auf die Erforschung von Prozessen ausgerichteten Konzeption theoretischer Erkenntnis und anderen, auf statische Repräsentation setzenden Theoriekonzeptionen – eine sehr schöne Form der Identifizierung dessen, was ich für die bestimmenden Charakteristika des historischen Materialismus halte.

2 Vgl. auch mein spätere Arbeiten zusammenfassendes Werk *The Origin of Capitalism. A longer View*, London 2002, sowie meinen Beitrag »Kapitalismuserstehung« im *Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus*, Band 7/I, Hamburg 2008, S. 273-292.

Für mich veranschaulicht Thompson auch die entscheidende Rolle des historischen Materialismus als einer Form des Lernens – oder Wiedererlernens – wie man in nichtkapitalistischen Formen denkt und die vermeintliche Universalität grundlegender Kategorien – Eigentum, Arbeit, Markt usw. – herausfordert. Sein Werk sucht seinesgleichen in der Fähigkeit, kapitalistische Annahmen mittels einer Art der historisch-anthropologischen Dekonstruktion zu unterminieren, indem es die gegen die von diesen einzigartigen Sozialverhältnissen produzierten Widerstände durchgesetzten *Transformationsprozesse* verfolgt: der Markt gegen die Widerstände der »moralischen Ökonomie«; kapitalistische Definitionen von Eigentum gegen andere, frühere und/oder alternative Definitionen, die Gewohnheitsrechte, Kodes, Praktiken und Erwartungen reflektieren, die der Logik kapitalistischer Eigentumsverhältnisse widersprechen. Seine subversive Genealogie kapitalistischer Prinzipien, die dessen Praktiken, Werte und Kategorien auf ihre systemischen Wurzeln in spezifischen Produktions- und Ausbeutungsbeziehungen zurückführt, stellt nicht nur die Geschichtlichkeit des Kapitalismus wieder her, sondern auch seine Umkämpftheit.

Meine Diskussion grundlegender Kategorien des historischen Materialismus führt jedenfalls zum marxistischen Geschichtsverständnis und einer Überprüfung des technologischen Determinismus in *Kapitel 4*. Und abermals dominiert dabei der Widerspruch zwischen historischem Materialismus einerseits und der teleologischen Tendenz andererseits, den Kapitalismus bereits in all seinen historischen Vorläufern zu erkennen, sein Vorhandensein bei der Erklärung seiner Entstehung bereits vorauszusetzen und seine spezifischen Bewegungsgesetze in allgemeine Gesetze der Geschichte zu übersetzen. Diese Tendenz bricht sich, wie ich in *Kapitel 5* argumentiere, sogar im Werk Max Webers Bahn und unterscheidet ihn mehr als alles andere von Marx.

Das erste Kapitel des Buches legt auch die Grundlage für die Kapitel im zweiten Teil, die die politischen Implikationen entfalten, die aus der Besonderheit des Kapitalismus folgen. Welche Konsequenzen hat es für die Natur und Reichweite von Staat und Bürgerschaft, wenn das den politischen Raum des Kapitalismus definierende Charakteristikum die formale »Trennung von Ökonomie und Politik« ist, oder der Transfer bestimmter »politischer« Mächte in die »Ökonomie« und die »Zivilgesellschaft«? Insofern der Kapitalismus, neben anderem, neue Formen von Herrschaft und Zwang beinhaltet, die außerhalb der Reichweite jener zur Kontrolle traditioneller Formen politischer Macht gemachten Instrumentarien sind, reduzieren diese auch die hervorragende Leistung der Bürgerschaft und die Reichweite demokratischer Rechenschaftspflicht. Der Kapitalismus ermöglicht, mit einfachen Worten, eine allgemeine Verteilung politischer Güter, ohne seine konstituierenden Verhältnisse, seine Zwänge und Ungleichheiten zu gefährden. Das hat selbstverständlich weitreichende Implikationen für unser Verständnis von Demokratie und die Möglichkeiten ihrer Expansion.

In diesen Kapiteln wird Demokratie in historischer Perspektive betrachtet. Das Ziel ist, sie in einem spezifischen historischen Kontext zu verorten, anstatt sie als sozial unbestimmte Abstraktion zu behandeln. Die kapitalistische Demokratie wird im Gegensatz zu anderen Formen untersucht, im Kontext anderer sozialer Beziehungen (vor allem in Form jener antiken griechischen Form, die zum Demokratiebegriff führte). Im *Kapitel 6* vergleiche ich die Konsequenzen der Demokratie für den Status der Arbeit in der antiken athensischen und der modernen kapitalistischen Demokratie, und in *Kapitel 7* verfolge ich die Bedeutungsverschiebungen von Demokratie und Bürgerschaft von der klassischen Antike über die von den US-Verfassungsgründern vorgenommene Neudefinition bis zu modernen Konzeptionen liberaler Demokratie. Ich zeige auch die besonderen Wege auf, auf denen der Kapitalismus die Demokratie sowohl ausweitet wie hemmt, und frage nach den möglichen Richtungen weiterer Fortschritte.

Die »formale Demokratie« und die Identifizierung von Demokratie mit *Liberalismus* wären jenseits der spezifischen sozialen Beziehungen des Kapitalismus praktisch unmöglich und theoretisch geradezu undenkbar gewesen. Diese sozialen Verhältnisse haben die Demokratie sowohl vorangebracht wie auch strikt begrenzt, und die größte Herausforderung des Kapitalismus wäre eine Ausweitung der Demokratie über ihre eng gefassten Grenzen hinaus. An diesem Punkt der Argumentation wird »Demokratie« synonym mit Sozialismus, und die Frage bleibt, was sozialistische Emanzipation über die Abschaffung der Klassenausbeutung hinaus bedeutet. Im *Kapitel 8* erweitere ich die Diskussion der Demokratie um zeitgenössische Fragen wie die nach der »Zivilgesellschaft« und der »Identitätspolitik«. Und *Kapitel 9* untersucht die Aussichten und Grenzen menschlicher Emanzipation in kapitalistischen Gesellschaften sowie die Folgen des Kapitalismus für »außerökonomische« Güter von der Demokratie bis zu Fragen von ethnischer und vor allem Geschlechtergleichheit. Die Zusammenfassung macht dann ein paar vorsichtige Vorschläge für einige Fragen, die ein heutiges sozialistisches Denken angehen sollte.

Ein paar abschließende Worte noch über den Zusammenhang der Kapitel dieses Buches und jener ursprünglichen Essays, auf denen sie beruhen. Auch wenn diese zwischen 1981 und 1994 veröffentlichten Essays zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Anlässen geschrieben wurden, so scheinen sie mir doch aus einem kohärenten Satz von Ideen zu bestehen. Ich habe diesen Zusammenhang gestärkt, indem ich die Essays mehr thematisch statt chronologisch angeordnet, Überschneidungen zusammengefasst und übergreifende Argumente eingeführt habe. Manche der Essays wurden dabei mehr als andere verändert. *Kapitel 4 und 7* sind Zusammenfassungen und Überarbeitungen mehrerer Essays. An anderen Stellen habe ich einige Dinge gestrichen, weiter ausgeführt oder klarer gefasst, um bleierne Prosa, Inkohärenzen und Undurchsichtigkeiten zu vermeiden oder Punkte zu verdeutlichen, die mir unklar oder der Ausführung nötig schienen.

Auch wenn ich gelegentlich heutige Betrachtungen in ältere Texte eingefügt habe, habe ich doch den Text nicht soweit zu verändern versucht, dass ich mich scharfsichtiger mache als ich damals war. Das wirft natürlich die Frage auf, ob und wie stark mich die zwischen damals und heute zu beobachtenden massiven Veränderungen der Welt genötigt haben, die Beiträge neu zu überdenken, und warum ich mich nicht schäme, auf solch unmodischen Ansichten zu bestehen. In der Zusammenfassung (und im Nachwort zur deutschen Ausgabe) werde ich einige Anmerkungen über die gegenwärtige Konjunktur und die anhaltende Zeitlosigkeit sozialistischer Bestrebungen machen. Hier möchte ich einfach nur wiederholen, dass mir der historische Materialismus, gerade weil er die ergiebigste Kapitalismuskritik bietet, durch den zeitgenössischen »Triumph des Kapitalismus« relevanter denn je erscheint.

Teil I
Historischer Materialismus
und Eigenart des Kapitalismus

1. Die Trennung von Ökonomie und Politik im Kapitalismus*

Ursprünglich wollte und sollte der historische Materialismus eine theoretische Grundlage zur Interpretation der Welt liefern, um sie zu verändern. Das war kein leeres Gerede, sondern hatte eine präzise Bedeutung. Es bedeutete, dass der Marxismus nach einer Erkenntnisweise suchte, die in der Lage ist, die Gesetzmäßigkeiten historischer Entwicklung und – mindestens implizit – jene Punkte zu erhellen, an denen politisches Handeln am effektivsten intervenieren konnte. Dabei war es nicht das Ziel der marxistischen Theorie, ein »wissenschaftliches« Programm oder eine Technik politischen Handelns zu entwickeln. Das Ziel war vielmehr die Bereitstellung einer analytischen Methode, die sich dafür eignet, das Terrain zu untersuchen, auf dem politisches Handeln stattfindet.

Der nachmarxsche Marxismus hat sein theoretisches Projekt und dessen durch und durch politischen Charakter häufig aus den Augen verloren. Vor allem war ihm eine Tendenz eigen, jene strenge begriffliche Trennung des »Ökonomischen« vom »Politischen« aufrechtzuerhalten, die der kapitalistischen Ideologie so gute Dienste geleistet hatte, seit die klassischen Ökonomen die »Ökonomie« als Abstraktum entdeckten und begannen, den Kapitalismus seines sozialen und politischen Inhalts zu entleeren.

Diese begriffliche Konzeptionierung entspricht, wenn auch nur verzerrt, einer für den Kapitalismus spezifischen historischen Realität, einer realen Differenzierung der »Ökonomie«. Und vielleicht gelingt es ja, sie so umzuformulieren, dass sie mehr erklärt als verschleiert, indem man jene historischen Bedingungen nochmals entfaltet, die eine solche Konzeption erst möglich und plausibel gemacht hat. Es geht bei dieser Untersuchung nicht darum, die »Fragmentierung« des gesellschaftlichen Lebens im Kapitalismus wegzureden. Es geht vielmehr um das Verständnis dessen, was in der historischen Natur des Kapitalismus als Trennung der »ökonomischen« und »politischen« »Sphäre« erscheint.

Eine solche Differenzierung ist natürlich nicht nur ein theoretisches, sondern auch ein praktisches Problem. Sie findet ihren direkten und praktischen

* Die Übersetzung dieses Kapitels stützt sich teilweise auf die deutsche Übersetzung von Rolf Nemitz, die 1982 in der Zeitschrift *Das Argument* (Heft 131/1982, S. 4-23) erschienen ist.

Niederschlag in der Trennung von ökonomischen und politischen Kämpfen, wie sie sich in den modernen Arbeiterbewegungen verkörpert. Für viele revolutionäre Sozialisten war dies nichts weiter als das Produkt eines fehlgeleiteten, »unterentwickelten« oder »falschen« Bewusstseins. Und steckte nicht mehr dahinter, wäre diese Trennung leicht zu überwinden. Aber was den »Ökonomismus« der Arbeiterklasse so unverwundlich macht, ist, dass er der kapitalistischen Wirklichkeit insofern entspricht, als die kapitalistische Aneignung und Ausbeutung die ökonomischen und politischen Handlungsfelder tatsächlich trennt und bestimmte, grundlegend politische Fragen – Kämpfe gegen eine in der Vergangenheit fest an politische Macht gekoppelte Unterdrückung und Ausbeutung – tatsächlich in explizit »ökonomische« Fragen transformiert. Diese »strukturelle« Trennung ist in der Tat der möglicherweise effektivste Verteidigungsmechanismus des Kapitals.

Es geht darum, zu erklären, in welcher Form der Kapitalismus einen Keil zwischen das Ökonomische und das Politische getrieben hat – und in welcher Weise wesentlich politische Fragen wie die Enteignung der Macht, die Regelung von Produktion, Aneignung und Verteilung gesellschaftlicher Arbeit und Ressourcen, aus der politischen in eine davon getrennte Sphäre verdrängt wurden.

Ökonomische und politische »Faktoren«

Marx betrachtete die Welt nicht nur in seinen explizit politischen, sondern selbst in seinen technisch-ökonomischen Werken aus einer politischen Perspektive. Seine Kritik der politischen Ökonomie war unter anderem darauf angelegt, das politische Gesicht der Ökonomie zu entschleiern, das durch die klassische politische Ökonomie verschleiert worden war. Das durch Marx entschlüsselte fundamentale Geheimnis kapitalistischer Produktion – das die politische Ökonomie systematisch verschleierte und mit der Unfähigkeit einherging, kapitalistische Akkumulation zu erklären – sind die sozialen Beziehungen und das sich in ihnen niederschlagende Machtungleichgewicht zwischen den Arbeitern und jenen Kapitalisten, denen sie ihre Arbeitskraft verkaufen müssen. Dieses Geheimnis hat zur Folge, dass die Verfügungsgewalt zwischen dem individuellen Kapitalisten und dem Arbeiter durch die politische Struktur der Gesellschaft als Ganzer bedingt wird – durch das Gleichgewicht von Klassenkräften und Staatsmacht, das die Enteignung des direkten Produzenten, die Aufrechterhaltung des uneingeschränkten Privateigentums des Kapitalisten und seine Kontrolle über Produktion und Aneignung erlaubt.

Im Band 1 des *Kapital* erarbeitet sich Marx den Weg von der Warenform über den Mehrwert zum »Geheimnis ursprünglicher Akkumulation«, um schließlich zu entdecken, dass der Ausgangspunkt kapitalistischer Produktion nichts anderes ist »als der historische Scheidungsprozess von Produzent und Produktionsmittel«¹, ein Prozess des Klassenkampfes und staatlicher Unterdrückung zugunsten der enteignenden Klasse. Die Argumentation

macht deutlich, dass für Marx das Geheimnis der kapitalistischen Produktion letztlich ein *politisches* ist. Was seine Analyse von der der klassischen politischen Ökonomie so radikal unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie keine scharfen Trennungslinien zwischen ökonomischen und politischen Sphären zieht. Marx ist vielmehr fähig, deren Kontinuitäten aufzuspüren, weil er die Ökonomie – wie die politische Sphäre – nicht als ein Netzwerk unzusammenhängender Kräfte behandelt, sondern als ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse.

Für den nachmarxischen Marxismus gilt dies nicht gleichermaßen. In der ein oder anderen Form und in unterschiedlicher Intensität haben Marxisten im Allgemeinen Analysemethoden übernommen, die explizit oder implizit die ökonomische »Basis« und den sie »widerspiegelnden« oder ihr jeweils entsprechenden rechtlichen, politischen und ideologischen »Überbau« als qualitativ verschiedene und mehr oder weniger abgeschlossene, »räumlich« getrennte Sphären behandeln. Am deutlichsten ist dies bei den orthodoxen Basis-Überbau-Theorien und gilt auch für jene Varianten, die von ökonomischen, politischen und ideologischen »Faktoren«, »Ebenen« oder »Instanzen« sprechen – unabhängig davon, wie stark auf der *Interaktion* der Faktoren und Ebenen bestanden wird, oder auf der »letzten Instanz«, in der die ökonomische Sphäre schließlich den Rest determiniere. All diese Formulierungen bekräftigen letztendlich nur die räumliche Trennung der Sphären.

Andere marxistische Schulen haben die Abstraktion und Abgeschlossenheit der Sphären auf andere Art aufrechterhalten – zum Beispiel, indem sie die *Ökonomie* oder den *Kapitalkreislauf* abstrahierten, um eine technisch ausgeklügelte Alternative zur bürgerlichen Ökonomie zu konstruieren und ihr auf der gleichen Ebene etwas entgegensetzen. (Sie gingen damit deutlich weiter als Marx selbst, ohne jedoch wie dieser ihre ökonomischen Abstraktionen historisch und soziologisch zu fundieren.) Die sozialen Beziehungen, in denen dieser ökonomische Mechanismus eingebettet ist, und die ihn auch konstituieren, werden als etwas Äußerliches behandelt. Im besten Falle kann eine räumlich getrennte politische Macht in die Ökonomie *intervenieren*, aber die Ökonomie selbst ist ihres sozialen Inhaltes entleert und entsprechend entpolitisiert. So betrachtet hat die marxistische Theorie gerade die von Marx angegriffenen Praktiken fortgeschrieben, der Bourgeoisie die Naturgegebenheit und Ewigkeit ihrer kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu bestätigen.

In den Augen von Marx universalisierte die bürgerliche politische Ökonomie die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, indem sie die Produktion unabhängig von den spezifisch sozialen Determinationen analysiert. Marx' Ansatz unterschied sich von dem ihren durch seine Betonung, dass ein Produktionssystem durch spezifische Gesellschafts-, Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse, durch juristische und politische Formen determiniert

1 MEW, Band 23 (*Das Kapital I*), S. 742.

wird. Das heißt, dass die ökonomische »Basis« nicht nur bestimmte »Überbau«-Strukturen widerspiegelt und durch diese aufrechterhalten wird, sondern auch, dass bereits die produktive Basis als solche in sozialen, rechtlichen und politischen Formen existiert – insbesondere in Eigentums- und Herrschaftsformen.

Anhänger der bürgerlichen politischen Ökonomie können die »Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse« nur beweisen, wenn sie das Produktionssystem von seinen spezifisch sozialen Eigenschaften trennen. Für Marx ist Produktion »nicht nur besondere. Sondern es ist stets ein gewisser Gesellschaftskörper, ein gesellschaftliches Subjekt, das in einer größeren oder dürftigeren Totalität von Produktionszweigen tätig ist.«² Bürgerliche politische Ökonomie dagegen erreicht ihren ideologischen Zweck, indem sie sich mit der *Gesellschaft im Abstrakten* beschäftigt und die Produktion »als eingefasst in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand *bürgerliche* Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden. Dies der mehr oder minder bewusste Zweck des ganzen Verfahrens.«³ Obwohl bürgerliche Ökonomen zu erkennen vermögen, dass bestimmte rechtliche und politische Formen die Produktion erleichtern, behandeln sie diese nicht als organische Bestandteile des Produktionssystems. So schaffen sie es nur, »das organisch Zusammengehörnde zufällig aufeinander zu beziehen, in einen bloßen Reflexionszusammenhang zu bringen.«⁴

Die Unterscheidung zwischen »organischen« und »bloß reflexiven« Zusammenhängen ist von besonderer Bedeutung. Sie legt nahe, dass eine jede, die Trennung und Abschließung dieser Sphären betonende Anwendung der Basis/Überbau-Metapher – wie stark auch immer sie auf einem Zusammenhang oder einer Widerspiegelung beharren mag – die Mystifikationen bürgerlicher Ideologie reproduziert, weil sie die Produktionssphäre nicht über ihre sozialen Determinanten definiert und sich folglich mit der Gesellschaft »in abstracto« beschäftigt. Das Grundprinzip vom Primat der Produktion als der eigentlichen Grundlage des historischen Materialismus verliert so seine kritische Spitze und assimiliert sich der bürgerlichen Ideologie.

Das heißt keineswegs, dass Marx dem Ansatz der bürgerlichen politischen Ökonomie keinen Wert zusprach. Ganz im Gegenteil bediente er sich ihrer Kategorien als eines Ausgangspunktes – aber nicht, weil sie eine universelle Wahrheit, sondern weil sie eine historische Realität, zumindest eine »reale Erscheinung« in der kapitalistischen Gesellschaft beschreiben. Sein Unternehmen war weder die Reproduktion noch die Zurückweisung bürgerlicher Kategorien, sondern ihre kritische Entfaltung und Transzendenz.

2 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Band 42, S. 21.

3 Ebd., S. 22.

4 Ebd., S. 23.

Auf dem Weg zu einer theoretischen Alternative: »Basis« und »Überbau« überdenken

Es sollte doch möglich sein, einen historischen Materialismus zu stärken, der im Gegensatz zu den ideologischen Abstraktionen der bürgerlichen politischen Ökonomie Marx' Standpunkt ernst nimmt, dass beispielsweise das Kapital ein gesellschaftliches Produktionsverhältnis ist, oder dass *ökonomische* Kategorien bestimmte *soziale* Beziehungen ausdrücken. Es sollte eine theoretische Alternative zum »kruden Ökonomismus« geben, die die Integrität der »Produktionsweise« zu wahren versucht, während sie gleichzeitig die Schlussfolgerungen einer sich in spezifischen gesellschaftlichen Prozessen und Verhältnissen ausdrückenden und in spezifischen rechtlichen und politischen Formen existierenden produktiven »Basis« entschlüsselt. Es gibt keine explizite und systematische Darstellung einer solchen theoretischen Position (zumindest nicht seit Marxens eigener), wengleich entsprechende Ansätze in den Werken bestimmter marxistischer Historiker zu finden sind.

Der theoretische Standpunkt, der hier vorgeschlagen wird, ist vielleicht das, was man häufig abschätzig »politischen Marxismus« genannt hat. Nach einem ihrer marxistischen Kritiker ist diese Strömung

»eine Reaktion auf die Welle ökonomistischer Tendenzen in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung. Da die Rolle des Klassenkampfes im Allgemeinen unterschätzt wird, lässt der politische Marxismus eine ganze Menge davon in die historische Erklärung einfließen. (...) Das summiert sich zu einer voluntaristischen Sicht auf die Geschichte, in welcher der Klassenkampf von allen anderen objektiven Eventualitäten getrennt wird, vor allem von solchen Bewegungsgesetzen, die einer spezifischen Produktionsweise eigen sein können. Kann sich jemand vorstellen, die Entwicklung des Kapitalismus im 19. und 20. Jahrhundert nur mit Verweis auf gesellschaftliche Faktoren darzustellen, und ohne das Gesetz der kapitalistischen Akkumulation und seine Haupttriebfeder, den Mechanismus der Mehrwertabschöpfung, in Betracht zu ziehen? Das Ergebnis ist de facto (...), der Produktionsweise als dem grundlegenden Konzept des historischen Materialismus alle reale Substanz zu entziehen. (...) Der Irrtum eines solchen »politischen Marxismus« liegt nicht nur in seiner Vernachlässigung des brauchbarsten Konzepts des historischen Materialismus (der Produktionsweise). Er besteht auch im Verlassen des Feldes ökonomischer Realität.«⁵

Das Ziel meiner Argumentation ist hier jedoch, die falsche Dichotomie zu überwinden, auf der diese Beschreibung des »politischen Marxismus« basiert, eine Dichotomie, die es erlaubt, dass einige Marxisten andere bezichtigen, das

5 Guy Bois: »Against the Neo-Malthusian Orthodoxy«, in: T. H. Aston und C. H. E. Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985, S. 115f. Bois bezieht sich insbesondere auf den in Fußnote 9 angegebenen Aufsatz von Robert Brenner.

»Feld ökonomischer Realitäten« zu verlassen, wenn sie sich mit den die Produktionsverhältnisse und die Ausbeutung konstituierenden politischen und sozialen Faktoren beschäftigen. Ausgangspunkt ist dabei die Feststellung, dass es so etwas wie eine Produktionsweise *im Gegensatz* zu sozialen Faktoren gar nicht gibt, und dass Marxens radikale Neuerung, verglichen mit der bürgerlichen politischen Ökonomie, gerade darin bestand, die Produktionsweise und die ökonomischen Gesetze an sich als »gesellschaftliche Faktoren« zu fassen.

Was heißt es, eine Produktionsweise oder eine Ökonomie getrennt von oder sogar im Gegensatz zu »sozialen Faktoren« zu diskutieren? Was zum Beispiel sind »objektive Eventualitäten« wie das Gesetz kapitalistischer Akkumulation oder seine »Haupttriebfeder«, der »Mechanismus« der Mehrwertabschöpfung? Der Mechanismus der Mehrwertauspressung ist ein spezifisch gesellschaftliches Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten. Er funktioniert über eine spezifische Organisation von Produktion, Distribution und Austausch, und gründet in einem spezifischen, durch eine spezifische Macht- bzw. Herrschaftsstruktur aufrechterhaltenen Klassenverhältnis. Was ist die Unterordnung der Arbeit unter das Kapital – das Wesen kapitalistischer Produktion – anderes als eine soziale Beziehung und Produkt eines Kampfes von Klassen? Warum bestand Marx darauf, das Kapital als gesellschaftliches Produktionsverhältnis zu beschreiben? Und warum hatte die Kategorie »Kapital« jenseits ihrer gesellschaftlichen Bestimmtheit für ihn keine Bedeutung? Warum sind für ihn Geld oder Kapitalgüter nicht per se Kapital, sondern werden dazu erst im Kontext einer bestimmten sozialen Beziehung zwischen Aneignern und Produzenten? Warum ist die so genannte ursprüngliche Akkumulation des Kapitals als einer Vorbedingung kapitalistischer Produktion nichts anderes als jener Prozess, bei dem der direkte Produzent enteignet wird – sprich: Klassenkampf? Und so weiter. Und warum bestand der Altmeister der bürgerlichen Sozialwissenschaften, Max Weber, auf einer »rein ökonomischen« Definition des Kapitalismus, ohne dabei auf äußere, auf *gesellschaftliche Faktoren* (wie zum Beispiel die Ausbeutung der Arbeitskraft) Bezug zu nehmen, und entleerte so, im Gegensatz zu Marx, den Kapitalismus bewusst seiner sozialen Bedeutung?⁶ Diese Fragen zu stellen und auf der gesellschaftlichen Konstitution der Ökonomie zu bestehen, bedeutet keineswegs, dass es keine Ökonomie gibt, keine ökonomischen »Gesetze«, keine »Produktionsweise«, keine »Entwicklungsgesetze« innerhalb der Produktionsweise, kein Gesetz kapitalistischer Akkumulation. Es geht auch nicht darum abzustreiten, dass der Begriff der Produktionsweise das »brauchbarste Konzept des historischen Materialismus« ist. Der »politische Marxismus«, wie er hier verstanden wird, ist nicht weniger überzeugt vom Primat der Produktion als die »ökonomistischen Tendenzen« im Marxismus. Weder lässt er die Produktion in seiner Betrachtung außer Acht, noch fasst er den Begriff so

6 Siehe z. B. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 31ff.

weit, dass unterschiedslos alle sozialen Aktivitäten darunter zu subsumieren wären. Er nimmt einfach nur jenes Prinzip ernst, dass die Produktionsweise ein *gesellschaftliches* Phänomen ist.

Ebenso wichtig ist jedoch – und das ist der Sinn der ganzen Übung –, dass die Produktionsverhältnisse von diesem theoretischen Standpunkt aus unter ihrem *politischen* Aspekt betrachtet werden, das heißt unter jenem Aspekt, unter dem sie konkret *umkämpft* werden: nämlich als Herrschafts- und Eigentumsrechte, als Macht, die Produktion und Aneignung zu organisieren und zu lenken. Das Ziel dieses theoretischen Ansatzes ist mit anderen Worten ein *praktisches*. Es geht darum, das Terrain der Kämpfe zu beleuchten, indem man die Produktionsweisen nicht als abstrakte Strukturen betrachtet, sondern so, wie Menschen mit ihnen konfrontiert und in Beziehung zu ihnen *handeln* müssen.

Der »politische Marxismus« erkennt die spezifische Eigenart der materiellen Produktion und der Produktionsverhältnisse an, besteht aber darauf, »Basis« und »Überbau« oder die »Ebenen« gesellschaftlicher Formierung nicht als Abteilungen oder »räumlich« getrennte Sphären zu betrachten. Selbst wenn die Interaktion zwischen diesen »Faktoren« immer wieder betont wird, führen solche theoretischen Ansätze in die Irre, weil sie nicht nur die historischen Prozesse verschleiern, durch die Produktionsweisen geschaffen werden, sondern auch deren strukturelle Fassung als lebendige gesellschaftliche Phänomene.

Der »politische Marxismus« beschreibt das Verhältnis zwischen Basis und Überbau also nicht als Gegensatz, als »räumliche« Trennung zwischen einer »objektiven« ökonomischen Basisstruktur einerseits und den gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Formen andererseits, sondern eher als strukturelle Kontinuität gesellschaftlicher Verhältnisse und Formen in unterschiedlicher Entfernung zu den unmittelbaren Produktions- und Aneignungsprozessen, angefangen bei jenen Verhältnissen und Formen, die das Produktionssystem an sich konstituieren. Die Verbindungen zwischen »Basis« und »Überbau« können so ohne große begriffliche Sprünge nachvollzogen werden, weil sie nicht zwei im Kern unterschiedliche und unzusammenhängende Realitäten repräsentieren.

Die Argumentation beginnt mit einem der ersten Grundsätze des Marx'schen Materialismus: Obwohl die Menschen in konkreten, nicht von ihnen gemachten, materiellen Grenzen arbeiten – inklusive der rein physischen und ökologischen Faktoren –, ist die materielle Welt, so wie sie existiert, für sie nicht einfach nur naturgegeben, sondern ein Modus produktiver *Tätigkeit*, ein System sozialer Beziehungen und ein historisches Produkt. Selbst die »der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur« ist »die Natur, die heute nirgends mehr existiert«⁷, und die »sinnliche Welt« ist »nicht ein, unmittelbar von Ewigkeiten her gegebenes, stets gleiches Ding (...), son-

7 MEW, Band 3 (*Die deutsche Ideologie*), S. 44.

dern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, dass sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, von denen jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte«. ⁸ Ein materialistisches Weltverständnis ist demnach ein Verständnis gesellschaftlichen Handelns und gesellschaftlicher Verhältnisse, in dem die Menschen mit der Natur interagieren und so ihre Lebensbedingungen selbst schaffen. Und es ist ein historisches Verständnis, das erkennt, wie die Produkte gesellschaftlicher Tätigkeit und die von Menschen gemachten Formen sozialer Interaktion nicht nur »natur«gegeben sind, sondern selbst zu materiellen Kräften werden.

Mit dieser materialistischen Deutung, mit ihrem Beharren auf der Rolle, die gesellschaftliche Beziehungen und historisches Erbe als materielle Kräfte spielen, stellt sich unausweichlich die viel diskutierte Frage nach »Basis« und »Überbau«. Wenn nicht nur natürliche oder technologische Kräfte, sondern auch Formen gesellschaftlicher Interaktion als integrale Bestandteile der materiellen Basis gelten sollen, wo soll dann die Grenze gezogen werden zwischen gesellschaftlichen Formen, die zur Basis gehören und solchen, die man dem Überbau zuordnen kann? Verschleiert nicht die Basis-Überbau-Dichotomie vielleicht ebensoviel wie sie in Bezug auf die produktive »Basis« aufdeckt?

Einige rechtliche und politische Institutionen stehen außerhalb der Produktionsverhältnisse, auch wenn sie bei deren Aufrechterhaltung und Reproduktion behilflich sind. Und vielleicht sollte der Begriff »Überbau« für sie reserviert werden. Doch die Produktionsverhältnisse nehmen eine Form charakteristischer rechtlicher und politischer Verhältnisse an – Modi von Herrschaft und Zwang, Formen des Eigentums und der gesellschaftlichen Organisation –, die weder reine Sekundärercheinungen sind noch einfach nur Unterstützung von außen, sondern *konstituierende Bestandteile* dieser Produktionsverhältnisse. Die »Sphäre« der Produktion ist nicht dominant, weil sie neben diesen rechtlich-politischen Formen existiert beziehungsweise ihnen vorausgeht, sondern vielmehr weil diese Formen eben auch Produktionsformen, *Attribute* eines bestimmten Produktionssystems sind.

Eine Produktionsweise ist nicht einfach nur eine Technologie, sondern eine gesellschaftliche Organisation produktiven Handelns. Und eine Ausbeutungsweise ist ein Machtverhältnis. Mehr noch ist das die Natur und das Ausmaß der Ausbeutung bestimmende Machtverhältnis Sache der politischen Organisation in und zwischen den kämpfenden Klassen. Letztendlich beruht das Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten auf der relativen Stärke der Klassen, die weitgehend bestimmt werden durch die interne Organisation

8 Ebd., S. 43.

und jene politischen Kräfte, mit denen sich die jeweilige Klasse in den Klassenkampf begibt.

So können beispielsweise, wie Robert Brenner argumentiert hat, die variierenden Entwicklungsformen in den unterschiedlichen Teilen des spätmittelalterlichen Europas hauptsächlich durch Unterschiede in der Klassenorganisation erklärt werden, die die Kämpfe zwischen Grundherrn und Bauern entsprechend ihrer spezifischen historischen Erfahrung an verschiedenen Orten charakterisieren. In manchen Fällen endete der Kampf im Zusammenbruch der alten Ordnung und der alten Formen der Surplus-Auspressung, in anderen fand eine Beschränkung der alten Formen statt. Diese unterschiedlichen Ergebnisse des agrarischen Klassenkonflikts, so Brenner,

»hingen offenbar mit bestimmten, *historisch spezifischen* Entwicklungsmustern der kämpfenden agrarischen Klassen und ihrer jeweiligen Stärke in den verschiedenen europäischen Gesellschaften zusammen: den unterschiedlichen Ebenen interner Solidarität, des Selbstbewusstseins und des Organisationsgrades wie der allgemeinen politischen Ressourcen – vor allem ihre Beziehungen zu den nicht-agrarischen Klassen (insbesondere zu möglichen urbanen Klassen-Verbündeten) und zum Staat (insbesondere ob sich der Staat zum »klassenähnlichen« Konkurrenten des Grundherrn um den bäuerlichen Mehrwert entwickelte oder nicht).«⁹

Brenner zeigt auf, wie die besondere Form und Stärke der politischen Organisation der kämpfenden Klassen die Produktionsverhältnisse formte, zum Beispiel, wie *Dorfinstitutionen* als Formen bäuerlicher Klassenorganisationen fungierten und wie die Entwicklung »unabhängiger politischer Dorfinstitutionen«¹⁰ – beziehungsweise das Fehlen solcher Institutionen – die Ausbeutungsverhältnisse zwischen Grundherrn und Bauer beeinflussten. In solchen Fällen spielen politische Institutionen eine erhebliche Rolle in der *Entstehung* von Produktionsverhältnissen.

Die rechtlich-politische »Sphäre« ist demnach in mindestens zweifachem Sinne in der produktiven »Basis« enthalten. Zum einen existiert ein Produktionssystem immer in Form spezifischer gesellschaftlicher Determinationen der ihr eigenen Organisations-, Herrschafts- und Eigentumsformen, in denen sich die Produktionsverhältnisse ausdrücken – was man im Unterschied zu rechtlich-politischen Überbau-Attributen als »Basis« des Produktionssystems beschreiben könnte. Zum anderen sind selbst politische Institutionen wie Dorf oder Staat, vom *historischen* Gesichtspunkt aus betrachtet, direkt an der Konstituierung der Produktionsverhältnisse beteiligt und gehen ihnen in gewissem Sinne voraus (selbst wenn diese Institutionen keine direkten Instrumente der Mehrwertaneignung sind), weil die Produktionsverhältnisse

9 Robert Brenner: »Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe«, in: Aston/Philpin (Hg.), a.a.O., S. 55.

10 Ebd., S. 42.

historisch durch die das Resultat des Klassenkonfliktes bedingende Machtstruktur bestimmt werden.

Das »Ökonomische« und das »Politische« im Kapitalismus

Was für eine Bedeutung hat es also zu sagen, das unverwechselbare Kennzeichen des Kapitalismus sei die Abtrennung der »ökonomischen« Sphäre? Es bedeutet mehrere Dinge: dass Produktion und Distribution in einem System, in dem die Produktion im Allgemeinen Produktion für den Austausch ist, eine vollständig »ökonomische« Form annimmt – nicht länger (wie Karl Polanyi es ausdrückt) »eingebettet« ist in außer-ökonomische gesellschaftliche Verhältnisse¹¹ –; dass die soziale Zuweisung von Arbeit und die Verteilung von Ressourcen durch den »ökonomischen« Mechanismus des Warentauschs erreicht wird; dass sich die »ökonomischen« Kräfte der Waren- und Arbeitsmärkte verselbstständigen; dass das Eigentum, um Marx zu zitieren, »seine rein ökonomische Form« erhält »durch Abstreifung aller seiner frühern politischen und sozialen Verbrämungen und Verquickungen«.¹²

Vor allem bedeutet es, dass die Aneignung der Mehrarbeit in der »ökonomischen« Sphäre stattfindet, durch »ökonomische« Mittel. Sie wird erreicht, mit anderen Worten, durch die vollständige Trennung des Produzenten von den Arbeitsbedingungen und durch das uneingeschränkte Eigentum des Aneigners von Produktionsmitteln. Direkter »außerökonomischer« Druck oder offener Zwang sind im Prinzip unnötig, um den enteigneten Arbeiter zur Mehrarbeit zu zwingen. Selbst wenn Zwangsmaßnahmen der »politischen« Sphäre schlussendlich notwendig sind, um das Privateigentum und die Macht zur Aneignung aufrechtzuerhalten, ist es die ökonomische Not, die jenen direkten Zwang darstellt, der den Arbeiter dazu bringt, die Mehrarbeit dem Kapitalisten zu übertragen, um Zugang zu den Produktionsmitteln zu bekommen.

Der Arbeiter ist »frei« und nicht in einem Abhängigkeits- oder Knechtschaftsverhältnis. Die Übertragung der Mehrarbeit und ihre Aneignung durch jemand anderen werden nicht durch ein solches außerökonomisches Verhältnis bedingt. Der Verlust der Mehrarbeit ist eine unmittelbare Bedingung der Produktion selbst. Kapitalismus unterscheidet sich in dieser Hinsicht von vorkapitalistischen Formen, weil die letzteren durch außerökonomische Abschöpfung des Mehrproduktes, mittels politischem, rechtlichem und militärischem Zwang, mittels traditioneller Bindungen und Pflichten usw. gekennzeichnet sind, die durch Arbeitsdienste, Grundrente, Steuer usw. ein Überlassen der Mehrarbeit an einen privaten Grundherrn oder den Staat verlangen.

11 Karl Polanyi: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/Main 1978.

12 MEW, Band 25 (*Das Kapital III*), S. 631.

Die Differenzierung der ökonomischen Sphäre im Kapitalismus kann also folgendermaßen zusammengefasst werden: Die gesellschaftlichen Funktionen von Produktion und Distribution, Mehrwertabschöpfung und Aneignung und die soziale Zuweisung von Arbeit sind sozusagen privatisiert und vollziehen sich durch nicht-autoritäre, nicht-politische Mittel. Die gesellschaftliche Zuweisung von Ressourcen und Arbeit findet, mit anderen Worten, insgesamt nicht durch politische Führung, gemeinschaftliche Überlegung, ererbte Pflicht, Brauch oder religiöse Verpflichtung statt, sondern vielmehr durch die Mechanismen des Warentauschs. Die Macht der Mehrwertaneignung und Ausbeutung beruhen nicht direkt auf rechtlichen und politischen Abhängigkeitsverhältnissen, sondern basieren auf einem vertragsähnlichen Verhältnis zwischen dem »freien« Produzenten – rechtlich frei und frei von Produktionsmitteln – und dem uneingeschränkten Eigentum an Produktionsmitteln genießenden Aneigner.

In diesem Sinne von der Scheidung der ökonomischen Sphäre zu sprechen, heißt natürlich nicht, dass die politische Dimension den kapitalistischen Produktionsverhältnissen irgendwie äußerlich ist. Die politische Sphäre im Kapitalismus hat einen speziellen Charakter, weil die Zwangsmacht, welche die kapitalistische Ausbeutung (unter)stützt, nicht direkt durch den Aneigner ausgeübt wird und nicht auf der politischen oder rechtlichen Unterdrückung des Produzenten durch den aneignenden Grundherrn basiert. Trotzdem bleiben Zwangsmacht und Herrschaftsstruktur erforderlich, selbst wenn die vorgebliche Freiheit und Gleichheit des Austausches zwischen Kapital und Arbeit bedeutet, dass der »Aspekt« des Zwangs vom »Aspekt« der Aneignung getrennt ist. Uneingeschränktes Privateigentum, das Vertragsverhältnis zwischen Produzent und Aneigner, der Prozess des Warentausches – all das verlangt rechtliche Formen, die Kontrollfunktionen des Zwangsapparates Staat. Auch historisch war der Staat wesentlich für diesen, die Basis des Kapitalismus bildenden Enteignungsprozess. Trotz ihrer Abtrennung ruht die ökonomische Sphäre in jedem Fall fest auf der politischen.

Mehr noch hat die ökonomische Sphäre selbst eine rechtliche und politische Dimension. In gewissem Sinne bedeutet die Abtrennung der ökonomischen Sphäre einfach, dass die Ökonomie ihre eigenen rein ökonomisch ausgerichteten rechtlichen und politischen Formen besitzt. Uneingeschränktes Eigentum, Vertragsverhältnisse und ein juristischer Apparat, der sie aufrechterhält, sind die rechtlichen Bedingungen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Und sie konstituieren die Basis für ein neues Autoritäts-, Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnis zwischen Aneigner und Produzent.

Das Korrelat dieser »privaten«, »ökonomischen« rechtlich-politischen Formen ist eine separate, spezialisierte, öffentlich-politische Sphäre. Die »Autonomie« des kapitalistischen Staates ist fest verbunden mit der rechtlichen Freiheit und Gleichheit des freien, rein ökonomischen Austauschs zwischen den freien, enteigneten Produzenten und jenen privaten Aneignern, die wegen ihres uneingeschränkten Besitzes an Produktionsmitteln eine neue

Form der Autorität gegenüber den Produzenten ihr Eigen nennen. Darin liegt die Bedeutung der Arbeitsteilung, in der die beiden Momente kapitalistischer Ausbeutung – Aneignung und Zwang – jeweils getrennt der privat aneignenden Klasse und einer spezialisierten öffentlichen Zwangsinstitution, dem Staat, zugewiesen werden. Einerseits besitzt der »relativ autonome« Staat das Gewaltmonopol. Andererseits hält diese Staatsgewalt eine private »ökonomische« Macht aufrecht, die kapitalistisches Eigentum mit der Autorität ausstattet, die Produktion als solche in einem Ausmaße zu organisieren, das in Bezug auf die Kontrolle über produktive Tätigkeiten und die mit ihnen beschäftigten Menschen bisher wahrscheinlich unerreicht ist.

Die direkte politische Macht, die kapitalistische Besitzer an den Staat verloren haben, haben sie mit der direkten Kontrolle über die Produktion gewonnen. Während die »ökonomische« Macht der kapitalistischen Aneignung von den sie letztlich durchsetzenden politischen Zwangsinstrumenten getrennt ist, verbindet sich diese Macht enger und unmittelbarer als je zuvor mit der Autorität, die Produktion zu organisieren. Der Verlust des Arbeitsertrages ist nicht nur die unmittelbare Bedingung des Produktionsprozesses. Das kapitalistische Eigentum vereint auch die Macht der Mehrwertabschöpfung und die Fähigkeit, die Produktion unmittelbar für die Zwecke des Aneigners zu organisieren und zu intensivieren, in einem bei früheren aneignenden Klassen nicht gekannten Ausmaß. Wie ausbeuterisch frühere Produktionsweisen auch gewesen sind, wie effektiv die den ausbeutenden Klassen zur Verfügung stehenden Mittel zur Abschöpfung des Mehrproduktes auch waren, in keinem anderen System hat gesellschaftliche Produktion so unmittelbar und umfassend auf die Ansprüche des Ausbeuters reagiert.

Gleichzeitig bringen die Machtbefugnisse des Aneigners nicht länger die Verpflichtung mit sich, gesellschaftliche Funktionen auszuüben. Im Kapitalismus herrscht eine vollständige Trennung von privater Aneignung und öffentlichen Pflichten. Und das bedeutet die Herausbildung einer neuen Machtsphäre, die vollständig privaten und nicht gesellschaftlichen Zwecken dient. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Kapitalismus von vorkapitalistischen Formen, in denen die Verschmelzung von ökonomischer und politischer Macht nicht nur die Surplus-Abschöpfung durch außerökonomische, vom Produktionsprozess getrennte Akte bedeutete, sondern auch an die Ausübung militärischer, rechtlicher und administrativer Funktionen – ob in staatlicher oder privater Form – gebunden war.

In gewissem Sinne ist demnach die Trennung des Ökonomischen vom Politischen im Kapitalismus eher eine Trennung der politischen Funktionen und ihrer jeweiligen Zuweisung an die private ökonomische beziehungsweise die öffentliche Sphäre des Staates. Diese Zuweisung entsprechender politischer Funktionen trennt in politische Funktionen, die unmittelbar mit der Abschöpfung und Aneignung der Arbeitsprodukte beschäftigt sind, und in solche mit einem eher allgemeinen, gemeinschaftlichen Zweck.

Dass eine solche Abtrennung des Ökonomischen mehr eine Differenzierung innerhalb der politischen Sphäre ist, kann den eigen- und einzigartigen Entwicklungsprozess der westlichen Welt und den spezifischen Charakter des Kapitalismus in vieler Hinsicht besser erklären. Es kann deswegen hilfreich sein, zunächst diesen historischen Differenzierungsprozess zu skizzieren, bevor man sich den Kapitalismus genauer betrachtet.

Der historische Differenzierungsprozess zwischen Klassenmacht und Staatsmacht

Wenn man die Entwicklung des Kapitalismus als Prozess betrachtet, in dem die »ökonomische« Sphäre von der »politischen« geschieden wird, beinhaltet die Erklärung dieser Entwicklung eine Theorie des *Staates* und seiner Entwicklung. Zum Zwecke dieser Diskussion soll der Staat begrifflich sehr weit gefasst werden, nämlich als ein »Komplex von Institutionen, durch den gesellschaftliche Macht auf einer höheren Ebene organisiert wird als auf der Basis von Verwandtschaftsverhältnissen« – als Organisation der Macht, die »ein Gewaltmonopol bei gesellschaftlichen Problemen« beansprucht und auf »formal spezialisierten Zwangsinstrumenten« beruht.¹³ Egal, ob diese Zwangsinstrumente von Anfang an als Mittel eines Teils der Bevölkerung zur Unterdrückung und Ausbeutung des Restes vorgesehen waren oder nicht, in jedem Fall beansprucht der Staat die Ausübung bestimmter gesellschaftlicher Funktionen, die andere, weniger umfassende Institutionen wie Familienhaushalte, Clans, Sippen usw. nicht übernehmen können.

Ob das zentrale Ziel des Staates die Aufrechterhaltung der Ausbeutung ist oder nicht, seine Ausübung gesellschaftlicher Funktionen impliziert eine soziale Arbeitsteilung und die Aneignung des von bestimmten sozialen Gruppen erarbeiteten Mehrproduktes durch andere. Es erscheint deswegen gerechtfertigt, davon auszugehen, dass dieser wie auch immer entstandene »Komplex von Institutionen« groß geworden ist als ein Mittel der Aneignung und Verteilung des Mehrproduktes – vielleicht sogar als ein Mittel zur Intensivierung der Produktion, um den Überschuss zu vergrößern. Vielleicht war der Staat – zumindest die eine oder andere Form kommunaler oder öffentlicher Macht – sogar das erste systematische Instrument der Mehrwertaneignung oder gar der erste systematische Organisationsapparat zur Mehrwertproduktion.¹⁴

Auch wenn diese Staatsauffassung davon ausgeht, dass die Entstehung einer spezialisierten, öffentlichen Zwangsautorität notwendigerweise auf einer Trennung zwischen Produzenten und Aneignern beruht, bedeutet das nicht,

13 Morton Fried: *The Evolution of Political Society*, New York 1968, S. 229f.

14 Vgl. Marshall Sahlins: *Stone Age Economics*, London 1974, Kap. 2 & 3, bezüglich einiger erhellender Annahmen über das Aufkommen einer öffentlichen Autorität als Mittel der Produktionsintensivierung.

dass private Aneignung zwangsläufig eine Voraussetzung für die Entstehung einer solchen Autorität ist. Beides kann sich parallel entwickeln, es kann aber auch ein langer historischer Prozess sein, bevor sich die private Aneignung deutlich von der öffentlichen Macht trennt. Überlegungen zum Verhältnis zwischen *Klasse* und Staat müssen deshalb mit Bedacht formuliert werden. Einen Entwicklungsprozess als allgemeingültig anzunehmen, bei dem die Klasse dem Staat vorausgeht – eine durchaus verbreitete marxistische Auffassung – könnte irreführend sein.

Behaupten lässt sich vielleicht, dass, was auch immer zuerst da war, die Existenz des Staates immer die Existenz von Klassen impliziert – auch wenn diese Behauptung eine Definition von Klasse verlangt, die alle möglichen Differenzierungen zwischen direkten Produzenten und Aneignern ihres Mehrproduktes zu umfassen versteht, selbst jene Fälle, in denen sich ökonomische Macht kaum von politischer Macht unterscheidet, in denen also das Privateigentum unterentwickelt bleibt und Klasse und Staat tatsächlich eins sind.¹⁵ Wesentlich ist die Erkenntnis, dass sich die verschiedenen historischen Muster hauptsächlich im Wesen und der Anordnung der Beziehungen zwischen öffentlicher Macht und privater Aneignung unterscheiden.

Besonders wichtig ist hierbei, die unterschiedlichen charakteristischen Merkmale und den spezifischen Differenzierungsgrad zwischen Ökonomie und Politik in der historischen Entwicklung des Kapitalismus auszumachen. Der letztlich im Kapitalismus gipfelnde lange historische Prozess kann als eine kontinuierliche und perfekte Ausdifferenzierung einer sich von der Staatsmacht unterscheidenden *Klassenmacht* betrachtet werden, als eine Macht zur Mehrwertaneignung, die nicht unmittelbar im Zwangsapparat des Staates gründet. Das entspricht gleichzeitig einem Prozess, in dem private Aneignung zunehmend getrennt wird von der Übernahme kommunaler Funktionen. Wenn wir diese spezifische Entwicklung des Kapitalismus verstehen wollen, müssen wir uns klarmachen, wie sich Eigentum und Klassenverhältnisse, Mehrwertaneignung und -verteilung, von den den Staat konstituierenden und sie gleichzeitig stützenden Zwangsinstitutionen befreien und autonom entwickeln.

Die Grundlage dieser Argumentation findet sich in Marxens Diskussion der vorkapitalistischen Gesellschaftsformen und des von diesen unterschiedenen Charakters des Kapitalismus in den *Grundrissen* und vor allem im dritten Band des *Kapital*. In den *Grundrissen* erörtert Marx das Wesen des Kapitalismus im Gegensatz zu wie als Entwicklung aus den vorkapitalistischen Formen am Beispiel der allmählichen Trennung des direkten Produzenten von den natürlichen Arbeitsbedingungen. Charakteristisch für vorkapitalistische

15 Derartig weit gefasste Klassendefinitionen werfen Probleme auf nicht zuletzt in Hinsicht auf ihre Implikationen bei der Analyse von Staaten des sowjetischen Typs, die man als gegenüber den Klassen autonom oder als eine besondere Form der Klassenorganisation analysieren kann.

Formen sei, dass die Produzenten als Besitzer der Produktionsmittel oder gar deren Eigentümer auf die eine oder andere Weise direkt an ihre Arbeitsbedingungen gebunden bleiben. Selbst im klassischen Fall der Kaufsklaverei, bei dem der unmittelbare Produzent vollständig enteignet ist, bestehe zwischen den Produzenten und ihren natürlichen Arbeitsbedingungen eine direkte Beziehung, weil der durch militärische Mittel eigentumslos gemachte und in eine bloße Produktionsbedingung verwandelte Sklave als Zubehör des erbten Landes begriffen wird.

Im Zuge der Unterscheidung zwischen Aneignern und Produzenten nimmt die Aneignung des Mehrproduktes mit der Zeit »außerökonomische« Formen an – sei es in der Form des unmittelbaren Zwangs des Sklavenhalters gegenüber dem Sklaven, oder in der Form von Grundherr und Knecht, bei der letzterer im Besitz seiner Arbeitsbedingungen bleibt, d. h., über seine Arbeitsbedingungen bestimmen kann. Bei einer der vorkapitalistischen Haupterscheinungsformen, bei der von Marx als »asiatische Produktionsweise« bezeichneten, ist der Staat sogar selbst der direkte Aneigner des Mehrproduktes des Produzenten, der im Besitz jenes Landes bleibt, das er bearbeitet. Das Besondere am Kapitalismus ist dagegen, dass die Aneignung des Mehrproduktes und das Verhältnis zwischen unmittelbaren Produzenten und Aneignern desselben nicht die Form direkter politischer Herrschaft und legaler Knechtschaft annimmt, sondern der Masse von unmittelbaren Produzenten als eine Autorität gegenübertritt, die ihren Trägern »nur als Personifizierung der Arbeitsbedingungen gegenüber der Arbeit, nicht wie in früheren Produktionsformen als politischen oder theokratischen Herrschern« zukommt.¹⁶

Im Rahmen der Diskussion vorkapitalistischer Formen und ihrer »politischen« Methoden der Abschöpfung des Mehrproduktes taucht bei Marx, sowohl im *Kapital* wie auch in den *Grundrissen*, eine eher fragwürdige Auffassung asiatischer Gesellschaften auf. Hier ist allerdings nicht der Platz für eine ausführliche Debatte dieses strittigen Themas. Von Bedeutung ist hier, dass Marx in seiner Erörterung der »asiatischen« Formen über Gesellschaftstypen nachdenkt, in denen der Staat das direkte und vorherrschende Instrument der Surplus-Aneignung ist. In diesem Sinne verkörpert der »asiatische« Typus den diametralen Gegensatz zum kapitalistischen Fall, bei dem Ökonomisches und Außerökonomisches, Klassenmacht und Staatsmacht, Eigentumsverhältnisse und politische Verhältnisse unterschieden werden:

»Sind es nicht Privatgrundeigentümer, sondern ist es wie in Asien der Staat, der ihnen direkt als Grundeigentümer und gleichzeitig Souverän gegenübertritt, so fallen Rente und Steuer zusammen, oder es existiert vielmehr dann keine von dieser Form der Grundrente verschiedene Steuer. Unter diesen Umständen braucht das Abhängigkeitsverhältnis politisch wie ökonomisch keine härtere Form zu besitzen als die ist, welche aller Untertanenschaft gegenüber diesem Staat gemein-

16 MEW 25 (*Das Kapital III*), S. 888.

sam ist. Der Staat ist hier der oberste Grundherr. Die Souveränität ist hier das auf nationaler Stufe konzentrierte Grundeigentum. Dafür existiert dann aber auch kein Privatgrundeigentum, obgleich sowohl Privat- wie gemeinschaftlicher Besitz und Nutznießung des Bodens.«¹⁷

Selbst wenn es niemals eine perfekte Entsprechung dieses Gesellschaftstyps gegeben hat – beispielsweise in Form eines voll entwickelten Aneignungs- und Umverteilungsstaates bei kompletter Abwesenheit des Privateigentums an Boden –, sollte dieses Konzept ernst genommen werden. Der Staat als unmittelbarer Hauptaneigner von Mehrarbeit hat sicherlich existiert. Und es gibt beachtliche Belege dafür, dass diese Methode der Surplus-Aneignung ein vorherrschendes, wenn nicht universales Muster gesellschaftlicher Entwicklung gewesen ist – beispielsweise im Griechenland des Bronzezeitalters oder in den größeren, vom Kaiserpalast beherrschten »Umverteilungs«-Ökonomien des Nahen Ostens und Asiens. Welche anderen Merkmale Marx sonst noch der »asiatischen« Form zugeschrieben hat, dieses eine – an dem sich der Streit am meisten entzündet hat – sollte daraufhin untersucht werden, was es über den Differenzierungsprozess verraten kann, mit dem wir uns hier befassen.

Die Spaltung in Aneigner und Produzenten – eine Spaltung, die jeder Staatsform eigen ist – kann nach Marx unterschiedliche Formen annehmen, bei denen der Begriff Klasse nur mit sehr großer Vorsicht verwendet werden sollte, solange keine klar geschiedene »ökonomische« Macht existiert. Richtig ist, dass die ökonomische Klassenmacht nur in der kapitalistischen Gesellschaft gänzlich von außerökonomischer Macht getrennt ist. Das heißt jedoch nicht, dass Klassen nur in kapitalistischen Gesellschaften existieren. Wichtig scheint mir zu sein, mindestens diese entgegengesetzten Extreme wahrzunehmen: die kapitalistische Produktionsweise, in der diese Differenzierung stattfindet, und jene, in der der Staat – wie in bestimmten bürokratischen, vom jeweiligen Palast dominierten »Umverteilungs«staaten der antiken Welt – als direkter Hauptaneigner des Mehrproduktes Klasse und Staat zugleich ist.

Marx geht offenbar davon aus, dass die Dynamik der Geschichte im letzten Fall blockiert ist, solange sich Eigentum und Klasse nicht befreien und unabhängig vom »hypertrophen« Staat entwickeln. Doch hier von einem »blockierten« Prozess zu sprechen, könnte irreführend sein, wenn damit der von Marx von der alten griechisch-römischen Zivilisation über den westlichen Feudalismus bis zum Kapitalismus gezogene Entwicklungsverlauf eher als weltgeschichtliche Regel denn als Ausnahme und alle anderen historischen Erfahrungen als Anomalien bewertet werden würden. Da es Marx hauptsächlich darum geht, die singuläre Entwicklung des Kapitalismus im Westen zu erklären, und nicht um die Frage, warum dieser nicht »von selbst« auch anderswo entstand, beinhaltet sein Ansatz – trotz einiger offenbar

17 Ebd., S. 799.

ethnozentristischer Annahmen – die Erklärung seines Erfolges und nicht seines »Misserfolges«.

Jedenfalls könnte die besondere Dynamik der »asiatischen« Form, wie Marxens Gedankengang impliziert, normaler sein als die Entwicklung, die durch die antike griechisch-römische Form in Gang gesetzt wurde. War der Staat ursprünglich der Kontrolleur ökonomischer Ressourcen, Hauptaneignener und Verteiler des Mehrproduktes, verkörperte der fortgeschrittene »asiatische« Staat möglicherweise eine mehr oder weniger natürliche Entwicklung dieser ursprünglichen Form – die aneignende und redistributive öffentliche Macht auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe. So betrachtet ist es weniger die »Hyperthrophie« des »asiatischen« Staates, die erklärt werden muss. Was eine Erklärung verlangt, ist die davon abweichende, eigen- und einzigartig »autonome« Entwicklung der schließlich in den Kapitalismus auslaufenden ökonomischen Sphäre.¹⁸

Feudalismus und Privateigentum

Die kapitalistische Organisation der Produktion kann als Ergebnis eines langen Prozesses betrachtet werden, bei dem spezifisch *politische* Macht nach und nach in *ökonomische* Macht verwandelt und damit auf eine separate Ebene übertragen wurde.¹⁹ Die Organisation der Produktion unter der Autorität

18 Ernest Mandel (*Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehren von Karl Marx*, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 113ff.) hat Autoren wie Maurice Godelier kritisiert, weil sie die Bedeutung der »asiatischen Produktionsweise« entsprechend weit fassten, um sowohl gesellschaftliche Formationen im Übergangsprozess von der klassenlosen Gesellschaft zum Klassenstaat als auch entwickelte Bürokratien und »hypertrophe« Staaten einzubeziehen. Während Mandel mit Recht davor warnt, die Unterschiede zwischen den sozusagen einfachen afrikanischen Königreichen und den komplexen Staaten, beispielsweise des alten Ägypten, zu verwischen, will Godelier mit seiner Formulierung auf die Kontinuitäten von frühen Formen aneignender und redistributiver öffentlicher Autoritäten und dem fortgeschrittenen »hyperthrophen« Staat aufmerksam machen und damit unterstreichen, dass es gilt, die *westliche* Form mit ihrer »autonomen« Entwicklung von Privateigentum und Klasse zu erklären. Mandel spricht von der Entwicklung des Kapitalismus oftmals als einer natürlichen, während andere historische Verläufe blockiert oder verkümmert worden wären.

19 Ich würde die Besonderheit der kapitalistischen Entwicklung heute sehr viel mehr hervorheben, als zu dem Zeitpunkt, als ich diesen Essay ursprünglich geschrieben habe. Obwohl ich immer noch behaupten würde, dass die charakteristischen Merkmale des westlichen Feudalismus, wie ich sie hier beschreibe, eine *notwendige* Bedingung für den Kapitalismus darstellen, würde ich heute ebenso deutlich hinzufügen: aber keine *hinreichende*. Der Kapitalismus scheint mir (ganz unabhängig von den innerfeudalistischen Varianten) nur eine von vielen Entwicklungsmöglichkeiten jenes westlichen Feudalismus gewesen zu sein, der im Unterschied beispielsweise zu den italienischen Stadtrepubliken oder zum französischen Absolutismus zunächst in England entstand. Den Unterschied zwischen englischem Kapitalismus und französischem Absolutismus habe ich in meinem Buch *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regime*

des Kapitals setzt die Organisation der Produktion und die Entstehung einer Arbeiterschaft unter der Autorität früherer Privateigentumsformen voraus. Der Prozess autoritativer Selbstbehauptung des Privateigentums, der die Aneignungsmacht mit der Autorität des Privateigentümers vereint, die Produktion zu dessen eigenem Nutzen zu organisieren, kann als Privatisierung der politischen Macht betrachtet werden. Die Vorherrschaft des uneingeschränkten Privateigentums hat sich offenbar größten Teils durch die *Übertragung* politischer Macht vollzogen, dadurch, dass Privateigentümer Funktionen übernahmen, die ursprünglich einer öffentlichen oder kommunalen Autorität zukamen.

Erneut hilft die Gegenüberstellung von »asiatischer« Produktionsweise auf der einen und kapitalistischer Produktionsweise auf der anderen Seite, diesen Übertragungsprozess perspektivisch einzuordnen. Der entscheidende Punkt besteht demnach nicht in der Existenz oder Nicht-Existenz von privatem Grundeigentum. In China beispielsweise war privates Grundeigentum bereits in einem frühen Stadium gut entwickelt. Und im »asiatischen« Staat war das Grundeigentum in einigen Fällen eine Vorbedingung für Ämter. Der wichtige Punkt ist deswegen das Verhältnis zwischen Privateigentum und politischer Macht und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für die Organisation der Produktion und das Verhältnis von Aneignern und Produzenten. Einzigartig an der westlichen Entwicklung ist in diesem Zusammenhang, dass sie durch den frühesten und vollständigsten Transfer politischer Macht an das Privateigentum gekennzeichnet ist, und damit durch eine direkte und umfassendste verallgemeinerte Unterwerfung der Produktion unter die Interessen der aneignenden *Klasse*.

Die spezifischen Eigenheiten des westlichen Feudalismus erhellen diesen ganzen Prozess. Der Feudalismus wird häufig als Fragmentierung oder »Parzellierung« der Staatsmacht beschrieben. Auch wenn damit sicherlich ein charakteristisches Merkmal beschrieben wird, trifft es nicht das Wesentliche. Die Formen der Staatsmacht variieren und dementsprechend unterschiedlich sind sie fragmentiert. Der westliche Feudalismus aber entstand aus der Fragmentierung einer recht eigenen Form politischer Macht. Es ist nicht nur einfach eine Frage der Fragmentierung, sondern auch eine der *Privatisierung*. Die den westlichen Feudalismus hervorbringende Staatsmacht war bereits wesentlich privatisiert, das heißt im Privateigentum verankert. Die dem westlichen Feudalismus vorausgehende Form imperialer Administration ruhte auf den Fundamenten eines bereits auf Privateigentum und Klassenherrschaft basierenden Staates. Seine einzigartige imperiale Macht wurde nicht wie im Falle des »asiatischen« Staates durch eine bürokratische Beamtenhierarchie ausgeübt, sondern durch das, was als Bündnis lokaler Aristokratien beschrieben wurde, durch ein kommunales Herrschaftssystem lokaler Privateigentümer,

and Modern State (London 1991) diskutiert, meine Sicht auf die Ursprünge des Kapitalismus zusammenfassend in *The Origin of Capitalism. A longer View* (London 2002).

die sich durch ihr Privateigentum sowohl die politische Macht als auch die Macht der Surplus-Aneignung sicherten.

Diese Verwaltungsform ging vor allem im westlichen Kaiserreich, wo es keine Überreste älterer redistributiv-bürokratischer Staatsorganisationen gab, mit einem besonderen Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten einher. Dieses Verhältnis war im Grunde ein Verhältnis zwischen Privateigentum besitzenden Individuen und ihnen direkt unterworfenen Individuen, deren Arbeit sie sich aneigneten. Auch die Besteuerung durch den Zentralstaat wurde durch das munizipale System bewerkstelligt. Und die imperiale Aristokratie war bekannt dafür, wie sehr sie sich zur Anhäufung großen Reichtums auf das Privateigentum und nicht auf das Amt verließ. Zwar war die Kontrolle des Grundbesitzers über die Produktion in der Praxis noch schwach und indirekt. Trotzdem unterscheidet sich diese Form bereits deutlich von frühen bürokratischen Formen, in denen Produzenten einem aneignenden Staat und seinen Beamten noch direkter unterworfen waren.

Mit dem Zerfall des römischen Reiches (und dem wiederholten Scheitern von Nachfolgestaaten) war der imperiale Staat tatsächlich in Fragmente zerbrochen, in denen die politische und ökonomische Macht in den Händen privater Grundherren lag, die ihre politischen, rechtlichen und militärischen Funktionen als Instrumente privater Aneignung und Produktionsorganisation benutzten. Die Dezentralisierung des imperialen Staates wurde vom Niedergang der Fronsklaverei beziehungsweise von ihrer Verdrängung durch neue Formen abhängiger Arbeit begleitet. Sklaven und ehemals freie Bauern begannen sich in einer Abhängigkeit zu gleichen, bei der die ökonomische Beziehung zwischen den einzelnen privaten Aneignern und Produzenten gleichermaßen ein politisches Verhältnis ausdrückten zwischen einem »Fragment« des Staates und dessen Untertan. Jedes grundlegende Staats-»Fragment« entsprach, mit anderen Worten, einer Produktionseinheit, in der die Produktion unter der Autorität und zum Nutzen des Privateigentümers organisiert wurde. Auch wenn die Macht des Feudalherrn, über die Produktion zu bestimmen, im Vergleich zu späteren kapitalistischen Formen weit davon entfernt war, allumfassend zu sein, war dennoch ein beachtlicher Schritt gemacht zu einer Verflechtung von Surplus-Aneignung und Produktionsorganisation.²⁰

Dass das Eigentum des Feudalherrn nicht allmächtig, sondern »an Bedingungen« geknüpft war, ändert nichts an der Tatsache, dass der Feudalismus

20 Vgl. Rodney Hiltons Diskussion der begrenzten Kontrolle, die in der Praxis durch Feudalherrn auf den Produktionsprozess ausgeübt wurden: »A Crises of Feudalism«, in: Aston/Philpin (Hg.), a.a.O., S. 119-137). Es sollte jedoch festgehalten werden, dass Hilton den Feudalismus beim Hervorheben der begrenzten Natur feudaler Herrschaft nicht mit anderen vorkapitalistischen Formationen vergleicht, sondern, zumindest implizit, mit dem Kapitalismus, bei dem die direkte Kontrolle der Produktion durch den Aneigner aufgrund der kollektiven und konzentrierten Natur kapitalistischer Produktion wesentlich vollständiger funktioniert.

einen großen Fortschritt in Bezug auf die Macht des Privateigentums darstellt. Die zeitliche Bedingtheit feudalen Eigentums war in gewissem Sinne eher ein Zeichen der Stärke statt Schwäche, da die Bedingungen, an die der Landbesitz des Feudalherrn geknüpft war, diesen zu einem Teil des Staates machten, aufgrund dessen er die Macht zur Surplus-Abschöpfung besaß. Das Zusammenspiel von politischer Macht und Eigentumsmacht entsprach auf höherer Ebene dem Zusammenspiel der Kontrolle über Aneignung und Produktion, damit die Produktion noch unmittelbarer im Interesse des privaten Aneigners organisiert werden konnte.

Die Fragmentierung des Staates, die Tatsache, dass feudale Verhältnisse gleichzeitig eine Regierungs- und Ausbeutungsform waren, bedeutete auch, dass jetzt viele *freie* Bauern inklusive ihres Eigentums Untertanen der privaten Feudalherren wurden und im Tausch für persönlichen Schutz Mehrarbeit in einem Abhängigkeitsverhältnis leisten mussten, das ebenso politisch war wie ökonomisch. Je mehr unabhängige Produzenten abhängig gemacht wurden, desto mehr Produktionsbereiche verwandelten sich in direkte persönliche Ausbeutungs- und Klassenverhältnisse. Die spezifische Natur des feudalistischen Ausbeutungsverhältnisses und auch die Fragmentierung des Staates hatten natürlich direkte Auswirkungen auf die Struktur der Klassenmacht, indem sie die Enteignung der direkten Produzenten durch die privaten Aneigner letzters Endes wünschenswerter – in bestimmter Weise sogar notwendiger – und möglicher werden ließen.

Das Hauptmerkmal des Feudalismus war demnach die Privatisierung politischer Macht, weil sie eine zunehmende Verflechtung von privater Aneignung und verlässlicher Produktionsorganisation bedeutete. Die letztendliche Herausbildung des Kapitalismus aus dem feudalistischen System perfektionierte diese Privatisierung und Verflechtung durch die vollständige Enteignung der direkten Produzenten und die Etablierung des uneingeschränkten Privateigentums. Gleichzeitig führten diese Entwicklungen zu einer neuen und stärkeren öffentlichen Zentralmacht. Der Staat nahm der aneignenden Klasse die nicht mit der unmittelbaren Produktion und Aneignung verbundenen politischen Machtbefugnisse und Pflichten ab und überließ ihr die privaten, von öffentlichen und gesellschaftlichen Funktionen gereinigten, ausbeuterischen Machtbefugnisse.

Kapitalismus als Privatisierung politischer Macht

Den Kapitalismus als ultimative Privatisierung politischer Macht darzustellen, mag abwegig erscheinen. Auf den ersten Blick scheint dies der These von der Trennung von Ökonomie und Politik als dem spezifischen Charaktermerkmal des Kapitalismus geradezu entgegenzustehen. Die Intention dieser Definition ist unter anderem gerade, den Kapitalismus der »Parzellisierung« der die private politische Macht und die ökonomische Macht in den Händen des Feudalherrn vereinigenden Staatsmacht gegenüberzustellen. Schließlich ist es der Kapitalismus, der nicht nur durch eine gesondert entwickelte öko-

nomische Sphäre und ökonomische Methoden der Mehrwertaneignung gekennzeichnet ist, sondern auch durch einen Zentralstaat mit einem noch nie da gewesenen öffentlichen Charakter.

Der Kapitalismus ist wie kein anderes System fähig, das Privateigentum und die Macht der Mehrwertaneignung aufrechtzuerhalten, ohne dass der Eigentümer direkte politische Macht im konventionellen Sinn ausüben muss. Vordergründig kann der von der Ökonomie getrennte und gleichzeitig in sie *eingreifende* Staat (vor allem mittels des allgemeinen Wahlrechtes) jedem gehören, dem Produzenten und dem Aneigner – ohne sich der Ausbeutungsmacht des Aneigners zu bemächtigen. Durch die Enteignung des direkten Produzenten sind bestimmte Formen direkter politischer Macht für die Mehrwertabschöpfung nicht mehr unmittelbar notwendig. Genau das ist gemeint, wenn gesagt wird, dass der Kapitalist eher ökonomische als außerökonomische Macht zur Ausbeutung besitze.

Die Überwindung dieser »Privatisierung« politischer Macht kann sogar eine wesentliche Vorbedingung für die den Kapitalismus charakterisierende Transformation des Arbeitsprozesses und der Produktivkräfte sein. So schreibt beispielsweise Robert Brenner:

»Wo direkte Gewaltanwendung die Voraussetzung für die Surplus-Abschöpfung der herrschenden Klasse ist, können die Schwierigkeiten, das Produktionspotential durch die Entfaltung der Produktivkräfte zu verbessern, auch zur Verausgabung des Surplus führen, um gerade die Möglichkeiten zur Ausdehnung der Zwangsgewalt zu verbessern. Auf diesem Weg kann dann die herrschende Klasse die Ausbeutung des direkten Produzenten erhöhen oder durch militärische Methoden mehr Produktionsmittel (Land, Arbeit, Werkzeuge) an sich bringen. Das ökonomische Mehrprodukt wird hier nicht akkumuliert, sondern als unproduktive Arbeit von der Reproduktion getrennt.«²¹

Darüber hinaus ist private »politische« Macht noch in anderer Hinsicht eine wesentliche Bedingung kapitalistischer Produktion und faktisch die von der »unabhängigen« ökonomischen Sphäre übernommene Form. Der Kapitalist ist natürlich den Gesetzen von Akkumulation und Wettbewerb unterworfen, die ihn zwingen, den Mehrwert zu vergrößern. Das heißt, dass der Arbeiter nicht nur durch dessen Autorität an den Kapitalisten gebunden ist, sondern auch durch die den Verkauf seiner Arbeitskraft bestimmenden Gesetze des Marktes. In diesem Sinne sind es die »unabhängigen« Gesetze von Ökonomie und Kapital »in abstracto«, die die Macht ausüben und nicht der Kapitalist, der der Arbeiterschaft seinen persönlichen Willen aufzwingt.

Doch das, was die »abstrakten« Gesetze der kapitalistischen Akkumulation den Kapitalisten zu tun zwingen, und was ihm die unpersönlichen Gesetze des Arbeitsmarktes zu tun ermöglichen, ist, die Produktion in einem zuvor nie da gewesenen Ausmaß zu kontrollieren. »Das in ein Naturgesetz

21 Robert Brenner: »The Origins of Capitalism«, in: *New Left Review*, I/104 (1977), S. 37.

mystifizierte Gesetz der kapitalistischen Akkumulation drückt also in der Tat nur aus, dass ihre Natur jede solche Abnahme im Exploitationsgrad der Arbeit (...) ausschließt.«²² Und dies bedeutet ein strenges Regiment über den Arbeitsprozess, sogar einen inneren Rechtskodex, um die Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit und die Produktion eines maximalen Mehrwerts innerhalb einer festgelegten Arbeitsperiode zu gewährleisten. Die Notwendigkeit einer »Leitungsautorität« wird, wie Marx erklärt, in der kapitalistischen Produktion durch die umfassend vergesellschaftete, kooperative Natur der Produktion – Voraussetzung ihrer hohen Produktivität – und durch den antagonistischen Charakter eines auf maximaler Mehrwertabschöpfung beruhenden Ausbeutungsverhältnisses noch erhöht.

Die kapitalistische *Produktion* beginnt laut Marx dort,

»wo dasselbe individuelle Kapital eine größere Anzahl Arbeiter gleichzeitig beschäftigt, der Arbeitsprozess also seinen Umfang erweitert und Produkte auf größerer quantitativer Stufenleiter liefert. Das Wirken einer größeren Arbeiteranzahl zur selben Zeit, in demselben Raum (oder, wenn man will, auf demselben Arbeitsfeld), zur Produktion derselben Warensorte, unter dem Kommando desselben Kapitalisten, bildet historisch und begrifflich den Ausgangspunkt der kapitalistischen Produktion.«²³

Eine fundamentale Voraussetzung dieser Transformation ist die Kontrolle des Kapitals über den Arbeitsprozess. Eine spezifische kapitalistische Produktionsform beginnt, mit anderen Worten, dann, wenn unmittelbar »politische« Macht als grundlegende Produktionsbedingung direkt in den Produktionsprozess eingebaut wird: »Mit der Kooperation vieler Lohnarbeiter entwickelt sich das Kommando des Kapitals zum Erheischnis für die Ausführung des Arbeitsprozesses selbst, zu einer wirklichen Produktionsbedingung. Der Befehl des Kapitalisten auf dem Produktionsfeld wird jetzt so unentbehrlich wie der Befehl des Generals auf dem Schlachtfeld.«²⁴

In vorkapitalistischen Gesellschaften war die gemeinschaftliche Produktion primitiv und sporadisch, obwohl sie manchmal, wie Marx es ausdrückt, »kolossale Wirkungen« hatte – beispielsweise unter dem Kommando von asiatischen und ägyptischen Königen oder etruskischen Theokraten. Das charakteristische Merkmal des Kapitalismus ist seine systematische und kontinuierlich kooperative Produktion. Die politische Bedeutung dieser Entwicklung in der Produktion verdeutlicht Marx selbst: »*Die Macht asiatischer und ägyptischer Könige oder etruskischer Theokraten usw. ist in der modernen Gesellschaft auf den Kapitalisten übergegangen*, ob er nun als vereinzelter

22 *MEW*, Band 23 (*Das Kapital I*), S. 649.

23 Ebd., S. 350. Kapitalistische *Produktion* setzt in jedem Falle kapitalistische *Sozialbeziehungen* voraus. Vgl. auch Kapitel 4, Anmerkung 34.

24 Ebd., S. 350.

Kapitalist auftritt, oder, wie bei Aktiengesellschaften, als kombinierter Kapitalist.«²⁵

Die Frage ist hier nicht, ob kapitalistische Kontrolle »despotischer« ist als der streng personengebundene Autoritarismus des Sklavenhalters mit seiner Peitsche in der Hand. Auch nicht, ob die kapitalistische Ausbeutung unterdrückerischer ist als die Forderungen pachtungsriger Feudalherrn. Der Grad der vom Kapital über die Produktion ausgeübten Kontrolle ist nicht notwendigerweise abhängig vom Grad des »Despotismus«. Die Kontrolle wird gewissermaßen nicht durch persönliche Autorität, sondern durch die unpersönlichen Sachzwänge der Maschinenproduktion und der technischen Integration des Arbeitsprozesses ausgeübt – obwohl dies auch überbetont werden kann, denn die Notwendigkeit der technischen Integration wird wesentlich bedingt durch die Zwänge kapitalistischer Akkumulation und die Ansprüche des Aneigners.

Während dem Kapital mit seinem uneingeschränkten Eigentum an Produktionsmitteln neue rein ökonomische Zwangsformen zur Verfügung stehen – die Macht beispielsweise, Arbeiter auszusperrn oder Fabriken zu schließen –, wird das Wesen seiner Kontrolle im Arbeitsprozess zum Teil durch das Fehlen direkter Zwangsgewalt charakterisiert. Die komplizierte und hierarchische Organisation und Überwachung des Arbeitsprozesses als Mittel zur Steigerung des *Mehrwerts in der Produktion* ersetzt die Zwangsgewalt zur *Abpressung des Mehrproduktes*. Das Wesen der freien Arbeiterklasse beinhaltet ebenso, dass neue Formen von Arbeiterorganisation und Widerstand in den Produktionsprozess eingebaut werden.

Allerdings wird die kapitalistische Kontrolle, je nach Umständen, in Formen ausgeübt, die von einer extrem »despotischen« Organisation (wie z. B. im Taylorismus) bis zu verschiedenen Formen der »Arbeiterkontrolle« variieren können (wobei im letzten Falle der der Struktur der kapitalistischen Akkumulation inhärente Druck auf den Arbeiter nicht unterschätzt werden sollte). Doch welche spezifische Form kapitalistische Kontrolle auch immer annimmt, ihre wesentlichen Voraussetzungen bleiben, dass die Arbeit in keinem anderen Produktionssystem so umfassend diszipliniert und organisiert wird, und dass keine andere Produktionsorganisation so direkt auf die Erfordernisse der Aneignung reagiert.

Es sind also zwei entscheidende Punkte der kapitalistischen Produktionsorganisation, die den spezifischen Charakter des »Politischen« in der kapitalistischen Gesellschaft erklären helfen und die »Ökonomie« in der politischen Arena verankern: zum einen das nie zuvor erreichte Ausmaß, in dem die Organisation der Produktion in die Organisation der Aneignung integriert wird; und zum zweiten die Reichweite und Allgemeingültigkeit dieser Integration, das geradezu universelle Ausmaß, in dem die gesellschaftliche Produktion als Ganze unter die Kontrolle des kapitalistischen Aneigners ge-

25 Ebd., S. 353 (Hervorhebung: EMW).

rät.²⁶ Diese Entwicklungen in der Produktion haben zur Folge, dass der Aneigner auf politische Macht im konventionellen öffentlichen Sinne verzichtet und viele, den vorkapitalistischen Aneignern zur Verfügung stehende, traditionelle Formen der persönlichen Kontrolle des Lebens der Arbeiter jenseits des unmittelbaren Produktionsprozesses aufgibt. Neue Formen indirekter Klassenkontrolle gehen in die »unpersönlichen« Hände des Staates über.

Gleichzeitig wird das menschliche Dasein, wenn der Kapitalismus mit seiner rechtlich freien Arbeiterklasse und mit seinen unpersönlichen ökonomischen Kräften viele Sphären persönlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit der direkter Klassenkontrolle entzieht, im Allgemeinen noch entschiedener denn je zuvor in den Einflussbereich des Produktionsprozesses gezogen. Die Anforderungen und die Disziplin der kapitalistischen Produktion – aufgezwungen durch die Erfordernisse kapitalistischer Aneignung, Konkurrenz und Akkumulation – beeinflussen direkt oder indirekt einen enormen Bereich menschlichen Handelns, ordnen ihn der Macht des Kapitals unter und üben so eine nie dagewesene Kontrolle über die Organisation von *Zeit* in und außerhalb des Produktionsprozesses aus.

Diese Entwicklungen setzen die Existenz einer abgegrenzten ökonomischen Sphäre und ökonomischer Gesetze voraus, wobei man jedoch einen wichtigen Aspekt unterschlägt, wenn man sie nur aus dieser Perspektive betrachtet. Mindestens ebenso wichtig ist, sie auch als Transformation der *politischen* Sphäre zu betrachten. Zum Einen verkörpert die Integration von Produktion und Aneignung die ultimative »Privatisierung« der Politik, weil Funktionen, die früher mit der politischen, zentralisierten oder »parzellierten« Zwangsgewalt assoziiert wurden, nun in der Privatsphäre fest verankert werden – als Funktionen einer privat aneignenden und von größeren gesellschaftlichen Verpflichtungen befreiten Klasse. Zum anderen repräsentiert sie

26 Die Kaufsklaverei ist die vorkapitalistische Form der Klassenausbeutung, bei der man am überzeugendsten argumentieren könnte, dass der Ausbeuter eine kontinuierliche und direkte Kontrolle über die Produktion ausübt. Aber auch wenn man die vielen Fragen über den Charakter und den Grad der Sklavenhalterkontrolle auf den Arbeitsprozess beiseite lässt, bleibt eines klar: selbst in den wenigen Gesellschaften, in denen Sklaverei in der Produktion weit verbreitet war, erreichte sie nie die Allgemeingültigkeit der Lohnarbeit in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften, sondern existierte immer neben anderen, möglicherweise mehr verbreiteten Produktionsformen. Im Römischen Reich beispielsweise, in dem die antike Sklaverei ihren Höhepunkt in den Sklavenlatifundien erreichte, gab es immer noch mehr bäuerliche Produzenten als Sklaven. Auch wenn der unabhängige Produzent verschiedenen Formen der *Abschöpfung* des Mehrproduktes unterworfen war, standen große Teile der *Produktion* außerhalb der direkten Kontrolle der ausbeutenden Klasse. Man kann auch sagen, dass dies kein Zufall war, dass die Natur der Sklavenproduktion ihre Verallgemeinerung nicht zuletzt wegen ihrer Abhängigkeit von direktem Zwang und militärischer Macht unmöglich machte, und dass umgekehrt der universelle Charakter der kapitalistischen Produktion und ihre Fähigkeit, scheinbar jede Produktion den Imperativen der Ausbeutung unterzuordnen, unauflösbar verbunden ist mit der Trennung von Ökonomie und Politik.

den *Ausschluss* der Politik aus Bereichen, mit denen diese immer unmittelbar verbunden war.

Direkter politischer Zwang wird aus dem Prozess der Mehrwertabschöpfung verbannt und einem Staat übertragen, der im Allgemeinen nur indirekt auf die Produktionsverhältnisse Einfluss nimmt. Mehrwertabschöpfung ist damit auch keine unmittelbar politische Frage mehr, was bedeutet, dass sich notwendigerweise auch der Fokus des Klassenkampfes verändert. Die Entzweiung der Mehrarbeit bleibt natürlich die zentrale Frage des Klassenkonfliktes, sie ist jedoch nicht länger unterscheidbar von der Organisation der Produktion. Der Kampf um die Aneignung erscheint nicht als politischer Kampf, sondern als Kampf um Arbeitsbedingungen und -zustände.

Die Lokalisierung des Klassenkampfes

Den größten Teil der Geschichte hindurch standen die Surplus-Abschöpfung und -aneignung im Zentrum des Klassenkampfes und nicht die Produktion. Im Kapitalismus konzentriert sich der Klassenkampf zum ersten Mal »am Ort der Produktion«, weil Organisation und Aneignung der Produktion nur im Kapitalismus so vollständig zusammenfallen. Ebenso eigen- und einzigartig ist auch die Transformation der Aneignungs-Kämpfe in scheinbar unpolitische Kämpfe. So kann beispielsweise der im Kapitalismus vor sich gehende Kampf um den Lohn, anders als der bäuerliche Kampf um die Grundrente im Mittelalter, als rein »ökonomisch« (»Ökonomismus«) verstanden werden, obwohl es in beiden Fällen um die Abschöpfung von Mehrarbeit und um deren Verteilung zwischen den direkten Produzenten und den ausbeutenden Aneignern geht. Egal wie heftig Lohnkämpfe auch ausfallen, das Lohnverhältnis bleibt, wie Marx deutlich gemacht hat, intakt. Denn die dem Aneigner die Abschöpfung ermöglichende Basis, sein Status als Eigentümer also und die Eigentumslosigkeit des Arbeiters, werden nicht direkt in Frage gestellt. Dagegen zielen Kämpfe um Grundrenten, bei denen die Aneignung immer auch auf »außerökonomischen« Kräften beruht, umgehender auf Eigentumsrechte, politische Macht und Gerichtsbarkeit.

Der Klassenkonflikt im Kapitalismus bleibt dagegen auf die einzelne Produktionseinheit beschränkt, und das verleiht ihm einen besonderen Charakter. Jede einzelne Fabrik beinhaltet als hoch organisierte und integrierte Einheit mit einer eigenen Hierarchie und Autoritätsstruktur die Hauptquellen des Klassenkonflikts. Gleichzeitig wirkt der Klassenkampf direkt in die Produktionsorganisation hinein, was heißen soll, dass der Umgang mit antagonistischen Produktionsverhältnissen vom Umgang im Produktionsprozess nicht mehr zu unterscheiden ist. Wenn der Klassenkonflikt integraler Bestandteil des Produktionsprozesses wird, den er jedoch nicht stören darf, muss der Klassenkampf *gezähmt* werden.

Der Klassenkonflikt bricht nur in einen offenen Krieg aus, wenn er nach außen tritt, besonders da die Zwangsgewalt des Kapitals jenseits der Produktionsgrenzen ist. Das heißt, dass gewaltsame Konfrontationen normalerweise

nicht direkt zwischen Kapital und Arbeit vonstatten gehen. Es ist nicht das Kapital, sondern der Staat, der den Klassenkampf führt, wenn dieser aus seinen Grenzen ausbricht und gewaltsame Formen annimmt. Die bewaffnete Zwangsgewalt des Kapitals bleibt normalerweise im Hintergrund. Wenn die Klassenherrschaft als direkte und persönliche Zwangsgewalt spürbar wird, dann tritt sie in Verkleidung eines »autonomen« und »neutralen« Staates auf.

Die Transformation der politischen in ökonomische Konflikte und die Lokalisierung der Kämpfe in der Produktion verwandeln den Klassenkampf in tendenziell *lokale* und *partikulare* Kämpfe. Hier widersetzt sich die Organisation der kapitalistischen Produktion jener Einheit der Arbeiterklasse, die der Kapitalismus angeblich vorantreibt. Einerseits macht die kapitalistische Wirtschaft – ihr nationaler, sogar supra-nationaler Charakter; die Unabhängigkeit ihrer konstituierenden Teile; die Vereinheitlichung der Arbeit durch den kapitalistischen Arbeitsprozess – das Bewusstsein der Arbeiterklasse und die Klassenorganisation als Massenorganisation erst notwendig und möglich. Diesen Aspekt der Auswirkung des Kapitalismus auf das Klassenbewusstsein hat die marxistische Theorie häufig hervorgehoben. Andererseits muss die Entwicklung eines solchen Bewusstseins und einer solchen Organisation gegen die zentrifugalen Kräfte der kapitalistischen Produktion und deren Privatisierung politischer Fragen stattfinden.

Auf die Folgen dieses zentrifugalen Effekts – die in die Theorien vom Klassenbewusstsein keinen entsprechenden Eingang gefunden haben – haben Beobachter industrieller Beziehungen oftmals hingewiesen, indem sie die eher steigende denn fallende Bedeutung der auf die einzelnen Produktionseinheiten beschränkten Kämpfe im zeitgenössischen Kapitalismus betonen. Auch wenn die Konzentration der Arbeiterklasse auf »Binnen«kämpfe möglicherweise vom politischen und universalen Charakter dieser Kämpfe ablenkt, bedeutet das nicht notwendigerweise eine nachlassende Militanz. Die kapitalistische Trennung von Ökonomie und Politik führt paradoxerweise dazu, dass Militanz und politisches Bewusstsein unterschiedliche Dinge wurden.

Angesichts dessen ist es erwägenswert, dass moderne Revolutionen eher dort stattfanden, wo die kapitalistische Produktionsweise noch wenig entwickelt war; wo sie zusammen mit älteren Produktionsformen, vor allem der bäuerlichen Produktion, koexistierte; wo »außerökonomischer« Zwang in der Produktionsorganisation und beim Auspressen der Mehrarbeit eine größere Rolle spielte; und wo der Staat nicht nur als Unterstützer der aneignenden Klassen, sondern wie ein vorkapitalistischer Aneigner in eigener Sache agierte – kurz gesagt: wo der ökonomische Kampf vom politischen Konflikt nicht zu trennen war und wo der Staat als sichtbarer, zentralisierter und universaler Klassenfeind und Fokus des Massenkampfes diente. Sogar in stärker entwickelten kapitalistischen Gesellschaften taucht die Massenmilitanz vor allem als Antwort auf »außerökonomischen« Zwang in Form direkter

staatlicher Unterdrückung auf und variiert im Verhältnis zur staatlichen Einmischung in Arbeitsbedingungen und -zustände.

Diese Überlegungen wiederum werfen die Frage auf, ob es Sinn macht, den »Ökonomismus« der Arbeiterklasse in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften als Widerspiegelung eines unterentwickelten Klassenbewusstseins zu interpretieren, wie es viele Sozialisten tun. Aus der Perspektive des historischen Prozesses betrachtet lässt sich dagegen sagen, dass es sich dabei um ein eher höheres denn niederes Entwicklungsstadium handelt. Wenn dieser Stand wiederum überwunden werden soll, ist es wichtig zu erkennen, dass der so genannte »Ökonomismus« der Arbeiterklasse nicht so sehr das Fehlen von politischem Bewusstsein widerspiegelt, als vielmehr die objektive Verschiebung des politischen Terrains, eine der kapitalistischen Produktionsstruktur inhärente Veränderung des Ortes wie des Zieles des politischen Kampfs.

Dies sind einige der Wege, auf denen die kapitalistische Produktion »politische« in »ökonomische« Kämpfe zu verwandeln pflegt. Im zeitgenössischen Kapitalismus gibt es sicherlich bestimmte Entwicklungen, die diesen Tendenzen entgegenwirken können. Die nationale und internationale Integration der fortgeschrittenen kapitalistischen Wirtschaft verschiebt die Probleme kapitalistischer Akkumulation immer mehr vom individuellen Unternehmen zur »makroökonomischen« Sphäre. Es ist möglich, dass die vom Staat nicht nur intakt gelassene, sondern mehr noch reproduzierte und verstärkte Aneignungsmacht des Kapitals, durch das wachsende Bedürfnis des Kapitals nach mehr Staat transformiert wird – nicht nur, um die kapitalistische Planung zu erleichtern, um Belastungen zu übernehmen oder den Klassenkonflikt auszuweichen und zu zügeln, sondern auch um die von der aneignenden Klasse abgegebenen gesellschaftlichen Funktionen wahrzunehmen, um also faktisch ihren *asozialen* Wirkungen entgegenzuarbeiten. Insofern das Kapital in seinen sich häufenden Krisen die staatliche Komplizenschaft für seine asozialen Vorhaben einfordert und erhält, kann dieser Staat in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern zur Hauptzielscheibe des Widerstandes werden – wie es in jeder erfolgreichen modernen Revolution der Fall war. Resultat dessen könnte die Überwindung jenes Partikularismus und »Ökonomismus« sein, der dem Klassenkampf durch das kapitalistische Produktionssystem und seine Trennung von Ökonomie und Politik aufgenötigt wurde.

Die aus der Umwandlung »politischer« in »ökonomische« Fragen zu ziehende strategische Lektion ist jedenfalls nicht, dass der Klassenkampf vor allem auf die ökonomische Sphäre oder den Produktionsort konzentriert werden sollte. Die Aufteilung der »politischen« Funktionen zwischen Staat und Klasse bedeutet auch nicht, dass sich die Macht im Kapitalismus so über die Zivilgesellschaft zerstreut, dass der Staat keine spezifisch privilegierte Rolle als Ort der Macht und Ziel politischen Handelns mehr besitzt – dass der »Staat« gleichsam alles ist. Tatsächlich ist das Gegenteil der Fall. Die Arbeitsteilung zwischen Klasse und Staat bedeutet weniger die Aufteilung von

Macht als vielmehr, dass dieser Staat – in dessen exklusivem, hoch spezialisierten und zentralisierten Gewaltmonopol sich das Zwangs»moment« kapitalistischer Klassenherrschaft verkörpert – der letztlich entscheidende Konzentrationspunkt der gesamten gesellschaftlichen Macht ist.

Auf die Produktion bezogene Kämpfe bleiben also – selbst als auf die Bedingungen der Arbeit und des Verkaufs der Ware Arbeitskraft bezogene ökonomische Kämpfe – solange unvollständig, solange sie sich nicht auf jenen Ort der Macht ausdehnen, auf dem das kapitalistische Eigentum mit seiner Kontrolle über Produktion und Aneignung letztendlich beruht. Gleichzeitig bleiben auch rein »politische« Kämpfe um die Verwaltungs- und Regierungsmacht solange unvollständig, solange sie nur die staatlichen Institutionen und nicht auch die privatisierten, auf die ökonomische Sphäre übertragenen, politischen Kräfte mit einbeziehen. In diesem Sinne ist die Trennung von Ökonomie und Politik im Kapitalismus – die symbiotische Arbeitsteilung zwischen Klasse und Staat – genau das, was die Einheit von wirtschaftlichen und politischen Kämpfen so wichtig macht, und was Sozialismus und Demokratie zu einem Synonym werden lassen sollte.

2. Basis und Überbau überdenken

Die Basis/Überbau-Metapher hat schon immer mehr Ärger bereitet als weitergeholfen. Obwohl Marx selbst sie sehr selten benutzte, und wenn, dann in eher aphoristischen und indirekten Formulierungen, wurde ihr ein theoretisches Gewicht beigemessen, das weit über ihre begrenzte Tauglichkeit hinausreichte. Die Probleme, die diese zu kurz gegriffene Metapher von Anfang an aufwarf, wurden mit Engels' Tendenz noch größer, eine Trennung von in sich geschlossenen Sphären oder Ebenen – gemeint sind Ökonomie, Politik und Ideologie – nahe zu legen, deren Beziehungen untereinander rein äußerlich seien. Doch die eigentliche Schwierigkeit begann mit der Etablierung der stalinistischen Orthodoxie, die die Metapher zum obersten Prinzip des marxistisch-leninistischen Dogmas erhob, beziehungsweise reduzierte, und damit die Dominanz einer unabhängigen ökonomischen Sphäre gegenüber anderen, passiv reagierenden, untergeordneten Sphären postulierte. Vor allem wurde die ökonomische Sphäre mit der technischen Entwicklung der Produktivkräfte tendenziell gleichgesetzt, die entsprechend immanenter natürlicher Gesetze des technologischen Fortschritts funktionieren, so dass Geschichte zu einem mehr oder weniger mechanischen Prozess technologischer Entwicklung wurde.

Diese Deformationen des ursprünglich historisch-materialistischen Verständnisses bei Marx haben die Begriffswelt der marxistischen Debatte seitdem bestimmt. Die Kontrahenten der in den vergangenen Jahrzehnten unter Marxisten heftig wütenden Auseinandersetzungen blieben in diesem Theorieraster gefangen. Und nicht selten wurden diese Deformationen zum marxistischen Evangelium verklärt. Je nach dem akzeptierte man den Marxismus oder lehnte ihn ab. All diejenigen, die wie Edward P. Thompson irgendwo zwischen den Gräben dieser, die theoretische Ausrichtung im Grunde bestimmenden Alternativen arbeiteten, wurden häufig von Befürwortern wie von Kritikern gleichermaßen missverstanden, oder man verwarf ihre Ansätze gleich als Anomalie oder theoretische Unmöglichkeit.

Die Vorbehalte gegen die Basis/Überbau-Metapher richteten sich im Allgemeinen gegen ihren »Reduktionismus«, gegen ihre Nicht-Berücksichtigung des menschlichen Handelns wie ihre Unfähigkeit, den »Überbau«-Faktoren, d. h. dem sich in der Ideologie, Kultur und Politik ausdrückenden Bewusstsein, einen angemessenen Platz zuzuweisen. Korrekturen an dieser reduktionistischen Auffassung mündeten für gewöhnlich in den so genannten marxistischen »Humanismus« oder betonten die »relative Autonomie« der gesell-

schaftlichen »Ebenen«, ihre wechselseitige Interaktion und eine Verschiebung der ökonomischen Determinierung zur »letzten Instanz«. Als eine der wichtigsten Strömungen zeitgenössischer westlicher Marxismustheorie wies der strukturalistische Marxismus von Louis Althusser die humanistische Option zurück und entfaltete die andere in einer Anzahl von eigentümlichen und theoretisch ausgeklügelten Ansätzen.

Konfrontiert mit der Wahl zwischen einem simplizistischen und mechanischen Basis/Überbau-Modell einerseits und einem offenbar unstrukturierten »menschlichen Handeln« andererseits fanden Althusser und seine Anhänger eine geistreiche Lösung. Sie definierten die Beziehungen zwischen Basis und Überbau so, dass die Launen menschlichen Handelns »rigoros« von der wissenschaftlichen Betrachtung der Gesellschaft ausgeschlossen werden konnten, indem sie auf rein »strukturellen« Determinanten bestanden und gleichzeitig der historischen Realität ihren unvorhersehbaren Charakter zugestanden. Das erreichten sie gewissermaßen durch begriffliche Trickerei, denn während im Reiche gesellschaftlicher Strukturen eine rigide Determinierung vorherrschte, erwies es sich, dass dieses Reich praktisch gesehen eine Sphäre reiner Theorie ist. Die reale empirische Welt dagegen – wenngleich von wenig Interesse für die meisten Althusserianer – blieb (ungeachtet aller expliziten Denunziationen von Kontingenz) tatsächlich kontingent und auf irreduzible Weise einzigartig.

Die zentrale althusserianische Unterscheidung zwischen »Produktionsweise« und »Gesellschaftsformation« illustriert diesen Punkt. Die strukturell determinierte Produktionsweise existiert empirisch schlichtweg nicht, während die aktuell existierende Gesellschaftsformation eine spezifische ist, fähig, sowohl die verschiedenen Produktionsweisen als auch verschiedene »relativ (absolut?) autonome« strukturelle Ebenen auf unendliche und unbestimmte Weise zu kombinieren. Die Konsequenzen dieses simplen Dualismus zwischen dem Determinismus der strukturalistischen Theorie und der Zufälligkeit, auf die dabei Geschichte degradiert wird, wurde verschleiert durch die Tatsache, dass sich Althusserianer sehr wenig mit Geschichtsschreibung beschäftigten, und durch die irreführende Rigorosität, mit der sie bei ihren Ausflügen in die empirische Welt einfache Beschreibungen mittels unendlich weit gefasster und aus der strukturalen Theorie abgeleiteter taxonomischer Kategorien als theoretisch streng kausale Erklärungen ausgaben.

Der Althusser'sche Marxismus hat so wenig dazu beigetragen, die Bedingungen der durch die stalinistische Orthodoxie geschaffenen marxistischen Theoriedebatte wirklich zu verändern. Das Basis/Überbau-Modell behielt seinen mechanischen Charakter durch die Beschreibung der gesellschaftlichen Struktur im Sinne abgesonderter, diskontinuierlicher, nur äußerlich verbundener »Faktoren«, »Ebenen« oder »Instanzen« – auch wenn in der realen Welt die mechanisch deterministische Beziehung zwischen der Basis und ihren Widerspiegelungen im Überbau durch die strikte Trennung zwischen Struktur und Geschichte und durch den unbestimmten Aufschub der ökonomischen

mischen Determinanten auf eine unvorhersehbare »letzte Instanz« effektiv außer Kraft gesetzt wurde. Der strukturalistische Begriffsapparat tendierte ebenso dazu, zwischen »Ökonomie«, »Gesellschaft« und »Geschichte« zu unterscheiden, was zumeist eine Gleichsetzung von Ökonomie und Technologie einschließt. Und es ist nicht überraschend, dass Marxisten strukturalistischer Prägung im technologischen Determinismus jene historische Dynamik suchen, die ihrer Vorstellung von der Welt als einer Folge von diskontinuierlichen, in sich geschlossenen und statischen Strukturen fehlt.

Jedenfalls konnten die Marxisten damit und ohne die falschen, aus den Debatten rund um den Stalinismus entstandenen Alternativen infrage stellen zu müssen, vorläufig beides haben. Sie konnten den »kruden Ökonomismus« oder »vulgären Reduktionismus« umgehen, ohne das grobe mechanische Modell von Basis und Überbau verwerfen zu müssen. Sie mussten nur den rigorosen Althusser'schen Dualismus zwischen Struktur und Geschichte, zwischen absolutem Determinismus und irreduzibler Kontingenz übernehmen. Und trotz der Althusser'schen Verachtung des »Empirismus« – oder gerade deswegen (zumindest wegen des begrifflichen Dualismus, auf dem sie beruhte) – war es im Prinzip sogar möglich, gleichzeitig für die rein(st)e Theorie und den pur(st)en Empirismus einzutreten.

Trotzdem war es nur eine Frage der Zeit, bis diese unsichere Synthese auseinanderfiel. Es stellte sich bald heraus, dass der Althusserianismus lediglich die alten falschen Alternativen durch neue ersetzt, beziehungsweise ergänzt hatte. Man hatte den Marxisten die Wahl gelassen zwischen Struktur und Geschichte, absolutem Determinismus und irreduzibler Kontingenz, reiner Theorie und purem Empirismus. Es ist deshalb nicht überraschend, dass die strengsten Theoretiker der Althusser-Schule die uneingeschränktesten Empiristen der post-Althusser-Generation wurden – zumindest in der Theorie. Im Werk von Autoren wie Hindess oder Hirst, früher die fanatischsten Verfechter des Anti-»Historizismus« und Anti-»Empirismus«, machten die absoluten und vorbehaltlosen strukturellen Determinationen einer absoluten und irreduziblen Kontingenz spezifischer Umstände Platz.¹ Die »postmarxistische« Behauptung, Ökonomie und Politik würden »nicht korrespondieren« – was implizit jede Klassenpolitik liquidiert – sowie die Zurückweisung des primitiven Basis/Überbau-Modells – und damit auch des komplexen historisch-materialistischen Verständnisses, für das die unglückliche Metapher stehen sollte – sind demnach nur die andere Seite der Althusser'schen Medaille.

Das Resultat war ein vollkommen verzerrter Debattenzusammenhang, der drohte, Marx höchstpersönlich aus dem Bereich theoretischer Möglichkeit zu verdrängen. Innerhalb des »postmarxistischen« Bezugsrahmens ist es beispielsweise einfach nicht denkbar, den im Allgemeinen als technologischen

1 Ausführlicher habe ich mich mit Barry Hindness und Paul Hirst in meinem Buch *The Retreat from Class. A new »true« Socialism* (London 1986, 2. erweiterte Auflage London 1998) auseinandergesetzt.

Determinismus verstandenen »primitiven Ökonomismus« zurückzuweisen und trotzdem noch an die Klassenpolitik, an die Zentralität des Klassenkonflikts in der Geschichte oder das Primat der Arbeiterklasse im Kampf für den Sozialismus zu glauben. Wenn aus der natürlichen Entwicklung der Produktivkräfte im Kapitalismus keine vereinigte, revolutionäre Arbeiterklasse voll entwickelt hervorgehe, gäbe es keinerlei organische oder »privilegierte« Verbindung zwischen der Arbeiterklasse und dem Sozialismus, beziehungsweise zwischen ökonomischen Bedingungen und politischen Kräften. Mit anderen Worten: Wo es keine einfache, absolute und mechanische Determination gibt, herrscht absolute Zufälligkeit, absolute Kontingenz. So viel zu Marx und zum historischen Materialismus.

Und so viel auch zu Edward P. Thompson. Vielleicht gilt für ihn, der keine der bekannten Alternativen vertritt, mehr als für irgendjemand anderen, durch die Ritzen der marxistischen Debatte gefallen zu sein. Das heißt nicht, dass er nicht beachtet, nicht berücksichtigt oder unterschätzt worden wäre. Das heißt eher, dass ihn seine Kritiker und seine Bewunderer häufig falsch interpretiert haben, indem sie ihn in eine der verfügbaren Kategorien zwangen. In der Opposition zwischen »krudem Ökonomismus« und »marxistischem Humanismus« galt er zwangsläufig als Humanist, für den ökonomische Gesetze einem beliebigen menschlichen Willen und Handeln nachgeben. In der Debatte zwischen Althusser-Anhängern und Kulturalisten galt er als echter Kulturalist, für den sich strukturelle Determinationen in »Erfahrung« auflösen. In aktuellen Debatten schließlich wird er wahrscheinlich ebenso fehlerhaft interpretiert durch die »Diskursphilosophen, die ihn in den Kreis der »Klassenreduktionisten« zurückverbannen oder als theoretische Anomalie abtun, weil er sich trotz seiner gesunden Abneigung gegenüber dem »primitiven Ökonomismus« und seiner positiven Haltung gegenüber Ideologie und Kultur noch immer einen irrationalen Glauben an die Zentralität der Klasse bewahrt hat.

Bis zu einem gewissen Maße hat Thompson diese verzerrende Einordnung selbst verschuldet, weil auch er der in der Debatte vorherrschenden Verwendung der Begriffe auf den Leim ging. Aber in seinen expliziten Ausführungen zu theoretischen Fragen und mehr noch in seiner historiographischen Praxis können verloren gegangene Fäden einer marxistischen Tradition wieder aufgenommen werden, die durch diese falschen Alternativen dem Blick systematisch entzogen worden waren.

Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen

Zäumen wir die Frage von hinten auf, mit Thompsons umstrittener Kritik an Althusser, insbesondere mit seinen Bemerkungen zu Althusser's Auffassung von Produktionsweise und Gesellschaftsformation. In seinem Buch *Das Elend der Theorie* wirft Thompson Althusser vor, die Produktionsweise mit der Gesellschaftsformation gleichzusetzen – zum Beispiel die kapitalistische Produktionsweise mit dem Kapitalismus –, so dass eine abstrakte, wenn auch

nicht rein ökonomistische Darstellung der Gesetzmäßigkeiten des Kapitals »in der Totalität seiner Beziehungen« steht.² Mit anderen Worten: Althusser wurde, wie auch dem Marx der *Grundrisse*, von Thompson vorgeworfen, das Kapital praktisch wie eine Hegelianische Idee zu behandeln, die sich in der Geschichte entfaltet und in sich die ganze kapitalistische Gesellschaft verkörpert, »das Kapital in der Totalität seiner Beziehungen«.

Diese Kritik war offenbar ziemlich unbedacht. Denn Althusser und Balibar nahmen, wie Perry Anderson deutlich gemacht hat, genau deshalb den Begriff Gesellschaftsformation auf und unterschieden ihn bewusst von dem der Produktionsweise, um die »in der marxistischen Literatur beständige Verwirrung zwischen Gesellschaftsformation und seiner ökonomischen Infrastruktur« zu korrigieren. Die Althusserianer verwandten bevorzugt den Begriff »Gesellschaftsformation« und nicht »Gesellschaft« – einen Begriff, der »eine irreführende Einfachheit und Einheit unterstellte (...) die hegelianische Vorstellung einer geschlossenen, expressiven Totalität« – als

»gewaltsame Erinnerung, dass die Verschiedenheit menschlicher Praktiken in jedweder Gesellschaft nicht allein auf ökonomische Praxis zu reduzieren ist. Die Frage, die hier angesprochen wurde, war genau die, die auch Thompsons Befürchtungen hinsichtlich Basis und Überbau hervorrief: Die Unterscheidung zwischen rein ökonomischen Strukturen des »Kapitals« und dem komplizierten Gefüge des sozialen, politischen, kulturellen und moralischen Lebens des (französischen oder englischen oder US-amerikanischen) Kapitalismus.«

Thompson hatte sich so Anderson mit anderen Worten, »daran gemacht, seine Gegner von einem Irrtum zu überzeugen, auf den sie als erste aufmerksam gemacht hatten«.³

Und trotzdem hatte Thompson in einer wichtigen Hinsicht Recht. Denn die Art und Weise, wie Althusser und Balibar zwischen Produktionsweise und Gesellschaftsformation unterschieden, verstärkte eher die Verwirrung als sie zu korrigieren. Teilweise reproduzierten ihre Korrekturen genau jene Fehler der Basis/Überbau-Metapher, die sie korrigieren sollten, oder sie entzogen der Metapher genau jene wertvollen Einsichten, die sie vermitteln sollte.

Die »Produktionsweise«, wie sie von den Althusserianern theoretisch verstanden wurde, umfasst eine vollständige Gesellschaftsstruktur mit ihren verschiedenen ökonomischen, politischen, ideologischen »Ebenen«. Im Fall von Althusser und Balibar ist es vielleicht nicht so deutlich, dass der Begriff Produktionsweise mit dieser Totalität im Prinzip gleichgesetzt wird, aber mit Sicherheit konstituiert er die Basis, von der aus eine gesellschaftliche Totalität – »Kapitalismus« in der Gesamtheit seiner ökonomischen, politischen und ideologischen Beziehungen – theoretisch abgeleitet werden kann. Bei anderen

2 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt/Main 1980, S. 109.

3 Perry Anderson: *Arguments Within English Marxism*, London 1980, S. 67f.

bekannten Theoretikern althusserianischer Provenienz, besonders bei Nicos Poulantzas, steht die »Produktionsweise« explizit für die Totalität:

»Mit Produktionsweise ist nicht das gemeint, was im Allgemeinen als ökonomischer Faktor bezeichnet wird, die Produktionsverhältnisse im engeren Sinne, sondern eine bestimmte Verbindung von Strukturen und Praxisformen, welche miteinander verbunden als ebenso viele Instanzen oder Ebenen oder kurz als ebenso viele Teilbereichsstrukturen dieser Produktionsweise erscheinen. Eine Produktionsweise umfasst, wie Engels es vereinfachend ausdrückt, verschiedene Ebenen oder Instanzen ökonomischer, politischer, ideologischer und theoretischer Art.«⁴

Diesen Theoretikern geht es mit der Einführung des Begriffs der »Gesellschaftsformation« nicht darum, die sich in ihm ausdrückende Beziehung zwischen Produktionsweise und gesellschaftlicher Totalität zu leugnen. Es soll mit ihm auch nicht bestritten werden, dass die kapitalistische Produktionsweise (im Folgenden: KPW) gleichbedeutend ist mit dem Kapitalismus in der Totalität seiner Beziehungen. Der Begriff der Gesellschaftsformation impliziert lediglich, dass kein einziges, historisch existierendes Gesellschaftsgebilde »rein« ist. Keine existierende Gesellschaft beispielsweise repräsentiert die KPW in reinster Ausprägung und ausschließlich. Oder, um es anders auszudrücken: »Der Ausdruck ›Produktionsweise‹ steht für ein abstrakt-formales Objekt, das es genau genommen in der Realität gar nicht gibt.«⁵ Es existieren eigentlich nur unreine Gesellschaftsformationen, und diese schließen mehrere nebeneinander existierende Produktionsweisen mit allen ihren konstituierenden »Ebenen« oder sogar verschiedene »relativ autonome« Fragmente von Produktionsweisen ein. Die verschiedenen, eine Gesellschaftsformation umfassenden Elemente können untereinander sogar phasenverschoben sein.

So existieren in der theoretisch konstruierten Produktionsweise die starr bestimmten und monolithischen strukturellen Beziehungen zwischen den in sich geschlossenen Ebenen der Ökonomie und des Überbaus weiter. In der historischen Welt jedoch kann dieser strukturelle Block in einer unendlichen Anzahl von Möglichkeiten fragmentiert und rekombiniert werden. Es ist, als ob sich »reale«, historisch »konkrete« Gesellschaftsformationen aus Elementen zusammensetzen, deren innere strukturelle Logik theoretisch bestimmt ist, während historische Prozesse diese Elemente (willkürlich und zufällig?) aufbrechen und wieder neu zusammensetzen. Die historische Analyse kann

4 Nicos Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*, Frankfurt/M. 1974, S. 12. Dass sich Poulantzas bei seinem Begriff der Produktionsweise auf Engels' Autorität beruft, ist kaum gerechtfertigt. Engels' Bezugnahme auf »Faktoren« oder »Elemente« bezieht sich – egal, wie sehr sie dazu beigetragen hat, das »Ökonomische«, das »Politische« etc. als räumlich getrennte und in sich geschlossene Sphären oder »Ebenen« zu behandeln – auf verschiedene Kräfte, die gemeinsam die Geschichte eines jeden gesellschaftlichen Ganzen determinieren. Aber dies taucht nicht in der Definition der »Produktionsweise« selbst auf.

5 Ebd., S. 13.

demnach kaum mehr tun, als die Kombinationen von Produktionsweisen und die sie konstitutiv bestimmenden Fragmente beschreiben und klassifizieren.

Welche praktischen Konsequenzen dieses theoretische Gebäude hat, wird durch Poulantzas' Annäherung an das Problem der Politik in der kapitalistischen Gesellschaft deutlich vor Augen geführt. Nachdem er einmal das Prinzip eingeführt hat, dass sich eine gesamte gesellschaftliche Struktur – mit ihren ökonomischen, politischen, ideologischen und theoretischen Ebenen – in der »abstrakt-formalen« kapitalistischen Produktionsweise wiederfindet, fährt er fort, die dieser Produktionsweise strukturell entsprechende »politische Instanz« der KPW und dementsprechend einen »Staatstyp« theoretisch zu konstruieren. Das beinhaltet ebenso die theoretische Konstruktion von Beziehungen zwischen dem Staat und den verschiedenen Ebenen der Produktionsweise wie auch die Ausarbeitung von Charakteristiken spezifischer kapitalistischer Staats»typen«.

Das Ergebnis dieser Argumentation ist paradox. Im Grunde impliziert sie, dass die Verbindung zwischen den »Ebenen« der Produktionsweise und insbesondere die Übereinstimmung zwischen der KPW und dem kapitalistischen »Staatstyp« eher eine »abstrakt-formale« als eine »real-konkrete« ist. Und dass sich die Komponenten der Produktionsweise »strukturell« aufeinander beziehen können, aber nicht notwendigerweise historisch. Einerseits dominiert damit die strukturelle Logik die historische Faktizität. Andererseits entsteht der Eindruck, dass die in historischen Gesellschaftsformationen tatsächlich zwischen Staat und Produktionsweise vorherrschenden Beziehungen wenig mit dieser strukturellen Logik zu tun haben und daher eher als zufällig erscheinen. Die Teile einer Produktionsweise, die im »abstrakt-formalen« Bereich durch eine unvermeidlich strukturelle Logik zusammengehalten werden, können so in der historischen Realität leicht voneinander getrennt werden.

In dieser Logik ist ein Staat nicht aufgrund seiner Verbindung zu kapitalistischen Produktionsverhältnissen kapitalistisch, sondern aufgrund bestimmter struktureller Charakteristika, die durch eine rein theoretische Konstruktion von einer abstrakt formalen KPW abgeleitet wurden. Daraus wiederum ergibt sich, dass eine Gesellschaftsformation, in der noch keine kapitalistischen Produktionsverhältnisse vorherrscht, nichts desto trotz durch einen »kapitalistischen« Staat gekennzeichnet sein kann.

So beschreibt Poulantzas im Grunde auch den europäischen Absolutismus.⁶ Der absolutistische Staat wird als kapitalistischer Staatstyp bezeichnet, nicht weil ein tatsächlicher Bezug zur kapitalistischen Produktionsweise vorliegen würde (Poulantzas gibt sich Mühe zu betonen, dass kapitalistische Verhältnisse in diesem Stadium sehr rudimentär waren), sondern weil er be-

6 Ebd., S. 161-171.

stimmte formale Strukturmerkmale aufweist, die er mehr oder weniger willkürlich als in der Theorie mit der KPW übereinstimmend eingeführt hat.⁷

In diesen theoretischen Überlegungen findet sich gleichermaßen ein Übermaß an rigidem Determinismus wie an Willkürlichkeit und Kontingenz – zuviel abstrakt-theoretische, geradezu idealistische Determination und zuwenig historische Kausalität. Einerseits blieben die mechanischen Vereinfachungen des Basis/Überbau-Modells auf diesem Wege intakt. Und andererseits wurde so den durch diese Metapher aufgeworfenen kritischen Nachfragen nach den Wirkungen der materiellen Bedingungen und der Produktionsverhältnisse ausgewichen. Im Grunde wurde theoretischen Übereinstimmungen a priori Vorrang vor realen historischen Verhältnissen eingeräumt.

All das steht im deutlichen Widerspruch zur Darstellung des Zusammenhangs von Produktionsverhältnissen und politischen Formen bei Marx selbst:

»Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorst wächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt (...) Es ist jedesmal das unmittelbare Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten (...) worin wir das innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion und daher auch der politischen Form des Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses, kurz, der jedesmaligen spezifischen Staatsform finden. Dies hindert nicht, dass dieselbe ökonomische Basis – dieselben Hauptbedingungen nach – durch zahllos verschiedene empirische Umstände (...) unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser gegebenen Umstände zu be greifen sind.«⁸

7 Den Absolutismus als Vorläufer des Kapitalismus zu behandeln oder als ein Spiegelbild des zeitweiligen Gleichgewichts zwischen einer niedergehenden feudalen Klasse und einer aufsteigenden Bourgeoisie, war eine übliche Praxis unter Marxisten und spiegelt deren Tendenz, den Kapitalismus – der nur darauf wartet, befreit zu werden – irgendwo innerhalb der Poren des Feudalismus zu vermuten. Das geht jedoch an der eigentlichen Frage des Übergangs vom Feudalismus zu Kapitalismus vorbei. Dieses Vorgehen, nämlich gerade das als gegeben hinzunehmen, was erklärt werden soll, gilt insbesondere für den strukturalistischen Marxismus, bei dem entweder Teile von oder gar ganze Produktionsweisen ohne jede Erklärung, ganz nach Belieben, als in jeder Gesellschaftsformation existent – und nur darauf wartend, »dominant« zu werden – behauptet werden können. Der Aufstieg des Kapitalismus wird dann einfach durch die tautologische Behauptung »erklärt«, dass die KPW oder ein wesentlicher Teil derselben (wie ein kapitalistischer Staats»typ«?) bereits in der Kombination der die betreffenden Gesellschaftsformationen konstituierenden Produktionsweisen existent war. Für eine konsequente Kritik dieser Althusser'schen Interpretation und der marxistischen Tradition, aus der sie entstanden ist, die gleichzeitig die Ursprünge dieser Geschichtsauffassung in der »bürgerlichen« Historiographie und Ideologie aufzeigt, vergleiche George Comninel: *Re-thinking the French Revolution*, London 1987.

Obwohl Teile dieser Passage von Poulantzas und anderen immer wieder zitiert werden, handelt es sich hier um ein konzeptionelles Schema, das von der Althusser'schen Unterscheidung zwischen »Produktionsweise« und »Gesellschaftsformation« deutlich abweicht. Es drückt weder den mechanischen Determinismus der Althusser'schen »Produktionsweise« aus noch die willkürliche Kontingenz der »Gesellschaftsformation«. Stattdessen wird hier sowohl auf die komplexe Variabilität empirischer Realität als auch auf eine darin wirkende und von den Produktionsverhältnissen abgeleitete Logik hingewiesen.

Der Unterschied wird deutlicher durch Marx' eigenen Gebrauch jenes Konzeptes, das die Althusserianer als »Gesellschaftsformation« wiedergeben, und der sich von dem von Althusser, Balibar oder Poulantzas gebrauchten grundlegend unterscheidet (ganz abgesehen von der Frage, ob der Begriff die ihm in letzter Zeit aufgebürdete theoretische Last jemals tragen sollte). In einer Passage, die in der Althusser'schen Theorie eine zentrale Rolle spielt, schreibt Marx:

»In allen Gesellschaftsformen (die englische Übersetzung »forms of society« ist in diesem Zusammenhang eine weniger irreführende Übersetzung als »social formation«; EMW) ist es eine bestimmte Produktion, die allen übrigen, und deren Verhältnisse daher auch allen übrigen, Rang und Einfluss anweist. Es ist eine allgemeine Beleuchtung, wovon alle übrigen Farben getaucht sind und [welche] sie in ihrer Besonderheit modifiziert. Es ist ein besonderer Äther, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstechenden Daseins bestimmt.«⁹

Es ist durchaus aufschlussreich und sollte zur Kenntnis genommen werden, was er mit »Gesellschaftsformen« meint. Sie umfassen gleichermaßen »Hirtenvölker«, »Antike«, »Feudalherrschaft« und »moderne bürgerliche Gesellschaft«. Was auch immer diese Passage noch bedeutet, und was für Probleme auch immer sich aus den Formulierungen von Marx ergeben, so wird hier impliziert, dass:

1. »Gesellschaftsform« sich auf so etwas wie Feudalismus (die Feudalherrschaft) oder Kapitalismus (bürgerliche Gesellschaft) bezieht, nicht nur als ein individuelles und spezifisch »konkretes« Phänomen wie »England während der industriellen Revolution« (eines von Poulantzas' Beispielen für eine Gesellschaftsformation), sondern auch als eine Gruppe konkreter Phänomene, die eine gemeinsame sozio-historische Logik besitzen; und

2. der ausschlaggebende Punkt bei der Passage ist, dass hier die Homogenität und nicht die »Heterogenität« einer »Gesellschaftsformation« betont wird.

Es ist keine Frage von mehreren Produktionsweisen, die durch eine bestimmte dominiert werden, sondern von unterschiedlichen Produktionsteilbereichen, die als spezifisches Merkmal des in dieser Gesellschaftsform vor-

8 MEW, Band 25 (*Das Kapital III*), S. 799f.

9 Karl Marx: *Grundrisse*, Einleitung, MEW, Band 42, S. 40.

herrschenden Teilbereichs gelten: die spezifische Beschaffenheit der Landwirtschaft in der feudalen Gesellschaft – charakterisiert durch bäuerliche Produktion und feudale Aneignung – hat Auswirkungen auf die Beschaffenheit der Industrie; die spezifische Beschaffenheit der Industrie in der »bürgerlichen Gesellschaft« – Industrie dominiert durch Kapital – hat Auswirkungen auf die Beschaffenheit der Landwirtschaft. Die Verwendung des Begriffs bei Marx erfährt hier eine ziemlich begrenzte und enge Auslegung, die allerdings nicht im Widerspruch zu seinen späteren, weiterentwickelteren Thesen steht, die im dritten Band des *Kapital* ausgearbeitet werden.

Zusammengenommen vermitteln diese Passagen aus dem *Kapital* und den *Grundrissen* demnach, dass eine vereinheitlichende Logik in den Produktionsverhältnissen existiert, die sich der ganzen Gesellschaft in der komplexen Vielfältigkeit ihrer empirischen Realität in einer Art aufzwingt, dass wir berechtigterweise von einer »feudalen Ordnung« oder einer »kapitalistischen Gesellschaft« sprechen können, ohne den einzelnen feudalen oder kapitalistischen Gesellschaften ihre »komplizierte Struktur des sozialen, politischen, kulturellen und moralischen Lebens« zu entziehen.

Thompson macht trotz seiner den Marx der *Grundrisse* betreffenden Vorbehalte einen Unterschied, der den Marx'schen Ansatz wunderbar zusammenfasst. Die, so Thompson, »äußerst scharfsinnige Intuition« des historischen Materialismus, wie Marx ihn verstand, bedeute nicht, dass kapitalistische Gesellschaften einfach »Kapital in der Totalität seiner Beziehungen« sind, sondern eher, dass »die Logik des kapitalistischen Prozesses in allen Tätigkeiten einer Gesellschaft zum Ausdruck kommt und einen bestimmenden Einfluss auf ihre Entwicklung und Form ausübt; dass sie uns daher berechtigt, von Kapitalismus oder kapitalistischen Gesellschaften zu sprechen«. Das sei, fährt er fort, »eine wesentlich andere Schlussfolgerung, die einen organisierten Strukturalismus auf der einen Seite (letztendlich die sich selbst entfaltende IDEE des Kapitals) einem realen historischen Prozess auf der anderen Seite gegenüberstellt«. ¹⁰

Thompson hatte demnach zumindest teilweise Recht mit seiner Kritik an Althusser, nicht weil Althusser Geschichte in Struktur auflöste, sondern ganz im Gegenteil, weil er im Grunde an einem Strukturalismus festhielt, der die kapitalistische Produktionsweise mit Kapitalismus gleichsetzte und damit sein Funktionieren in die Sphäre reiner Theorie verwies, während er die Geschichte mehr oder weniger sich selbst überließ. Thompson formulierte seine Kritik an Althusser tatsächlich in fast genau diesen Worten in einem Aufsatz, der wesentlich unbekannter ist als *Das Elend der Theorie*, aber etwa um die gleiche Zeit entstand. In der Althusser'schen Theorie, schreibt er dort, »worn in die ›relative Autonomie‹ und die ›Determinierung in letzter Instanz‹ betont wird, werden die Probleme des historischen und kulturellen Materialismus eher beiseite geschoben oder ausweichend behandelt als gelöst. Da die

10 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 109.

einsame Stunde der letzten Instanz niemals schlägt, können wir zu ein und derselben Zeit ein frommes Lippenbekenntnis zur Theorie ablegen und uns einen Freibrief ausstellen, diese in unserer Praxis zu ignorieren.«¹¹

Falls die Althusser'sche Unterscheidung zwischen Produktionsweise und Gesellschaftsformation dazu gedacht war, bei den im Schatten eines kruden ökonomistischen und reduktionistischen Basis/Überbau-Modells aufgewachsenen Marxisten mehr Sensibilität für historische Besonderheiten und die Komplexität des gesellschaftlichen Lebens zu wecken, so steckt darin ein wahrer Kern. Trotzdem ist die Unterscheidung nicht wirklich stimmig, weil sie letztendlich doch einen Keil zwischen Struktur und Geschichte treibt und einen rigiden Dualismus zwischen Determination und Kontingenz erzeugt, der die strukturelle Determinierung im Felde historischer Erklärung mehr oder weniger aushebelt und den historischen Materialismus als Mittel der Erklärung historischer Prozesse im Grunde unbrauchbar macht. Damit wird eigentlich der Herausforderung ausgewichen, wie Marx sie formuliert hatte: sowohl die historische Eigenart wie auch das menschliche Handeln zu erfassen und gleichzeitig die Logik der Produktionsweisen darin wiederzuerkennen.

Historischer Materialismus versus Ökonomischer Determinismus

Genau dieser Herausforderung versuchte Edward Thompson in seinen historischen Schriften gerecht zu werden. Seine theoretischen Ausführungen sind nicht immer hilfreich bei der Aufklärung seiner historischen Praxis, weil auch er gelegentlich in die Falle falscher Alternativen einer in der marxistischen Debatte vorherrschenden Begrifflichkeit geht.¹² Trotzdem sind sie eine wahre

11 E. P. Thompson: »Volkskunde, Anthropologie, Sozialgeschichte«, in ders.: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.-Wien-Berlin 1980, S. 289-318, hier S. 312.

12 Nirgendwo kommt diese Tatsache lebhafter zum Ausdruck als in Thompsons Widerwillen dem Marx der *Grundrisse* gegenüber und in seiner Analyse der Marx'schen politischen Ökonomie. Schwer erklärlich ist, warum Thompson nicht sah, dass Marx gerade in seiner Kritik der politischen Ökonomie die vollständig entwickelten Prinzipien des historischen Materialismus verdeutlicht. Man kann wirklich behaupten, dass Marx gerade dort jene Prinzipien niederlegte, die Thompson in seinem eigenen historischen Werk als besonders wertvoll betrachtet hat. Im Gegensatz dazu trägt noch die *Deutsche Ideologie* trotz ihres entscheidenden Beitrags zum historischen Materialismus die Spuren eines relativ unkritischen Festhaltens an bürgerlicher Geschichtsschreibung in sich. (Zur Differenz zwischen Marx' unkritischer Historiographie und jener Kritik der politischen Ökonomie, in der seine unverkennbaren Ansichten ihre ausführlichste Ausarbeitung erfahren, vgl. Comninel: *Rethinking the French Revolution*, a.a.O.) Eine mögliche Erklärung für Thompsons blinden Fleck ist, dass er zu bereitwillig die Dichotomien akzeptierte, die aus der stalinistischen Theorie hervorgingen und uns scheinbar dazu zwingen, zwischen einem grob reduktionistischen Ökonomismus und einem völligen Aufgeben

Fundgrube, um die marxistische Theorie von diesen falschen Alternativen zu emanzipieren und sie auf den von Marx selbst vorgezeichneten fruchtbaren Weg zurückzuführen. Ein oder zwei Dinge sind besonders bemerkenswert in Thompsons Ausführungen über die ihn über Jahre hinweg beschäftigende Basis/Überbau-Metapher. Sein Wunsch, das menschliche Handeln und das Bewusstsein vor der Starrheit des kruden reduktionistischen Ökonomismus zu retten, ist ja bekannt. Und es ist deshalb nicht nötig, diesen Punkt hier genauer auszuführen. Seine Beschäftigung mit »Erfahrung« ist mit gebührender Aufmerksamkeit verfolgt worden, auch wenn im Ergebnis manchmal der falsche Weg eingeschlagen wurde.¹³ Mehr oder weniger untergegangen ist jedoch, dass der Thompson'sche Humanismus häufig mit einem Erkennen struktureller Determinanten in historischen Prozessen einhergeht, das wesentlich mehr zu deren Erklärung beiträgt als die Überlegungen seiner strukturalistischen Kritiker.

Das mechanische Basis/Überbau-Modell mit seinen, als in sich geschlossene, räumlich getrennte und diskontinuierliche Felder verstandenen »Ebenen«, lässt nur zwei Möglichkeiten zu: entweder wir halten an jenem »orthodoxen«, simplizistischen Reduktionismus fest, bei dem sich das Feld ökonomischer Basis in den Feldern des Überbaus einfach nur »widerspiegelt«. Oder wir können den kruden »Ökonomismus« nur vermeiden, indem wir die Bestimmung durch das »Ökonomische« auf eine unendlich entfernte letzte Instanz aufschieben – ein Effekt, der sich ergibt, wenn man die rigiden strukturellen Bestimmungen für geschichtlich unwirksam erklärt. Zwischen diesen zwei Extremen ist wenig Raum für »ökonomische« Determinanten, die gleichzeitig die gesamte Bandbreite historischer Komplexität und Eigenart zulassen und nichtsdestotrotz (um Thompson zu zitieren) »die ganze Zeit da sind« – nicht nur in der letzten Instanz, nicht »zurückgestoßen auf eine Ebene ultimativer Kausalität (...), die) im Empirischen vernachlässigt werden kann«, und nicht »nur in einem epochalen Sinne wirksam«, sondern die ganze Zeit.¹⁴

Darin liegt die schwierige Dialektik zwischen historischer Eigenart und der allzeit präsenten Logik des historischen Prozesses, die wir dem historischen Materialismus zufolge verstehen sollen. Sie verlangt, und so hat sie Thompson auch immer verstanden, einen Begriff des »Ökonomischen« als einer nicht »räumlich« getrennten »materiellen« und der »sozialen« entgegengesetzten Sphäre, sondern als eines in sich nicht weiter reduzierbaren So-

von Marx' politischer Ökonomie zu wählen.

13 Für eine exzellente Diskussion von Thompsons Beziehungen zur anglo-marxistischen geschichtswissenschaftlichen Tradition um Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill u. a. vgl. Harvey J. Kaye: *The British Marxist Historians*, Oxford 1984.

14 E. P. Thompson: »The Peculiarities of the English«, in: *The Poverty of Theory and other Essays*, London 1978, S. 81f. [Die englische Originalfassung beinhaltet außer dem ins Deutsche übersetzten gleichnamigen Hauptessay – vgl. Anmerkung 2 – noch weitere, ältere Aufsätze von Thompson, auf die sich EMW hier bezieht.]

zialen, in dem das »Materielle« durch soziale Beziehungen und Praktiken konstituiert wird. Mehr noch ist die »Basis« – der Produktionsprozess und die Produktionsverhältnisse – nicht einfach nur »ökonomisch«. Sie bedingt und beinhaltet auch politisch-rechtliche und ideologische Formen und Beziehungen, die in keinen räumlich getrennten Überbau verbannt werden können.

Schön und gut, wenn die Basis/Überbau-Metapher diese Einsichten mit einbezieht. Trotzdem ist sie für Thompson eine schlechte Metapher, weil sie genau die Natur der Beziehungen verschleiert, die sie deutlich machen soll. »Wir müssen feststellen«, vermerkt er zu dieser unglücklichen Metapher, »dass der Wegweiser in die falsche Richtung zeigte. Aber wir müssen gleichzeitig die Existenz des Ortes akzeptieren, in dessen Richtung er fälschlicherweise wies.«¹⁵ Dieser Ort ist der »Kern menschlicher Beziehungen«, der sich in der Produktionsweise ausdrückt, ein Kern von Beziehungen, der seine Logik jeder Gesellschafts»ebene« aufzwingt.

In einem Kommentar zu Raymond Williams *The Long Revolution* schreibt Thompson:

»Wenn wir von der kapitalistischen, auf Profit zielenden Produktionsweise sprechen, bezeichnen wir gleichzeitig damit einen »Kern« von charakteristischen menschlichen Beziehungen – Ausbeutung, Herrschaft und Habgier –, die von dieser Produktionsweise nicht zu trennen sind und die gleichzeitig ihren Ausdruck in allen »Systemen« des Herrn Williams finden. Innerhalb der Grenzen der Epoche gibt es charakteristische Spannungen und Widersprüche, über die nicht hinausgegangen werden kann, wenn wir nicht über die Epoche selbst hinausgehen. Es gibt eine ökonomische Logik *und* eine moralische Logik und es ist nutzlos darüber zu streiten, welcher wir Priorität geben, weil es unterschiedliche Ausdrücke desselben »Kerns menschlicher Beziehungen« sind. Wir können also die Vorstellung einer kapitalistischen oder bürgerlichen Kultur rehabilitieren.«¹⁶

Die Formel, dass sich Produktionsverhältnisse auf allen gesellschaftlichen »Ebenen« »gleichzeitig ausdrücken«, und nicht in einer hierarchischen, von einer bestimmenden ökonomischen »Basis« zu einem epiphänomenalen Überbau sich entfaltenden Abfolge, birgt zweifelsohne auch Probleme. Eine simultane Determinierung könnte auch als Nicht-Determination, oder gar als Nicht-Kausalität gedeutet werden. Aber Thompsons Idee der Gleichzeitigkeit ist wesentlich subtiler.¹⁷ Sein Argument richtet sich, wie wir gesehen haben, sowohl gegen die reduktionistischen Konzeptionen von Kausalität, die die historische Besonderheit ausblenden, wie auch gegen Konzeptionen öko-

15 E. P. Thompson: »An Open Letter to Leszek Kolakowski«, in ders.: *Poverty of Theory*, [englische Originalfassung, a.a.O.] S. 120.

16 E. P. Thompson: »The Long Revolution, II«, in *New Left Review* (1961), S. 28f.

17 Die Idee der Gleichzeitigkeit wird auch in Thompsons Aufsatz über »Volkskunde, Anthropologie, Sozialgeschichte«, a.a.O., diskutiert.

nomischer Determinierung, in der die Bestimmung unendlich aufgeschoben ist. Im ersten Fall werden Ursache und Wirkung verschmolzen und im zweiten Fall wird ein unüberbrückbarer Graben zwischen ihnen aufgemacht. In keinem Fall ist eine Untersuchung der *Beziehung* zwischen Ursache und Wirkung oder des *Prozesses* der Determination gefordert. Was Thompson interessiert, sind die Beziehungen und Prozesse, in denen die Produktionsverhältnisse – Verhältnisse von Ausbeutung, Herrschaft und Aneignung – auf alle Aspekte des gesellschaftlichen Lebens Druck ausüben, beziehungsweise sie eindeutig prägen.

Der Produktionsprozess und die Produktionsverhältnisse, die eine Produktionsweise konstituieren, drücken sich sowohl in einer »moralischen« als auch in einer »ökonomischen Logik« aus, sowohl in charakteristischen Wertvorstellungen und Denkweisen als auch in charakteristischen Akkumulations- und Tauschmustern. Einzig in der kapitalistischen Produktionsweise ist es möglich, Institutionen und Praktiken überhaupt zu unterscheiden, die ausschließlich und explizit »ökonomisch« sind (in einem engen, d. h. direkt von der Erfahrung des Kapitalismus abgeleiteten Sinne). Und sogar dort drückt sich die Produktionsweise gleichzeitig in diesen »ökonomischen« Institutionen und Praktiken wie in bestimmten, damit verbundenen Normen und Wertvorstellungen aus, die wiederum die Produktionsprozesse und -verhältnisse und das Macht- und Herrschaftssystem aufrechterhalten, in dem sie wirken. Diese Wertvorstellungen, Normen und kulturellen Formen, so Thompson, sind nicht weniger »real« als die spezifisch »ökonomischen« Formen, in denen sich die Produktionsweise ausdrückt.

In Thompsons Argumentation über die Gleichzeitigkeit des »Ökonomischen« und »Kulturellen« stecken zwei untrennbare und gleichgewichtige Aspekte.

Einerseits, und das wird von seinen Kritikern und Bewunderern gleichermaßen häufig hervorgehoben, beharrt er darauf, dass Ideologie, Kultur und deren Ausdruck in jeder Produktionsweise eine eigene »Logik« besitzen und damit ein »authentisches« Element sozialer und historischer Prozesse konstituieren. »Legitimerweise können wir die Ideologie sowohl als Ergebnis wie auch als Prozess analysieren«, schreibt er in seiner kritischen Würdigung Christopher Caudwells, in der er dessen Verständnis der »Authentizität« von Kultur sowohl zustimmt wie er ihm gleichzeitig widerspricht, weil Caudwell der Logik der Ideologie eine Autonomie zugestehet wie bei einer »sich der Geschichte aufzwingenden Idee«. Sie hat, fährt er fort,

»ihre eigene Logik, die innerhalb der vorgegebenen Kategorien partiell selbstbestimmt ist und dazu tendiert, sich fortlaufend zu reproduzieren. Während wir die wirkliche Geschichte also nicht durch die Logik der Ideologie ersetzen können – kapitalistische Evolution ist nicht das Ausagieren einer bürgerlichen Grundidee – ist diese Logik nichts desto trotz eine authentische Komponente dieser Geschichte, einer Geschichte, die unabhängig von dieser ›Idee‹ unbegreiflich und unbeschreiblich ist.«¹⁸

Auf der anderen Seite sind die die charakteristischen Auswirkungen der Produktionsweise in der »Ökonomie« und in den »nicht ökonomischen« Sphären, sofern sie gleichzeitig wirksam sind, auch allgegenwärtig. Die Intention dieser Argumentation ist nicht, die bestimmenden Auswirkungen der Produktionsweise zu verneinen oder herunterzuspielen, sondern, ganz im Gegenteil, die Aussage zu stützen, dass sie die ganze Zeit und überall »wirksam« sind. Mit anderen Worten: Thompson ist vielleicht gerade dann am materialistischsten, wenn er sich weigert, die »Ökonomie« vor der »Kultur« zu privilegieren. Tatsächlich erscheint das Beharren auf der »Gleichzeitigkeit« nicht als eine Entfernung vom oder Korrektur des klassischen marxistischen Materialismus, sondern als Erläuterung von Marx' eigenen Worten. Als Kommentar zu der oben zitierten Passage aus den *Grundrissen* schreibt Thompson zum Beispiel:

»Was hier betont wird, ist eher die Gleichzeitigkeit des Ausdrucks charakteristischer Produktionsverhältnisse in allen Systemen und Bereichen des gesellschaftlichen Lebens als irgendeine Vorstellung vom Primat (einer größeren Realität) des Ökonomischen, wobei die Normen und die Kultur als sekundäre ›Widerspiegelung‹ des Primären gesehen werden. Was ich in Frage stelle, ist nicht die Zentralität der Produktionsweise (und der sich daran anknüpfenden Gewalt- und Eigentumsbeziehungen) für jedes materialistische Geschichtsverständnis. Ich stelle in Frage, was Marxisten in Frage stellen müssen (...), dass es möglich sei, eine Produktionsweise in ›ökonomischen Termini‹ zu beschreiben und die Normen, die Kultur und die kritischen Konzepte, um welche die Produktionsweise organisiert ist, als sekundär (weniger ›real‹) beiseite zu lassen.«¹⁹

Vielleicht wünschen wir uns eine präzisere Definition der Grenzen zwischen der »Produktionsweise« und dem, was durch sie determiniert wird, um von der Vorstellung, dass sich die Produktionsweise gleichzeitig in der ökonomischen und in den nicht ökonomischen Sphären »ausdrückt«, nicht auf den gänzlich anderen Gedanken zu verfallen, dass alles Gesellschaftliche gleichzeitig die Produktionsweise ist. Aber zweifellos hebt die Argumentation nicht nur die »Authentizität« der Kultur hervor, sondern sie soll auch das materialistische Geschichtsverständnis vor Formulierungen schützen, die die gesellschaftlichen »Ebenen« getrennt betrachten und damit den Überbau von den Auswirkungen an der materiellen »Basis« effektiv trennen.

Sie ist außerdem ein Versuch, den ursprünglichen marxistischen Begriff der »Produktionsweise« vor der Gleichsetzung mit der sich in Marktverhältnissen und/oder irgendeiner abstrakten autonomen »Technologie« ausdrückenden kapitalistischen »Ökonomie« zu retten. Denn diese Gleichsetzung haben der orthodoxe Stalinismus und die bürgerliche Ideologie gemeinsam. Die Althusser'sche Theorie nimmt sie in ihrer Darstellung der »Ebenen«

18 E. P. Thompson: »Caudwell«, in: *Socialist Register 1977*, S. 265f.

19 E. P. Thompson: »Volkskunde, Anthropologie, Sozialgeschichte«, a.a.O., S. 311.

und »Instanzen« auf und baut sie dort aus, wo sie versucht, sich vom »vulgären Ökonomismus« zu lösen. Und heute wird sie von den »postmarxistischen« Kritikern des Marxismus – viele von ihnen wurden von der Althusser'schen Schule geprägt – wiederholt, die ihren früheren unsachgemäßen Marxismus in Bausch und Bogen zurückweisen, in ihren aktuellen Überlegungen jedoch dessen Verdrehungen zur »ökonomischen« Sphäre reproduzieren.

Es mag sein, dass Thompson nicht immer die Klarheit seiner »Einheits«-Konzeption durchhält und zulässt, dass sich die Produktionsweise in eine nicht determinierte Totalität menschlicher Beziehungen ausdehnt. Aber es besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Behauptung, die »Basis« sei auch und gleichzeitig »Überbau«, und Thompsons Ausführungen, dass

»Produktion, Distribution und Konsumtion nicht nur graben, transportieren und essen bedeutet, sondern auch planen, organisieren und sich vergnügen. Kreative und intellektuelle Fähigkeiten sind nicht beschränkt auf einen Überbau und auf keiner dinglichen »Basis« errichtet (inklusive dem menschlichen Ding). Sie sind im kreativen Akt der Arbeit inbegriffen, die den Menschen zum Menschen macht.«²⁰

Zur weiteren Veranschaulichung könnte vielleicht auch sein Argument beitragen, dass das Recht »nicht höflich auf einer »Ebene« blieb, sondern auf *jeder* verdamnten Ebene gegenwärtig war« und sich »in der Produktionsweise und den Produktionsverhältnisse selbst (in Form von Eigentumsrechten, Bestimmungen landwirtschaftlicher Arbeit)« niederschlug.²¹ Diese Aussagen bedeuten nicht, dass die Basis den gesamten Überbau einschließt, oder dass die Produktionsverhältnisse mit allen durch den Klassenantagonismus strukturierten gesellschaftlichen Beziehungen gleichzusetzen sind. (Hieße dies nicht mit anderen Worten, dass Produktionsweise und Gesellschaftsform ein und dasselbe seien – eine Konzeption, der Thompson widersprach?) Sie bedeuten vielmehr, dass so mancher so genannte »Überbau« zur produktiven »Basis« gehört und die Form ist, in der Produktionsverhältnisse organisiert sind, d. h. gelebt und umkämpft werden. In dieser Formulierung bleibt die besondere Eigenart, die Einheit und determinierende Kraft der Produktionsverhältnisse erhalten. Und in gewissem Sinne wird so die notwendige Distanz zwischen der Produktionssphäre und anderen gesellschaftlichen »Ebenen« geschaffen, d. h. Kausalität erst ermöglicht. Gleichzeitig wird auf die grundsätzliche Verbindung und Kontinuität zwischen den getrennten Sphären hingewiesen, weil man die »Ökonomie« selbst als ein *gesellschaftliches* Phänomen behandelt.

Damit kommen wir zu einer weiteren, wirklich scharfsinnigen Begründung, mit der Thompson die konventionelle Basis/Überbau-Metapher ablehnt. Auch mit diesem Einwand will er den materialistischen Ansatz der

20 E. P. Thompson: »Socialist Humanism«, *New Reasoner*, I (1957), S. 130f.

21 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 147.

marxistischen Geschichtstheorie nicht schwächen, sondern stärken. Er kritisiert, dass die Metapher die unterschiedliche Form nicht berücksichtigt, in der die verschiedenen Klassen mit der Produktionsweise verbunden sind und in der sich die Produktionsweise in deren jeweiligen Institutionen, Ideologien und Kulturen »ausdrückt«. ²² Während das Basis/Überbau-Modell für die Darstellung parteilicher Institutionen und Ideologien der herrschenden Klasse, für die sie stützenden Herrschaftsstrukturen und die »Machtrealitäten« vielleicht einen bestimmten Wert hat, ist es kaum geeignet, die Kultur der Beherrschten zu beschreiben.

Die Gewohnheiten, Rituale und Werte der subalternen Klassen, so Thompson, können stärker als im Falle der herrschenden Kultur als dem Wesen der Produktionsweise immanent betrachtet werden, weil sie Bestandteil des Reproduktionsprozesses und seiner materiellen Bedingungen sind. Kurz gesagt sind sie genau jene Praxis, die produktive Tätigkeit zuallererst konstituiert. Gleichzeitig passiert es, auch wenn die Kultur der Beherrschten häufig zum vorherrschenden Produktions- und Machtsystem »kongruent« bleibt, dass subalterne Klassen zum »gesunden Menschenverstand der Macht« in Widerspruch geraten können, gerade weil sie die Produktionsverhältnisse auf ihre eigene spezifische Weise erfahren. Und genau diese Widersprüche erzeugen jene Kämpfe, die die Reorganisation und Transformation von Produktionsweisen determinieren.

Solche historischen Transformationen, argumentiert Thompson, geschehen nicht zufällig und aus dem Nichts, weil an sich unabhängige Veränderungen an der Basis Veränderungen im Überbau hervorrufen (wie zum Beispiel im technologischen Determinismus). Sie treten auf, weil Veränderungen im materiellen Leben zum Kampfterrain werden. Wenn überhaupt, dann könnte man sagen – obwohl Thompson darum nicht so viele Worte macht, weil er es vorzieht, die Sprache von Basis und Überbau zu vermeiden –, dass historische Veränderungen gewissermaßen durch die Widersprüche zwischen Basis und Überbau hervorgerufen werden, insofern sie die widersprüchlichen Erfahrungen der Produktionsverhältnisse durch einerseits die subalternen Klassen und die Institutionen und den Alltagsverstand der Mächtigen andererseits abbilden. Es so auszudrücken, heißt allerdings anzuerkennen, dass die durch den konventionellen Gebrauch bevorzugte Metapher von materieller Basis und ideologischem Überbau nicht ausreicht. Dieses Modell ist irreführend, weil es die herrschende Kultur, genauer: die Beziehung zwischen herrschender Kultur und Produktionsweise universalisiert und dadurch jene andersartigen Beziehungsformen verschwinden lässt, die den historischen Prozess hervorbringen.

Thompsons Sichtweise kann vielleicht am besten als Versuch zusammengefasst werden, der Marx'schen Darstellung des historischen Materialismus gegen den mechanischen Materialismus der »bürgerlichen« Philosophie wie-

22 Vgl. E. P. Thompson: »Volkskunde, Anthropologie, Sozialgeschichte«, a.a.O., S. 314ff.

der Geltung zu verschaffen. Wie bei Marx liegt sein Schwergewicht auf der »sinnlich menschlichen Tätigkeit, Praxis« – wie Marx seinen Materialismus in seinem berühmten Angriff auf ältere Materialismen, in seinen *Feuerbach-Thesen*, begreift – anstatt auf irgendeinem abstrakten »Objekt« oder irgendeiner abstrakten »Anschauung«. Und wie Marx erkennt auch Thompson, dass der mechanische Materialismus nichts anderes ist als ein weiterer Idealismus oder die andere Seite der idealistischen Münze. Und er erkennt, dass die Struktur der zeitgenössischen marxistischen Debatte auf unterschiedlichste Art und Weise gerade jene falsche Dichotomie bürgerlicher Denkweise reproduziert, von der uns der historische Materialismus doch befreien sollte:

»Wir haben im Herzen der marxistischen Tradition eine Fortsetzung jenes Phänomens feststellen können, das Caudwell an der bürgerlichen Kultur diagnostizierte: die Erzeugung der Pseudo-Antagonisten mechanischer Materialismus und Idealismus. Der gleiche, in den Marxismus eingedrungene Subjekt/Objekt-Dualismus hinterließ uns das Zwillingsspaar des ökonomischen Determinismus und des Althusserianischen Idealismus, das sich wechselseitig erneuerte: die von Ideen unabhängige materielle Basis bestimmt den Überbau, während sich der ideenhafte Überbau in die Autonomie einer sich selbst bestimmenden theoretischen Praxis zurückzieht.«²³

Es muss betont werden, dass dies nicht einfach eine Forderung nach »Interaktionismus« ist, die mehr Fragen aufwirft, als sie beantwortet, oder ein, wie es Thompson selbst ausdrückt, »unfruchtbares Schwanken« zwischen den Determinanten eines Prozesses »wechselseitiger Determinierung«. Wie er sehr wohl weiß, ist die wechselseitige Interaktion selten Determination.²⁴ Und ebenso wenig wie Marx geht es ihm darum, auf diese Weise die Schwierigkeiten der Determination zu umgehen. Seine Formulierung ist einfach ein Weg, das marxistische Verständnis der sich im menschlichen Handeln ausdrückenden »materiellen Basis« ernst zu nehmen, egal wie sehr dies die Gefühle »wissenschaftlicher« Marxisten auch verletzen mag. Und er fordert uns damit sozusagen auf, es als Tatsache anzuerkennen, dass die Aktivität materieller Produktion *bewusste* Aktivität ist.

Basis und Überbau in der Geschichte

Die Bedeutung all dessen wird erst in Thompsons historischer Praxis gänzlich klar. Und wie wertvoll seine Kritik an den Begriffen von Basis und Überbau ist, sieht man nur, wenn man das untersucht, was durch sein Begriffssprisma zu erkennen ist, aber andere durch das ihre nicht zu erkennen vermögen. Zwei Aspekte seiner historischen Arbeit sind hier besonders bemerkenswert: der tief greifende Sinn für das Prozesshafte, der sich in einer unvergleichlichen Fähigkeit ausdrückt, das komplizierte Zusammenspiel von Kontinuität

23 E. P. Thompson: »Caudwell«, a.a.O. S. 244.

24 Ebd., S. 246f.

und Veränderung aufzuspüren; und die Fähigkeit, die Logik der Produktionsverhältnisse zu enthüllen – und zwar nicht als Abstraktion, sondern als historisch wirkendes Prinzip, das in den alltäglichen Verrichtungen des gesellschaftlichen Lebens, in konkreten Institutionen und Praktiken außerhalb der eigentlichen Produktionssphäre sichtbar wird. Beide Fähigkeiten sind in Thompsons charakteristischer »Dekodierung« des Evidenten wirksam, die die Anwesenheit von Klassenkräften und klassenstrukturierten Bewusstseinslagen auch in historischen Situationen aufzeigt, in denen kein klares und explizit formuliertes Klassenbewusstsein im Sinne eines unzweifelhaften Beweises für das Vorhandensein einer Klasse existiert.

Das Thema, das *Die Entstehung der Englischen Arbeiterklasse* durchzieht, ist ein Beispiel dafür, wie eine fortdauernde Tradition plebejischer Kultur in eine Kultur der Arbeiterklasse transformiert wurde, als sich Menschen der Logik kapitalistischer Beziehungen und der Intensivierung der Ausbeutung widersetzen, die mit der kapitalistischen Form der Aneignung zusammenhängt. Thompsons Kritiker neigten dazu, sich auf die Kontinuitäten dieses Prozesses zu konzentrieren, und waren der Meinung, dass sein Insistieren auf der Kontinuität plebejischer Traditionen eine Überbetonung kultureller »Überbau«strukturen auf Kosten objektiver Determinanten und jener Bewegungen an der »Basis« der kapitalistischen Akkumulation darstelle – eine Kritik, die ich im nächsten Kapitel aufgreifen werde.

Der zentrale Punkt von Thompsons Argumentation ist jedoch, die *Veränderungen* innerhalb der Kontinuitäten zu verdeutlichen, um die Logik der im »Überbau« am Werk befindlichen kapitalistischen Produktionsverhältnisse darzulegen. Wo ein, die Geschichte eher als eine Serie diskontinuierlicher Abschnitte betrachtender, marxistischer Strukturalist vielleicht nichts anderes sehen kann als eine aus der Ökonomie phasenverschobene, ideologische »Ebene«, ein von einer anderen Produktionsweise übrig gebliebenes Überbaufragment, ein Nebeneinander struktureller Felder, sieht Thompson – und kann dies darstellen – eine historische Dynamik von Veränderung innerhalb der Kontinuität (so wie sich Geschichte eben generell entwickelt, sogar durch revolutionäre Momente hindurch), die strukturiert wird durch die Logik kapitalistischer Verhältnisse. Der Strukturalist, für den (wie im Falle Poulantzas' und des absolutistischen Staates) theoretische Übereinstimmungen die aktuellen historischen Verbindungen a priori unsichtbar machen würden, hat jenen nicht-marxistischen Historikern eigentlich nichts entgegenzusetzen, die den Klassenbegriff als bloß von außen aufgesetzte, abstrakte theoretische Kategorie zurückweisen, oder die Existenz einer Arbeiterklasse in »vorindustriellen« oder »Einklassen«-Gesellschaften verneinen und als Beweis dabei die Kontinuität »vorindustrieller« Denkmuster bemühen. Im Gegensatz dazu gelingt es Thompson, den gesellschaftlichen Bedeutungswandel von Volkstraditionen aufzuspüren und die Veränderungen von Klassenprozessen innerhalb der Kontinuitäten zu verfolgen. Er vermag die aufkommenden Arbeiterklassenformationen, Institutionen und intellektuellen Traditio-

nen darzustellen, die trotz ihres sichtbaren Vorhandenseins in dieser Zeitperiode von seinen Widersachern als nicht existent begriffen werden.

Es lohnt sich hinzuzufügen, dass für diejenigen, die die »Basis« als etwas »Materielles« *im Gegensatz* zum »Gesellschaftlichen« begreifen – was im Allgemeinen heißt, dass die Basis aus technischen Produktivkräften besteht und die Geschichte technologisch determiniert ist –, die Existenz von Arbeiterklasseformationen unerklärbar bleiben muss, die »industrielle« und »vorindustrielle« Arbeiter vereinen. Die Idee des technologischen Determinismus zwingt uns, den technischen Fortschritt der Arbeit als für die Klassenzugehörigkeit primär verantwortlich anzusehen – und nicht jene Verhältnisse von Produktion und Ausbeutung, die für Thompson (wie für Marx) die entscheidenden Faktoren sind, und die allein jene gemeinsame Erfahrung erklären können, die den Arbeitern unterschiedlicher Arbeitsprozesse durch die Logik kapitalistischer Akkumulation aufgezwungen wird.

Die dem Thompson'schen »Dekodierungs«-Modell zugrunde liegenden Prinzipien werden in seinem Aufsatz »Die englische Gesellschaft im 18. Jahrhundert: Klassenkampf ohne Klasse?« genauer ausgeführt. Dort versucht er unter anderem zu verdeutlichen, dass Klassenkampf selbst dann als historische Kraft wirksam werden kann, wenn noch keine vollständig entwickelte Vorstellung von Klasse und Klassenbewusstsein existiert: »Wenn wir an anderen Orten und zu anderen Zeiten ausgereifte, d.h. selbstbewusste und historisch entwickelte Klassen mit ideologischen und institutionellen Ausdrucksformen beobachten können, so bedeutet dies nicht, dass alles, was weniger eindeutig in Erscheinung tritt, keine Klasse ist.«²⁵ Das erfordert ein »Dekodieren« jenes Augenscheins, der andere Historiker eine »traditionelle«, »paternalistische« oder »Einklassen«-Gesellschaft erkennen lässt, in der den arbeitenden Klassen jegliches Klassenbewusstsein fehlt und soziale Trennungslinien eher vertikal denn horizontal verlaufen.

Bezeichnenderweise beruft sich Thompson auch hier wieder auf die allgemeine Einführungspassage in den *Grundrissen*, die die Althusserianer zur Stützung ihrer Ansichten über Produktionsweisen und Gesellschaftsformationen zitieren. Und es ist ebenfalls bezeichnend, dass er wie Marx, und anders als die Althusserianer, die Einheit und nicht die Heterogenität von Gesellschaftsformen betont, wie sie innerhalb des »Kräftefeldes« einer bestimmten Produktionsweise auftreten:

»Aber es scheint mir, dass die Metapher eines Kräftefelds in fruchtbarer Weise neben Marx' Bemerkung in den *Grundrissen* gestellt werden kann, in der es heißt: ›In allen Gesellschaftsformen (...)‹. Was Marx mit Metaphern wie ›Rang und Einfluss‹, ›allgemeine Beleuchtung‹ und ›Besonderheit‹ beschreibt, würde heute in einer systematischeren strukturalistischen Sprache ausgedrückt mit Begriffen, die

25 E. P. Thompson: »Die englische Gesellschaft im 18. Jahrhundert: Klassenkampf ohne Klasse?«, in ders.: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*, a.a.O., S. 247-289, hier S. 268f.

manchmal so schwierig und scheinbar objektiver sind (...), dass sie die Tatsache verlarven, dass sie immer noch Metaphern sind, die einen sich in Bewegung befindlichen sozialen Prozess zum Gerinnen bringen wollen. Ich ziehe Marx' Metapher vor, in vielerlei Hinsicht auch seinen späteren Metaphern ›Basis‹ und ›Überbau‹. Aber meine Argumentation in diesem Papier ist im selben Maße wie die von Marx selbst strukturell. Ich habe dies einsehen müssen, als ich die Kraft der offensichtlichen Einwände dagegen erwogen habe. Denn jedes Merkmal der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts, auf das ich aufmerksam gemacht habe, findet sich in mehr oder weniger entwickelter Form auch in anderen Jahrhunderten. (...) Was ist also nun das Besondere des 18. Jahrhunderts? Worin liegt die allgemeine Beleuchtung, die sein soziales und kulturelles Leben ›in seiner Besonderheit‹ modifiziert?«²⁶

Thompson holt dann aus, diese Fragen zu beantworten, indem er »(1) die Dialektik zwischen dem, was Kultur ist, und dem, was nicht Kultur ist [untersucht] – die formativen Erfahrungen im gesellschaftlichen Sein und die Art und Weise, in der diese kulturell bewältigt wurden, und (2) die dialektischen Polaritäten – Gegensätze und Zusammenhänge – zwischen der gebildeten und der plebejischen Kultur der Zeit«. ²⁷ Obwohl es hilfreich wäre, eine klarere Darstellung von dem zu haben, was »nicht Kultur« ist, ist das Ergebnis eine komplizierte und scharfsinnige Argumentation, die beschreibt, wie »traditionelle«, an der Oberfläche anscheinend unverändert bleibende Kulturmuster eine neue soziale Bedeutung erlangen, wenn sie in das »Kräftefeld« kapitalistischer Prozesse und kapitalistischer Ausbeutungsweisen gelangen. Thompson demonstriert, wie Konsumverhalten und plebejische Kultur durch neue Klassenerfahrungen Gestalt annehmen, indem er als besonders sinnträchtigen Fall jene Krawalle nennt, bei denen es um den Besitz der Leichen der in Tyburn Gehängten ging, und der von Peter Linebaugh in *Albion's Fatal Tree* »dekodiert« wurde:

»Aber wir können diesen Aufrührer nicht als eine archaische Figur darstellen, der von den ›Trümmern‹ älterer Denkmuster motiviert wird und dann mit einem Hinweis auf abergläubische Vorstellungen über den Tod und die *rois thaumaturges* über die ganze Sache hinweggehen. (...) Ob in Tyburn 1731 oder in Manchester 1832, der Code, der hinter diesen Krawallen steht, kann nicht allein aus der Perspektive der Vorstellungen vom Tod und seiner angemessenen Behandlung verstanden werden. Er schließt ebenso Klassensolidarität und die Feindseligkeit der Plebs gegenüber der physischen Grausamkeit des Gesetzes und gegenüber der Vermarktung von primären Werten ein. Auch handelt es sich im 18. Jahrhundert nicht einfach darum, dass ein Tabu bedroht wird. Wenn sie Leichen sezieren oder in Ketten aufhängen ließ, dann brach oder benutzte eine Klasse mit Absicht und mit dem Ziel, Schrecken zu erzeugen, die Tabus der anderen. Innerhalb dieses

26 Ebd., S. 271.

27 Ebd., S. 272.

Klassenkraftfeldes also werden fragmentierte Trümmer älterer Denkmuster wiederbelebt und wieder zusammengesetzt.«²⁸

Was das 18. Jahrhundert zu einem besonders komplizierten Fall macht, ist, dass das herkömmliche Verhalten und die gewohnheitsmäßigen Rituale eine besondere Bedeutung erhalten, weil die Logik des Kapitalismus von der Plebs sehr häufig als Angriff auf die herkömmlichen Gewohnheitsrechte und die traditionellen Arbeits- und Freizeitmuster erfahren wurde – ein Prozess, den Thompson in vielen seiner Werke sehr lebendig beschreibt. Aus diesem Grund nahm die Rebellion gegen den Prozess kapitalistischer Akkumulation oftmals die Form einer »Rebellion zur Verteidigung der Bräuche« an und schuf so das charakteristische Paradox des 18. Jahrhunderts: die »rebellische traditionelle Kultur«.²⁹ Der Klassenkonflikt nahm damals mehr oder weniger die Form »von Konfrontationen zwischen einer innovativen Marktökonomie und einer am Herkommen orientierten moralischen Ökonomie des Plebs« an.³⁰

Möglicherweise läuft Thompson, wie einige Kritiker nahe gelegt haben, mit seinen Formulierungen Gefahr, in Volkstraditionen und Bräuchen allzu bereitwillig Opposition und Rebellion zu verorten, und räumt folglich regressiven Impulsen im plebejischen Bewusstsein oder dem häufigen Eindringen von Ideen der herrschenden Klasse zu wenig Raum in seiner Darstellung ein. Aber sein Konzept bedarf keines exzessiven Optimismus und es hat deutliche Vorteile gegenüber theoretischen Systemen, die in Volkstraditionen nur »Rückschrittlichkeit« entdecken können.

Seine Argumentation ist natürlich Teil seines großen Vorhabens, die Handlungsfähigkeit subalternen Klassen vor Analysen zu retten, die sie zur permanenten Unterordnung, zum ewigen Gebundensein an die Hegemonie der herrschenden Klasse und an alten Aberglauben und Irrationalität verurteilen. Seine Betonung schöpferischer Veränderungen alter Traditionen, um neuen Umständen und neuen Unterdrückungen widerstehen zu können, ist auch eine Bestätigung materialistischer Grundsätze gegen Geschichtsauffassungen, die deren Erklärungskraft in historischen Prozessen bestreiten. Seine feinsinnigen Analysen führen beispielsweise historische Abhandlungen ad absurdum, die in diesen Traditionen und Bräuchen nichts anderes zu sehen vermögen als kulturelle Überreste oder »Trümmer«, oder in ihnen den Beweis sehen, dass der Klassenbegriff keinerlei Relevanz für diese »traditionellen«, »vorindustriellen« Gesellschaften hat, oder sogar, dass Kultur von materiellen Bedingungen gänzlich unabhängig ist.

Es sollte ebenfalls gesagt werden, dass Thompson gerade das erreicht, was die Strukturalisten mit ihrer Version der Basis/Überbau-Metapher nicht erreichen können. Letztere haben den Befürwortern einer mit der Alt-

28 Ebd., S. 279.

29 Ebd., S. 275.

30 Ebd., S. 276.

husser'schen Konzeption von »Gesellschaftsformation« bemerkenswert kongruent erscheinenden »Trümmer«-Theorie wenig entgegenzusetzen, genauso wenig wie diejenigen, welche die Wirksamkeit des Klassenbegriffs (oder der materiellen Bedingungen im Allgemeinen) in Gesellschaften verneinen, in denen der »ideologische« Überbau der ökonomischen »Basis« offensichtlich nicht entspricht. Solche Argumentationen können nur entkräftet werden, wenn man erkennt, dass Geschichte nicht aus getrennten, diskontinuierlichen, strukturellen Einheiten mit zu jeder Basis passenden, separaten und klar erkennbaren Überbaustrukturen besteht. Sie bewegt sich stattdessen in *Prozessen*, in denen die Produktionsverhältnisse Zwang ausüben, weil sie überkommene Wirklichkeiten verändern.

Es war immer eines von Thompsons Hauptanliegen, jenen Historikern zu entgegnen, die die Existenz oder zumindest die historische Bedeutung der Klassen in Fällen verneinen, in denen die nach dem Modell des industriellen Kapitalismus klar definierten Klassenorganisationen oder das artikuliert Klassenbewusstsein nicht unmittelbar präsent sind. Er verwirrte seine Kritiker und oftmals auch seine Bewunderer durch Formulierungen, die scheinbar zum Ausdruck brachten, dass Klassen ohne Klassenbewusstsein für ihn nicht existieren. Doch gerade das Gegenteil war seine Absicht, nämlich zu zeigen, dass die determinierenden Effekte von Klassen»situationen« sogar dort existieren, wo es »reife« Klassen noch gar nicht gibt.

Vielleicht rührte diese Ungenauigkeit daher, dass er sich immer gleichzeitig an zwei Fronten kämpfen sah: gegen die anti-marxistische Leugnung des Klassenbegriffs wie gegen jene Marxisten, die das selbsttätige Handeln der Arbeiterklasse bestreiten wollen, indem sie ihr ein vorherbestimmtes idealtypisches Bewusstsein zuschreiben. Auf jeden Fall sind seine historiografischen Bemühungen höher zu bewerten – oder sollten höher bewertet werden – als seine theoretischen Aussagen. Und es muss gesagt werden, dass seine strukturalistischen Kritiker im Vergleich zu Thompsons schlagkräftigen Beispielen von Klassenkräften, die trotz der Abwesenheit von »reifem« Klassenbewusstsein wirken, kaum mehr anzubieten haben als theoretische Behauptungen, nach denen eine Klasse zwar per definitionem existieren mag, aber ohne Folgen für den historischen Prozess.

Es ist durchaus aufschlussreich, Thompsons Ansatz dem von Gareth Stedman Jones in dessen Studien über Chartismus gegenüberzustellen.³¹

31 Gareth Stedman Jones: »Rethinking Chartism«, in ders.: *Languages of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982* (Cambridge 1983). Ich beschäftige mich ausführlich mit seiner Argumentation in *The Retreat from Class*, a.a.O. Sehr viel expliziter und deutlicher als in den für dieses Buch verfassten Artikeln distanziert sich Stedman Jones in der Einleitung zu *Languages of Class* von der Tradition des historischen Materialismus. In dem dortigen kurzen Überblick über seine eigene Entwicklung betrachtet er »Rethinking Chartism« als einen Wendepunkt, der einen »Wandel in (seinem) Denken« nicht nur zum Gegenstand des Chartismus, »sondern auch über den sozialgeschichtlichen Ansatz an sich« markiert (S.16f.). Es ist möglich, dass er, als er den Beitrag

Stedman Jones wendet sich darin explizit gegen seine frühere marxistische Auffassung, dass Politik und materielle Verhältnisse zusammenhängen, und behauptet, die Politik des Chartismus wäre von der Klassenlage der Chartisten unabhängig gewesen. Als Hauptbeweis dafür führt er an, dass eine grundsätzliche Kontinuität bestünde zwischen der chartistischen Ideologie und älteren radikalen, in einer völlig anderen gesellschaftlichen Situation entstandenen Traditionen. Wenig Bedeutung scheint er, neben anderem, jenen Veränderungen beizumessen, denen diese radikale Tradition unterlag, als sie in das »Kräftefeld« der kapitalistischen Verhältnisse geriet. Sicherlich gab es Veränderungen, wie er anmerkt, aber sie hätten offensichtlich keinen Einfluss auf den autonomen Charakter chartistischer Politik oder die fehlende Beziehung von Politik und Klasse.

Stedman Jones' Lesart der Phänomene ist, mit anderen Worten, derjenigen genau entgegengesetzt, die Thompson in ähnlichen Situationen vornimmt: Wo der eine die Unabhängigkeit der Ideologie von den Klassenverhältnissen in der Kontinuität plebejischer Traditionen begründet sieht, verortet der andere die Anziehungskraft der Klasse in der Transformation einer fortdauernden Volks- oder Bevölkerungskultur. Es ist, als hätte Stedman Jones den historischen Materialismus aufgegeben, weil er entdeckt hat, dass sich Geschichte in kontinuierlichen Prozessen bewegt, und weil er enttäuscht wurde von seiner Erwartung, dass jede neue Basis mindestens dem Prinzip nach einen nagelneuen Überbau gebiert. Vielleicht hat das ja etwas damit zu tun, dass er in seinen früheren (marxistischen) Tagen nach eigener Aussage stark von der Althusser'schen Theorie beeinflusst worden ist. Eine weitere Seite der Althusser'schen Münze?

Bei Thompsons Versuchen, die Basis/Überbau-Metapher zu verfeinern, geht es nicht nur darum, das alte mechanische Modell durch die Erkenntnis zu ergänzen, dass »eine Basis einen Überbau braucht«, auch wenn sich ein Überbau prinzipiell auf einer Basis errichtet.³² Diese Aussage gibt beispielsweise die Überlegungen nicht adäquat wieder, auf denen seine Rechtsstudien aufbauen. Thompson stellt seine eigene »ältere marxistische Position« einem »im höchsten Maße filigranen, aber (letzten Endes) höchst schematischen Marxismus« gegenüber, für den das Recht letztendlich nur zum »Überbau«

1981 schrieb und in einer kürzeren Version als »The Language of Chartism« in J. Epstein/D. Thompson (Hg.): *The Chartist Experience* (London 1982) veröffentlichte, nicht die Absicht hatte, den Marxismus derart umfassend zu verwerfen, wie er später behauptete. Auch das alleinige Lesen von »Rethinking Chartism«, ohne seine spätere Erläuterung mit einzubeziehen, reicht eigentlich nicht, um seine Abwendung vom historischen Materialismus wirklich aufzudecken. In *Languages of Class* jedoch hat er seine Intentionen selbst in dieser Weise interpretiert.

- 32 G. A. Cohen: *Karl Marx Theory of History: A Defense*, Oxford 1978. Sollte Cohens technologischer Determinismus wirklich, wie behauptet wurde, eine angemessene Darstellung der Marx'schen Ansichten zu Basis und Überbau sein, läge Thompson mit seiner Haltung zum »Marx der *Grundrisse*« gar nicht so ganz falsch.

gehört, »sich den Notwendigkeiten einer Infrastruktur von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen anpasst« und unzweifelhaft als Instrument der herrschenden Klasse fungiert.³³ Seine Antwort auf diesen »schematischen« Marxismus ist jedenfalls nicht die schlichte Behauptung, dass das Recht, wie andere Überbaustrukturen auch, »relativ autonom« ist, sondern dass es mit der »Basis« interagiert, dass es sogar als unentbehrliche Bedingung der Basis funktioniert. Seine Argumentation ist komplexer und sowohl historisch genauer wie auch materialistischer. Die »klassengebundenen und rätselhaften Funktionen des Rechts« von Beginn an akzeptierend, fährt er fort:

»Zum ersten stellt die Analyse des 18. Jahrhunderts (und vielleicht auch die anderer Jahrhunderte) die Berechtigung in Frage, das Recht als Ganzes abzutrennen und es irgendeinem typologischen Überbau zuzurechnen. Das Recht – verstanden als Institution (die Gerichte mit ihrem Klassenschauplatz und ihrer Klassenjustiz) oder als Person (die Richter, Anwälte, Gesetze von Ruhe und Ordnung) – kann von den Vertretern der herrschenden Klasse sehr einfach assimiliert werden. Aber nicht alles, was im »Recht« sich verkörpert, wird unter diesen Institutionen subsumiert (...) Wenn wir mehr noch einen solchen agrarischen Kontext genau betrachten, wird die Unterscheidung zwischen einem als Element des »Überbaus« verstandenen Recht und den Gegebenheiten der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse andererseits immer unhaltbarer. Schließlich war das Recht allzu häufig die Definition einer seit vordenklicher Zeit gehandhabten bäuerlichen Praxis (...) Also war das »Recht« tief in die Basis der Produktionsverhältnisse eingelassen, die ohne dieses Recht nicht funktioniert hätten. Und darüber hinaus wurde dieses Recht als Definition oder als Regel (die durch institutionalisierte legale Formen nicht gänzlich hätten aufgezwungen werden können) durch Normen gebilligt, die durch die Gemeinschaft hartnäckig weitergegeben wurden. Selbstverständlich gab es alternative Normen, denn das war kein Ort des Konsenses, sondern des Konflikts.«³⁴

Der Begriff des in die Basis der Produktionsverhältnisse eingelassenen Rechtes (der im übrigen Thompsons Ansicht über den Unterschied zwischen den der Produktionsweise »innewohnenden« und den den herrschenden Apparat und die »herrschenden Machtverhältnisse« konstituierenden Ideen, Werten und Normen illustriert), der jedoch gleichzeitig den »Überbau« charakter einiger Teile des Rechts und dessen Institutionen nicht leugnet, ist etwas anderes und mehr als die Idee, dass eine Basis einen Überbau braucht. Es ist ein anderes Verständnis von Basis als einer sich in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Praktiken und Verhältnissen widerspiegelnden. Es ist auch nicht einfach eine Sache der analytischen Unterscheidung zwischen der materiellen Basis und jenen gesellschaftlichen Formen, in denen sie sich in der wirklichen Welt unausweichlich manifestiert. Thompsons Konzeption ist zu allererst die

33 E. P. Thompson: *Whigs and Hunters*, London 1975, S. 259.

34 Ebd., S. 260f.

Zurückweisung einer jeglichen analytischen Unterscheidung, die den gesellschaftlichen Charakter des »Materiellen« verbirgt (das nicht nur durch ein »natürliches« Substrat konstituiert wird, sondern durch soziale Verhältnisse und Praktiken, die menschliche produktive Tätigkeit mit sich bringen) – eine für den historischen Materialismus unabdingbare Zurückweisung. Darüber hinaus ist es ein Weg, analytische Verfahren in Frage zu stellen, die dazu neigen, historische Verhältnisse zu verschleiern.

Wie Perry Anderson deutlich machte, bezieht sich der von Thompson und anderen gegen die Basis/Überbau-Metapher vorgebrachte Haupteinwand gegen die analytische Unterscheidung zwischen verschiedenen »Ebenen« oder »Instanzen« darauf, dass sie die Ansicht von hauptsächlich separat existierenden, in der realen Welt physisch von einander getrennten Objekten befördert, was die Verwirrung zwischen »epistemologischen Verfahren« und »ontologischen Kategorien« nach sich zieht.³⁵ Seiner Meinung nach hatte Althusser die Absicht, gerade solche Konfusionen zu vermeiden, indem er auf der Unterscheidung zwischen »dem Objekt der Erkenntnis und dem realen Objekt« bestand. Trotzdem haben die Althusserianer in beiden Fällen gewissermaßen aufs falsche Pferd gesetzt: Während ihre »Instanzen« und »Ebenen« dazu neigen, sich immer wieder in »ontologische Kategorien« zu verwandeln, die in der realen Welt physisch voneinander getrennt waren, verblieben die *Verhältnisse* zwischen diesen »Ebenen« zumeist im Reich reiner Theorie, als »Objekte der Erkenntnis«, die wenig gemein haben mit »ontologischen Kategorien«. Für Thompson sind es die Verhältnisse, die zählen. Und auch wenn es gelegentlich nicht ganz korrekt ist, dass er »ontologischen« Verhältnissen erlaubt, zu analytischen Zusammenfassungen zu werden, so ist dieser Fehler wesentlich weniger verheerend für das Verständnis von Geschichte als der andere.

35 Perry Anderson: *Arguments Within English Marxism*, London 1980, S. 72.

3. Klasse als Prozess und Verhältnis

Es gibt im Grunde nur zwei Möglichkeiten, um theoretisch über Klasse und Klassen nachzudenken: Klasse entweder als strukturellen Ort verstehend oder als gesellschaftliches Verhältnis. Die erste und üblichere der beiden behandelt Klasse als Form der »Stratifikation«, als Schichteinteilung in einer nach »ökonomischen« Kriterien wie Einkommen, »Marktchancen« oder Beruf differenzierten hierarchischen Struktur. Im Gegensatz zu diesem geologischen Modell existiert eine sozialgeschichtliche Konzeption von Klasse als einem Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten, das bestimmt wird durch die spezifische Form, in der, um Marx' Wortwahl zu benutzen, »dem direkten Produzenten Mehrarbeit abgepresst wird«.

Während die zweite Konzeption eine explizit marxistische ist, deckt die erste ein breites Spektrum der klassischen Soziologie einschließlich einiger Formen des Marxismus ab. So kann zum Beispiel die als »Verhältnis zu den Produktionsmitteln« definierte Klasse eine Form annehmen, die sich von der Einkommensdifferenzierung konventioneller Schichtungstheorien nicht besonders unterscheidet – und ein paar der einflussreichsten Klassentheorien der jüngsten Zeit, die unter dem Oberbegriff »Rational Choice-Marxismus« entwickelt wurden, haben den Fokus der Klassendefinition bewusst von den gesellschaftlichen Verhältnissen der Mehrwertabschöpfung zur Verteilung von »Anlagen« oder »Vermögen« verschoben. Hier wie bei den Schichtungstheorien ist das operative Prinzip nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten, sondern der relative Vorteil beziehungsweise die *Ungleichheit*, also mittelbare Verhältnisse von Menschen, die in einer strukturalen Hierarchie unterschiedlich verortet sind.¹ Der »klassische« Marxismus dagegen rückt explizit das gesellschaftliche Verhältnis zwischen Aneigner und Produzent, die Dynamik dieses Verhältnisses, seine soziale und

1 Ich habe den Rational Choice-Marxismus und seine Klassenkonzeption ausführlich diskutiert in meinem Beitrag: »Rational Choice Marxism: Is the Game worth the Candle?«, in: *New Left Review* 1/177 (1989), S. 41-88. Ich habe überlegt, ob ich ihn in dieses Buch aufnehmen soll, entschied mich aber schließlich dagegen (ein kleiner Teil ist eingegangen in das nächste Kapitel), u.a. weil er parallel in dem von Terrell Carver und Paul Thomas herausgegebenen Buch zum Rational Choice-Marxismus erschienen ist (*Rational Choice Marxism*, London 1995), aber auch weil die Auseinandersetzung mit dieser Theorieschule eher vom Thema ablenkt und mir nicht sehr fruchtvoll erscheint außerhalb des ausgesprochen selbstbezogenen spieltheoretischen Universums.

historische Prozesse auslösenden Widersprüche und Konflikte ins Blickfeld. *Ungleichheit* als rein komparatives Maß hat hier keinen theoretischen Wert.

Dieser spezifisch marxistische Klassenbegriff ist offenbar kaum weiterentwickelt worden, weder von Marx noch von jüngeren Theoretikern der historisch-materialistischen Tradition. Die bekannteste Ausnahme ist Edward P. Thompson. Doch obwohl er seine Auffassung in seinem geschichtswissenschaftlichen Werk selbstbewusst anwandte, hat er niemals eine systematische Klassentheorie ausgearbeitet. Die wenigen Anspielungen und provokativen Bemerkungen, die er über eine allgemeine Klassendefinition zu machen wagte, entzündeten zahlreiche Kontroversen, die wenig zur Klärung der zwischen dem dominanten geologischen Modell und der historisch-materialistischen Klassentheorie aufgeworfenen Fragen beitrugen.

Im Folgenden versuche ich, aus dem Werk von E. P. Thompson eine stärker ausgearbeitete Klassentheorie herauszufiltern, als er sie selbst jemals explizit formuliert hat – wohl wissend, dass ich das Risiko eingehe, ihm einige meiner eigenen Ansichten über Klasse zuzuschreiben, aber überzeugt, dass ich die seinen nicht verfälsche. Ich habe sie in Antwort auf jene marxistischen Kritiker entwickelt, die Thompsons Klassenkonzeption nicht »strukturell« genug fanden. Und sie behandeln meiner Meinung nach genau jene allgemeinen Fragen, um die es in der Klassentheorie geht – auch wenn das vielleicht altmodisch erscheinen mag in diesen post-marxistischen Zeiten, in denen Thompson eher als zu ökonomistisch und zu klassen-reduktionistisch kritisiert wird.

Hier verdeutlicht sich auch eine eigenartige Konvergenz zwischen den marxistischen Kritikern Thompsons und den aktuellen antimarxistischen Moden der Linken. Als ich eine frühere Fassung dieses Kapitels schrieb, wurde Thompson auch von Leuten kritisiert, die sich bereits in eine »postmarxistische« Richtung bewegten. Nachdem sie festgestellt hatten, dass »strukturelle« Klassenpositionen und selbstbewusste Klassenformationen nicht automatisch gleichzusetzen sind, meinten diese Kritiker plötzlich, Thompson ginge nicht weit genug. Ihm wurde vorgehalten, die Konsequenzen seines »nicht-reduktiven« Marxismus nicht wahrhaben zu wollen. Nachdem er einmal durch seine Zurückweisung des Reduktionismus die Schleusentore geöffnet hatte, stand scheinbar nichts mehr zwischen ihm und der postmarxistischen Beliebigkeit.

Wie wir sehen werden, deckt sich diese Kritik paradoxerweise mit dem marxistischen Einwand, er hätte »objektive« Strukturen in subjektive »Erfahrungen« aufgelöst, Klasse mit Klassenbewusstsein gleichgesetzt und damit strukturelle Determinierung in subjektive Erfahrung aufgelöst. Wo der eine ihm vorwirft, dass er keine Klasse sähe, wo kein Klassenbewusstsein existiert, behauptet der andere, er sähe Klasse und Klassen überall, in allen kulturellen Manifestationen entfaltet und »mit dem Gewehr im Anschlag«. Beide dieser offensichtlich antithetischen Einwände haben ihren Ausgangspunkt in einer für meine Begriffe grundlegend ahistorischen Weltanschauung, in der es zwi-

schen struktureller Notwendigkeit und empirischer Kontingenz keinen Platz gibt für historische Determinationen, das heißt für strukturierte Prozesse menschlichen Handelns.

Die strukturelle Klassendefinition: E. P. Thompson und seine Kritiker

Thompson wurde vorgeworfen, fälschlicher Weise davon auszugehen, dass »Klasse nicht allein im Zusammenhang der Produktionsverhältnisse definiert werden kann«, weil »Produktionsverhältnisse nicht automatisch Klassenbewusstsein determinieren«. Im Gegensatz dazu argumentiert Gerald Cohen, dass Klasse »strukturell mehr oder weniger (wenn nicht sogar »mathematisch«) präzise in Bezug auf die Produktionsverhältnisse definiert werden kann.«² Thompson, so Cohen, weise die strukturelle Klassendefinition zurück und definiere Klasse in Bezug auf Klassenbewusstsein und Kultur anstatt in Bezug auf die Produktionsverhältnisse. »Das Ergebnis«, so Perry Anderson, der damit Cohen zustimmt und Thompson vorwirft, objektive oder strukturelle Determinationen zu vernachlässigen, »ist eine Klassendefinition, die viel zu voluntaristisch und subjektivistisch ist.«³

Weder Anderson noch Cohen wollen damit sagen, dass Produktionsverhältnisse »automatisch« Klassenbewusstsein oder die Entstehung von Klassenformationen determinieren. Cohen kritisiert Thompson im Gegenteil dafür, dass er die strukturelle Klassendefinition zu schnell verwerfe und fälschlicherweise annehme, sie impliziere zwangsläufig diesen mechanischen Determinismus. Beide Kritiker bestehen darauf, dass für Thompson ohne Klassenbewusstsein auch keine Klasse existiert. In seiner Klassenkonzeption komme, anders formuliert, die Marx'sche Unterscheidung zwischen der »Klasse an sich« und der »Klasse für sich«, zwischen einer Klasse, die »objektiv« existiert, und einer Klasse, die als aktives und selbstbewusstes historisches Subjekt in Opposition zu anderen Klassen existiert, nicht vor. Sofern er in seiner Argumentation Klasse überhaupt definiere, setze sie Thompson mit dem letzteren gleich. Solange Klasse nicht in dieser Form existiere, sei sie keine Klasse.

Wie ich bereits im letzten Kapitel angedeutet habe, ist eher das genaue Gegenteil der Fall. Die große Stärke von Thompsons Klassenkonzeption ist gerade, klassenspezifisches Handeln bei fehlendem Klassenbewusstsein erkennen und darstellen zu können. Den Vertretern einer strukturalen Definition, wie sie seine Kritiker offenbar vor Augen haben, ist es dagegen im Grunde nicht gelungen, die Wirksamkeit von Klassen bei einem deutlich sichtbaren Fehlen klassenbewusster Klassenformationen aufzuzeigen. Und sie haben eigentlich auch keine Antwort auf die Behauptung, Klasse sei nichts anderes als

2 G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton 1978, S. 75.

3 Perry Anderson: *Arguments Within English Marxism*, London 1980, S. 40.

ein ideologisch motiviertes, theoretisches Konstrukt, das der historischen Beweisführung von außen aufgedrückt wurde. Ich möchte diese Argumentation hier weiterführen und behaupten, dass der Grund, warum dieser Aspekt in Thompsons Werk nicht beachtet wurde, weniger mit einer Ignoranz objektiver Strukturen zu tun hat, als mit dem, was seine Kritiker unter strukturaler Determination verstehen.

Wo seine Kritiker Strukturen *im Gegensatz* zu Prozessen sehen, oder Strukturen, die Prozessen *ausgesetzt* sind, sieht Thompson strukturierte Prozesse. Diese Unterscheidung reflektiert eine erkenntnistheoretische Differenz: einerseits die Ansicht, dass theoretische Erkenntnis – das Erkennen von Strukturen – in den Bereich »statischer konzeptioneller Darstellungen« gehört, während Bewegung und Fluss (zusammen mit Geschichte) zu einer anderen empirischen Erkenntnisphäre gehören; und andererseits eine Auffassung von Erkenntnis, die Struktur und Geschichte nicht als Gegensatz betrachtet und in der Theorie historische »Kategorien oder Begriffe anwenden kann, die der Erforschung von Prozessen und ›Fakten‹ angemessen sind.«⁴

Es mag stimmen, dass Thompson uns zu wenig über die Produktionsverhältnisse sagt und dass er sie nicht genau genug definiert. Mag sein, dass er zuvillig voraussetzt. Aber ihm vorzuwerfen, er würde Klasse »in Bezug auf« oder »im Zusammenhang mit« Klassenbewusstsein definieren anstatt in Bezug auf die oder im Zusammenhang mit den Produktionsverhältnissen stimmt einfach nicht. Thompsons Klassenbegriff steht eigentlich gar nicht im Widerspruch zu den folgenden Ausführungen von Perry Anderson, obwohl dieser sie als Erwiderung auf Thompsons übermäßig voluntaristischen und subjektivistischen Klassenbegriff und als Erweiterung der Kritik von Cohen verstanden wissen will:

»Es ist und es muss die herrschende Produktionsweise sein, die die fundamentale Einheit einer Gesellschaftsformation bewirkt, indem sie den Klassen objektive Positionen zuweist und ihre Vertreter in die jeweiligen Klassen aufteilt. Das Ergebnis ist normalerweise ein objektiver Prozess des Klassenkampfes (...) Klassenkampf ist keine kausale Vorbedingung der Erhaltung der Ordnung, weil *Klassen durch Produktionsverhältnisse konstituiert werden und nicht umgekehrt.*«⁵

Solange der Gedanke, dass »Klassen durch Produktionsverhältnisse konstituiert werden«, nicht automatisch bedeutet – und im Fall von Anderson (oder selbst bei Cohen) ist es deutlich nicht so –, dass Produktionsweisen unmittelbar aktive Klassenformationen erzeugen, beziehungsweise dass Klassenformationsprozesse unproblematisch und mechanisch ablaufen, würde Thompson dem sicherlich bereitwillig zustimmen (zweifellos mit einigen stilistischen Vorbehalten). Sein historischer Ansatz geht davon aus, dass Pro-

4 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt/M. – New York 1980, S. 89.

5 Perry Anderson, a.a.O., S. 55.

duktionsverhältnisse Menschen in unterschiedliche Klassenlagen verteilen, dass diese Lagen grundlegende Widersprüche und Interessenskonflikte beinhalten und aus diesem Grund die Voraussetzungen für Kämpfe schaffen. *Klassenbildungen* und die Entdeckung des Klassenbewusstseins erwachsen aus diesem Kampfprozess, wenn die Menschen ihre Klassenlagen »erfahren« und »damit umgehen«. In diesem Sinne geht der Klassenkampf der Klasse voraus. Zu sagen, »dass (ökonomische, militärische) Ausbeutung in der Art und Weise einer Klasse erfahren wird und erst daher Klassenbildungen aufkommen lässt«⁶, heißt, dass die Ausbeutungsverhältnisse, die Produktionsverhältnisse, objektiv *vorhanden* sind, um wahrgenommen zu werden.

Allerdings wirken objektive Determinationen nicht auf unbeschriebenes und passives menschliches Rohmaterial, sondern auf aktive und bewusste *historische* Individuen. Klassenbildungen tauchen auf und entwickeln sich entsprechend »wie Männer und Frauen ihre Produktionsverhältnisse *leben*, wie sie ihre festgelegte Position innerhalb des Ensembles der sozialen Beziehungen mit ihrer ererbten Kultur und ihren ererbten Erwartungen erfahren, und wie sie diese Erfahrungen kulturell verarbeiten«.⁷ Das bedeutet natürlich, dass keine strukturelle Klassendefinition aus sich selbst heraus die Frage der Klassenbildung lösen kann, und dass »uns letztlich kein Modell dartun (kann), was für eine bestimmte Entwicklungsphase die »wahre« Klassenformation eigentlich sein sollte«.⁸

Wenn Klassenbildungen durch das »Leben« und »Erfahren« einer komplexen Totalität gesellschaftlicher Verhältnisse und eines historischen Erbes hervorgebracht werden, nehmen sie gleichzeitig das vorweg, was gelebt und erfahren wird: Produktionsverhältnisse und determinierte Situationen, »in die man hineingeboren wird – oder in die man gegen seinen Willen eintritt«.⁹ Um Erfahrungen als »Klasse« zu machen, müssen Menschen objektiv in Klassenlagen verteilt sein. Allerdings ist das der Anfang und nicht das Ende der Klassenbildung. Es ist ein keineswegs kleiner oder theoretisch trivialer Punkt, zwischen der Konstituierung von Klassen durch die Produktionsverhältnisse und dem Prozess der Klassenbildung zu unterscheiden. Es ist auch nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, dass, egal wie erfolgreich wir die Menschen auf einer Stufenleiter von Klassenzuordnungen deduktiv verorten, die Frage der Klassenbildung bleibt und Antworten verlangt, die sowohl theoretisch wie auch politisch wichtiger sind. Die Hauptaufgabe marxistischer Klassentheorie ist weniger die Erklärung von Klassen»positionen« als die Erklärung von Prozessen der Klassenbildung – das ist der springende Punkt.

6 E. P. Thompson: »Die englische Gesellschaft im 18. Jahrhundert: Klassenkampf ohne Klasse?«, in ders.: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*, Frankfurt/M. 1980, S. 247-289 & 363-375, hier S. 369 (Anmerkung 36).

7 Ebd., S. 268.

8 Ebd.

9 E. P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Frankfurt 1987, S. 8.

Im Grunde wurde Thompson Voluntarismus und Subjektivismus vorgeworfen, nicht weil er objektive, strukturelle Klassendeterminationen außer Acht lässt, sondern im Gegenteil, weil er sich weigert, den Prozess der Klassenformierung, dem sein Hauptinteresse gilt, in den von der Sphäre der »objektiven« materiellen Determinierung getrennten Bereich reiner Zufälligkeit und Subjektivität zu verbannen – wie es seine Kritiker offenbar tun. Er verfährt nicht jenem theoretischen Dualismus gemäß, der *Struktur* gegen *Geschichte* setzt und die »strukturelle« Erklärung von Klassen und Klasse mit der stufenweisen Festlegung objektiver, statischer Klassenpositionen kurzschließt, indem man für den Prozess der Klassenbildung eine weniger historische und empirische Erklärungsform bereithält. Thompson nimmt dagegen die Prinzipien des historischen Materialismus und dessen Auffassung von materiell strukturierten historischen Prozessen ernst und behandelt den Prozess der Klassenbildung als einen *historischen* Prozess, der durch die »Logik« materieller Determinationen geformt wird.

Thompson könnte den Spieß tatsächlich umdrehen und auf seine Kritiker richten. Einer der Beweggründe, warum er sich weigert, Klasse als »Struktur« oder »Kategorie« zu definieren, war, wie er in *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* ausführt, den Klassenbegriff gegen solche, insbesondere bürgerliche Sozialwissenschaftler zu verteidigen, für die Klasse lediglich ein »pejoratives, der Wirklichkeit aufgezwungenes theoretisches Konstrukt« darstellt.¹⁰ Solche Absagen widerlegte er, indem er auf einem Verständnis von Klassen und Klasse als Verhältnis und Prozess bestand, die sich als Muster sozialer Verhältnisse, Institutionen und Werte in einer bestimmten Zeit beobachten lassen. Klasse ist, mit anderen Worten, ein Phänomen, das nur im Prozess sichtbar wird.

Die Ablehnung des Klassenbegriffs, insbesondere dort, wo deren historische Realität unklar erscheint und sich unserer Aufmerksamkeit entzieht, kann nicht einfach mit einem »strukturalen« Klassenbegriff beantwortet werden. Das ist in der Tat kaum besser als dessen Reduktion auf ein der Wirklichkeit aufgezwungenes theoretisches Konstrukt. Gebraucht wird ein Aufzeigen, wie die »Klassen«-Strukturierung einer Gesellschaft real gesellschaftliche Verhältnisse und historische Prozesse beeinflusst. Es geht also um einen Klassenbegriff, mit dem wir erkennen können, wie objektive Klassenlagen gesellschaftliche Realitäten tatsächlich beeinflussen, und nicht darum, immer wieder die tautologische Feststellung zu wiederholen, dass »Klasse dem Verhältnis zu den Produktionsmitteln entspricht«.

Klasse als Verhältnis und Prozess zu definieren, unterstreicht die Wichtigkeit des objektiven Verhältnisses der Menschen zu den Produktionsmitteln, weil dies Widersprüche, Konflikte und Kämpfe erzeugt, die wiederum soziale »Klassen«erfahrungen prägen, auch wenn sie sich nicht im Klassenbewusstsein oder in klar sichtbaren Klassenbildungen manifestieren, und weil wir im

10 Ebd., S. 9.

Laufe der Zeit wahrnehmen können, wie diese Verhältnisse den gesellschaftlichen Prozessen ihre Logik und Muster aufdrücken. Rein »strukturelle« Klassenbegriffe verlangen von uns keine Untersuchung, wie eine Klasse tatsächlich ihre Logik einer anderen aufzwingt, weil Klassen per definitionem da sind.

Thompson ist nichts desto trotz vorgehalten worden, sein Klassenbegriff könne nicht auf all die historischen Fälle angewendet werden, in denen kein Klassenbewusstsein zu erkennen ist, weil er Klasse nicht »strukturell« definiert.¹¹ Doch gerade in Bezug auf Fälle, in denen keine klar definierten Formen von Klassenbewusstsein zu erkennen sind, ist es wichtig, Klasse als Verhältnis und Prozess zu sehen, um einen deutlichen Beweis ihrer Existenz zu liefern. Dies betrifft vor allem vorindustrielle Gesellschaftsformationen, die im England des 19. Jahrhunderts erstmals in der Geschichte deutlich sichtbare Klassenbildungen verursachten, die nicht mehr ignoriert werden konnten und ihre Betrachter dazu zwangen, Klassen wahrzunehmen und ein Begriffsinstrumentarium zu ihrem Verständnis zu entwickeln.

Tatsächlich ist Thompson der einzige ernstzunehmende Marxist, der versucht hat, anstatt der Frage auszuweichen und Klasse als gegeben vorzusetzen, eine Klassendefinition zu geben, die in solchen zweideutigen Fällen angewendet werden kann. Ihm ging es dabei nicht darum, die Existenz von Klassen wegen fehlendem Klassenbewusstsein zu negieren, sondern, im Gegenteil, solche Negationen zu entkräften und zu zeigen, wie Klassendeterminanten gesellschaftliche Prozesse prägen, wie Menschen sich »als Klasse« selbst dort verhalten, wo sie noch keine »reifen« Klassenformationen mit klassenbewussten Institutionen und Werten entwickelt haben.¹²

So soll beispielsweise die von Thompson zur Beschreibung der englischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert vorsichtig vorgeschlagene Formel »Klassenkampf ohne Klasse« die Wirkungen von klassenstrukturierten Gesellschaftsverhältnissen auf Akteure ohne Klassenbewusstsein, auch als eine Vorbedingung bewusster Klassenbildungen, vermitteln. In dieser Hinsicht geht Klassenkampf dem Klassenbewusstsein voraus, nicht nur weil Klassenbildungen die durch die Produktionsverhältnisse verursachte Erfahrung von Konflikt und Kampf voraussetzen, sondern auch, weil es selbst in Gesellschaften, die noch keine klassenbewussten Formationen besitzen, »Klassen« auseinandersetzen und -kämpfe gibt.

Zu behaupten, es bedürfe einer rein strukturellen Definition, um die allgemeine Anwendbarkeit des Klassenbegriffs zu retten, bedeutet, dass Klassen nur in einem »objektiven Verhältnis zu den Produktionsbedingungen« und ohne praktische Konsequenzen für die Dynamiken sozialer Prozesse existieren, solange das Klassenbewusstsein fehlt. Nicht Thompson, sondern vielmehr seine Kritiker scheinen also die Klasse auf Klassenbewusstsein zu redu-

11 Vgl. bspw. Cohen, a.a.O., S. 76 und Anderson, a.a.O., S. 40.

12 E. P. Thompson: »Die englische Gesellschaft im 18. Jahrhundert«, a.a.O., S. 264ff.

zieren. Für ihn ist es dagegen wohl eher so, dass die »objektiven Produktionsverhältnisse« immer wirken, egal ob sie sich in einem klar definierten Klassenbewusstsein ausdrücken oder nicht – auch dann, wenn sie auf unterschiedliche Art und Weise in unterschiedlichen Zusammenhängen wirken und Klassenformationen nur als ein Ergebnis von historischen Prozessen hervorbringen. Es geht um einen Klassenbegriff, der unsere Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie und auf welche unterschiedliche Art und Weise objektive Klassensituationen wirken.

Thompson meint also, dass Klassen entstehen oder »passieren«, weil Menschen »in determinierenden Produktionsverhältnissen« leben, dementsprechend eine gemeinsame Erfahrung teilen, ihre gemeinsamen Interessen erkennen und dazu kommen, »als Klassen« zu denken und zu urteilen.¹³ Aber das bedeutet nicht, dass für ihn Klassen als dem Klassenbewusstsein vorgeschaltete objektive Realitäten nicht existieren würden. Im Gegenteil: Klassenbewusstsein ist möglich, weil »objektive« Klassenlagen bereits existieren. Sein Hauptinteresse ist hierbei natürlich, die Aufmerksamkeit auf die komplexen und oft widersprüchlichen historischen Prozesse zu lenken, in denen bestimmte historische Bedingungen Klassenlagen und Klassenformierungen hervorbringen. Da sie keine umfassenden Klassenbildungen definieren können, verweisen rein »strukturelle« Klassendefinitionen entweder auf dieselben, durch objektive Klassenlagen auf variable historische Prozesse bestimmend wirkenden Druckmechanismen, oder sie verweisen auf überhaupt nichts Signifikantes.

Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse

Die Behauptung, Thompson vernachlässige objektive Determinanten zugunsten subjektiver Faktoren, ist durch Perry Andersons scharfe Kritik an dessen geschichtswissenschaftlichem Hauptwerk *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse** praktisch auf die Probe gestellt worden. Anderson argumentiert, dass hier die objektiven Bedingungen der Kapitalakkumulation und der Industrialisierung als zweitrangig und der Entstehung des englischen Proletariats äußerlich behandelt werden:

»Es sind nicht die strukturellen Veränderungen – ökonomischer, politischer und demographischer Art – (...) die Gegenstand seiner Untersuchung sind, sondern eher deren Niederschläge in der subjektiven Erfahrung bei jenen, die diese schrecklichen Jahre durchlebten. Dadurch wird die komplexe Vielfalt der objektiv-subjektiven Determinanten, deren Gesamtheit eigentlich die englische Arbeit-

* [Unter »Entstehung« (engl. »Making)« versteht Thompson (S. 7): »denn was hier untersucht wird, ist ein aktiver Prozess, Resultat menschlichen Handelns und historischer Bedingungen«.]

13 Vgl. bspw. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, a.a.O., S. 8f. und Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 158.

terklasse hervorgebracht hat, in einer einfachen Dialektik zwischen Leiden und Widerstand aufgelöst, deren gesamte Bewegung der Subjektivität der Klasse zugeschrieben wird.«¹⁴

Anderson legt damit nahe, dass so das Aufkommen des industriellen Kapitalismus lediglich zu einem Moment in einem langen, auf die Tudorzeit zurückgehenden, und weithin »subjektiven« Prozess reduziert wird, in dem die Herausbildung der englischen Arbeiterklasse als graduelle Entwicklung einer kontinuierlichen Tradition plebejischer Kultur erscheint.¹⁵ Für Anderson wird

»jener historische Prozess als Ganzer nicht wirklich berücksichtigt, bei dem heterogene Gruppen von Handwerkern, kleinen Grundbesitzern, bäuerlichen Arbeitern, Hausbediensteten und Armen allmählich zusammengeführt, umverteilt und den vom Kapital diktierten Arbeitsverhältnissen subsumiert werden, zunächst in formaler Abhängigkeit vom Arbeitsvertrag, schließlich in realer Abhängigkeit von den integrierten mechanisierten Produktionsmitteln.«¹⁶

Thompson, so Anderson, liefere uns kein Instrumentarium, um seine Behauptung zu überprüfen, dass »die englische Arbeiterklasse nicht nur geschaffen wurde, sondern zugleich ihr eigener Schöpfer war«, weil er nichts Genaueres über das proportionale Verhältnis zwischen »Handeln« und »Notwendigkeit« sage. Was gefordert wäre, sei zumindest eine »gemeinsame Untersuchung der objektiven Zusammenführung und Transformation von Arbeitskraft durch die industrielle Revolution und des subjektiven Aufkeimens einer Klassenkultur als Antwort darauf.«¹⁷ Da sich Thompson mehr auf die »unmittelbare Erfahrung des Produzenten als auf die Produktionsweise an sich« konzentriere, liefere er uns lediglich die subjektiven Elemente der Gleichung.¹⁸

Ganz richtig filtert Anderson zwei der charakteristischsten und problematischsten Themenbereiche aus Thompsons Argumentation heraus: dessen Fokussierung auf die Kontinuität plebejischer Traditionen, die im Widerspruch zum »katastrophischen« Bruch durch die industrielle Revolution steht; und sein Beharren auf einer historischen Einordnung der kritischen Momente der Herausbildung der englischen Arbeiterklasse, so dass der Entstehungszeitpunkt (ohne Berücksichtigung der enormen späteren Veränderungen in der Arbeiterklasse) in die Periode zwischen 1790-1832 fällt, in eine Zeit also, in der die reale, durch den industriellen Kapitalismus bedingte Transformation von Produktion und Arbeitskraft noch nicht sehr weit fortgeschritten war.¹⁹

14 Anderson, a.a.O., S. 39.

15 Ebd., S. 34.

16 Ebd., S. 33.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 45.

Das ist in der Tat ein kritischer Punkt. Die Fokussierung auf die Kontinuität plebejischer Traditionen – also auf ältere Traditionen nicht spezifisch proletarischer, sondern handwerklicher und »demokratischer« Art – erschweren es möglicherweise, auf den ersten Blick zu begreifen, was an der Arbeiterklasse von 1790-1832 neu ist, was an ihrer Herausbildung spezifisch proletarisch und für den industriellen Kapitalismus charakteristisch ist. Was genau ist hier entstanden und welche Rolle spielte die neue Ordnung des industriellen Kapitalismus in dieser Entstehung? Auch die zeitlichen Parameter können Probleme aufwerfen. Den Prozess der »Entstehung« 1832 für beendet zu erklären, wenn die industrielle Transformation weit davon entfernt ist, abgeschlossen zu sein, könnte implizieren, dass die von Thompson hervorgehobenen Entwicklungen im Klassenbewusstsein, in den Institutionen und Werten, als unabhängig von »objektiven« Veränderungen der Produktionsweise erscheinen.

Hier gibt es ohne Zweifel eine Menge zu überprüfender historiographischer Fragen zum Charakter und zur Entwicklung der englischen Arbeiterklasse. Die eigentliche Frage ist jedoch, ob Thompsons Beharren auf der Kontinuität plebejischer Traditionen und seine offensichtlich eigenwillige Periodisierung der Entstehung der Arbeiterklasse eine Überbetonung subjektiver Faktoren auf Kosten objektiver Determinanten widerspiegelt. Hat Thompson die Absicht, »subjektive« Entwicklungen (die Evolution plebejischer Kultur) gegen »objektive« Faktoren (die Prozesse der Kapitalakkumulation und der Industrialisierung) aufzuwiegen?

Bemerkenswert ist zunächst einmal, dass Thompson seine Argumentation trotz seines Beharrens auf der Kontinuität der plebejischer Kultur nicht als Ablehnung, sondern als Zustimmung zu jener Sicht verstanden wissen will, die die Periode der industriellen Revolution als einen bedeutenden, tatsächlich »katastrophischen« historischen Meilenstein darstellt, der gekennzeichnet ist vom Auftauchen einer Klasse, die neu genug ist, um als neuer Menschentyp zu gelten. Mit anderen Worten: Sein Ziel ist nicht, die subjektive Kontinuität der Arbeiterklassenkultur den objektiven radikalen Veränderungen kapitalistischer Entwicklung entgegenzusetzen, sondern ganz im Gegenteil, diese Veränderungen innerhalb der Kontinuitäten aufzudecken und zu erklären.

Thompsons Schwerpunktsetzungen sind nicht zuletzt auf die von ihm geführten inhaltlichen Debatten zugeschnitten, auf Debatten beispielsweise wie die über die Auswirkungen der industriellen Revolution in Bezug auf den »Lebensstandard« oder auf die Kontroversen zwischen »katastrophischen« und »nicht-katastrophischen« oder/bzw. empiristischen Analysen usw. Mit ihnen reagiert er, unter anderem, auf eine Vielzahl zeitgenössischer – ideologischer – Orthodoxien, die die Bedeutung der vom industriellen Kapitalismus bedingten Entwurzelungen und Störungen in Frage stellen, oder die Existenz von Härten innerhalb der im Allgemeinen fortschrittlichen und fortschreitenden Industrialisierungstendenzen Gründen zuschreiben, die außerhalb des

Produktionssystemen liegen, beispielsweise »Handelszyklen«. In solchen Diskussionen wird auch schon mal bestritten, dass es *die* Arbeiterklasse als eine Einheit – als unterschieden von den vielen Arbeiterklassen – überhaupt gibt.

Eine Betonung der Unterschiedlichkeit von Arbeiterklassenerfahrungen, der Differenz beispielsweise von »vorindustriellen« Erfahrungen von Hausarbeitern oder Handwerkern zu den Erfahrungen der in die neue industrielle Ordnung gänzlich eingebundenen Fabrikarbeiter, kann gerade der kapitalistischen Ideologie sehr dienlich sein. Besonders nützlich ist sie beispielsweise in Argumentationen, die die durch den industriellen Kapitalismus erzeugten Härten und Brüche auf vorindustrielle oder traditionelle Arbeiter beschränken wollen. In solchen Interpretationen wird die Degradierung dieser Arbeiter zu einer unausweichlichen und unpersönlichen Folge »der Verdrängung durch die Automationsprozesse«, des »Fortschritts« und der verbesserten industriellen Methoden, während dagegen der moderne Arbeiter stetig vorwärts und aufwärts schreitet.

Thompson dagegen verteidigt die »katastrophische« Sichtweise ebenso wie die Idee einer einheitlichen Arbeiterklasse, indem er die Beweiskraft seiner Kritiker herausfordert. Er will damit erklären, warum der »Fortschritt« trotz der in bestimmten Statistiken nachweisbaren leichten Verbesserungen im materiellen Durchschnitt zwischen 1790-1840 von den Arbeitern als »Katastrophe« empfunden wurde, und warum sie darauf mit der Bildung neuer Klassenorganisationen reagierten – mit »fest gefügte(n) und selbstbewusste(n) Institutionen der Arbeiterklasse – Gewerkschaften, Unterstützungskassen, religiöse(n) und Bildungsbewegungen, politischen Organisationen, Zeitschriften –, eigene(n) intellektuelle(n) Traditionen, Gemeinschaftsformen und eine(r) spezifische(n) Gefühlsstruktur der Arbeiterklasse«. ²⁰ Diese Institutionen und Bewusstseinsformen sind trotz der offensichtlichen Erfahrungsunterschiede ein handfester Beweis für die Existenz einer neuen Form von Arbeiterklasse. Und die Ausdrucksformen ihrer Unzufriedenheit stellen einen Beweis gegen die »optimistische« Sicht auf die industrielle Revolution dar.

Thompson stellt sich dem Problem, dass diese Klassenformierungen bereits sichtbar sind, als das neue Produktionssystem noch unentwickelt war; dass eine große Anzahl der sich zu einer Klasse zusammenschließenden und entsprechend charakteristische Institutionen hervorbringenden Arbeiter offensichtlich nicht zu einem während der Industrialisierung entstandenen »neuen Menschentyp« gehören, sondern in anscheinend noch »vorindustrielle« Formen von Heimarbeit eingebunden sind; und dass die Fabrikarbeiter vor 1850 (außer in den Baumwollindustribezirken) offenbar nicht den »Kern der Arbeiterbewegung« gebildet haben. ²¹ Im Lichte solcher Fakten liegt es auf der Hand, dass man nicht behaupten kann, die neue Arbeiterklasse wäre einfach von den neuen Produktionsformen des industriellen Kapita-

20 E. P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, a.a.O., S. 208.

21 Ebd., S. 207.

lismus hervorgebracht worden. Will man die unzweifelhafte Präsenz von Klassenbildungen darstellen, die neue und traditionelle Arbeitsformen – Bauern, Heimarbeiter, Fabrikarbeiter – vereinen, muss man einen gemeinsamen Erfahrungshintergrund ausmachen, anhand dessen erklärt werden kann, warum die »katastrophischen« Auswirkungen der industriellen Revolution in Bereichen wahrgenommen wurden, die von der industriellen Produktion noch scheinbar unberührt waren.

Hier könnten Thompsons Kritiker, so wie es Anderson tut, argumentieren, er beziehe sich zu sehr auf »subjektive« Erfahrungen, Leiden und die Kontinuität plebejischer Kultur, um sich über den objektiven Unterschied zwischen Handwerkern und Fabrikarbeitern hinwegzusetzen, ohne die Prozesse zu beschreiben, die sie tatsächlich und objektiv zu einer einzigen Klasse vereinen. In der Tat könnten diese Kritiker behaupten, dass bei Thompson die zur Charakterisierung der Arbeiterklasse notwendige objektive Einheit erst mittels eines gemeinsamen Bewusstseins hergestellt werden kann.

Doch solche Kritiken überlassen viel zu viel Thompsons antimarxistischen Gegnern. So setzen beispielsweise die »optimistischen« und »empiristischen« Argumentationen mindestens implizit viel zu sehr auf die Etablierung eines Gegensatzes zwischen »Fakten« und »Werten«, zwischen den eigenen »objektiven« und rein »subjektiven«, mit der »Lebensqualität« zusammenhängenden Standards. Dieser Gegensatz kann zur Verschleierung der Probleme von Ausbeutung, Produktionsverhältnissen und Klassenkämpfen – Thompsons zentralem Anliegen – benutzt werden, indem sie in die Sphäre der Subjektivität verdrängt werden, während die Objektivität mit »harten« »unpersönlichen« Faktoren wie Handelszyklen, Technologie, Lohn- und Preisindex gleichgesetzt wird. Der sich selbstverständlich auch mit der »Lebensqualität« befassende Thompson definiert deren Bedingungen aber nicht nur als subjektive, sondern im Rahmen objektiver Gegebenheiten kapitalistischer Produktionsverhältnisse und deren Niederschläge in der Organisation des Alltagslebens.

»Objektive« Determinanten

Die wichtigste objektive Bedingung, die verschiedene Gruppen der Arbeiterschaft in der fraglichen Zeitperiode wahrgenommen haben, war die Intensivierung der Ausbeutung. Und Thompson widmet den zweiten und zentralen, mit einem Kapitel zur »Ausbeutung« eingeleiteten Teil seines Buches über *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* der Beschreibung ihrer Auswirkungen.²² Es geht ihm nicht nur um die Auswirkungen auf das »Leiden«,

22 Vgl. ebd., S. 214ff. & S. 223. Der Aufbau des Buches als Ganzem ist bemerkenswert. Der erste Teil beschreibt die politische Kultur und Kampftraditionen, die die Menschen in die transformierende Erfahrung der »Industrialisierung« mit einbrachten. Der zweite Teil beschreibt detailliert diese transformierende Erfahrung an sich, das neue Ausbeutungsverhältnis und seine in jeder Hinsicht vielfältigen Ausdrucksformen in allen Berei-

sondern auf die Verteilung und Organisation der Arbeit (und der Freizeit), insbesondere deren Folgen für die Arbeitsdisziplin und Arbeitsintensität in Form beispielsweise von Arbeitszeitverlängerung, zunehmender Spezialisierung und des Aufbrechens der Familienökonomie.²³ Er bezieht ebenso mit ein, wie sich das Ausbeutungsverhältnis in »korrespondierenden Formen von Besitz und Staatsmacht«, in juristischen und politischen Formen ausdrückt, und wie sich die Intensivierung der Ausbeutung mit konterrevolutionärer politischer Repression verband.²⁴ Das sind Faktoren, die von einem marxistischen Standpunkt aus sicherlich nicht als »subjektive« missverstanden werden können. Und Thompson stellt sie den »harten Fakten« der »empiristischen« Sichtweise entgegen, aber nicht als Gegensatz von Subjektivität contra Objektivität, sondern als reale objektive Determinanten, die den »Fakten« zugrunde liegen:

»Durch welche soziale Alchemie wurden Erfindungen zur Arbeitersparnis zu Maschinen der Verelendung? Die blanke Tatsache – eine schlechte Ernte – mag unabhängig von menschlichen Entscheidungen sein. Aber die Art, wie eine solche Tatsache sich auswirkte, war durch einen bestimmten Komplex menschlicher Beziehungen bedingt: Gesetz, Eigentum, Macht. Wenn wir solche wohlτόnenden Phrasen wie »der starke Gezeitenwechsel des Wirtschaftszyklus« hören, müssen wir auf der Hut sein. Denn diesem Wirtschaftszyklus liegt eine Struktur sozialer Verhältnisse zugrunde, die gewisse Arten der Enteignung begünstigt (Grundrente, Zins und Profit) und andere bestraft (Diebstahl, feudale Abgaben); die gewisse Arten von Konflikten legitimiert (Konkurrenz, Krieg), während sie andere verbietet (Gewerkschaften, Nahrungsrevolten, die politische Organisation des Volkes)«. ²⁵

Die auf die Entwicklungen zwischen 1790 und 1832 wirkenden objektiven Determinanten waren demnach die mit einer Intensivierung der Ausbeutung einhergehende Herausbildung der kapitalistischen Expropriationsweise, und Sozialstrukturen, Rechtsformen und Formen politischer Macht, die diese Ausbeutung absichern. Der ausschlaggebende Punkt ist, dass diese Faktoren sowohl »traditionelle« als auch neue Arbeitsformen betrafen, und dass diese »gemeinsame Erfahrung« und die mit ihr verbundenen Kämpfe dem Prozess der Klassenformierung zugrunde lagen – in einer Übergangsperiode, in der

chen des Lebens, der Arbeit und der Freizeit, im Familien- und kommunalen Leben. Der dritte Teil beschreibt das neue Arbeiterklassenbewusstsein, die neue politische Kultur und die neuen Kampfformen, die aus dieser Transformation hervorgingen. Der zweite Teil ist der zentrale Abschnitt, der die (von Thompson selbst so beschriebenen) objektiven Einflüsse erklärt, jene Veränderungen, durch die die alte plebejische Tradition in eine neue Arbeiterklassenkultur umgeformt wurde.

23 Ebd., S. 212ff. & S. 226.

24 Ebd., S. 211ff.

25 Ebd., S. 221.

die politische Repression ein Moment besonderer Transparenz in den Ausbeutungsverhältnissen erzeugte.

Wie wichtig und scharfsinnig Thompsons Ausführungen wirklich sind, erkennt man an seiner Feststellung, dass die offensichtliche Kontinuität »vorindustrieller« Formen irreführend sein kann. Er argumentiert, dass auch die heimindustrielle und handwerkliche Produktion durch denselben Prozess und dieselbe Ausbeutungsweise transformiert wurde, die das Fabrikssystem hervorbrachte – auch wenn sie nicht ersetzt wurde. Häufig wurde das neue Ausbeutungsverhältnis gerade in den Bereichen der Heimarbeit unmittelbar sichtbar. Das ist beispielsweise seine Antwort auf Argumentationen, die die Härten der »Industrialisierung« lediglich dem »Ersetztwerden durch die Mechanisierungsprozesse« zuschreiben:

»Erstens kann man die schwierige Lage der Weber oder der »Pfuscher« nicht dadurch hinwegklären, dies seien nur »besondere Fälle im Niedergang alter Handwerke, die durch einen mechanisierten Arbeitsprozess ersetzt wurden«. Selbst der abwertende Unterton der Behauptung ist nicht akzeptabel, dass »nicht die Fabrikarbeiter, sondern die Heimarbeiter, deren Traditionen und Methoden aus dem 18. Jahrhundert stammten, den geringsten Verdienst hatten«. Solche Behauptungen suggerieren, dass diese Bedingungen nicht Bestandteil des in Wahrheit fortschrittlichen Impulses der Industriellen Revolution sind – sie gehören angeblich zu einer »älteren«, vorindustriellen Ordnung, während die wirklichen Kennzeichen der neuen kapitalistischen Ordnung dort zu sehen seien, wo es Dampfkraft, Fabrikarbeiter und sich von Fleisch ernährende Maschinenbauer gibt. Aber die Zahl der in der Verlagsindustrie beschäftigten Arbeiter vermehrte sich zwischen 1780 und 1830 enorm, und sehr oft waren gerade *Dampfkraft und Fabrik ihre Multiplikatoren*. Die Spinnereien spannen das Garn, und die Gießereien stellten den Nageldraht her, womit dann die Heimarbeiter beschäftigt wurden. Ideologen mögen dazu neigen, die eine Seite zu rühmen und die andere anzuprangern, aber die Tatsachen zeigen, dass beide Seiten komplementäre Momente eines einzigen Prozesses waren. (...) Außerdem ging die Degradation der Heimarbeiter selten so einfach vor sich, wie der Satz »ersetzt durch einen mechanisierten Arbeitsprozess« suggeriert: sie erfolgte durch Ausbeutungsmethoden, die denjenigen in unehrenhaften Gewerben glichen, und ging oft der Maschinenkonkurrenz voraus. (...) Wir können daher behaupten, dass massenhafte Heimarbeit bei Hungerlöhnen ebenso zur Logik dieser Revolution gehörte wie Dampfkraft und Fabrikproduktion.«²⁶

Thompson unterläuft die ideologischen Grundlagen seiner antimarxistischen Gegner, indem er den Fokus der Analyse einfach von der »Industrialisierung« zum *Kapitalismus* verschiebt.²⁷ Er lenkt, mit anderen Worten, die Auf-

26 Ebd., S. 283f.

27 An anderer Stelle stellt Thompson explizit das »zweifelhafte« Konzept der »Industriegesellschaft« in Frage, das die sozialen Realitäten des industriellen Kapitalismus ver-

merksamkeit von den rein »technologischen« Faktoren, von Handelszyklen und Marktbeziehungen – typische Ausflüchte kapitalistischer Ideologie – auf die Produktionsverhältnisse und die Klassenausbeutung. Von diesem (marxistischen) Standpunkt aus gelingt es ihm, die historische Präsenz von Arbeiterklassenformationen bereits in frühen Stadien der Industrialisierung aufzuzeigen, dort, wo die wesentlichen kapitalistischen Produktions- und Ausbeutungsverhältnisse bereits existierten und in der Tat die Voraussetzungen für die Industrialisierung waren.

Es gibt also eine Menge von Gründen, warum Thompson der simplen Interpretation nicht zustimmt, das Fabrikssystem hätte eine neue Arbeiterklasse aus einem Guss hervorgebracht, ebenso wenig wie der Vorstellung, die objektive »Zusammensetzung, Verteilung und Veränderung« der Arbeitskraft müsse der Herausbildung eines darauf antwortenden Klassenbewusstseins und einer darauf antwortenden Klassenkultur vorausgehen. Er kann nicht akzeptieren, dass die sich aus »heterogenen Gruppen« formierende Arbeiterklasse die Vollendung des Prozesses abwarten sollte, der sie »zusammenführt, verteilt und unter die Arbeitsbedingungen des Kapitals subsumiert – zunächst in formaler Abhängigkeit vom Lohnvertrag, dann in realer Abhängigkeit von der Integration in die mechanisierten Produktionsmittel«. Wenn also die Produktions- und Ausbeutungsverhältnisse die wichtigsten objektiven Faktoren in der Konstituierung der Produktionsweise darstellen und sie den Impuls für die Transformation der Arbeitsprozesse liefern, dann kommt der »formellen Unterwerfung« der Arbeit unter das Kapital spezielle Bedeutung und Vorrang zu.

Die »formelle Unterwerfung« repräsentiert die Etablierung kapitalistischer Verhältnisse zwischen Aneigner und Produzent und ist ebenso Voraussetzung wie treibende Kraft jener sich daran anschließenden »realen« Transformation der Produktion, die häufig als »Industrialisierung« bezeichnet wird. Noch bevor der Prozess der »realen Unterwerfung« sie alle erfasst und in Fabriken zusammenfügt, verhält sie sich den unterschiedlichen Arten von Arbeitern gegenüber wie eine determinierende Kraft, und unter ihnen wie eine vereinigende Erfahrung.

In einem besonders wichtigen Sinne ist es tatsächlich »Erfahrung« und nicht einfach nur eine objektive »Zusammenführung«, die diese heterogenen Gruppen in einer Klasse vereinigt – obgleich sich »Erfahrung« in diesem Kontext auf die Auswirkungen objektiver Determinanten, auf Produktions- und Klassenverhältnisse bezieht. Wahrscheinlich kann der Zusammenhang zwischen Produktionsverhältnissen und Klassenbildung gar nicht anders verstanden werden, da Menschen eigentlich niemals direkt im Produktionspro-

schleiert, weil es die »Industrialisierung« als einen unausweichlichen, »singulären, angeblich neutralen, technologisch determinierten Prozess« behandelt: E. P. Thompson: »Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus«, in ders.: *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie*, a.a.O., S. 35-66, hier S. 48.

zess zu Klassen formiert werden. Selbst wenn die »Zusammenführung und Transformation« von Arbeitskraft abgeschlossen ist, sind die Menschen bestenfalls in Produktionseinheiten, Fabriken und so weiter versammelt. Die Zusammenführung in Klassenformationen, die über solche individuellen Einheiten hinausgehen, ist ein Prozess auf einer anderen Ebene, der abhängig ist vom Bewusstsein und der Neigung, aufgrund gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamer Interessen zu handeln. Mehr davon später.

Möglicherweise ist Thompson zu kritisieren, weil er sich auf die formelle anstatt auf die reele Unterwerfung konzentriert. Seine Argumentation hat tatsächlich gewisse Schwächen, weil er die determinierende und einigende Kraft kapitalistischer Ausbeutung und ihre Auswirkungen auf »vorindustrielle« Arbeiter in den Vordergrund rückt und dementsprechend die spezifische Eigenart von »Industrialisierung« und Maschinenproduktion weitgehend ignoriert, jene durch die Vollendung der realen Subsumtion verursachte weitere »Katastrophe«. Perry Anderson beispielsweise bezieht sich auf die tief greifenden Veränderungen in den industriellen und politischen Organisationen der Arbeiterklasse und im Klassenbewusstsein nach 1840, als die Transformation mehr oder weniger abgeschlossen war – Veränderungen, die, wie er meint, Thompson mit seiner Argumentation nicht erklären kann.²⁸ Aber das ist nicht dasselbe wie die Behauptung, Thompson konzentrierte sich mehr auf subjektive als auf objektive Determinanten – es sei denn, man stellt sich auf den Standpunkt der »optimistischen« und »empiristischen« Orthodoxien beziehungsweise der kapitalistischen Ideologie, derzufolge die Kernprämissen marxistischer Theorie, ihr Fokus auf Produktionsverhältnisse und Klassenausbeutung, insgesamt als »subjektivistisch« abgetan werden können.

Es gibt andere, allgemeinere Gründe theoretischer und politischer Natur, die Entstehung der englischen Arbeiterklasse nicht als »spontane Erzeugung des Fabriksystems« zu sehen. Das theoretische und methodologische Grundprinzip des historiographischen Ansatzes von Thompson ist, dass sich objektive Determinanten – die Veränderungen der Produktionsverhältnisse und Arbeitsbedingungen – »nicht irgendeinem Rohmaterial aufgezwungen« haben, sondern historischen Subjekten, Trägern historischer Hinterlassenschaften, Traditionen und Werte.²⁹ Das heißt unter anderem, dass trotz aller historischen, sogar radikalen Veränderungen zwangsläufig Kontinuitäten existieren, und dass selbst radikale Veränderungen nur erkannt und präzise erklärt werden können, wenn man sie in ihren Kontinuitäten verfolgt. Nochmals: Seine Betonung der Kontinuität plebejischer Kultur dient nicht dazu, die

28 Anderson, a.a.O., S. 45ff. Anderson bezieht sich hier auf Gareth Stedman Jones' Debatte über die »Wiederentstehung« (»remaking«) der englischen Arbeiterklasse im späten 19. Jahrhundert, in »Kultur und Politik der Arbeiterklasse in London 1870 bis 1990«, in: D. Puls (Hrsg.): *Wahrnehmungsformen und Protestverhalten*. Studien zur Lage der Unterschichten im 18. und 19. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1979, S. 317-368.

29 E. P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, a.a.O., S. 209.

Veränderungen zu negieren, denen sie unterliegt, sondern diese zu erkennen und zu unterstreichen.

Dies alles gilt vielleicht für jeden wirklich historischen Ansatz. Thompsons Argumentation jedoch geht weiter. Wesentlich für seinen historischen Materialismus ist, das »Objektive« und das »Subjektive« nicht als zwei getrennte Dinge aufzufassen (an denen sich »Notwendigkeit« und »Wirksamkeit« sehr leicht messen lassen), die nur äußerlich und mechanisch, als aufeinander folgende miteinander verbunden sind, als objektiver Stimulus und subjektive Reaktion.³⁰ Es ist notwendig, der gesellschaftlichen Analyse die Rolle von bewussten und historischen Subjekten einzuschreiben, die »Subjekt« und »Objekt« zugleich sind, sowohl Handelnde als auch materielle Kräfte in objektiven Prozessen.

Schließlich ermöglicht es Thompsons Analysemethode, die aktive, sich selbst gestaltende Rolle der Arbeiterklasse mit ihrer Kultur und ihren Werten wahrzunehmen. Häufig verschwindet diese Rolle hinter Formulierungen, in denen von der »objektiven Zusammenführung und Transformation der Arbeitskraft durch die Industrielle Revolution« einerseits und – folgerichtig? – von »dem darauf antwortenden subjektiven Aufkeimen von Klassenkultur« andererseits die Rede ist. Die Anerkennung einer aktiven, selbsttätigen Rolle der Arbeiterklasse ist nicht nur in Thompsons historischer Arbeit von zentraler Bedeutung, sondern auch in seiner politischen.

Klasse als Verhältnis und Prozess

Thompson geht es darum, die Klasse als Klasse in der Geschichte sichtbar zu machen, ihre objektiv determinierende historische Kraft als Realität aufzuzeigen – und nicht nur als theoretisches Konstrukt ohne Bezug zu wirklichen gesellschaftlichen Kräften oder Prozessen. Also muss er das Wesen der Klasse nicht nur an »strukturellen *Positionen*«, sondern an *Verhältnissen* festmachen, beispielsweise an den Ausbeutungsverhältnissen, Konflikten und Kämpfen, die den Impuls für die Prozesse der Klassenbildung liefern. Nun sah man häufig genau in dieser Vorgehensweise einen Beweis für seinen Voluntarismus und Subjektivismus, beziehungsweise für seine Vernachlässigung objektiver Determinanten. Dass er es vorzog, Klasse als Verhältnis und Prozess zu betrachten und nicht als eine Struktur, die Beziehungen *eingibt* oder Prozesse *durchläuft*, verlangt eine nähere Untersuchung. Bei der Ausarbeitung einer solchen Klassentheorie, die mehr meine eigene als die von Thompson sein mag, nehme ich mir mehr als die sonst übliche interpretative Freiheit.

»Klasse als Verhältnis« umfasst im Grunde zwei Verhältnisse: das zwischen den Klassen und das zwischen den Mitgliedern einer Klasse. Wie wichtig es ist, das Verhältnis zwischen den Klassen als wesentliches Merkmal für den Klassenbegriff hervorzuheben, liegt vor dem Hintergrund jener »Schich-

30 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 158.

ten«theorien auf der Hand, die mit *Unterschieden, Ungleichheiten* und *Hierarchien* und nicht mit Verhältnissen zu tun haben – egal ob sie sich auf Einkommensstrukturen, Beschäftigungsgruppen, Status oder irgendein anderes Kriterium beziehen. Es ist sicherlich unnötig, die soziologischen und ideologischen Konsequenzen der Verwendung eines Klassenbegriffs hervorzuheben (falls Klasse als Kategorie eines Schichtenmodells überhaupt zulässig ist), der Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse in einzelne Faktoren zerlegt. Im Grunde können solche Stratifikationsmodelle Klasse als Klasse völlig unsichtbar machen. Denn wo liegt die Trennlinie zwischen den Klassen in einem Kontinuum der Ungleichheit? Wo liegt der qualitative Bruch in einer Schichtenstruktur?³¹

Das Verhältnis zu den Produktionsmitteln als alleiniges Kriterium reicht nicht aus, um solche Grenzen zu ziehen und kann leicht in die konventionelle Schichtentheorie eingebaut werden. So können die »Verhältnisse zu den Produktionsmitteln« einfach als Einkommensunterschiede behandelt werden, wenn man ihre Bedeutung nicht an den ausbeuterischen und antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnissen festmacht, die sie mit sich bringen, sondern an unterschiedlichen Marktchancen, die sie jemandem einräumen.³² Die Klassenunterschiede werden somit vage und folgenlos, und wenn Klassen dabei überhaupt irgendein Verhältnis eingehen, dann auf der indirekten, unpersönlichen Ebene individueller Marktkonkurrenz, wo keine klaren und qualitativen Brüche oder Widersprüche existieren, sondern lediglich ein quantitatives Kontinuum relativer Vorteile und Nachteile im Kampf um Waren und Dienstleistungen.

Thompsons Ansatz, Klasse als Verhältnis zu betrachten, richtet sich explizit dagegen, Klasse als »Schichtungskategorie« zu betrachten, da diese Schichtungstheorien dazu tendieren, Klassen unsichtbar zu machen.³³ Sein Angriff gilt dabei insbesondere der konventionellen antimarxistischen Soziologie. Aber Thompson verweist auch immer wieder auf entsprechende Parallelen dieser soziologischen Zaubertricks zu bestimmten marxistischen Klassenauffassungen, die sogar soweit gehen, abstrakt definierten strukturellen Klassen*positionen* mehr Interesse zukommen zu lassen als den qualitativen gesellschaftlichen Brüchen, die sich in den Dynamiken von Klassenverhältnissen und -konflikten ausdrücken.

Die Wahrnehmung der Widersprüche im Verhältnis zwischen den Klassen ist zwar eine notwendige, aber keine ausreichende Voraussetzung für eine

31 Für eine weiterführende Diskussion vgl. v. a. Peter Meiksins: »Beyond the Boundary Question«, in: *New Left Review*, I/157, S. 101-20, und ders.: »New Classes and Old Theories«, in: R. Levine und J. Lembcke (Hg.): *Recapturing Marxism: An Appraisal of Recent Trends of Sociological Theory*, New York 1987.

32 Vgl. bspw. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972. Weber spricht eigentlich von Marktfreiheiten z. B. S. 385. Der Rational Choice-Marxismus weist hierzu einige erstaunliche Parallelen auf.

33 Vgl. bspw. E. P. Thompson: *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, a.a.O., S. 7.

Definition von Klasse. Womit wir zur »Klasse als einem *Binnen-Verhältnis*«, einem Verhältnis zwischen den Mitgliedern einer Klasse, kommen. Dabei beinhaltet eine solche Klassenbetrachtung auch bestimmte Vorstellungen, wie die Klassen mit den ihnen zugrunde liegenden Produktionsverhältnissen verbunden sind.

Die Vorstellung, dass die Produktionsverhältnisse die Grundlage von Klassenverhältnissen sind, ist sicherlich die Basis jeder materialistischen Klassentheorie, bringt das Thema aber nicht sehr viel weiter. Wenn wir nicht behaupten können, dass Produktionsverhältnisse und Klassen *Synonyme* sind, stehen wir auch weiterhin vor dem Problem (dem im Allgemeinen ausgewichen wird), das Wesen der Beziehung zwischen einer Klasse und deren Verankerung in der Produktion präzise zu definieren.

Die Produktionsverhältnisse sind Verhältnisse zwischen Menschen, die durch den Produktionsprozess und durch die antagonistische Verkettung zwischen denen, die produzieren, und denen, die sich ihre Mehrarbeit aneignen, zusammengebracht wurden. Die Trennung zwischen den direkten Produzenten und den Aneignern ihrer Mehrarbeit und der in diesem Verhältnis immanente Interessenwiderspruch definiert zweifelsohne die dem Klassenwiderspruch zugrunde liegenden Gegensätze. Klassenverhältnisse können jedoch nicht auf Produktionsverhältnisse reduziert werden. Erstens treffen die den Produktionsverhältnissen inhärenten deutlichen Gegensätze (wenn sie denn *deutlich* sind) nicht fein säuberlich auf alle potentiellen Mitglieder historischer Klassen zu. Selbst wenn individuelle Aneigner ihre Macht zur Ausbeutung der hinter ihnen stehenden Klassenmacht verdanken, sind es im Grunde nicht Klassen, die produzieren und aneignen. Einfacher ausgedrückt: Menschen, die vereint sind in einer Klasse, werden nicht alle direkt durch den eigentlichen Produktions- oder Aneignungsprozess vereint.

Die durch den Kapitalisten in einer kooperativen Arbeitsteilung vereinten Fabrikarbeiter sind direkt im Produktionsprozess vereint. Jeder Arbeiter steht (individuell oder kollektiv) zudem in einer Art unmittelbaren Beziehung zum einzelnen Kapitalisten, der sich seinen oder ihren Mehrwert aneignet, so wie der Bauer in unmittelbarer Beziehung zum Landbesitzer steht, der sich seine Grundrente aneignet. Auch zwischen Bauern, die unabhängig voneinander arbeiten, aber denselben Landbesitzer haben, besteht eine Beziehung, selbst wenn sie sich freiwillig nicht gegen ihn zusammentun.

Das Verhältnis zwischen den Mitgliedern einer Klasse oder zwischen diesen Mitgliedern und anderen Klassen hat einen anderen Charakter. Weder der Produktionsprozess noch der Prozess der Mehrwertauspressung bringt sie wirklich zusammen. Die »Klasse« bezieht sich nicht einfach nur auf Arbeiter, die durch eine Produktionseinheit verbunden sind oder sich in einer Aneignungseinheit einem gemeinsamen Ausbeuter widersetzen. Klasse als Klasse impliziert eine Verbindung, die über den unmittelbaren Produktionsprozess und die unmittelbare Verknüpfung mit der Abschöpfung, über die, spezifische Bereiche von Produktion und Aneignung umfassende Verbindung hin-

ausreicht. Die Verbindungen und Gegensätze im Produktionsprozess sind die Basis der Klassenbildung. Aber das Verhältnis zwischen Menschen mit gleichen Positionen in den Produktionsverhältnissen wird nicht unmittelbar vom Produktions- und Aneignungsprozess vorgegeben.

Die Verbindungen, die die Mitglieder einer Klasse zusammenhalten, sind nicht durch die simple Feststellung zu definieren, eine Klasse werde durch die Struktur der Produktionsverhältnisse bestimmt. Zu erklären bleibt noch immer, wie und wodurch die Produktionsverhältnisse Verbindungen zwischen Menschen schaffen, die, selbst wenn sie ähnliche Positionen in den Produktionsverhältnissen einnehmen, praktisch nicht im Produktions- und Aneignungsprozess vereint sind. Wie wir gesehen haben, widmete sich Thompson in seinem Werk über *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* genau dieser Frage. Dort versuchte er die Existenz von Klassenverhältnissen unter Arbeitern zu beschreiben, die nicht direkt im Produktionsprozess vereint und darüber hinaus sogar in sehr unterschiedliche Produktionsformen eingebunden waren. In seiner Darstellung sind es natürlich die Produktionsverhältnisse, die jenen Klassenverhältnissen zugrunde liegen. Allerdings konnten die strukturell determinierenden Zwänge der Produktionsverhältnisse nur erkannt werden, weil sie im historischen Prozess der Klassenbildung ihren Ausdruck fanden. Und theoretisch zu vermitteln und zu verstehen waren diese Zwänge nur durch die Einführung des Begriffs der »Erfahrung«.

Klassenformierungen sind ohne Thompsons Rückgriff auf den Begriff der »Erfahrung« besonders schwer zu erklären. Auch wenn Menschen direkt am Prozess von Produktion und Aneignung – an den von diesen Prozessen bedingten Zusammenhängen, Spaltungen und Konflikten – beteiligt sind, offenbart sich ihnen der Klassencharakter unmittelbar. Da Menschen niemals direkt in Klassen »vereint« werden, kann der determinierende Zwang, der durch eine Produktionsweise auf die Formierung von Klassen wirkt, nicht ohne einen Bezug auf so etwas wie gemeinsame Erfahrungen ausgedrückt werden – ohne eine gelebte Erfahrung von Produktionsweisen, von der Trennung zwischen Produzent und Aneigner sowie, vor allem, von den den Ausbeutungsverhältnissen inhärenten Konflikten und Kämpfen. Über solche gelebte Erfahrung wird gesellschaftliches Bewusstsein geformt und damit die »Disposition, sich als Klasse zu *verhalten*«. ³⁴ Sobald Erfahrung als Vermittlungsinstanz in die Gleichung von Produktionsverhältnissen und Klassen eingeführt ist, gilt das auch für die historischen und kulturellen Besonderheiten dieses Mediums. Natürlich macht das die ganze Sache nur komplizierter. Doch die Komplexität des Mechanismus, durch den die Produktionsverhältnisse Klassen hervorbringen, so zu erkennen, wie Thompson es tut, bedeutet nicht, die determinierende Macht der Produktionsverhältnisse zu negieren.

34 E. P. Thompson: »The Peculiarities of the English«, in *The Poverty of Theory and other Essays*, London 1978, S. 85 [Vgl. Kapitel 2, Anmerkung 14].

Man hat Thompson wegen seiner Betonung von »Erfahrung« Idealismus vorgeworfen, als hätte dieser Begriff seine materiellen Verankerungen verloren. Doch seine Verwendung des Begriffs soll keineswegs die Verbindung zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewusstsein auflösen oder gar das Primat negieren, das der historische Materialismus dem gesellschaftlichen Sein in seiner Beziehung zum Bewusstsein zuweist. Ganz im Gegenteil: Auch wenn Thompson hin und wieder zwischen Erfahrungssebenen unterscheidet, zwischen »gelebter Erfahrung« und »erlebter Erfahrung«, benutzt er diesen Begriff vor allem als ein notwendiges Bindeglied zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewusstsein, als »Erfahrung (oft die Klassenerfahrung), die der Kultur, den Werten und dem Denken Farbe gibt; mittels der Erfahrung übt die Produktionsweise einen bestimmenden Zwang auf andere Tätigkeiten aus.«³⁵ Und so gesehen ist Erfahrung nichts anderes als »die Erfahrung der Determinierung.«³⁶ So wie sich der Marx'sche Begriff des gesellschaftlichen Seins explizit nicht nur auf die Produktionsweise als einer unpersönlichen »objektiven Struktur« bezieht, sondern auch darauf, wie Menschen diese leben (das heißt unvermeidbar auch: *erfahren*), so überschneidet sich Thompsons Begriff der »Erfahrung« wesentlich mit dem des »gesellschaftlichen Seins«.

»Erfahrung« bedeutet also, dass »objektive Strukturen« das Leben der Menschen beeinflussen, und dass wir deshalb auch Klassen und nicht nur Produktionsverhältnisse haben. Die Aufgabe des Historikers und Soziologen ist es zu erforschen, wie diese »Strukturen« das Leben der Menschen beeinflussen, wie das vor sich geht und wie die Menschen damit umgehen – oder, wie es Thompson vermutlich ausdrücken würde, wie die determinierenden Zwänge strukturierter Prozesse von den Menschen erfahren und gehandhabt werden. Die Last der im Begriff der »Erfahrung« enthaltenen theoretischen Botschaft ist unter anderem, dass die Funktionsweise determinierender Zwänge eine historische Frage ist, und damit eine empirische. Es kann deswegen keine Scheidung von Theorie und Empirie geben, und der Historiker Thompson nimmt sich ohne Zögern der Aufgabe an, die der Theoretiker Thompson aufwirft.

Weder Marx noch Thompson noch irgendjemand sonst hat ein »streng« theoretisches Vokabular hinterlassen, um die Auswirkungen materieller Bedingungen auf bewusste, handelnde Wesen zu vermitteln – Wesen, deren bewusstes Handeln als solches eine materielle Kraft ist – beziehungsweise um zu verstehen, was für eine unendliche Vielfalt an historisch spezifischen, empirischen Formen diese Auswirkungen annehmen können. Aber es kann sicherlich nicht die Aufgabe theoretischer Stringenz sein, diese komplexen Zu-

35 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 149; vgl. auch S. 47f. Ein ähnliches Konzept der »Determination« wie das von Thompson führt Raymond Williams in *Marxism and Literature* (Oxford 1977, S. 83-9) aus.

36 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 158.

sammenhänge einfach zugunsten begrifflicher Sauberkeit oder eines »strukturalen Definitionsrahmens« zu ignorieren, der vermeintlich alle wichtigen historischen Fragen auf theoretischer Ebene löst. Es genügt auch nicht, die Existenz dieser komplexen Zusammenhänge einer anderen Wirklichkeitsordnung zuzuordnen – der geschichtlichen Sphäre im Gegensatz zur Sphäre »objektiver Strukturen« –, die einer anderen Diskursebene angehört, nämlich der »empirischen« im Gegensatz zur »theoretischen«. Ihre Existenz muss irgendwie von der Theorie mit einbezogen und in die Vorstellung von »Struktur« mit aufgenommen werden – wie zum Beispiel bei Thompsons Vorstellung von »strukturierten Prozessen«.

Deduktiv abgeleitete »strukturelle Klassenbegriffe« können nicht erklären, wie Menschen, die die Erfahrung der Produktionsverhältnisse gemeinsam haben, ohne unmittelbar im Produktionsprozess vereint zu sein, die Neigung entwickeln, »sich als Klasse zu verhalten«, wie sich diese Neigung und der mit ihr verbundene, sich in gemeinsamen Zielen, Institutionen, Organisationen und gemeinschaftlichem Handeln niederschlagende Grad an Geschlossenheit und Bewusstsein über die Zeit verändert. In solchen Definitionen werden ebenso wenig die auf die Klassenbildung wirkenden Zwänge, d. h. die der vorherrschenden Produktionsweise gleichsam inhärente Struktur und deren objektive Determinanten, berücksichtigt wie die Spannung zwischen den Impulsen für beziehungsweise gegen eine Vereinigung und ein gemeinschaftliches Handeln.

Der Begriff der Klasse als einem »strukturierten Prozess« berücksichtigt dagegen, dass die strukturelle Basis der Klassenbildung in den antagonistischen Produktionsverhältnissen liegt, während die Art und Weise, wie die von den Verhältnissen ausgehenden strukturellen Zwänge tatsächlich auf die Klassenbildung wirken, eine offene Frage darstellt, die durch historische und soziologische Analyse empirisch gelöst werden muss. Ein derartiger Klassenbegriff trägt auch dem Punkt Rechnung, dass sich genau hier die zentralen und problematischsten Fragen zum Klassenbegriff stellen, und dass die Brauchbarkeit jeglicher Klassenanalyse – entweder als soziologisches Handwerkszeug oder als Wegweiser politischer Strategien – darin liegt, den Prozess der Klassenformierung zu erklären. Das heißt, dass jeder Klassenbegriff zur Untersuchung von Prozessen einladen sollte, anstatt diese abzuwehren.

Mit seinem Festhalten an einem prozesshaften Klassenbegriff widerspricht Thompson auch dem Vorwurf, er setze Klasse mit Klassenbewusstsein gleich, verwechsle das Phänomen der Klasse an sich mit den Bedingungen, die eine Klasse zu »einem aktiven historischen Subjekt« machen.³⁷ Dieser Vorwurf beruht auf einer Verwechslung: er übersieht den Unterschied zwischen einem aktiven Selbstbewusstsein von Klassenidentität – Klassenbewusstsein also – und Bewusstseinsformen, die von unterschiedlichen Klassensituationen geprägt sind, ohne bereits einen Ausdruck in einer selbstbewussten und aktiven

37 Cohen, a.a.O., S. 76.

Klassenidentität zu finden. Thompson beschäftigen insbesondere die historischen Prozesse, die zwischen beiden liegen.

Mehr noch: Wenn man eine Klasse mit einem bestimmten Bewusstseinsstand oder mit der Existenz von Klassenbewusstsein als solchem gleichsetzt, wäre dies ihre Gleichsetzung mit einem bestimmten Entwicklungsstand, anstatt, wie es Thompson tut, die komplexen Prozesse hervorzuheben, aus denen sich die »Neigung, sich als Klasse zu verhalten« langsam entfaltet. Thompsons Klassenkonzeption richtet sich gegen Definitionen, die bestenfalls beinhalten, dass es einen Zeitpunkt in der Herausbildung einer Klasse gibt, an dem man den Prozess unterbrechen und sagen kann: »An dieser Stelle existiert Klasse, aber nicht davor«. Schlimmstenfalls wird versucht, und dies dürfte häufiger vorkommen, Klasse und Klassen unabhängig von zeitlichen und historischen Prozessen zu definieren – indem man Klasse und Klassen entweder aus »strukturalen Positionen« im Verhältnis zu den Produktionsmitteln »ableitet« oder »Klassenidentitäten postuliert – großartige personalisierte Zuschreibungen von Klassenzielen oder Klassenwillen – von denen man weiß, dass sie bestenfalls der metaphorische Ausdruck von zumeist komplexen und im Allgemeinen unwillkürlichen Prozessen sind«. ³⁸ Thompson geht es also nicht darum, Klassen mit einem bestimmten, sie zu einer bewussten politischen Kraft machenden Bewusstseinsstand oder Organisationsgrad gleichzusetzen, sondern eher darum, unsere Aufmerksamkeit auf Klasse und Klassen in ihrem Entstehungsprozess zu richten, beziehungsweise darauf, wie sie sich selbst zu dieser Kraft machen.

Wer Klasse als »Struktur« definiert, unterschlägt bereits auf der begrifflichen Ebene die Rolle der Klasse als treibende Kraft geschichtlicher Bewegung: dass nämlich Klasse und Klassen am Anfang einer Produktionsweise etwas anderes sind als am Ende. Häufig wird behauptet, die Einheit von Produktionsweisen liege in der Fortdauer ihrer Produktionsverhältnisse: solange die Form dieselbe bleibt, in der »Mehrarbeit aus dem direkten Produzenten gepresst wird«, dürfen wir eine Produktionsweise beispielsweise als »feudal« oder »kapitalistisch« bezeichnen. Aber das Bewegungsprinzip *innerhalb* der Produktionsweise sind die *Klassenverhältnisse*. Die Geschichte einer Produktionsweise ist die Geschichte der sich in ihr entwickelnden Klassenverhältnisse und vor allem der sich verändernden Beziehungen der Klassen zu den Produktionsverhältnissen. Klassen entstehen in einer Produktionsweise in einem um die Produktionsverhältnisse herum sich gruppierenden Vereinigungsprozess, und je nach Zusammensetzung, Zusammenhalt, Bewusstsein und Organisation verändert sich die daraus resultierende Klassenbildung. Die Produktionsweise kommt in die Krise, wenn die in ihr wirkende Entwicklung der Klassenverhältnisse die Produktionsverhältnisse schließlich transformiert. Wer Geschichte in ihrer Entwicklung darstellen will, muss eine starre Beziehung zwischen Klasse und Produktionsverhältnissen zurückweisen.

38 Thompson: »Peculiarities of the English«, S. 85.

Der strukturelle Klassenbegriff tendiert laut Thompson häufig dazu, der Klasse »an sich« eine ihr eigene Willensäußerung zuzuschreiben. Die andere Seite der Medaille ist dann natürlich, »ihr« Versagen – beispielsweise in Form von »falschem Bewusstsein« – gleichsam als eine Art Persönlichkeitsdefekt zu interpretieren. Es liegt also mehr als nur eine kleine Ironie darin, Thompson Subjektivismus und Voluntarismus vorzuwerfen, wenn er solchen Klassenauffassungen widerspricht. Was als objektivistische Alternative zu Subjektivismus und Voluntarismus präsentiert wird, stellt sich als noch extremer und idealistischer heraus. Der Wille des menschlichen Handelns – ein menschliches Handeln, das durch »determinierende Zwänge« und »erzwungene Prozesse« bestimmt ist – wird dabei an ein übergeordnetes Subjekt übertragen, an die Klasse als einer dinghaften Sache mit statischer Identität und einem Willen, der im großen und Ganzen frei ist von spezifisch historischen Determinanten.

Diese Übertragung des subjektiven Willens auf eine höhere Stufe erreicht ihren Höhepunkt in den strukturalistischen Argumentationen. Althusserianer beispielsweise geben vor, Subjektivität vollständig aus der Gesellschaftstheorie zu verbannen, und negieren sogar das Handeln der »Klasse an sich«. Aber sie erschaffen damit gewissermaßen ein nur noch herrischeres Subjekt, die Struktur an sich, deren Wille lediglich durch die Widersprüche ihrer eigenen willkürlichen Persönlichkeit determiniert wird. Die Argumente, die Thompsons Kritikern als subjektivistisch und voluntaristisch erscheinen – seine Vorstellung von menschlichem Handeln und sein Festhalten an historischer Einzigartigkeit stehen angeblich im Gegensatz zu »objektiven Strukturen« –, führt er *gegen* den Subjektivismus und Voluntarismus und für eine Anerkennung der objektiven, determinierenden Zwänge an, die menschliches Handeln beeinflussen. Er ist weit davon entfernt, diese Zwänge der Subjektivität und historischen Kontingenz unterzuordnen. Ihm geht es vielmehr darum, dieser Art von umgekehrtem Subjektivismus, Voluntarismus und Idealismus, die sich in Analysen einschleicht, denen eine feste historische und soziologische Basis fehlt, die historische Untersuchung entgegenzusetzen.

Die Politik der Theorie

Thompsons Arbeitsprämisse war immer, dass die Theorie Auswirkungen auf die Praxis hat. Sein Klassenbegriff mit der Betonung von Klasse als einem aktiven Prozess und eines historischen Verhältnisses war natürlich dazu da, um Sozialwissenschaftler und Historiker herauszufordern, die die Existenz von Klassen verneinen. Er wollte jedoch auch jenen intellektuellen Traditionen und politischen Praktiken widersprechen, die menschliches Handeln unterdrücken und insbesondere das selbsttätige Handeln der Arbeiterklasse in der Geschichte negieren. Indem er den Klassenkampf ins Zentrum von Theorie und Praxis rückte, wollte er die »Geschichte von unten« nicht nur als ein intellektuelles Unternehmen, sondern als einen politischen Ansatz retten – sowohl gegen die Unterdrückungsmechanismen der Klassenherrschaft als auch

gegen jenes Programm eines »Sozialismus von oben« in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen vom Fabianismus bis zum Stalinismus.³⁹ Seine Angriffe auf den Althusser'schen Marxismus richteten sich gegen die in seinen Augen theoretischen Deformationen desselben und die in ihnen seiner Meinung nach enthaltene politische Praxis.

Thompsons Kritiker drehten den Spieß um. In seinem Klassenbegriff und dem darauf aufbauenden historischen Ansatz sahen sie zumeist eine Einheit von Theorie und Praxis, in der eine »subjektivistische« Klassentheorie einen »populistischen Sozialismus« untermauert. Ihm wurde vorgeworfen, allzu schnell in jeder denkbaren, durch klassendeterminierte Lebensumstände geprägten Bewusstseinsform jenes Klassenbewusstsein zu entdecken, das auf die Bereitschaft hindeutet, sich zielbewusst als Klasse zu verhalten. Er vertrete, so die Kritik, einen für die Konstruktion sozialistischer Politik problematischen »Populismus«.

Kurioserweise scheinen bei diesem Urteil die Anhänger »orthodoxer« strukturaler Klassendefinitionen und jene Kritiker einer Meinung zu sein, die meinen, Thompson wäre mit seiner Intention eines »nicht-reduktiven« Marxismus nicht weit genug gegangen. Stuart Hall beispielsweise argumentiert, für Thompson seien »Klasse an sich« und »Klasse für sich« dasselbe, und dass sich aus dieser Vermischung die Politik eines »zu simplen ›Populismus‹ « ergäbe.⁴⁰ Erfahrung als »alles umfassende Kategorie«, so Hall, setze die objektiven Klassendeterminanten und ihre Entsprechung im Bewusstsein in eins und erwecke den Eindruck, »die Klasse« sei, »das Gewehr im Anschlag«, immer da und könne »für den Sozialismus« zusammengerufen werden, ohne sich darüber im Klaren zu sein, was es heißt, Sozialismus durch eine reale politische Praxis zu konstruieren. Auch wenn es zu dem Zeitpunkt, als Hall dies schrieb, noch nicht deutlich war, so scheint im heutigen Rückblick und vor allem im Kontext seiner Nähe zu »postmarxistischen« Theorien klar, dass

39 In seinem ausgesprochen nützlichen Buch *The Making of E. P. Thompson: Marxism, Humanism, and History* (Toronto 1981) bietet Bryan Palmer eine erhellende Diskussion des Verhältnisses zwischen dem Sozialhistoriker und dem politischen Aktivisten Thompson. Palmer hat mich davor gewarnt, Thompsons Arbeit als »Geschichte von unten« zu beschreiben, weil diese Aussage eine irreführende »amerikanisch populistische« Konnotation berge und bei den Historikern durchgefallen sei. Er meint, dass sie Thompsons Interesse an dem Verhältnis zwischen »oben« und »unten« und insbesondere sein zunehmendes Interesse an der Staatsproblematik verschleierte. Solange es um eine Fehlinterpretation von Thompsons Anliegen geht, bin ich mit der Warnung einverstanden, doch angewandt auf eine historiographische Bewegung, würde ich diese Formulierung gerne beibehalten. Sie stammt im Großen oder Ganzen aus der Historikergruppe der Britischen Kommunistischen Partei der 1940er und 1950er Jahre, die versuchte, die umfassenden gesellschaftlichen Grundlagen der historischen Prozesse zu erforschen und die Rolle des »gewöhnlichen Volkes« bei der Gestaltung der Geschichte zu beleuchten.

40 Stuart Hall: »In Defense of Theory«, in Raphael Samuel (Hg.): *People's History and Socialist Theory*, London 1981, S. 384.

eine solche, das Auseinanderklaffen von »objektiven Strukturen« und klassenbewussten Klassenformationen, von Ökonomie und Politik, konstatierende Argumentation der Meinung der Postmarxisten sehr nahe kommt. Sie basiert auch auf derselben Interpretation von Thompsons Klassentheorie, auf derselben Dichotomie von Struktur und Geschichte, wie die Argumentation von Anderson und Cohen. Vor dem Hintergrunde der von mir im vorherigen Kapitel ausgeführten anderen Seite der Althusser'schen Medaille ist es nicht ohne Bedeutung, daran zu erinnern, dass Halls Kritik an Thompson gleichsam als (qualifizierte) Verteidigung von Althusser geschrieben wurde.

Wenn sich also, wie ich ausgeführt habe, Thompsons historischer Ansatz gegen eine Verschmelzung – oder Gleichsetzung, was im Grunde genommen dasselbe ist – von objektiven Determinanten und deren Ausdruck im Bewusstsein wendet, und wenn diese Unterscheidung die Voraussetzung für eine Fokussierung auf den Prozess der Klassenbildung darstellt, um sich mit der Veränderung der Verhältnisse beschäftigen zu können, dann kann man ihm nicht vorwerfen, er würde »objektive« und »subjektive« Klassendeterminanten, Struktur und Bewusstsein in eins setzen. Die Unterscheidung zwischen »Klasse an sich« und »Klasse für sich« ist nicht einfach eine analytische Unterscheidung zwischen objektiven Klassenstrukturen und subjektivem Klassenbewusstsein. Sie bezieht sich auf zwei unterschiedliche Stadien im Prozess der Klassenbildung und auf zwei unterschiedliche historische Beziehungsmodi zwischen Struktur und Bewusstsein. Und in diesem Sinne hat Thompson natürlich eine Konzeption der »Klasse an sich«, auf die er beispielsweise mit seiner paradoxen Formel vom »Klassenkampf ohne Klasse« anspielt.

Die Frage also ist, ob Thompson die Grenze zwischen diesen beiden Klassenformen nicht deutlich genug zieht und, wie Hall meint, in jeder durch klassendeterminierte Lebensumstände geprägten Bewusstseinsform eine Bereitschaft sieht, zielbewusst als Klasse zu agieren. Das ist vor allem eine politische Frage und darin liegt zweifellos eine gewisse Gefahr. Die Romantisierung der Bräuche und Traditionen des »Volkes« und des radikalen Versprechens, das in der bloßen Differenz und Abgetrenntheit populär-plebejischer Kultur enthalten ist, bietet durchaus keine fehlerfreie Basis für den Aufbau einer sozialistischen Bewegung oder die Einschätzung und Überwindung des Widerstands im »Volk« gegenüber sozialistischer Politik. Aber Thompson machte sich da sicher keine Illusionen, egal was seine Nachfolger in der Tradition der »Bevölkerungsgeschichte« (»people's history«) auch denken mögen.

Thompsons Botschaft ist in der Tat politisch. Er hat den Unterschied und die Grenzen zwischen der aus der unmittelbaren Erfahrung von Arbeit, Ausbeutung, Unterdrückung und Kampf entstehenden Kultur der Leute und einem schmerzhaft durch politische Praxis erworbenen, aktiven sozialistischen Bewusstsein nicht übersehen. Sein historischer Ansatz, seine Rekonstruktion von Geschichte, wie sie durch aktive Vertreter und nicht einfach nur passive

Opfer der Arbeiterklasse gemacht wurde, geht direkt aus dem grundlegenden politischen Prinzip des Marxismus und seines besonderen Verständnisses sozialistischer Praxis hervor: dass Sozialismus nur durch die selbsttätige Emanzipation der Arbeiterklasse erreicht werden kann.⁴¹

Das impliziert, dass die Arbeiterklasse die einzige Gesellschaftsgruppe ist, die nicht nur ein unmittelbares Interesse hat, der kapitalistischen Ausbeutung zu widerstehen, sondern auch die kollektive Macht, sie zu beenden. Das beinhaltet auch die Skepsis gegenüber einer Emanzipation, die nicht durch eigenes Handeln und Kampf erreicht, sondern durch Stellvertreter gewonnen oder durch Wohltäter verliehen wurde. Hier gibt es keine Garantien. Doch egal wie schwierig es sein mag, aus dem Bewusstsein der Bevölkerung eine sozialistische Praxis zu entwickeln, es gibt aus dieser Sicht kein anderes Material, aus dem sie entwickelt werden könnte, und keinen anderen, mit politischem Realismus und demokratischen Werten vereinbaren Sozialismus. Der Sozialismus wird entweder auf diesem Weg kommen oder gar nicht, vielleicht ist das der Punkt.

Hegemonie und Substitutionismus

Als Thompson seine umstrittene Attacke gegen den Althusserianismus begann, ging es ihm hauptsächlich darum, dem Abdriften des »westlichen Marxismus« von diesem demokratischen Verständnis des sozialistischen Ansatzes, seiner theoretischen Abkehr von der Arbeiterklasse als dem Hauptträger sozialer Transformation mittels Klassenkampf und der Übertragung dieser Rolle auf andere soziale Akteure, insbesondere die Intellektuellen, entgegenzuwirken.

»Nichts ist typischer«, so Thompson, »und für den westlichen Marxismus enthüllender als seine von Grund auf antidemokratischen Prämissen. Ob Frankfurter Schule oder Althusser, sie sind geprägt durch die sehr starke Betonung, die sie auf den unentrinnbaren Druck ideologischer Herrschaftsformen legen, auf eine Herrschaftsform, die jeglichen Raum für Initiative und Kreativität der Masse der Menschen zerstört, eine Herrschaft, von der sich nur eine aufgeklärte Minderheit von Intellektuellen freikämpfen kann. (...) Doch es ist eine traurige Prämisse, von der eine sozialistische Theorie ausgehen sollte (alle Männer und Frauen, mit Ausnah-

41 Thompson (*Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, a.a.O., S. 11) widerspricht mit seinem Werk bspw. jener »Fabier-Orthodoxie, die in der großen Mehrheit der arbeitenden Menschen nichts als passive Opfer des *Laissez-faire* sieht (mit Ausnahme ... einiger vorausschauender Führer und Organisatoren, vor allem Francis Place)«. Diese »orthodoxe« Lehrmeinung wurzelt natürlich im politischen Programm des Fabianismus, der die Arbeiterklasse in der passiven Opferrolle sieht und die Einführung des Sozialismus von oben verlangt, also nicht mittels des Klassenkampfes, sondern mittels sukzessiver Reformen und gesellschaftlicher Planung durch eine aufgeklärte Minderheit von Intellektuellen und menschenfreundlichen Mitgliedern der herrschenden Klasse.

me von uns, sind ursprünglich dumm), eine Prämisse, die zu pessimistischen oder autoritären Schlüssen führen muss.«⁴²

Diese Art der theoretischen »Substitution« in seiner extremsten Form ist dann erreicht, wenn man das tut, was Stuart Hall zwar nicht Althusser selbst, wohl aber einigen Althusserianern vorwirft, nämlich alle Klassen »als reine ›Träger‹ von historischen Prozessen und nicht als Handelnde und historische Prozesse als ›subjektlose-Prozesse zu betrachten«.⁴³ Thompson ist der Meinung, Klasse als statische Kategorie zu verstehen und sich weniger um den historischen Prozess der Klassenbildung als um das deduktive Erfassen struktureller Klassenpositionen oder die theoretische Konstruktion einer idealen Klassenidentität zu kümmern, liefe im Endeffekt auf dasselbe hinaus. Solche Formulierungen verleiten dazu, viel zu schnell historische und deshalb unvollkommene Formen von Klassenbewusstsein als »falsch« abzutun und deshalb zu substituieren.⁴⁴ Wenn Thompsons Klassentheorie eine politische Botschaft beinhaltet, dann richtet sie sich gegen die Theoretisierung eines »Substitutionismus«, eines »Stellvertretertums«, in dem die Arbeiterklasse nicht nur nicht repräsentiert, sondern sogar ersetzt wird.

Ein Großteil von Thompsons Werk richtet sich explizit oder implizit gegen die Ansicht, »wonach die Hegemonie allen, die ihr unterworfen sind, oder allen, die keine Intellektuellen sind, eine allumfassende Herrschaft auferlegt, die bis an die Schwelle ihrer Erfahrung reicht und ihren Gehirnen bei der Geburt Kategorien oder Unterordnung einpflanzt, die sie nicht abzuwerfen vermögen und die ihre Erfahrung nicht zu korrigieren vermag«.⁴⁵ Diese Tendenz, Hegemonie mit der vollständigen Einfügung der untergeordneten Klassen in die Ideologie und kulturelle Dominanz der herrschenden Klasse (wahrscheinlich mit Hilfe der ideologischen Staatsapparate) gleichzusetzen, ist Thompsons Meinung nach ein beherrschendes Thema im westlichen Marxismus, in dem die Entwicklung eines anti-hegemonialen Bewusstseins, einer entsprechenden Kultur und die Etablierung einer Hegemonie der Arbeiterklasse anscheinend durch freigeistige Intellektuelle vollbracht werden muss.⁴⁶

Ein derartiges Hegemonie-Verständnis passt gut zu jenem theoretischen Klassenbegriff, bei dem zwischen der objektiven Konstituierung von Klassen durch Produktionsweisen einerseits und einem idealen revolutionären Klassenbewusstsein andererseits nichts existiert außer einem weiten empirisch-historischen (und demnach unsaubereren und theoretisch untragbaren) Spektrum »falschen« Bewusstseins. Das entbehrt allerdings nicht einer gewissen Ironie, wie ich im vorherigen Kapitel (und anderswo) bereits gezeigt habe:

42 E. P. Thompson: *Das Elend der Theorie*, a.a.O., S. 250.

43 Stuart Hall: »In Defence of Theory«, a.a.O., S. 383.

44 Vgl. bspw. E. P. Thompson: »Die englische Gesellschaft im 18. Jahrhundert«, a.a.O., S. 264ff.

45 Ebd., S. 288.

46 Ebd. S. 374 (Anmerkung 60).

Die Kehrseite dieses Marxismus ist die postmarxistische Abkehr von jeder Form von Klassenpolitik und ihr Ersetzen durch die »Diskurs«-Politik.

Für Thompson dagegen ist Hegemonie nicht gleichbedeutend mit der Herrschaft einer Klasse und der Unterwerfung der anderen. Sie umfasst stattdessen auch den Klassen*kampf* und trägt damit die Züge subalternen Klassen, ihres selbsttätigen Handelns und ihres Widerstandes. Seine den Prozess der Klassenformierung hervorhebende Klassentheorie ist darauf angelegt, die Wahrnehmung »unvollständiger« oder »partieller« Bewusstseinsformen in der Bevölkerung als authentischen Ausdruck von Klassen und Klassenkampf zu ermöglichen, die in ihren historischen Umständen gültig sind, selbst wenn sie vom Standpunkt späterer oder idealer Entwicklungen »falsch« sind.

Es ist eines, die bloße Abgetrenntheit von Kulturen der Bevölkerung als radikale, im Kampf für den Sozialismus einsetzbare Opposition misszuverstehen. Etwas anderes ist es, das Terrain zu umreißen, auf dem die kulturelle Verfügungsgewalt der herrschenden Klasse nicht greift, und »plebejisches« Bewusstsein – egal wie resistent es gegenüber »echten« Klassenformierungen auch sein mag – als etwas zu begreifen, aus dem ein vollständiger entwickelteres Klassenbewusstsein gemacht werden muss und auch gemacht werden kann. Die Authentizität eines »partiellen« Klassenbewusstseins zu negieren, es als falsch anstatt als eine historisch verständliche »Option unter Druck« zu behandeln⁴⁷, hat wichtige strategische Konsequenzen. Wir werden dazu aufgefordert, entweder Ersatz zu suchen für die Handlungsträger von Klassenkampf und historischer Veränderung, oder dieses Feld ganz dem politischen Gegner zu überlassen. Gegen diese politischen Alternativen und deren theoretische Grundlage, Klasse auf »Struktur« oder ideale Identität zurückzuführen, setzt Thompson explizit seine Theorie von Klasse als Prozess und Verhältnis.

Raymond Williams schrieb in seinen »Notizen zum britischen Marxismus nach 1945« über die den britischen Marxisten in den 1950er Jahren zur Verfügung stehenden Möglichkeiten und seine Zurückweisung des rhetorischen Populismus, der die Konsequenzen des »Konsum«kapitalismus und die »machtvolle neue Anziehungskraft«, die er auf die Menschen ausübte, selbstgefällig ignorierte. Und er führte aus:

»Weil ich den Prozess als Optionen unter Druck sah und wusste, woher der Druck kam, konnte ich mich nicht der anderen verfügbaren Position zuwenden: jener Verachtung der Menschen, ihres hoffnungslos korrupten Zustandes, ihrer Vulgarität und Leichtgläubigkeit im Vergleich zu jener gebildeten Minderheit, die die Klammer einer nichtmarxistischen Kulturkritik bildete und die offenbar überlebte, weil sie ihr Vokabular mithilfe eines formalistischen Marxismus anpass-

47 Raymond Williams: »Notes on Marxism in Britain since 1945«, in: *New Left Review*, I/100 (1976), S. 87.

te, der die gesamte Bevölkerung inklusive der gesamten Arbeiterklasse zu bloßen Trägern der Strukturen einer korrupten Ideologie machte«. ⁴⁸

Gegen diesen Trend bestand Williams darauf, dass es »noch immer machtvoll existierende Möglichkeiten gab«:

»Mit den bestehenden Ressourcen leben; neue Möglichkeiten zu lernen und vielleicht zu lehren; die Widersprüche leben und die Optionen unter Druck, so dass es, anstatt sie zu denunzieren oder abzuschreiben, eine Aussicht gibt, sie zu verstehen und in die andere Richtung anzutippen: Wenn diese Dinge Populismus sind, ist es richtig, dass die britische Linke, inklusive der meisten Marxisten, dazu steht.« ⁴⁹

Edward Thompson war einer von denen, die dabei blieben. Seine Klassentheorie, die Entdeckung authentischer Niederschläge von Klassenerfahrungen im Bewusstsein der Bevölkerung und in der Kultur, ist ein Versuch, »die Widersprüche zu leben und die Optionen unter Druck« anstatt sie zu denunzieren und abzuschreiben. Sein Festhalten an einer historischen und soziologischen Darstellung des »Reformismus« der Arbeiterklasse beispielsweise hat zur Folge, dass wir die »existierenden Möglichkeiten« verstehen müssen, um »ihnen eine andere Richtung zu geben« – anstatt jener rituellen Exkommunikation, die das »falsche Bewusstsein« des »Subjekts« Arbeiterklasse von einem geschichtsunabhängigem Standpunkt aus brandmarkt.

Natürlich liegt darin auch eine gewisse Gefahr. Bei den bestehenden Ressourcen zu bleiben, kann auch zu einer Ausrede werden, um nicht über sie hinaus zu schauen. Die »tiefen soziologischen Wurzeln« des »Reformismus« als eine politische Realität zu erkennen, der man sich stellen muss, kann dazu führen, sie als Grenze am Horizont des Kampfes zu akzeptieren. Die Authentizität der »Optionen unter Druck« der Arbeiterklasse wahrzunehmen und mit dem Begriff des falschen Bewusstseins als einer Aufforderung, die Sache abzuschreiben, vorsichtig umzugehen, ist die eine Sache. Zweifellos etwas anderes ist es, das Scheitern und die Grenzen vieler Organisations- und Ideologieformen der Arbeiterklasse zu übergehen. Es gibt sicherlich Diskussionsbedarf auf der Linken, wo die Linie zu ziehen sein wird zwischen den Auffassungen, die »existierenden Möglichkeiten« als Herausforderung zum Kampf zu akzeptieren oder sich ihnen als einer unüberschreitbaren Grenze zu unterwerfen.

48 Ebd. Eine ähnliche Ansicht vertritt Thompson in »Peculiarities of the English«, a.a.O., S. 69f., wo er die schematischen, unhistorischen und unsoziologischen Klassenkonzeptionen angreift, insbesondere jene, die den richtigen Zeitpunkt für eine sozialistische politische Praxis verpassen, weil sie immer wieder den Reformismus der Arbeiterklasse denunzieren, anstatt Verständnis zu entwickeln für seine »tiefen gesellschaftlichen Wurzeln«.

49 Williams: »Notes on Marxism«, a.a.O., S. 87.

4. Geschichte oder technologischer Determinismus?

Wir sollten uns daran erinnern, warum der Marxismus dem Klassenkampf eine determinierende Vorrangstellung zuschreibt. Nicht, weil die Klasse die einzige Unterdrückungsform ist oder gar die häufigste, beständigste oder stärkste Quelle sozialer Konflikte, sondern vielmehr, weil ihr Terrain die die materiellen Existenzbedingungen schaffende gesellschaftliche Organisation der Produktion ist. Grundlage des historischen Materialismus ist nicht die Klasse oder der Klassenkampf, sondern die Organisation des materiellen Lebens und der gesellschaftlichen Reproduktion. Die Klasse kommt ins Spiel, wenn der Zugang zu den Existenzbedingungen und den Mitteln zur Aneignung nach Klassen organisiert ist, das heißt, wenn Menschen systematisch gezwungen werden, durch den unterschiedlichen Zugang zu den Produktions- und Aneignungsmitteln Mehrarbeit auf andere zu übertragen.

Der Zwang zum Transfer von Mehrarbeit kann unterschiedliche Formen mit variierenden Transparenzgraden annehmen. Der Kapitalismus stellt dabei zweifellos einen Sonderfall dar, weil die kapitalistische Aneignung kein transparenter Akt ist – anders beispielsweise als die Abgaben des Leibeigenen an den (Grund-)Herrn, deren Aneignung nach der Arbeit des Leibeigenen und im Kontext eines transparenten Verhältnisses zwischen Aneigner und Produzent einen gesonderten Akt darstellt. Im Gegensatz hierzu gibt es keinen deutlich sichtbaren Weg, den Akt kapitalistischer Aneignung vom Produktionsprozess oder vom Prozess des Warentauschs, durch den das Kapital seine Gewinne realisiert, zu trennen. Der Begriff des *Mehrwertes* – im Unterschied zu jener allgemeineren Kategorie der *Mehrarbeit*, die für alle Formen der Surplus-Aneignung gilt – soll dieses komplexe Verhältnis zwischen Produktion, Realisierung im Warentausch und kapitalistischer Aneignung verdeutlichen.

Es gab genug Kritiker, auch marxistische Wirtschaftswissenschaftler, die ganz wild darauf waren, hervorzuheben, wie schwierig es ist, diese Verhältnisse in quantitative Begriffe zu fassen, wie schwierig es ist, »Wert« und »Mehrwert« zu messen oder »Wert« und »Preis« in Beziehung zu setzen. Es ist unwahrscheinlich, dass der Marx'sche Begriff der Mehrarbeit oder des Mehrwertes, wie es diese Kritiker fordern, jemals als mathematisches Messinstrument vorgesehen war. Jedenfalls hat diese Unzulänglichkeit – wenn es denn eine solche ist – keine Auswirkung auf die historische Bedeutung von

»Mehrarbeit«. Die diesem Begriff zugrunde liegende fundamentale Einsicht betrifft die Bedingungen, die den Zugang zu den Mitteln der Subsistenz und Reproduktion der Menschen bestimmen, und die These, dass es zu einem entscheidenden historischen Bruch kommt, wenn die vorherrschenden Bedingungen die Einen systematisch dazu zwingen, Teile ihrer Arbeit oder ihres Arbeitsproduktes an die Anderen zu übertragen.

Um die Rolle der Klasse in der Geschichte zu beschreiben, ist nicht das quantitative Maß des Surplus entscheidend, sondern der spezifische Charakter des Zwangs zur Veräußerung und der spezifische Charakter des gesellschaftlichen Verhältnisses, in dem diese Veräußerung stattfindet.¹ In Fällen wie den feudalen Bauern, wo die unmittelbaren Produzenten im Besitz der Produktionsmittel bleiben, wird die Übertragung durch direkten Zwang bestimmt, durch die überlegene Zwangsgewalt des Aneigners. Im Falle des Kapitalismus hat dieser Zwang eine andere Qualität. Die Verpflichtung des unmittelbaren Produzenten, den Surplus einzubüßen, ist eine Voraussetzung des Zugangs zu den Produktionsmitteln, ein Mittel zur Aufrechterhaltung des Lebensunterhalts. Was die direkten Produzenten dazu zwingt, mehr zu produzieren, als sie selbst verbrauchen, und den Mehrwert einem anderen zu übertragen, ist jene »ökonomische« Notwendigkeit, ihren Lebensunterhalt an den Transfer von Mehrarbeit zu binden. Lohnarbeiter im Kapitalismus, denen die Mittel fehlen, für sich selbst zu arbeiten, erwerben diese nur, indem sie ein Verhältnis mit dem Kapital eingehen. Das heißt natürlich nicht, dass diejenigen, die verpflichtet sind, Mehrarbeit zu transferieren, lediglich das Nötigste erhalten. Es heißt nur, dass dieser Transfer eine notwendige Bedingung für ihren Zugang zu den Mitteln zum Überleben und zur Reproduktion ist – und zwar unabhängig davon, was sie mehr oder darüber hinaus mit diesen Mitteln erwerben können. Solche Verhältnisse können sogar nachgewiesen werden, wenn jegliche Mittel zur Surplus-Quantifizierung oder zum Messen der relativen Gewinne von Produzenten und Aneignern fehlen. Wir müssen lediglich wissen, ob zu den notwendigen Reproduktionsbedingungen des Produzenten auch das Verhältnis zu einem Aneigner gehört, der einen Teil seiner oder ihrer Arbeit, seiner oder ihres Arbeitsproduktes beansprucht.

Es ist zweifellos auch möglich, Mehrarbeit auf einem Weg zu veräußern, der nicht durch Zwangsimperative determiniert ist (bspw. Geschenke oder die Erfüllung verwandtschaftlicher Verpflichtungen), worauf sich allerdings der Klassenbegriff normalerweise nicht bezieht. Außerdem ist es wichtig zu erkennen, dass sich Klassenverhältnisse nicht immer in direkten Konfronta-

1 Marx' klassische Formulierung dieses Prinzips findet sich im dritten Band des *Kapital* (MEW 25, S. 799f.), wo er erklärt, dass der Schlüssel zu jeder Gesellschaftsform, »worin wir das innerste Geheimnis finden, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion«, »die spezifische ökonomische Form« ist, »in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird«, obwohl die »ökonomische Basis unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser empirisch gegebenen Umstände zu begreifen sind«.

tionen zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten ausdrücken, und dass ohne solche Konfrontationen Klassenverhältnisse nicht so rasch Konflikte hervorrufen wie andere, nicht durch Klassenwidersprüche verursachte Antagonismen. Aber Klassenkonflikte haben einen bestimmten historischen Widerhall, weil sie mit der Produktionsorganisation, mit der Basis materieller Existenz zu tun haben. Der Klassenkampf hat ein besonderes Potential transformierender Kraft, weil das Terrain des Kampfes strategisch verankert ist im Herzen der gesellschaftlichen Existenz – unabhängig davon, was die unmittelbaren Auslöser eines bestimmten Klassenkonfliktes sind.

Zwei marxistische Geschichtstheorien

Was für eine Bedeutung haben also die Verhältnisse zwischen Produzenten und Aneignern in der materialistischen Erklärung historischer Entwicklung? Ich werde den Unterschied zwischen zwei Erklärungsmodellen am Beispiel ihrer beiden wichtigsten und aktuellsten Schulen erläutern. Die erste Auffassung verortet Produktionsverhältnisse und Klassen in einem größeren, transhistorischen Kontext von technologischer Entwicklung. Die andere sucht nach spezifischen Bewegungsprinzipien in jedweder Gesellschaftsform und ihren dominanten gesellschaftlichen Eigentumsverhältnissen. Der Unterschied, den ich hier mache, ist nicht nur einer zwischen marxistischen Theorien, die den »Produktivkräften« Vorrang einräumen, und jenen, die den »Produktionsverhältnissen« und dem Klassenkampf Priorität einräumen. Vielmehr will ich den Unterschied zwischen Theorien hervorheben, die ein allgemeines, transhistorisches und universelles Gesetz historischer Veränderung postulieren – was zwangsläufig einen gewissen technologischen Determinismus bedeutet – und solchen, die auf die Besonderheiten einer Gesellschaftsform hinweisen – was bedeutet, spezifische »Bewegungsgesetze« zu untersuchen, die durch die vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen Aneignern und Produzenten in Gang gesetzt wurden.

Zwei besonders wichtige Beispiele der jüngeren marxistischen Wissenschaft werden genügen, um den Punkt zu erläutern. Beide bieten, von ihren jeweiligen theoretischen Standpunkten aus, eine Erklärung der wichtigsten historischen Veränderung, mit der sich die Marxisten normalerweise beschäftigen: dem Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Die erste entstammt der einflussreichen Schule des »Rational Choice-Marxismus« von John Roemer, der seine besondere Theorie von Ausbeutung und Klasse mit einer Geschichtstheorie verbindet, die auf G. A. Cohens einflussreiche Verteidigung des Marxismus als eines technologischen Determinismus zurück-

geht.² Das andere Beispiel ist der marxistische Historiker Robert Brenner und sein Werk über die Ursprünge des Kapitalismus.

Geschichte nimmt bei John Roemer die Form einer Evolution von Eigentumsformen an, bei der »zunehmend weniger produktive Faktoren als Eigentum gelten«.³ So wird das Eigentum an Personen abgeschafft, als die Sklavengesellschaft in den Feudalismus übergeht, der ein paar Eigentumsrechte an der Arbeit anderer und an fremden Produktionsmitteln belässt. Beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus werden die Eigentumsrechte an der Arbeit des anderen abgeschafft, während das Eigentum an fremden Produktionsmitteln weiter erlaubt ist, und so weiter. Diese »zunehmende Sozialisation von Eigentum« geschieht aus Gründen der »Effizienz, – d. h. des Fortschritts der Produktivkräfte. »Der Mechanismus der diese Entwicklung vorantreibt, ist der Klassenkampf«, aber »der Grund für eine solche Entwicklung liegt tiefer: die Entwicklung kommt in Gang, weil *der technologische Entwicklungsstand über die bestimmte Form gesellschaftlicher Organisation hinauswächst, die ihn zügelt und fesselt*«.⁴

Die Verbindung zwischen dem Mechanismus (Klassenkampf) und dem tieferen Grund (technologischer Determinismus) kann so erklärt werden, dass der Klassenkampf als »Auslöser« funktioniert im Übergang von einer Gesellschaftsform in die andere, wenn die »Dissonanz« zwischen den Entwicklungsstufen der Produktivkräfte und der alten ökonomischen Struktur einen kritischen Punkt erreicht. Roemer fordert uns beispielsweise auf, sich ein feudales System mit Grundherrn und Leibeigenen »vorzustellen« (sein Ausdruck), bei dem sich neben dem feudalen System »eine im Entstehen begriffene kapitalistische Gesellschaft entwickelt«. »Damit entsteht nun eine Option: Kapitalisten und Feudalherrn können um die Kontrolle über die arbeitenden Menschen konkurrieren. Wenn es die von den Kapitalisten benutzte Technologie oder die Produktivkräfte ihnen erlauben, höhere Reallöhne zu zahlen im Vergleich zum Verdienst des Leibeigenen, dann entsteht ein ökonomischer Vorsprung für die Befreiung von der Leibeigenschaft, der vorher nicht existierte.«⁵ Leibeigene können unabhängige Bauern werden und von dem von den Kapitalisten erschlossenen Handel profitieren. Oder sie können städtische Handwerker oder Proletarier werden. »Die Konkurrenz zwischen Feudalismus und Kapitalismus gibt nun dem Klassenkampf die Möglichkeit, gegen den Feudalismus erfolgreich zu sein, was ihm vorher nicht gelang.«

Wir haben demnach drei Erklärungsebenen: 1. der tiefere Grund (technologischer Determinismus); 2. der historische Prozess (das sukzessive Verschwinden von Ausbeutungsformen oder die progressive Sozialisation von Eigentum); 3. den »Auslöser« (Klassenkampf – durch den der Prozess ledig-

2 G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton 1978.

3 John Roemer: *Free to Lose*, London 1988, S. 126.

4 Ebd., S. 6 (Hervorhebung im Original).

5 Ebd., S. 115.

lich »ausgelöst wird«, der »früher oder später von selbst kommen musste«⁶). Es ist nicht ganz klar, auf welcher Ebene nun das »Rational Choice«-Modell greift. Am einleuchtendsten ist die Ebene des Klassenkampfes, was bedeutet, dass Veränderung dann eintritt, wenn (wenn – nicht weil) Menschen in der Position sind, die zur Verfügung stehende Option einer nächsten, fortschrittlicheren Produktionsweise zu wählen. Gleichzeitig sieht es so aus, als gäbe es auf der Ebene tiefer liegender Gründe eine übergreifende *rationale Wahlmöglichkeit* (*rational choice*), die mit »der unaufhörlichen Anstrengung rationaler menschlicher Wesen, den eigenen Zustand des Mangels zu verbessern«⁷ zu tun hat, obwohl sie die nächste verfügbare ökonomische Struktur nicht unbedingt deshalb wählen, *weil* es dem technologischen Fortschritt dient. In jedem Fall ist die entsprechend notwendige Verknüpfung zwischen »Rational Choice«-Modell und Geschichtstheorie die Voraussetzung für eine unmittelbare Übereinstimmung zwischen eigeninteressierten Handlungen rationaler Individuen und den Anforderungen des technologischen Fortschritts und ökonomischen Wachstums.

Eine solche Dreiteilung wirft mehr Fragen auf als sie löst, nicht zuletzt, was die Zusammenhänge dieser drei Ebenen betrifft. Werden rationale Individuen, sofern sie Geschichte machen (aber tun sie das?), durch den Wunsch motiviert, mittels technologischer Entwicklung den Mangel zu lindern oder der Ausbeutung zu entfliehen – oder keines von beiden? Ist Klassenkampf notwendig oder nicht? Wenn nicht, was ist dann der Mechanismus historischer Veränderung oder macht der tiefere Grund Mechanismen und Auslöser mehr oder weniger überflüssig, weil die Veränderung hinter dem Rücken rationaler Individuen sowieso früher oder später daher kommt? Und wo steckt überhaupt der *Kampf* im Klassenkampf? Es gibt Feudalherren und Kapitalisten, die um attraktivere Bedingungen für Produzenten und Leibeigene konkurrieren, die vielleicht Proletarier werden wollen. Und es gibt Leibeigene, die ihren Feudalherren davonlaufen – die offensichtlich ohne Zwang, sondern willentlich ihre Eigentumsrechte aufgeben –, sobald eine attraktivere Option auftaucht. Aber *Kampf*? Was ist denn der »ökonomische Vorteil«, der die Leibeigenen dazu bringen könnte, einen Lohn zu bevorzugen, der nach irgendeiner geistreichen Statistik höher liegt als ihre »Einkünfte« aus Leibeigenschaft, um im Gegenzug für ein unsicheres proletarisches Dasein ihre Eigentumsrechte zu verlieren und jenes Land aufzugeben, das ihnen vollständigen und direkten Zugang zu den Produktionsmitteln garantiert? Und wenn dem so ist und sie diese Option wählen: wie machen sie das schlussendlich? Wenn die Eigentumsrechte der Feudalherren an der Arbeit der anderen irgendetwas mit »Kontrolle« – mit Macht also – zu tun haben, die sie über die Leibeigenen ausüben: wie ist es dann möglich, dass Leibeigene plötzlich, wenn der kritische Moment des Übergangs kommt, einfach der Kontrolle des

6 Ebd., S. 124.

7 Ebd., S. 123.

Feudalherren entfliehen können, weil sich eine alternative Option bietet? Hat der Feudalismus keine Selbsterhaltungslogik und eigene Mittel, sich diesem einfachen Übergang zu widersetzen?

Und all dies ist ganz unabhängig davon, dass das ganze Gedankengebäude ohne jeglichen Beweis konstruiert wurde. Roemer hat seine Worte sorgsam gewählt, als er uns aufforderte, »uns etwas vorzustellen«, denn wir können kaum etwas anderes tun. (»Sich etwas vorstellen« und »vermuten« gehören zum Grundvokabular dieses aus der Spieltheorie stammenden Diskurses.) Wir werden nicht (oder nicht immer) aufgefordert zu glauben, dass die Dinge genau so passierten, oder dass es historisch möglich war, dass sie so passierten, sondern nur, dass dies logisch vorstellbar ist (obwohl nie klar gemacht wird, warum wir an solchen logisch vorstellbaren Möglichkeiten interessiert sein sollten).

In der Tat ist es eher unwahrscheinlich, dass Roemer seiner eigenen Vorstellung vom Übergang zum Kapitalismus glaubt. Doch dies ist der Preis, den sein spieltheoretisches Modell von ihm fordert. Es zwingt ihn dazu, all das beiseite zu schieben, was er über die Machtverhältnisse zwischen Feudalherren und Leibeigenen, über die Enteignung kleiner Produzenten und die Konzentration des feudalen Eigentums als Voraussetzung des Übergangs zweifellos weiß – also über alles, was mit Zwang, Druck, Befehlen oder überhaupt mit *gesellschaftlichen Ausbeutungsverhältnissen* zu tun hat. Der Übergangsprozess, den wir uns laut Roemer »vorstellen« sollen, hat offenbar wenig mit Geschichte zu tun, und es ist eigentlich überflüssig, dieses Gedankenspiel mit Beweisen zu widerlegen. Geschichte ist offenbar ein Thema, über das man sagen kann, was man will.

An der Frage der Geschichte vorbei argumentiert

Das ganze wackelige Gedankengebäude Roemers basiert auf einer Idee, die wir uns, so sein Vorschlag, vorstellen sollen. Wir sollen akzeptieren, dass Kapitalismus bereits als »Option« existiert, dass eine »in der Entstehung begriffene kapitalistische Gesellschaft neben dem Feudalsystem besteht«. Wir sollen allerdings nicht nachfragen, wie es dazu kommen konnte. Das stellt für Roemer offenbar kein Problem dar:

»Entsprechend des historischen Materialismus existieren gleichzeitig feudalistische, kapitalistische und sozialistische Ausbeutung im Feudalismus. An einem bestimmten Punkt werden feudale Verhältnisse zu einem Hemmnis für die Entwicklung der Produktivkräfte und werden durch die bürgerliche Revolution eliminiert. (...) Der historische Materialismus postuliert, kurz gesagt, dass Geschichte sich durch die sukzessive Beseitigung von Ausbeutungsformen entwickelt, die in dieser Dynamik gesellschaftlich überflüssig sind.«⁸

8 John Roemer: *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge/Mass. 1982, S. 270f.

Er bezeichnet diese Interpretation als »eine Übersetzung des technologisch-deterministischen Aspekts historisch-materialistischer Theorie in die Sprache der Theorie der Ausbeutung«. Nach dieser Interpretation des historischen Materialismus sind alle aufeinander folgenden Ausbeutungsformen bereits in den vorhergehenden enthalten (seine Darstellung der Entwicklung von der Sklavengesellschaft zum Kapitalismus folgt der Annahme, dass diese retrospektive Analyse noch vor den Feudalismus zurückreicht), so dass alle Ausbeutungsformen, die jemals im Laufe der Geschichte auftauchten, offensichtlich von Anfang an da waren, und sich Geschichte entwickelt durch den Prozess ihrer Beseitigung.

Jede Ausbeutungsform wird beseitigt, sobald sie die Entwicklung der Produktivkräfte blockiert. So gesehen liefert der technologische Determinismus Roemer den Ausscheidungsmechanismus (den tieferen Grund?). Grundvoraussetzung dieser Argumentation ist jedoch, dass jede nachfolgende Gesellschaftsform in der ihr vorangehenden bereits existiert. Und so betrachtet ist Roemers Theorie der Elimination nur die schlaudere Variante eines alten Themas.

Es war schon immer ein bevorzugter Trick jener Theoretiker, die Probleme mit der *Prozesshaftigkeit* von Geschichte hatten, diese Frage einfach zu umgehen, indem sie behaupteten, alle historischen Stadien – und insbesondere der Kapitalismus – hätten schon von Anfang an, mindestens als rezessive Form existiert. Derartige Erklärungsmodelle von Geschichte berufen sich typischerweise auf einen *deus ex machina*, irgendeinen externen Faktor, um den Prozess zu erklären, der die rezessiven oder im Keim vorhandenen Formen zum Blühen bringt. Üblicherweise zählten zu den populärsten dieser »externen« Kräfte der Handel (auf Märkten, die sich ausdehnten und zusammenzogen, und mit Handelsrouten, die eröffnet und geschlossen wurden) und/oder der technische Fortschritt, die beide als dem zu transformierenden System äußerlich betrachtet wurden, entweder in dem Sinne einer Einmischung von außen (beispielsweise in Form von Invasionen von Barbaren) oder im Sinne universeller Naturgesetzmäßigkeiten (als Fortschritt einer natürlichen Entwicklung des menschlichen Verstandes oder, vielleicht etwas wissenschaftlicher ausgedrückt, als demographische Zyklen), die weder charakteristisch für die existierende Gesellschaftsform waren noch dieser immanent funktionierten.

Solche Annahmen bildeten schon immer den Grundstock bürgerlicher Ideologie, auf die ich im nächsten Kapitel eingehen werde. Hier genügt der Hinweis, dass sich auch Marxisten häufig dafür stark machten, indem sie Bilder von zukünftigen Produktionsweisen heraufbeschworen, die angeblich in den Zwischenräumen der vorausgegangenen lauerten und nur auf die Gelegenheit warteten, ihre »Herrschaft« zu errichten sobald bestimmte Hindernisse beseitigt waren. Es ist offenbar einfacher, den Niedergang einer bereits existierenden Sache darzustellen als ihre Entstehung zu erklären. Der Althusser'sche Begriff der »Gesellschaftsformation« beispielsweise, in der jede

und alle Produktionsweisen zusammen existieren können, ohne ihre Entstehung erklären zu müssen, dient genau diesem Zweck.

Zweifellos hat eine derartige Beschwörung von Begriffen viel zu oft den Platz einer marxistischen Geschichtstheorie eingenommen. Und zweifellos konnten die eher formelartigen Aphorismen von Marx zu den Entwicklungsstadien der Geschichte und ihren sukzessiven Produktionsweisen als Einladung interpretiert werden, der Frage nach der historischen Prozesshaftigkeit auf diese Weise auszuweichen. Sicher: Es war Marx, der als erster von »Fesseln« und »Zwischenräumen« sprach. Doch findet man bei ihm wesentlich mehr Argumente dafür, den Schlüssel zur historischen Veränderung in der dynamischen Logik existierender Gesellschaftsverhältnisse zu suchen, anstatt gerade das vorzusetzen, was erklärt werden muss.

Robert Brenners Hauptanliegen war, mit dieser herrschenden Gewohnheit, der zentralen historischen Frage auszuweichen und gerade die Existenz dessen anzunehmen, dessen Entstehung erklärt werden muss, zu brechen. Er unterscheidet zwischen zwei geschichtstheoretischen Ansätzen im Werk von Marx. Der eine bezieht sich stark auf den mechanischen Materialismus und den ökonomischen Determinismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, während sich der andere aus Marx' reifer Kritik der klassischen politischen Ökonomie entwickelte. Der erste Ansatz umgeht die zentrale Frage und beschwört eine automatische Entwicklung der Produktivkräfte durch eine Arbeitsteilung, die als Antwort auf die expandierenden Märkte einen »aufstrebenden« Kapitalismus im Schoße der Feudalgesellschaft entstehen lässt.

»Das Paradoxe an dieser Theorie wird sofort deutlich: (...) es ist faktisch kein *Übergang* herzustellen. Insofern sich das Modell zuallererst auf die bürgerliche Gesellschaft in den Städten bezieht und deren Entwicklung nach bürgerlichen Mechanismen bestimmt (d. h. Veränderung und Wettbewerb führen zur Übernahme der fortschrittlichsten Techniken und entsprechender Veränderungen in der gesellschaftlichen Organisation der Produktion; EMW), den Feudalismus überwindet, indem man ihn dem Handel aussetzt, wird die Frage, wie ein Gesellschaftstyp in einen anderen transformiert wird, schlicht verdrängt und gar nicht gestellt.«⁹

Marx sollte die Frage später ganz anders stellen. Er revidierte von Grund auf seine Ansichten über Eigentumsverhältnisse im Allgemeinen und vorkapitalistische Eigentumsverhältnisse im Besonderen: »In den *Grundrissen* und im *Kapital* definiert Marx Eigentumsverhältnisse vor allem als Verhältnis der direkten Produzenten zu den Produktionsmitteln und untereinander, *was ihnen erlaubt, sich so zu reproduzieren, wie sie waren*. Nach dieser Darstellung unterscheiden sich die vorkapitalistischen Eigentumsverhältnisse (...) dadurch, dass sie den direkten Produzenten mit allen Mitteln der Reproduktion

9 Robert Brenner: »Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism«, in: A. L. Beier u. a. (Hg.): *The First Modern Society*, Cambridge 1989, S. 280.

ausstatten.« Die Voraussetzung dieser Besitzstandswahrung war die bäuerliche Gemeinschaft, in deren Folge die Feudalherren »außerökonomische« Mittel zur Mehrwertaneignung benötigten, die ihrerseits zur Reproduktion ihrer eigenen Gemeinschaften notwendig waren. Die Struktur dieser Eigentumsverhältnisse wurde demnach reproduziert »durch die Gemeinschaft von Feudalherren und Landwirten, die die ökonomische Reproduktion ihrer individuellen Mitglieder ermöglichte.«¹⁰ Innerhalb dieser durch eine konflikt-hafte Gemeinschaft von Aneignern und direkten Produzenten bestimmten Eigentumsverhältnisse wandten der jeweilige Feudalherr und Landwirt ökonomische Strategien an, die ihre Situation optimal festigen und verbessern sollten – was Brenner als deren Reproduktionsregeln bezeichnet. Und die Summe dieser Strategien war charakteristisch für das feudale Entwicklungsmuster.

Der Übergang zu einer neuen Gesellschaft mit neuen Entwicklungsmustern umfasste demnach nicht einfach nur eine Verschiebung von einer Produktionsweise zur anderen, sondern auch eine Transformation der Eigentumsverhältnisse von feudalen Reproduktionsregeln zu neuen kapitalistischen Regeln. Nach diesen neuen Regeln wurden sowohl die Aneigner als auch die Produzenten durch die Scheidung der direkten Produzenten von den Produktionsmitteln und das Ende »außerökonomischer« Ausbeutungsweisen dem Wettbewerb unterworfen und in die Lage versetzt – geradezu verpflichtet –, sich an die Erfordernisse der Profitabilität unter Konkurrenzdruck anzupassen. Damit stellt sich zwangsläufig eine neue und andere Frage hinsichtlich des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus: »Zum Problem wurde, die Transformation der vorkapitalistischen Eigentumsverhältnisse in kapitalistische Eigentumsverhältnisse unmittelbar aus dem Verhalten der vorkapitalistischen Gesellschaft selbst zu erklären.«¹¹

Brenner hatte also die Herausforderung angenommen, eine Erklärung des Übergangs zum Kapitalismus anzubieten, die sich vollständig auf die Dynamiken der feudalen Verhältnisse und ihre Reproduktionsbedingungen bezieht, ohne den Kapitalismus in seine Vorgänger hineinzulesen oder ihn als bereits verfügbare Option darzustellen.¹² Ein solcher Ansatz fußt auf der Er-

10 Ebd., S. 287.

11 Ebd., S. 293.

12 Brenner argumentiert in seinem Beitrag für die von Roemer herausgegebene Aufsatzsammlung zum *Analytical Marxism* (Cambridge 1986), in dem er seine Darstellung vom Übergang in schematischer Form ausführt, dass die im großen und ganzen auf Adam Smith basierende konventionelle Erklärung der Entwicklung des Kapitalismus genau das Phänomen als gegeben voraussetzt, was erklärt werden muss; dass Eigentumsverhältnisse als »Reproduktionsverhältnisse« verstanden werden müssen; dass vorkapitalistische Ökonomien ihre eigene Logik und »Stabilität« besitzen, was durch die konventionelle Sichtweise im Prinzip negiert wird; dass die kapitalistische Entwicklung eine historisch begrenzte und spezifische Erscheinung ist, was jene Theorien bestreiten, die ihr ein universelles Gesetz technischen Fortschritts zuschreiben; und dass die Geschich-

kenntnis, dass vorkapitalistische Eigentumsverhältnisse eine eigene Logik und Stabilität besitzen, was nicht wegdiskutiert werden kann durch die bequeme Annahme, Menschen ließen sich von einem Bedürfnis leiten, die nächste verfügbare (kapitalistische) Option zu wählen, einem Drang, dem existierende Strukturen nicht widerstehen können.

Das ist etwas, das in Roemers Modell gar nicht vorkommt. Und damit unterscheidet sich dieses in keinerlei Hinsicht von einer langen, auf Adam Smith zurückgehenden, Tradition, die sowohl Marxisten (wie den jungen Marx) wie auch Nicht-Marxisten umfasst. Faktisch war es eher die Regel als die Ausnahme, die Existenz des Kapitalismus vorauszusetzen, um seine Entstehung zu erklären – den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus zu erklären, indem man von bereits existierenden kapitalistischen Strukturen und kapitalistischen Motivationen ausging. Die kapitalistischen Verhältnisse und die damit verbundenen Zwänge der Kapitalakkumulation, die spezifische Logik des Kapitalismus und dessen systemische Imperative, können jedoch weder aus den vorherrschenden feudalistischen Verhältnissen abgeleitet noch in deren »Zwischenräumen« ausgemacht werden. Ebenso wenig können die Verhältnisse und Gesetze des Kapitalismus aus der puren Existenz von Städten abgeleitet werden, indem man – logisch und historisch zu Unrecht – behauptet, Städte seien von Natur aus kapitalistisch.

Eine allgemeine Theorie historischer Besonderheit

Im nächsten Kapitel werde ich noch genauer auf Städte, Kapitalismus und das Vermeiden historischer Fragestellungen eingehen. An dieser Stelle sollen nur die Unterschiede zwischen Brenner und Roemer und deren Einflüsse auf die marxistische Geschichtstheorie festgehalten werden. Zunächst die empirischen Unterschiede: Brenners Geschichte der kapitalistischen Entwicklung stellt fast jeden Punkt von Roemers imaginativem Szenario in Frage. Brenners Ansicht nach existiert der Kapitalismus weder einfach und auf wunderbare Weise »neben« der feudalen Ökonomie, noch handelt es sich dabei um ein Produkt merkantiler Interessen in den Städten, die mit feudalen Interessen auf dem Land konkurrieren. Direkte Produzenten wenden sich nicht der kapitalistischen Ökonomie zu, weil sie fluchtartig das Land verlassen, um Handwerker und Proletarier zu werden. Auch wenn die kapitalistische Entwicklung die Existenz von Märkten und Handel voraussetzt, gibt es keinen

te des Übergangs nicht durch die Annahme erklärt werden kann, dass es eine notwendige Übereinstimmung zwischen eigeninteressierten Handlungen individuell Handelnder und den Erfordernissen des ökonomischen Wachstums gibt. So gesehen argumentiert er genau entgegengesetzt zu Roemers Grundannahmen und Cohens technologischem Determinismus. Man sollte noch hinzufügen, dass sein Argumentationsschema in diesem Band im Gegensatz zu den Beiträgen der Rational Choice-Marxisten auf historische Untersuchungen zurückgreift und auf der Prämisse basiert, dass die Arbeit der historischen Analyse vor der analytischen *Darstellung* gemacht werden muss.

Grund zu der Annahme, dass Handel und Märkte – seit Anbeginn der dokumentierten Geschichte existent – einen immanent kapitalistischen Charakter besäßen. Der Übergang zu einer typisch *kapitalistischen* Gesellschaftsform ist für Brenner ein Prozess, der durch die Transformation der Agrarverhältnisse ausgelöst wurde, durch Bedingungen also, die wenig mit der reinen Expansion des Handels zu tun hatten.

Diese Sicht zieht – wie schon andere in der berühmten Debatte zum »Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus«¹³ – zunächst einmal den immanenten Widerspruch zwischen Märkten und Handel zur feudalen Ordnung in Zweifel. Es ist nicht der Kapitalismus oder der Markt als *Möglichkeit* oder *Chance*, der erklärt werden muss, sondern die Entstehung des Kapitalismus und des kapitalistischen Marktes als eines *Imperativs*, als eines *Zwangs*. Brenner beschreibt die spezifischen Bedingungen, unter denen die ländlichen direkten Produzenten den Gesetzen des Marktes unterworfen wurden, und die für den direkten Produzenten nichts mit der Herausbildung von »Möglichkeiten« und Chancen zu tun haben, die ihm durch städtische Handelsinteressen eröffnet wurden.

In den traditionellen Modellen des technologischen Determinismus und der »bürgerlichen Revolution«, inklusive ihrer nicht-marxistischen Gegenentwürfe, reift eine bereits vorhandene kapitalistische Gesellschaft zur vollen Blüte heran. In Brenners Modell wird ein Gesellschaftstyp in einen anderen transformiert. Der springende Punkt ist weder, dass in seiner Analyse die Stadt durch das Land ersetzt wird, noch dass Handel und Gewerbe nur eine marginale Rolle spielen, sondern dass er die *Besonderheit* des Kapitalismus und dessen charakteristische »Bewegungsgesetze« erkennt und damit erklärt, wie die seit Anbeginn historischer Aufzeichnungen existierenden Handel und Gewerbe (nicht nur in den Städten) zu etwas anderem wurden, als sie vorher waren. Es liegt auf der Hand, dass die Existenz der Städte und die traditionellen Handelsformen in Europa (und anderswo) eine notwendige Vorbedingung für Englands spezifische Entwicklung darstellten. Aber das erklärt noch lange nicht, wie diese eine derart typisch *kapitalistische* Dynamik entwickeln konnte. Brenner muss demnach die Rolle der Städte und der urbanen Ökonomie in der ökonomischen Entwicklung Europas erklären. Indem er analysiert, welche qualitativ neue Rolle der *Markt* in den agrarischen Produktionsverhältnissen einnimmt, nachdem den direkten Produzenten der nicht marktförmige Zugang zu den Reproduktionsmitteln entzogen wurde, begründet er den Kontext, in dem die systemische Rolle der Städte und des Handels transformiert wurde.

13 Paul Sweezy u. a.: *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1984 (englisches Original 1976). Vgl. auch Rodney Hilton: »Towns in English Feudal Society«, in ders.: *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*, London 1985.

Dieser Ansatz hat wichtige theoretische Konsequenzen, insbesondere als Gegenposition zu den Thesen des technologischen Determinismus. Brenners Geschichte legt nahe, dass, historisch betrachtet, auf weniger produktive »ökonomische Strukturen« nicht zwangsläufig produktivere folgen müssen. Und sie unterstreicht jene historische Besonderheit der Bedingungen, die den Prozess eines selbsttragenden Wachstums erstmals in Gang setzte. Roemers schlichte Antwort auf diese Herausforderung lautet, dass sich der Kapitalismus, auch wenn er zuerst in England entstand, schlussendlich auch in anderen Teilen Europas ausbreitete – so dass Brenners Beweisführung Cohens Version des historischen Materialismus mit diesem universellen Gesetz des technologischen Determinismus nicht widerspräche. Abgesehen von dem recht nachlässigen Umgang mit Kategorien wie historischer Zeit und geographischem Raum, rekurriert diese Antwort darauf, den historisch spezifischen Prozess kapitalistischer Expansion a priori als transhistorisches Naturgesetz zu behandeln.

Wenn Roemer die Universalität der kapitalistischen Entwicklung beschwört, zumindest seine weitere Verbreitung in anderen Teilen Europas, hält er es für selbstverständlich, dass dies für einen universellen Prozess technologischen Fortschritts spricht. Aber eigentlich wird dabei die Frage nur umgangen. Der Kapitalismus hat von Beginn an einen typischen Expansions- und Universalitätsdrang entfaltet, eine Eigenschaft, die in seinen spezifischen Zwängen zu Akkumulation, Konkurrenz und Verbesserung der Arbeitsproduktivität wurzelt. Im Gegensatz zum technologischen Determinismus vermeidet Brenners Argumentation, die weltweite Entwicklung des Kapitalismus einfach als gegeben anzunehmen und ihn unter ein universales Gesetz technologischer Veränderung zu subsumieren. Er erklärt vielmehr, wie historisch spezifische Bedingungen die *besonderen* technologischen Imperative des Kapitalismus und dessen *einzigartigen* Expansionstrieb hervorbringen.

Weil er die treibende Kraft für den Übergang aus dem Feudalismus in der Dynamik des Feudalismus selbst sucht und nicht einfach kapitalistische Prinzipien und Motivationen in die Geschichte hineinliest oder von irgendeiner transhistorischen allgemeinen Bewegungstheorie ausgeht, stellt Brenner den gesamten geschichtstheoretischen Ansatz in Frage, der Geschichte als Darstellung universaler Gesetzmäßigkeiten betrachtet, die sich in eine vorherbestimmte Richtung entwickeln. Er stellt nicht nur die historisch-materialistischen Referenzen einer solchen Theorie in Frage, die sich auf das noch dem klassischen bürgerlichen Gedankengut verbundene Frühwerk von Marx beziehen. In seinem ganzen historischen Ansatz kommt zudem zum Ausdruck, dass eine Geschichtstheorie, die den gesamten Entwicklungsprozess von der klassischen Antike zum Kapitalismus (ganz abgesehen von der Weltgeschichte als ganzer) unter ein allgemeingültiges und im Wesentlichen lineares Bewegungsgesetz subsumiert, so allgemein wie nichtssagend wäre. Wie nützlich ist eine »Theorie« des technologischen Fortschritts, die proklamiert, für Mo-

mente schneller technologischer Entwicklung und lange Epochen der Stagnation oder »Verknöcherung« gleichermaßen kompatibel zu sein?¹⁴

Zu behaupten, dass einzig der Kapitalismus die technologische Entwicklung vorantreibt, ist eine Sache. Etwas völlig anderes ist es zu sagen, der Kapitalismus entwickle sich, *weil* er die technologische Entwicklung vorantreibt – oder zu sagen, dass er sich entwickeln *musste*, weil die Geschichte irgendwie die Entwicklung der Produktivkräfte verlangt, oder dass produktivere Systeme zwangsläufig auf weniger produktive folgen, oder dass die Entwicklung der Produktivkräfte das einzig verfügbare historische Entwicklungsprinzip von einer Produktionsweise zur anderen ist. Hat man jedoch einmal die spezifischen kapitalistischen Imperative zur Entwicklung der Produktivkräfte eingeräumt – wie es selbst bei den kompromisslosesten technologischen Deterministen der Fall ist – erscheint es effizienter und zutreffender, davon zu sprechen, dass gerade die Universalität des Kapitalismus das *Besondere* seiner konkurrenzgetriebenen Antriebskraft zur fortwährenden Entwicklung der Produktivkräfte beweist, und nicht die *Allgemeingültigkeit* des technologischen Determinismus. Dieser Gedanke trifft am ehesten zu auf die vielfältigen, in der Geschichte ihren Niederschlag findenden Entwicklungsmuster.

Das charakteristischste Merkmal des historischen Materialismus – worin er sich hinsichtlich Form und Inhalt am radikalsten von den traditionellen »bürgerlichen« Fortschrittstheorien unterscheidet – ist gerade nicht sein Festhalten an einem allgemeinen Gesetz des technologischen Determinismus. Es ist vielmehr die – ebenso auf Marx' ausführliche und systematische Arbeiten wie auch sein konkretes Vorgehen bei der Kritik der politischen Ökonomie und der Analyse des Kapitalismus zutreffende – Fokussierung auf den spezifischen Charakter einer Produktionsweise, auf deren endogene, prozesshafte Logik, auf die ihr eigenen »Bewegungsgesetze« und ihre charakteristischen Krisen, oder, um Brenners Begriff zu benutzen: auf deren eigene Reproduktionsregeln.

Dies ist nicht einfach eine Frage der Unterscheidung zwischen einer »allgemeinen Geschichtstheorie« und einer »besonderen Kapitalismustheorie«. Es geht vielmehr um eine andere (und allgemeine) Geschichtstheorie der Geschichte, deren wichtigstes Beispiel die Theorie des Kapitalismus mit seinen spezifischen Bewegungsgesetzen darstellt. Während sich der technologische Determinismus in retrospektiv zurückgreifenden oder sogar teleologisch ausgreifenden Prophezeiungen ergeht – im Nachhinein ist man ja immer klü-

14 Es war Marx selbst, der darauf bestand, dass der Kapitalismus einen einzigartigen Drang zur Revolutionierung der Produktivkräfte entwickelt, während andere Produktionsweisen dazu tendierten, existierende Produktivkräfte zu konservieren, und dass »Verknöcherung« vielleicht sogar eher die Regel war als die Ausnahme. Vgl. beispielsweise *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 511. Eine ähnliche Sichtweise kann man sogar im *Kommunistischen Manifest* finden, das sich in anderer Hinsicht noch auf die frühe, unkritische Geschichtstheorie bezieht.

ger –, und dies in derart verallgemeinerter Form, dass ihn wahrscheinlich kein empirischer Beweis widerlegen könnte, verlangt der historische Materialismus nach einer empirischen Spezifizierung, die nicht von einem zuvor festgelegten Resultat ausgeht. Wenn das Kennzeichen einer Theorie die Existenz »fester Bezugspunkte« ist, die bei unterschiedlicher Anwendung konstant bleiben, dann gibt es hier mehr als genug »feste Bezugspunkte« – vor allem das Prinzip, nach dem jede Gesellschaftsform auf Eigentumsverhältnissen basiert, deren Reproduktionsbedingungen soziale und historische Prozesse strukturieren.

Braucht der Marxismus eine lineare Geschichtsauffassung?

Eine der ernsthaftesten und häufigsten Kritiken am Marxismus lautete, er hätte sich einer mechanistischen und simplizistischen Geschichtssicht angeschlossen, nach der alle Gesellschaften eine vorherbestimmte, unaufhaltsame Abfolge von Stadien vom primitiven Kommunismus über die Sklaverei zum Feudalismus und schließlich zu einem Kapitalismus durchlaufen, der unausweichlich den Weg zum Sozialismus freimacht. Was in solchen Kritiken in Frage gestellt wird, ist nicht nur die Bedeutung des Marxismus als einer Geschichtstheorie und sein angebliches Unvermögen, die Vielfalt der auf der Welt existierenden historischen Muster zu erklären, sondern auch die Realisierbarkeit des sozialistischen Projekts an und für sich. Insofern der Marxismus so grundfalsch liege mit seinem linearen Geschichtsverlauf, müsse dasselbe auch für die Unausweichlichkeit – also die Möglichkeit – des Sozialismus gelten.

Diese Kritik am Marxismus als einer Geschichtstheorie kann kaum noch aufrechterhalten werden angesichts jener fundierten marxistischen Ansätze, die dem deutlich widersprechen. Obwohl sich die Charakterisierung des Marxismus als eines linearen Determinismus hartnäckig gehalten hat, hat das umfassende und wachsende Gesamtwerk differenzierter marxistischer Geschichtsschreibung die Kritiker dazu gezwungen, eine andere Angriffsfront aufzumachen. Vor dem Zusammenbruch des Kommunismus behauptete man immer wieder, dass der Marxismus ohne eine mechanisch deterministische und lineare Geschichte gar nicht existieren könne. Jetzt, nachdem er seinen Rettungsanker, seine im Grunde falsche Geschichtskonzeption, eingeüßt hat, sei der Marxismus tot. Und mit der marxistischen Geschichte verschwände auch das sozialistische Projekt, da es keine Gründe mehr gäbe für den Glauben, dass die Geschichte das Fundament des Sozialismus ist.

Allerdings waren die Kritiker des Marxismus nicht die einzigen, die glaubten, dass mit der linearen Geschichtskonzeption etwas sehr Wichtiges verloren ging und die sozialistische Überzeugung durch die Abkehr vom simplen Glauben an ein universelles, durch das zwangsläufige Wachstum der Produktivkräfte definiertes Geschichtsmuster einen schmerzlichen Schlag zu ver-

kraften hatte. Diese Überlegung war sicherlich ein Grund für G. A. Cohen (und für Roemers Anlehnung an Cohen), den technologisch-deterministischen Marxismus wieder zu beleben. Sowohl Kritiker als auch Fürsprecher waren der Überzeugung, dass das sozialistische Projekt geschwächt wurde durch den Verlust des Glaubens in eine Geschichtstheorie, die im Sozialismus die Kulmination eines universellen historischen Evolutionsmusters sieht. Ein solcher Marxismus brauche eine (mehr oder weniger) lineare, auf dem universellen Muster eines systematischen und konstanten Anwachsens der Produktivkräfte beruhende Geschichtskonzeption, ohne die man den sozialistischen Ansatz für kompromittiert hält, da von ihr die Überzeugung abzuhängen scheint, dass der unvermeidliche Aufstieg des Kapitalismus ebenso unvermeidlich das Fundament des Sozialismus bilde.

Der von mir hier vertretene Standpunkt ist dagegen, dass der historische Materialismus kein technologischer Determinismus ist, weder jetzt noch in seinen Ursprüngen, und dass seine große Stärke nicht in irgendeiner linearen Geschichtskonzeption liegt, sondern im Gegenteil in einer außergewöhnlichen Sensibilität gegenüber historischen Besonderheiten. Es bleibt zu zeigen, dass der sozialistische Ansatz nichts Folgeschweres zu verlieren hat, wenn man den linearen technologischen Determinismus verwirft. Und dazu sollte man zunächst einen näheren Blick auf die marxistische Geschichtstheorie und den Unterschied zwischen technologischem Determinismus und historischem Materialismus werfen.

Obwohl Marx deutlich gemacht habe, dass er die Besonderheiten bestimmter Kulturen und die Unterschiedlichkeit ökonomischer Entwicklung sehe, beschreibt einer der schärfsten Kritiker des Marxismus einen der »verheerendsten Irrtümer« des marxistischen Denkens, »glaubte er dennoch an etwas Ähnliches wie ein Gesetz der fortschreitenden Entwicklung der Produktivkräfte in der Menschheitsgeschichte. Er behauptete dies nicht nur als reine historische Tatsache oder Tendenz, sondern als ein verbindendes Prinzip der Menschheitsgeschichte.« Auf diesem Felsen sei das ganze marxistische Projekt gegründet worden. Und jeder Versuch, eine derartige Sichtweise aufrechtzuerhalten,

»muss, wie auch immer, der unbequemen Tatsache ins Auge sehen, dass sich die systematische und kontinuierliche Expansion der Produktivkräfte über viele Jahrhunderte hinweg offensichtlich nur im kapitalistischen Europa und bei seinen Ausläufern, aber nirgendwo sonst entwickelte. In der Aufdeckung der Singularität der kapitalistischen Entwicklung liegt eine der fundamentalsten Kritiken des marxistischen Schemas historischer Interpretation. Denn im Gegensatz zu G. A. Cohens Versuch, den historischen Materialismus in darwinistisch-funktionalistischer Form zu rekonstruieren, existiert ein Mechanismus zur Abschaffung ineffizienter Produktivformen *nur innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise*. Innerhalb der kapitalistischen Marktökonomie gibt es einen machtvollen Anreiz für Unternehmen, sich technologisch zu erneuern und Innovationen einzuführen, die andere vorbereitet haben, denn Firmen, die auch weiterhin weniger effiziente

Technologien benutzen, werden Märkte verlieren. Ihre Gewinne werden zurückgehen und schließlich werden sie scheitern. Es existiert nichts diesem marktwirtschaftlichen Selektionsmechanismus Vergleichbares in der asiatischen Produktionsweise und auch nicht in den existierenden sozialistischen Kommandoökonomien. Cohens Verteidigung der Entwicklungsthese ist zum Scheitern verurteilt, weil sie die Ablösung einer Produktionsweise durch eine andere behauptet, indem sie einen Mechanismus beschwört, der nur in einer einzigen Produktionsweise vorkommt, dem Marktkapitalismus.«¹⁵

Der Kritiker John Gray hat absolut Recht, wenn er an der Singularität des Kapitalismus festhält und beschreibt, dass dieses System von einem einzigartig »machtvollen Anreiz« angetrieben wird, die Produktivkräfte zu revolutionieren. Doch es war Marx selbst, der als erster auf diesen Gedanken kam.¹⁶ Den Kapitalismus als Spezifikum zu betrachten, ist im Grunde das Wesen der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie. In seiner Darstellung des Kapitalismus geht es ihm neben anderem vor allem um die Erklärung dieses »machtvollen Anreizes«, dieser besonderen Imperative, die das Kapital zur ständigen Selbstverwertung zwingen und diese singuläre kapitalistische Antriebskraft zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität erzeugen. Diese so verstandene Einzigartigkeit des Kapitalismus bringt den Marxismus keineswegs in Verlegenheit, sondern ist der wesentliche Kern seiner Theorie. Marx lieferte als erster eine systematische Erklärung dieses spezifischen Phänomens. Er hatte erkannt, dass eine Erklärung dieses Phänomens nötig war, die nicht in der menschlichen Natur zu finden ist – weder in der Evolution menschlicher Vernunft noch in dem Bedürfnis, »Handel zu treiben«, und auch nicht in der menschlichen Habgier und/oder Trägheit. Und es sind immer wieder Marxisten, die ernsthaft versuchen, diesen Erklärungsansatz weiterzuentwickeln und zu verbessern.

Im Gegensatz hierzu haben die konventionellen »bürgerlichen« Darstellungen ökonomischer und technologischer Entwicklung seit den Anfängen der klassischen politischen Ökonomie explizit oder implizit auf lineare, »starre« Fortschrittskonzeptionen gesetzt, bei denen die Entwicklung der »(praktischen) Künste« und des materiellen Wohlstands die Entfaltung menschlicher Natur unaufhaltsam begleitet hat, so wie die Menschheit sich vom primitiven Hirtentum (oder was auch immer) zur modernen »Handels«gesellschaft entwickelte. Zeitgenössische Wirtschaftswissenschaftler mö-

15 John Gray: »The Systems of Ruins«, in: *Times Literary Supplement*, 30.12.1985.

16 Es besteht häufig die Tendenz, den Grad der »Stagnation« als Merkmal der nicht-westlichen Gesellschaften überzubewerten. Nichtsdestotrotz ist es nach wie vor richtig, dass die Entwicklung des Kapitalismus im Westen gekennzeichnet ist durch einen spezifischen Drang, die Produktivkräfte zu revolutionieren, insbesondere Technologien und Arbeitsmittel zu entwickeln, um die Arbeitsproduktivität zu heben und Waren zu verbilligen (im Unterschied z. B. zur Verbesserung ihrer Haltbarkeit oder ästhetischen Qualitäten).

gen die historischen und moralischen Ansichten ihrer Vorgänger über Bord geworfen haben, doch beziehen sie sich dabei eher noch mehr auf versteckte Hypothesen über die natürliche Habgier menschlicher Wesen, die »Grenzenlosigkeit« menschlicher Bedürfnisse, die Notwendigkeit zur Akkumulation und folglich die natürliche Disposition zur permanenten Entwicklung der Produktivkräfte.

Geschichtliche Universalität oder Besonderheit des Kapitalismus?

Im *Kapital* und auch an anderer Stelle hebt Marx immer wieder die Besonderheit des kapitalistischen Strebens zur Revolutionierung der Produktivkräfte hervor: die durch das Kapital geschaffene »moderne Industrie« sei »revolutionär«, während die technische Basis »aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war«, mit Werkzeugen, Techniken und Methoden der Arbeitsorganisation, die, »einmal gewonnen, verknöcherten«. ¹⁷ Die Kapitalistenklasse forderte die konstante Veränderung in der Produktion, während frühere Klassen Stabilität forderten: »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen.« ¹⁸

Noch signifikanter ist Marx' Gedanke, dass das besondere Ziel technologischer Veränderung im Kapitalismus für denselben charakteristisch ist und sich von jedem Ziel unterscheidet, das der Menschheit im Allgemeinen zugeschrieben werden könnte – beispielsweise »sich Anstrengung zu ersparen« oder »die Mühe zu erleichtern«. Marx besteht immer wieder darauf, dass die kapitalistische Entwicklung der Produktivkräfte nicht dazu da war, »die Arbeitszeit für die materielle Produktion überhaupt« zu senken, sondern »die Mehrarbeitszeit der Arbeiterklasse« anzuheben. ¹⁹ »Für das Kapital also gilt das Gesetz der gesteigerten Produktivkraft der Arbeit nicht unbedingt. Für das Kapital wird diese Produktivkraft gesteigert, nicht wenn überhaupt an der lebendigen Arbeit, sondern nur wenn an dem *bezahlten* Teil der lebendigen Arbeit mehr erspart als an vergangner Arbeit zugesetzt wird.« ²⁰ In seinem Kommentar zu J. S. Mills' Bemerkung, es sei fraglich, ob alle bisher gemachten mechanischen Erfindungen die Tagesmühe irgendeines menschlichen Wesens erleichtert hätten, beobachtet Marx: »Solches ist jedoch auch keineswegs der Zweck der kapitalistisch verwandten Maschinerie. Gleich jeder andren Entwicklung der Produktivkraft der Arbeit soll sie Waren ver-

17 *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 511 & 510.

18 *Kommunistisches Manifest*, zitiert in ebd., S. 511.

19 *Das Kapital*, Band 3 (MEW 25), S. 274.

20 Ebd., S. 272 (Hervorhebung: EMW).

wohlfeilern und den Teil des Arbeitstags, den der Arbeiter für sich selbst braucht, verkürzen, um den andren Teil seines Arbeitstags, den er dem Kapitalisten umsonst gibt, zu verlängern. Sie ist Mittel zur Produktion von Mehrwert.«²¹

Mit anderen Worten: Selbst wenn eine der menschlichen Natur inhärente generelle Disposition existiert, Mittel zu suchen, sich »Anstrengungen zu ersparen« und »die Tagesmühe zu erleichtern«, kann doch der spezifische Drang des Kapitalismus, die Produktivkräfte zu revolutionieren, nicht darauf reduziert werden. Wir stehen dann immer noch vor dem Problem, den Ursprung dieses für den Kapitalismus spezifischen Impulses zu bestimmen. Kurz gesagt: Wir müssen grundsätzlich unterscheiden zwischen einer allgemeinen Disposition zur Entwicklung der Produktivkräfte (darüber gleich mehr) und jener spezifischen Disposition des Kapitalismus, die Produktivkräfte zu revolutionieren.

Das Besondere am Kapitalismus und sein Entwicklungsmoment hervorzuheben, und damit implizit eine lineare Gesetzmäßigkeit abzulehnen, bedeutet demnach weder eine Abweichung noch einen momentanen, möglicherweise fatalen Irrtum des Marxismus. Der Gedanke ist von Anfang an tief verankert in der Marx'schen Analyse und wesentlich für sie. Das allein sollte uns wachsam sein lassen gegenüber jeglicher leichtfertigen Behauptung, die »Abkehr« vom linearen technologischen Determinismus stelle das marxistische Projekt grundsätzlich in Frage. Aber wie passt diese Betonung der Singularität sowohl mit einer allgemeinen marxistischen Geschichtstheorie zusammen als auch mit der marxistischen Überzeugung, dass der Sozialismus das »logische Ende« des allgemeinen historischen Prozesses überhaupt ist?

Manche meinen, sobald es um eine Geschichtstheorie ginge, gelte zumindest für Marxisten entweder alles oder nichts, Linearität oder Chaos, Vorherbestimmung oder Abgrund. Wenn Marxisten keine universale und stetige Abfolge historischer Stadien formulieren können, dürfen sie für sich, ob scheint es, nicht in Anspruch nehmen, historische Prozesse überhaupt zu erklären. Sie können dann keine Muster oder Logik in der Geschichte entdecken, sondern lediglich eine chaotische und willkürliche Mischung kontingenter Entwicklungen beschreiben:

»Die Abkehr von der Linearität wirft tief greifende Probleme auf. Wenn sie geleugnet und nicht durch anderes ersetzt wird, kann man sich wirklich fragen, ob man es hier überhaupt noch mit einer Theorie zu tun hat oder nur mit Resten einer Theorie. Marxismus sollte eine Theorie der historischen Veränderung sein und einen Schlüssel zu deren treibender Kraft und sicherlich auch zu deren allgemeinen Mustern liefern. Wenn jede beliebige Gesellschaft ohne jeglichen Zwang auf eine andere folgen kann, wenn Gesellschaften für immer stagnieren können, was für eine Bedeutung soll dann noch eine Rückführung auf das Primat der Pro-

21 *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 391.

duktivkräfte oder auf sonst irgendetwas haben? Wenn es keine Zwänge auf die möglichen Veränderungsmuster gibt, was für einen Sinn hat es dann noch, den zugrunde liegenden Mechanismus oder das Geheimnis der Zwänge zu suchen, wenn kein Zwang existiert, den es zu erklären gilt? Wenn alles möglich ist, was könnte eine Theorie dann erklären und welche Theorie wäre dann richtig? Jene westlichen Marxisten, die fröhlich die Linearität als eine irritierende und unnötige Last leugnen, ohne überhaupt zu versuchen, sie mit irgendetwas anderem zu ersetzen, scheinen nicht zu merken, dass ihnen lediglich ein Markenzeichen bleibt, aber keine Theorie. Obwohl Linearität tatsächlich falsch ist, wird der Marxismus durch die unqualifizierte Abkehr davon nichtssagend.«²²

Dies ist offenbar ein außerordentliches Missverständnis und zwar nicht nur des Marxismus, sondern auch dessen, um was es bei einer Theorie der Geschichte und der Erklärung von Geschichte tatsächlich geht. Stimmt es denn überhaupt, dass bei fehlender Linearität »jede beliebige Gesellschaft zwanglos auf eine andere folgen kann«? Bedeutet die »Abkehr« von der Linearität wirklich, dass »alles möglich ist«? Wenn Marxisten nicht akzeptieren wollen, dass die Menschheitsgeschichte ein geradliniger Prozess des Fortschritts vom primitiven Kommunismus über die Sklaverei und den Feudalismus zum Kapitalismus ist, müssen sie dann beispielsweise wirklich akzeptieren, dass der Kapitalismus aus einer Hirtengesellschaft entstehen kann, dass »moderne Industrie« direkt aus primitivem Ackerbau entstehen kann, dass eine Jäger- und Sammler-Ökonomie eine feudale Struktur tragen kann? Müssen sie davon ausgehen, dass ein Produktionssystem, das wenig Mehrwert erwirtschaftet, einen riesigen Staat oder religiösen Stand und eine luxuriöse materielle Kultur unterhalten kann? Ist in der marxistischen Theorie neben der Linearität wirklich nichts mehr übrig, was die Möglichkeit all dieser historischen Anomalien zurückweisen würde?

Mit einer derartig manichäischen Sichtweise der Alternativen ist es schwierig einzusehen, wie überhaupt eine Theorie – oder gar irgendeine historische Erklärung – möglich sein soll. Braucht der Marxismus wirklich die Linearität, um eine »Theorie historischer Veränderung« zu entwerfen? Ist Linearität denn überhaupt eine Theorie der Veränderung, oder ist sie nur ein Versuch, die Erklärung historischer Veränderung zu vermeiden, indem man der Frage mit einer automatischen Abfolge von Entwicklungsstadien zuvorkommt, während die marxistische Theorie *ohne* Linearität darauf abzielt, einen »Schlüssel« zu den treibenden Kräften des historischen Prozesses zu liefern.

In der Geschichtstheorie von Marx findet man keine Formulierungen wie »primitiver Kommunismus geht (muss) direkt in Sklaverei über (gehen)« usw., sondern eher: »Der Schlüssel (bspw.) zur Entfaltung des Feudalismus und den Kräften, die im Übergang zum Kapitalismus am Werk sind, liegt im

22 Ernest Gellner: »Along the Historical Highway«, in: *Times Literary Supplement*, 16.3.1984. Diese Einschätzung hat viel mit postmarxistischen Auffassungen von Marxismus und Geschichte gemeinsam.

Grunde in der für den Feudalismus charakteristischen Art und Weise produktiven Handelns, in der spezifischen Form, in der Mehrarbeit aus den direkten Produzenten gepresst wurde, und in den Klassenkonflikten, die den Prozess der Mehrwertaneignung begleiteten.« Solche Überlegungen tragen der besonderen historischen Situation und den strukturellen Zwängen in vollem Umfang Rechnung. Sie haben eine allgemeine und eine spezifische Komponente, weil sie einen *allgemeinen* Führer zur Ermittlung der *spezifischen* Prozesslogik jeder beliebigen Gesellschaftsform abgeben. Und Marx legte ihnen natürlich seine allgemeinen Grundsätze über die Zentralität produktiven Handelns und die spezifische Form, in der »Mehrarbeit aus den direkten Produzenten gepumpt wird«, zugrunde – in einer ungeheuer detaillierten und fruchtbaren Analyse des Kapitalismus und seiner ganz spezifischen »Bewegungsgesetze«.

»Widerspruch« und Entwicklung der Produktivkräfte

Wo in all dem tauchen nun die Produktivkräfte auf?²³ Die Überlegung, Geschichte sei einfach eine geradlinige progressive Entwicklung der Produktivkräfte, ist nichtssagend und stimmt mit der Marx'schen Analyse des Kapitalismus an sich nicht überein. Sie passt auf eine ganze Reihe von Möglichkeiten, von der Revolutionierung der Produktivkräfte unter der Ägide des Kapitalismus bis zur »Verknöcherungs«-Tendenz der Produktivkräfte in vorkapitalistischen Gesellschaften. Wo sie zutrifft, ist sie von begrenztem Erklärungswert und geht an der eigentlichen Frage nach der kapitalistischen Entwicklung vorbei. Natürlich steht außer Frage, dass es auf lange Sicht eine allgemeine, evolutionäre Entwicklung der materiellen Produktivkräfte gegeben hat. Aber das muss nicht mehr bedeuten, als dass sich die Produktivkräfte eher progressiv und kumulativ entfalten, dass ein einmal gemachter Fortschritt selten wieder vollständig verloren geht, und dass Regression über einen längeren Zeitraum eher die Ausnahme ist. Wenn das so ist, ist es immer noch möglich, diese Entwicklungen als evolutionär und »gerichtet« (*nicht teleologisch*) insofern zu charakterisieren, als eine allgemeine progressive Disposition existiert und jede Entwicklung sowohl von neuen Möglichkeiten als auch neuen Notwendigkeiten begleitet wird.²⁴ Aber das sagt uns nichts über

23 Der Begriff der Produktivkräfte umfasst mehr als nur die »materiellen« Kräfte und Technologien; aber was meistens zur Diskussion steht in diesen Debatten, sind die Instrumente, Techniken und Organisationsformen, die zu einer Steigerung der Produktivität beitragen.

24 Erik Olin Wright (»Giddens Critique of Marx«, *New Left Review*, I/138, 1983, S. 24-9) zeigt in einer Antwort auf Anthony Giddens Kritik an der Marx'schen Geschichtstheorie, wie eine engere (als die hier vorgeschlagene) Auslegung der Entwicklung der Produktivkräfte, die sich nicht in ausführlichen interpretierenden Behauptungen und unbewiesenen Annahmen über die zwangsläufige Ablösung weniger produktiver Gesellschaftsformen durch entsprechend produktivere ergeht, noch immer vereinbar ist mit dem kumulativen, evolutionären und »gerichteten« Charakter gesellschaftlicher Ent-

die Wahrscheinlichkeit, Häufigkeit, Geschwindigkeit oder das Ausmaß der Veränderung. Auch widerspricht es nicht der Ansicht von Marx, dass »Verknöcherung« eher die Regel als die Ausnahme war.

Technologischer Wandel und Fortschritte in der Arbeitsproduktivität sind nicht die einzige Form, in der sich Gesellschaften ihren materiellen Bedürfnissen, beziehungsweise den ausbeuterischen Forderungen der herrschenden Klassen angepasst haben. Produktionssystemen ist auch nicht notwendigerweise inhärent, zwangsläufig durch »produktivere« Systeme abgelöst zu werden. Es ist, noch einmal, eine spezifische Charaktereigenschaft des Kapitalismus, die konstante Umwälzung der Produktivkräfte als Hauptanpassungsmoment einzufordern. Und wenn dieser Zwang zur allgemeinen Regel geworden ist, dann nur, weil eine der Hauptfolgen dieses kapitalistischen Impulses die bisher nie da gewesene Fähigkeit – und Notwendigkeit – ist, andere Gesellschaftsformen abzulösen beziehungsweise ihnen seine Logik aufzudrücken.

Auch wenn die Entwicklung der Produktivkräfte ein für das Verständnis des historischen Prozesses wichtiger Punkt ist, trägt sie doch nur in sehr beschränktem Maße zu dessen Erklärung bei. Die Beobachtung, dass Geschichte generell durch eine progressive Entwicklung der Produktivkräfte gekennzeichnet ist, bedeutet nicht, dass historische Entwicklung und soziale Veränderung durch den Impuls zur Entfaltung der Produktivkräfte erzwungen werden, beziehungsweise, dass Gesellschaftsformen entstehen oder verschwinden, je nachdem, ob sie solche Entwicklungen fördern oder ablehnen.²⁵

Was ist dann mit der Überlegung, dass Geschichte durch die unvermeidlichen *Widersprüche* zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen angetrieben wird? Diese Überlegung wird häufig als zentraler Leitsatz der Marx'schen Geschichtstheorie betrachtet und verdient eine genaue und kritische Untersuchung.

wicklung. Er denkt vorsichtig darüber nach, warum die Entwicklung der Produktivkräfte kumuliert, ohne einen universalen Drang zur Produktivkraftentwicklung zu behaupten. Und obwohl er akzeptiert, dass die direkten Produzenten im Allgemeinen ein Interesse daran haben, mühselige Arbeit zu reduzieren, bestreitet er jeglichen »systematischen Druck«. Tatsächlich unterstellt er, dass selbst wenn in einer Gesellschaft mit rudimentärer Klassenstruktur ein solcher Impuls – wenn auch ein schwacher – möglicherweise die Wirkung hat, die Entwicklung der Produktivkräfte zu fördern, oder zumindest dessen externe Einführung zu akzeptieren, das operative Prinzip der Klassenausbeutung nicht der Wunsch ist, mühselige Arbeit zu erleichtern (S. 28). Seine Darstellung der marxistischen Evolutionstheorie scheint also, mit anderen Worten, generell vereinbar zu sein mit der hier geführten Argumentation. Mindestens ist sie ein nützliches Korrektiv gegenüber den über das Ziel hinausschießenden Behauptungen, die zur Entwicklung der Produktivkräfte häufig gemacht werden.

25 Vgl. Robert Brenner: »The Origins of Capitalist Development«, in: *New Left Review*, I/104, 1977, S. 59f.

Das hier zur Diskussion gestellte Prinzip lautet in etwa: Produktivkräfte tendieren zur Entfaltung; an einem gewissen Punkt geraten sie in Widerspruch mit den von den Produktionsverhältnissen bestimmten Grenzen, die ihre Weiterentwicklung behindern; dieser Widerspruch zwingt die Produktivkräfte, die restriktive äußere Hülle zu durchbrechen, und zwingt damit die Produktionsverhältnisse, sich so zu verändern, dass sich die Produktivkräfte entfalten können. Die kanonische Quelle dieser These ist das 1859 von Marx verfasste Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* und ich habe nicht die Absicht zu bestreiten, was in diesem Text ausgeführt wird. Ich beabsichtige auch nicht, in eine Debatte über die Beweiskraft des Textes oder seine Bedeutung einzutreten. Ich will vielmehr lediglich anmerken, dass sowohl Befürworter wie Gegner des Marxismus diesen verkürzten aphoristischen Ausführungen von Marx enormes theoretisches Gewicht beigemessen haben – insbesondere den Ausführungen zu den Widersprüchen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und von »Basis« und »Überbau«. Dabei interessierte offenbar nicht, wie wenig Raum diese poetisch verkürzten Anspielungen in seinem Gesamtwerk tatsächlich einnehmen und was sie uns über sein theoretisches Gesamtkonzept sagen können. Doch, egal ob mit oder ohne Zustimmung von Marx, das Prinzip des Widerspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen verlangt nach Erklärung.

Ich beginne mit einem Beispiel, das ein marxistischer Kritiker gegen meine Version des historischen Materialismus ins Feld geführt hat, als er mir vorwarf, dem *Widerspruch*, insbesondere dem Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, als dem Hauptmechanismus großer gesellschaftlicher Umwälzungen zu wenig Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Das Alte Rom wird dabei als Illustration herangezogen, wie solch systemische Widersprüche (im Unterschied zu »voluntaristisch« bestimmten Handlungsformen wie dem Klassenkampf) historische Veränderung hervorbringen.

Hier zunächst eine Beschreibung des relevanten systemischen Widerspruchs in der Interpretation der römischen Geschichte, auf die sich dieser Kritiker beruft: »Ein Rückgang in der Bereitstellung von Sklavenarbeit auf einem anhaltend niedrigen Stand interner Reproduktion führte zu Versuchen, die Sklaverei abzuschaffen und die Ausbeutungsrate zu verringern, was als Folge eine entsprechende Unterdrückung freier Arbeit notwendig machte, um insgesamt genug Surplus abschöpfen zu können.«²⁶ Was sagt uns diese

26 Alex Callinicos verwendet dieses Zitat in seinem Text »The Limits of ›Political-Marxism‹«, in: *New Left Review*, I/184, 1990, S. 110-15, gegen mich. Das Zitat stammt von Perry Anderson: »Class Struggle in the Ancient World«, in: *History Workshop Journal*, 16, Herbst 1983, S. 68. Obwohl man diese Interpretation der Geschichte des römischen Imperiums hinterfragen könnte, geht es hier nicht um eine Debatte über den Niedergang und Fall des Römischen Reichs. Es genügt die Feststellung, dass meine Kommentare hinsichtlich des Niedergangs der römischen Produktivkräfte auf jede andere plausible Darstellung des Niedergangs zutreffen.

Erklärung des Übergangs von der Antike zum Feudalismus – unabhängig davon, ob sie zutreffend ist oder nicht – über die Bedeutung des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen aus? Untermauert sie denn die Auffassung, Geschichte entwickle sich dann weiter, wenn progressive Produktivkräfte die restriktiven Fesseln der Produktionsverhältnisse durchbrechen?

Hier haben wir einen Fall, bei dem die herrschende Klasse der Aneigner die Grenzen der Surplus-Abschöpfung erreichte und die Verringerung der Ausbeutungsrates auszugleichen versuchte, indem sie auf die bäuerliche Produktion Druck ausübte, um die Bandbreite ihrer Aneignungsmacht auszuweiten. Es war kein Fall, bei dem dynamische Kräfte an die Grenzen beschränkter Verhältnisse stießen. Falls Produktivkräfte »gefesselt« waren, dann nicht, weil ihre immanente Entwicklungstendenz gebremst wurde, sondern weil eine solche Tendenz in den vorherrschenden Produktionsverhältnissen eigentlich gar nicht vorhanden bzw. nur sehr schwach war, was die Ausdehnung der außerökonomischen Abschöpfung des Surplus förderte, aber nicht die Entwicklung der Arbeitsproduktivität.

Man kann auch nicht sagen, dass die Produktionsverhältnisse gezwungen wurden, eine neue, den Produktivkräften zuträglichere Form anzunehmen. Im Gegenteil war es eher eine Anpassung der Produktionsverhältnisse an die Grenzen der Produktivkräfte, eine Reorganisation der Surplus-Abschöpfung, die sich den Produktionsgrenzen anpasste. Als die imperiale Infrastruktur der Städte und des Straßensystems, des Reichtums und der Bevölkerung zerfiel und das Kaiserreich den Barbaren-Invasionen (den Völkern mit weniger entwickelten Produktivkräften) immer größere Angriffsflächen bot, wurde der Apparat zur Surplus-Abschöpfung auf den Stand der existierenden Produktivkräfte zurückgeschraubt.

Es kann sogar argumentiert werden – und Marx und Engels tun dies beispielsweise in *Die deutsche Ideologie* –, dass das Ergebnis, obwohl es kaum Beweise dafür gibt, eine *Zerstörung* der Produktivkräfte war, ein Rückschritt hinter die Entwicklung der römischen Antike. Jedenfalls blieb der materielle Lebensstandard bis lang nach der »Krise«, ja, bis über die Hälfte des Jahrtausends hinaus, sehr niedrig. Wirtschaftliches Wachstum basierte wenn überhaupt, dann lange Zeit nicht auf der Entwicklung der Produktivität, sondern auf der »außerökonomischen« Logik einer Kriegswirtschaft, auf der Logik einer Aneignung durch Zwang und Plünderung.²⁷ Der Feudalismus beförderte schließlich die technische Entwicklung (in welchem Ausmaß bleibt ein kontroverses Thema), doch die kausale Verbindung zwischen der Krise der Antike und der Entwicklung der Produktivkräfte war nach so langer Zeit entsprechend dünn. Ein solcher Zusammenhang wäre selbst dort wenig stichhaltig, wo wir den kausalen Ablauf umdrehen würden – von einer Entwick-

27 Vgl. bspw. Georges Duby: *The Early Growth of European Economy*, Ithaca 1974, S. 269.

lung der Produktivkräfte, die die Fesseln der beschränkten Produktionsverhältnisse anspannt zur Veränderung der Produktionsverhältnisse, um den Fortschritt der stagnierenden Produktivkräfte anzustoßen.

Wenn wir bereit sind, von so großen Zeiträumen auszugehen, können wir einen direkten kausalen Zusammenhang sicherlich auch zwischen zwei beliebig weit auseinander liegenden historischen Perioden behaupten, ohne die Dauer und Komplexität dazwischen liegender Prozesse zu berücksichtigen. Doch wie informativ wäre dann eine solche kausale Erklärung? Es bleibt zudem auch weiterhin die Frage, ob die Verfügbarkeit technischer Innovationen (die keineswegs deren umfassenden *Gebrauch* garantiert)²⁸, sobald sich diese entwickelt haben, auch zwingend zur gesellschaftlichen Transformation führen. Das gilt mehr noch für die Unterschiede in Ausmaß und Richtung gesellschaftlicher Veränderungen, wie beispielsweise im Vergleich zwischen England (wo sich schließlich der agrarische Kapitalismus entwickelte) und Frankreich (wo schließlich eine agrarische Stagnation einsetzte), die nicht den Unterschieden in ihren jeweiligen feudalen Technologien entsprachen.

Wir können das römische Muster sicherlich als Beispiel für den Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen betrachten. Doch wenn wir das tun, sollten wir das keineswegs so verstehen, dass ein »schwacher Impuls« der zu entwickelnden Kräfte »ein dynamisches Ungleichgewicht« zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erzeugt, sodass »die Produktivkräfte schließlich einen Punkt erreichen, an dem sie »gefesselt« sind und ihre Weiterentwicklung durch die fehlende Transformation der Produktionsverhältnisse unmöglich wird.«²⁹ Im Falle Roms diente der »Widerspruch« als Mechanismus der Veränderung nicht, weil die Produktivkräfte sich über die Möglichkeiten der Produktionsverhältnisse hinaus entwickelten und dadurch eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Gang gesetzt worden wäre, sondern im Gegenteil, weil diese Verhältnisse dazu gezwungen wurden, auf den Stand der Produktivkräfte herabzusinken. Wenn man sich denn auf dieses Beispiel beruft, müsste als mögliche Auswirkung des Widerspruchs auch die Anpassung der Produktionsverhältnisse an die »Fesseln« der Produktivkräfte und eventuell sogar die Zerstörung dieser Kräfte miteinbezogen werden.

Solche Schwierigkeiten kann man nicht einfach (wie von G. A. Cohen vorgeschlagen) mit einem »funktionalen« Erklärungsversuch aus dem Weg räumen, welcher den Produktionsverhältnissen eine zeitliche Priorität gerade dann einräumt, wenn wir annehmen, dass die zugrunde liegende Ursache solcher Veränderungen die Notwendigkeit zur Produktivkraftentwicklung ist. Eine solche »Erklärung« des geschichtlichen Verlaufs funktioniert nur, wenn

28 Vgl. Robert Brenner in: T. H. Aston & C. H. E. Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985, S. 32, 233.

29 Vgl. Wright: »Giddens' Critique of Marx«, a.a.O., S. 29.

wir bereit sind, ihn in entsprechend allgemeiner Vagheit zu verstehen, dass wir alle Möglichkeiten mit einbeziehen – von der revolutionären Entwicklung der Produktivkräfte bis zu ihrer Stagnation oder sogar Regression. Damit sollen technische Innovationen oder gar fortschrittliche und kumulative Entwicklungen in vorkapitalistischen Gesellschaften keineswegs bestritten werden. Die Frage ist vielmehr, ob diese Entwicklungen die dynamische Kraft historischer Veränderung entweder (kausal) davor oder (»funktional«) danach konstituierten.³⁰ Diese Frage kann nicht gelöst werden, indem man sich a priori auf pauschale und die Frage umgehende Thesen zur progressiven Ausrichtung von Geschichte beruft.

Man sollte von den Produktivkräften besser nicht als einem autonomen, jedem System gesellschaftlicher Verhältnisse äußerlichen Prinzip historischer Bewegung sprechen. Selbst wenn das menschliche Denken und die Technologie auf lange Sicht einer gerichteten und kumulativen Entwicklung entspricht und als Fortschritt bezeichnet werden kann, ändern derartig kumulative Kontinuitäten im Laufe der Geschichte nichts an der Tatsache, dass jede Produktionsweise ein für sie spezifisches Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen und entsprechend spezifische Widersprüche entwickelt, oder, um Brenners Formulierung zu verwenden, entsprechend spezifische »Reproduktionsregeln«.

Kehren wir zum römischen Beispiel zurück und lassen um der Argumentation willen die oben zitierte Darstellung vom Rückgang der Sklavenarbeit gelten. Was hier vorliegt, ist eine Krise der Aneignung. Und was das ganze zu einer Krise macht, sind nicht die trägen Produktionsverhältnisse, die die Weiterentwicklung der (mehr oder weniger) dynamischen Produktivkräfte verhindern. Es ist vielmehr so, dass die herrschende Klasse im Rahmen der engen existierenden Möglichkeiten und des vorherrschenden Sets von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen nicht länger ihre normalen Reproduktionsstrategien verfolgen kann. Hier, und nicht nur in der Phase des Übergangs, greift der Klassenkampf in den Prozess ein, weil die Reproduktionsstrategien nicht isoliert voneinander bestimmt werden, sondern im Ver-

30 In seiner oben zitierten Kritik meines Standpunktes unterscheidet Callinicos nicht zwischen Auffassungen, die mit dem Aufkommen technologischer Innovationen und solchen, die mit den Ursachen und Wirkungen historischer Veränderungen zu tun haben. Beispielsweise wirft er Brenner vor, die Unterschiede im Entwicklungsstand der verschiedenen vorkapitalistischen Gesellschaften nicht zu erkennen, aber Brenner behauptet nichts Derartiges. Seine Argumentation geht nicht davon aus, dass alle vorkapitalistischen Gesellschaften auf derselben technologischen Entwicklungsstufe stehen, sondern vielmehr, dass ihre unterschiedlichen Eigentumsverhältnisse die Tendenz zur Ausweitung außerökonomischer Surplus-Abschöpfung gemeinsam haben und nicht die Entwicklung der Arbeitsproduktivität. Deshalb (siehe auch die in der Anmerkung 29 zitierte Passage) hat in solchen Fällen auch jedes Scheitern fortschrittlicher agrikultureller Produktivität wahrscheinlich weniger mit nicht vorhandenen neuen Techniken zu tun als mit der schwachen Ausnutzung bereits bestehender Technologien.

hältnis zwischen Aneigner und Produzent. Wenn diese Strategien an ihre faktischen Grenzen stoßen, müssen sie sich verändern.

Dies impliziert allerdings nicht notwendigerweise die Übernahme von Strategien, die für die Produktivkraftentwicklung eher förderlich sind. In vorkapitalistischen Gesellschaften führt das vielmehr zu einer Anpassung von Umfang und Methoden der Surplus-Abschöpfung, beziehungsweise zu einer Reorganisation der außerökonomischen Kräfte, die die Aneignungsmacht dementsprechend konstituieren, entweder über direkte Ausbeutung und Plünderung oder Krieg, also mittels des Staates, des militärischen Apparates usw. (Das bedeutet übrigens auch, dass der Vorteil, den eine bestimmte Gesellschaft anderen gegenüber möglicherweise hat, nicht unbedingt proportional zum Stand ihrer Produktivkräfte sein muss.³¹ Wir können die die produktiveren Ökonomien bevorzugenden internationalen kapitalistischen Wettbewerbsgesetze nicht für die gesamte Geschichte verallgemeinern, und selbst dann muss geopolitische und militärische Vorherrschaft mit Produktivität nicht eins zu eins zusammenfallen. Jedenfalls ist in vorkapitalistischen Gesellschaften die effektive Organisation außerökonomischer Ressourcen mit Sicherheit ausschlaggebend.) Die verfügbaren Produktionskapazitäten setzen dem Möglichen entsprechende Grenzen, doch das bedeutet weder, dass ein Produktionssystem unbedingt durch ein produktiveres abgelöst wird, noch, dass die fortschrittlichen Produktivkraft-Impulse die Notwendigkeit und Richtung der historischen Veränderung bestimmen.

Das Prinzip vom Hauptwiderspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen geht, mindestens in seiner traditionellen Interpretation, am Problem letztendlich vorbei, denn ohne zu hinterfragen, ob und in welchem Ausmaß sich Produktivkräfte überhaupt erst entwickeln oder entwickeln müssen, ist es, genau betrachtet, mindestens genauso nichtssagend wie das allgemeingültige Gesetz des technologischen Fortschritts in seiner schlichten Form. Natürlich kann man behaupten, dass ein minimaler Entwicklungsstand der Produktivkräfte gegeben sein muss, um bestimmte Produktionsverhältnisse aufrechtzuerhalten, und es ist ebenfalls richtig, dass bestimmte Produktionsverhältnisse immer nur bestimmte Veränderungen in den Produktivkräften in entsprechend eingeschränkter Form erlauben beziehungsweise anstoßen. Aber das ist etwas völlig anderes als die Annahme, jedem Set von Produktionsverhältnissen entspreche ein bestimmtes Set an Produktivkräften beziehungsweise umgekehrt, oder das eine müsse sich parallel zum anderen entwickeln.

Die Produktivkräfte begründen die ultimativen Voraussetzungen des Möglichen, und zweifellos erfordert gerade das Aufkommen des Kapitalismus einen gewissen Grad der Entwicklung und Konzentration von Produktivkräften (trotzdem müssen wir uns in Erinnerung rufen, wie bescheiden der

31 Für eine etwas andere Sichtweise vgl. Christopher Bertram: »International Competition in Historical Materialism«, in: *New Left Review*, I/183, 1990, S. 116-28.

Stand der Produktivkräfte im mittelalterlichen Europa war, während umgekehrt andere Regime mit einem ähnlichen Entwicklungsstand – wie zum Beispiel in China – nicht in den Kapitalismus mündeten). Nichtsdestotrotz können verfügbare Produktivkräfte in jedem beliebigen Entwicklungsstadium eine große Bandbreite an Produktionsverhältnissen aufrechterhalten. Und die unterschiedlichen historischen Veränderungen der Produktionsverhältnisse können nicht ausschließlich in Bezug auf die Entwicklung der Produktivkräfte erklärt werden, weder mit dem Argument, das erste folgte der Entwicklung des zweiten, noch das erste veränderte sich, »um« die Hemmnisse für die Entwicklung des zweiten zu beseitigen.

Der spezifische Widerspruch des Kapitalismus: Geschichte versus Teleologie

Der Leitsatz vom Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen könnte eine exaktere und fruchtbarere Bedeutung haben, wenn wir aufhören, ihn als allgemeines – und ebenso nichtssagendes – Gesetz der Geschichte zu behandeln, wenn wir ihn stattdessen als Gesetz *kapitalistischer* Entwicklung betrachten, als immanentes Prinzip der *kapitalistischen* Produktionsweise, das dessen spezifische Dynamik und immanente Widersprüche beschreibt. Genau diesen und nur diesen Aspekt des Prinzips hat Marx detailliert herausgearbeitet. Seiner Darstellung nach handelt es sich nicht um ein allgemeines Gesetz, sondern um ein charakteristisches Merkmal des Kapitalismus, um jene spezifischen Widersprüche, die mit dem kapitalistischen Drang zusammenhängen, die Produktivkräfte zu revolutionieren.

»Die *wahre Schranke* der kapitalistischen Produktion«, schreibt Marx beispielsweise, »ist *das Kapital selbst*, ist dies: dass das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; dass die Produktion nur Produktion für das *Kapital* ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel bloße Mittel für eine stets sich erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die *Gesellschaft* der Produzenten sind. Die Schranken, in denen sich die Erhaltung und Verwertung des Kapitalwerts, die auf der Enteignung und Verarmung der großen Masse der Produzenten beruht, allein bewegen kann, diese Schranken treten daher beständig in Widerspruch mit den Produktionsmethoden, die das Kapital zu seinem Zweck anwenden muss und die auf unbeschränkte Vermehrung der Produktion, auf die Produktion als Selbstzweck, auf unbedingte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit lossteuern. Das Mittel – unbedingte Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkräfte – gerät in fortwährenden Konflikt mit dem beschränkten Zweck, der Verwertung des vorhandenen Kapitals. Wenn daher die kapitalistische Produktionsweise ein historisches Mittel ist, um die materielle Produktivkraft zu entwickeln und den ihr entsprechenden Weltmarkt zu schaffen, ist sie zugleich der beständige Widerspruch zwischen dieser ihrer historischen Aufgabe und den ihr entsprechenden gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen.«³²

Und die folgende Passage umfasst sowohl das spezifische Bewegungsprinzip des Kapitalismus, dessen dynamische Widersprüche wie auch die im Kapitalismus wurzelnden Möglichkeiten einer Überwindung der Gesellschaft:

»Der Widerspruch zwischen der allgemeinen gesellschaftlichen Macht, zu der sich das Kapital gestaltet, und der Privatmacht der einzelnen Kapitalisten über diese gesellschaftlichen Produktionsbedingungen entwickelt sich immer schreiender und schließt die Auflösung dieses Verhältnisses ein, indem sie zugleich die Herausarbeitung der Produktionsbedingungen zu allgemeinen, gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktionsbedingungen einschließt. Diese Herausarbeitung ist gegeben durch die Entwicklung der Produktivkräfte unter der kapitalistischen Produktion und durch die Art und Weise, worin sich diese Entwicklung vollzieht.«³³

Dieses Prinzip des Widerspruchs kann, mit Vorsicht, dazu benutzt werden, den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus rückblickend zu erhellen. Es besagt, dass die Produktionsweise, deren inneres Bewegungsprinzip die permanente Revolutionierung der Produktivkräfte ist, nicht ohne eine Umwälzung in den Produktions- und Klassenverhältnissen entstehen konnte. Aber die Bedeutung solcher rückblickend getroffener Aussagen, in denen historische *Folgen* gleichsam als Ursachen beschrieben werden, sollte nicht missverstanden werden. Das ist ein beliebter Trick von Marx – wie in jener berühmten Äußerung, dass »die Anatomie des Menschen ein Schlüssel zur Anatomie des Affen« sei, die oft als Teleologie missverstanden wurde. In diesem Fall bedeutet Marxens Formulierung lediglich, dass der Drang zur Umwälzung der Produktivkräfte nicht die Ursache, sondern das Ergebnis einer Transformation in den Produktions- und Klassenverhältnissen gewesen ist.³⁴

32 *Das Kapital*, Band 3 (MEW 25), S. 261.

33 Ebd., S. 274f.

34 »(D)ie Produktion des relativen Mehrwerts revolutioniert durch und durch die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen. Sie unterstellt also eine spezifisch kapitalistische Produktionsweise, die mit ihren Methoden, Mitteln und Bedingungen selbst erst auf Grundlage der formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital naturwüchsig entsteht und ausgebildet wird. An die Stelle der formellen tritt die reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. « *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 532f. – Anders ausgedrückt, eine Umwälzung in den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, die zu einer »formalen Unterwerfung« der Arbeit unter das Kapital führt – die Transformation von Produzenten in Lohnarbeiter führt zu einer direkten Unterwerfung unter das Kapital, ohne zuerst die Produktionsmittel und -methoden zu transformieren –, löst einen Prozess aus, dessen Folge schließlich die Revolutionierung der Produktivkräfte war. Kapitalistische Verhältnisse erzwingen die Steigerung des Mehrwerts. Und da die Produktion des absoluten Mehrwerts in die Produktion des relativen Mehrwerts übergang, fiel die Notwendigkeit, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen, mit einer vollständigen Transformation des Arbeitsprozesses zusammen, der »realen Unterwerfung« der Arbeit unter das Kapital. Die Revolutionierung der Produktivkräfte war demnach lediglich das Ende eines komplexen Prozesses, der mit der Etablierung kapital-

Selbst wenn sich diese Formel als Erklärung des Kapitalismus als fruchtbar erweist, so bleibt sie als allgemeines Gesetz der Geschichte eher eine Leerformel und wird auch nicht gehaltvoller durch die teleologische Vorstellung, der Kapitalismus entwickle sich, weil die Geschichte nach der Entwicklung der Produktivkräfte und die Entwicklung der Produktivkräfte nach dem Kapitalismus verlangt. Eine solche an der eigentlichen Frage vorbeigehende Formulierung stammt auch nicht von Marx. Wenn er von der »historischen Aufgabe« des Kapitalismus spricht, setzt er die Ursachen und die Erklärung des Prozesses, aus dem heraus sich der Kapitalismus entwickelt, nicht gleich. Er spricht stattdessen über die *Auswirkungen* der kapitalistischen Entwicklung und zwar von einem sozialistischen Standpunkt aus. »Wenn sich die kapitalistische Produktionsweise daher einerseits als historische Notwendigkeit für die Verwandlung des Arbeitsprozesses in einen gesellschaftlichen Prozess darstellt«³⁵, so sagt uns das etwas darüber, was der Kapitalismus dazu beigetragen hat, um den Übergang zum Sozialismus zu ermöglichen. Es sagt uns aber wenig über die allgemeinen Gesetze der Geschichte. Und es wird auch nicht erklärt, wie ein System entstand, in dem die Umwälzung der Produktivkräfte tatsächlich ein grundlegendes »Bewegungsgesetz« darstellt.

Es ist sicherlich von Bedeutung, dass in Marxens Darstellungen historischer Übergänge die Entwicklung der Produktivkräfte als Hauptmotor nur eine kleine Rolle spielt. Das gilt selbst für seine Erklärung des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus. Seine ausführlichen Beschreibungen vorkapitalistischer Gesellschaften in den *Grundrissen* wie des historischen Übergangs zum Kapitalismus im *Kapital* – insbesondere in dessen Abschnitt über die »ursprüngliche Akkumulation« – berufen sich nicht auf die Entwicklung der Produktivkräfte als Antriebskraft historischer Veränderung. Sie basieren gerade auf der Prämisse, dass zu erklären gilt, was den spezifischen Drang des Kapitalismus zur Entfaltung der Produktivkräfte auslöste.

Diese erstaunliche Tatsache lässt sich aus zwei Perspektiven betrachten. Man kann behaupten, es existiere ein fundamentaler Widerspruch zwischen seiner »allgemeinen Theorie« – wie sie beispielsweise im Vorwort von 1859 kurz umrissen wird –, die den Fortschritt der Produktivkräfte als die treibende Kraft in der Geschichte betrachtet, und seiner Kapitalismusanalyse, die einen im Kapitalismus *einzigartigen* Drang zur technologischen Entwicklung betont.³⁶ Die von mir bereits vorgeschlagene Alternative ist jedoch, noch einmal zu überdenken, was in seiner allgemeinen Theorie »allgemein« ist. Was man dabei jedoch immer im Kopf behalten sollte, ist, dass wenn es ein Thema

listischer Gesellschaftsverhältnisse begann.

35 *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 354.

36 Jon Elster (*Making Sense of Marx*, Cambridge 1985, Kapitel 5) beispielsweise übernimmt diesen Gedanken und bemerkt ganz richtig, dass Marx sich in seiner Darstellung der historischen Übergänge nicht auf die Entwicklung der Produktivkräfte beruft, besteht aber darauf, dass Marx' Geschichtstheorie in sich widersprüchlich sei.

gibt, das im historischen Materialismus von Marx alle anderen dominiert und im Mittelpunkt seines Werkes steht, dies die Kritik der politischen Ökonomie ist und das Festhalten an der spezifischen Besonderheit des Kapitalismus. Wenn es eine konsistente »allgemeine Theorie« in seinem Werk gibt, dann muss sie diesem wichtigen Leitgedanken Rechnung tragen. Und genau *diese* allgemeine Theorie besteht nun gerade aus jenem theoretischen Instrumentarium, dessen Anwendung in seiner Kritik der politischen Ökonomie so bemerkenswerte Ergebnisse zeitigte und ihm ermöglichte, die spezifische Besonderheit des Kapitalismus und seine charakteristischen »Bewegungsgesetze« zu erkennen.

Ohne Zweifel hat sich Marx nie darum gekümmert, die Widersprüche zwischen seinen pointierten Ausführungen über die Produktivkräfte und seinem Festhalten an der Besonderheit des Kapitalismus aufzuheben. Aber selbst im Kontext einer technologisch gefassten »allgemeinen Theorie« (wenn es eine solche gibt) ist Platz für eine spezifisch kapitalistische Dynamik. Der entscheidende Punkt war für Marx immer der *spezifische Zwang* des Kapitalismus, die Produktivkräfte zu revolutionieren – im Unterschied zu allen anderen allgemeinen Tendenzen zur Entwicklung der Produktivkräfte, die man der Geschichte als Ganzes unterstellen könnte. So war es für ihn möglich, beide Standpunkte zu vertreten, nämlich eine allgemeine Tendenz der Geschichte zur Entwicklung der Produktivkräfte und eine spezifische, immanente Notwendigkeit und Fähigkeit des Kapitalismus zur Revolutionierung der Produktivkräfte.

Selbst wenn man in seiner Karriere weit zurückgeht, ist Marx nie von dem Standpunkt abgewichen, dass die kapitalistische Antriebskraft spezifisch und neu ist, und dass die spezifische Logik des Kapitalismus und sein spezifischer Zwang zur Entwicklung der Arbeitsproduktivität durch technologische Mittel nicht auf diese allgemeinen Tendenzen reduziert werden können, egal welche fortschrittlichen Tendenzen in der allgemeinen Geschichte möglicherweise zu beobachten sind. Sie verlangen vielmehr eine spezifische Erklärung. Zudem machte er mehr als deutlich, dass sich der kapitalistische Drang zur Entwicklung der Arbeitsproduktivität stark unterscheidet von jeder Art allgemein-menschlichen Bedürfnisses nach Verringerung der Arbeit – ja sogar im Gegensatz dazu steht. Der kapitalistische Zwang führt letztendlich zur Erhöhung des Anteils an *unbezahlter Arbeit*. Und Marx widmete einen Großteil seines Lebenswerkes der Erklärung dieser spezifisch kapitalistischen Dynamik.

Marx hat seine Kritik der politischen Ökonomie, den Mittelpunkt seines Spätwerks, als Gegenposition zur Auffassung derjenigen entwickelt, die die Logik und Dynamik des Kapitalismus als gegeben voraussetzen und verallgemeinern, ohne die historische Besonderheit seiner »Gesetze« zu erkennen oder zu erklären, was sie hervorbringt. Marx ging nicht wie die klassischen Vertreter der politischen Ökonomie oder die ganzen Ideologen einer »Markt- und Tauschwirtschaft« davon aus, dass der sich in der modernen Gesellschaft

manifestierende Fortschritt lediglich der Ausdruck eines der menschlichen Natur immanenten Strebens, gleichsam ein Naturgesetz ist. Er bestand vielmehr auf dem spezifisch kapitalistischen Produktivitätszwang und der Notwendigkeit, eine Erklärung dafür zu finden.

Es war die Erkenntnis dieser spezifischen Dynamik, die es Marx erlaubte, die Frage nach dem »Übergang« zum Kapitalismus zuallererst zu stellen und eine Erklärung dafür zu finden, was diese Dynamik auslöste – was bis dahin unmöglich gewesen war, weil jene Kräfte als gegeben vorausgesetzt worden waren, die man hätte erklären müssen. Marx selbst hat niemals eine systematische Darstellung des historischen Übergangsprozesses geliefert. Und seine Erörterungen vorkapitalistischer Produktionsweisen waren nie mehr als rückblickende Analysen, eben Teil einer Strategie, die Funktionsweise des Kapitalismus darzustellen und die Historizität seiner Gesetze und Kategorien deutlich zu machen. Aber er machte den erforderlichen qualitativen Sprung, der eine Erklärung des Übergangs ermöglichte, und schuf damit eine Basis für eine allgemeine Geschichtstheorie, die auch auf andere Produktionsweisen im Rahmen ihrer spezifischen Koordinaten angewandt werden konnte.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass die Strategie, die Marx anwandte, um die Besonderheit des Kapitalismus hervorzuheben, als teleologische Geschichtsdarstellung missverstanden wurde. Beispielsweise interpretierte man seinen berühmten Ausspruch aus den *Grundrissen*, dass die Anatomie des Menschen auf die des Affen schließen lasse, als Beweis für seinen »teleologischen Standpunkt«, der »eng mit der Tendenz zu einer funktionalen Erklärung zusammenhängt«. ³⁷ Dieses Missverständnis geht mit der Vorstellung einher, dieser Aphorismus gälte für das teleologische Verhältnis zwischen Kommunismus und Kapitalismus ebenso wie für das Verhältnis zwischen kapitalistischer und vorkapitalistischer Produktionsweise.

Selbstverständlich analysiert Marx den Kapitalismus gelegentlich aus dem sozialistischen Blickwinkel – wenn er beispielsweise im Kapitalismus die Möglichkeit zur sozialistischen Transformation ausmacht. Wenn er jedoch den Kapitalismus im Zusammenhang mit vorkapitalistischen Gesellschaften analysiert, geht es ihm um etwas anderes. Im Kapitalismus liegt, im hier intendierten Sinne, der »Schlüssel« zur vorkapitalistischen Gesellschaft nur, weil dieser real existiert und weil er seine eigenen historisch konstituierten Kategorien hervorgebracht hat, deren historische Besonderheit Marx darzustellen versucht, indem er sie *kritisch* auf die vorkapitalistischen Formen anwendet. Da liegt die eigentliche Bedeutung seiner *Kritik* der politischen Ökonomie.

Der ausschlaggebende Punkt ist nicht, dass sich der Kapitalismus in vorkapitalistischen Formen bereits *ankündigte*, sondern im Gegenteil, dass der Kapitalismus eine historisch spezifische *Veränderung* darstellt. Marx benutzt diese paradoxe Strategie, um »diesen Ökonomen, die alle historischen Unter-

37 Ebd., S. 54.

schiede einebnen und die bürgerlichen Verhältnisse in allen Gesellschaftsformen sehen«³⁸, etwas entgegensetzen – das heißt gegen Auffassungen, die man vielleicht als die teleologischen Tendenzen der klassischen politischen Ökonomie bezeichnen könnte, und denen die »bürgerlichen Verhältnisse« als natürliche und universale Ordnung der Dinge gelten, als der allen früheren Stadien der Geschichte bereits immanente Fortschritt. Insofern sich Marx mit seiner Geschichtstheorie – nach der sich jede Produktionsweise innerhalb ihrer eigenen charakteristischen Bewegungsgesetze fortentwickelt – weigert, den Kapitalismus in den ihn erst hervorbringenden historischen Prozess einzuführen, ist sein charakteristisches Vorgehen das gerade Gegenteil einer teleologischen oder sogar funktionalen Erklärung.

Der Übergang zum Kapitalismus ist also historisch einmalig, weil es der erste Fall ist, bei dem eine Krise der »Reproduktionsregeln« nicht nur eine einfache Veränderung der Aneignungsweisen hervorgebracht hat, sondern einen Prozess, aus dem sich ein völlig neuer immanenter Zwang zur kontinuierlichen Revolutionierung der Produktivkräfte ergab. Dass der dynamische Impuls der Produktivkräfte als Hauptantriebsmechanismus sozialer Veränderung angesehen werden kann, ist für den Kapitalismus spezifisch. Der Kapitalismus ist einzigartig auch in den ihn charakterisierenden systemischen Widersprüchen zwischen den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen: Sein beispielloser Drang zur Entfaltung und Sozialisierung der Produktivkräfte – nicht zuletzt in Form der Arbeiterklasse – steht im andauernden Widerspruch zu den Grenzen seines ursprünglichen Zwecks, jener Selbstverwertung des Kapitals, die sogar zur Zerstörung von Produktionskapazitäten führen kann, wie entwickelte kapitalistische Länder nur all zu gut aus Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit lernen konnten.

Geschichte und »Notwendigkeit« des Sozialismus

Wenn der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen keine Erklärung für die *Entstehung* einer Gesellschaftsform liefert, in der dieser Widerspruch eine zentrale Rolle spielt, wie soll man sie dann erklären? An dieser Schnittstelle ist den Vorstellungen von Marx zufolge »der historische Scheidungsprozess von Produzenten und Produktionsmitteln« der entscheidende Punkt, vor allem der Prozess, durch den der bäuerliche Produzent seine (Land-)Scholle verliert.³⁹ Obwohl er einiges zu diesem Prozess zu sagen hat, blieb für nachfolgende Historiker die Frage offen, wie und warum er stattgefunden hat, und wie aus ihm heraus die spezifisch kapitalistischen Imperative zur Revolutionierung der materiellen Produktivkräfte entstanden sind. Diese Fragen schließlich wurden zum Thema einiger der fruchtbarsten Werke marxistischer Geschichtsschreibung, vor allem in der so genannten »Übergangsdebatte« und im Werk von Robert Brenner.

38 Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 42), S. 26.

39 *Das Kapital*, Band 1 (MEW 23), S. 742.

Wenn man bei Marx eine systematische Aussage über eine »allgemeingültige Entwicklungstendenz« in der Geschichte findet, ein Prinzip, an dem sich die gesamte Menschheitsgeschichte orientiert hat, dann in seinen Überlegungen zur zunehmenden Trennung des direkten Produzenten von den Mitteln seiner eigenen Arbeit, von Subsistenz und Reproduktion, was beides wesentlich systematischer ausgeführt wird (siehe insbesondere die Diskussion der vorkapitalistischen Formationen in den *Grundrissen*) und wesentlich weiter bringt als der technologische Determinismus. Darüber hinaus bilden sie die begriffliche Grundlage für sein Sozialismusverständnis.

Der technologisch-deterministische Marxismus tendiert dazu, das Ziel des Sozialismus in der Perfektionierung der Produktivkräfte zu sehen. Es ist deswegen nicht überraschend, dass diese Version des Marxismus so wesentlich zu jenem Sowjetregime passte, das fast ausschließlich mit einer schnellen Industrialisierung um jeden Preis beschäftigt war. Die andere Ausfassung von Marxismus bezieht sich auf die Marx'sche Darstellung der (westlichen) Geschichte als einer zunehmenden Trennung des direkten Produzenten von den Produktionsmitteln, was einen anderen sozialistischen Ansatz impliziert: nämlich die Wiederaneignung der Produktionsmittel durch den direkten Produzenten. Der erste Ansatz war, selbst wenn man von den stalinistischen Deformationen absieht, anfällig für undemokratische Impulse, weil die forcierte ökonomische Entwicklung auf Kosten der arbeitenden Menschen ging. Der zweite Ansatz beinhaltet jene höchsten demokratischen Ansprüche, die Marx in seiner Sozialismusdefinition als einer zutiefst »freien Assoziation der Produzenten« zusammenfasst.

Es spricht, politisch gesehen, eine Menge dafür, den Enteignungsprozess mindestens in der Geschichte des Westens als eine »allgemeine Tendenz« zu behandeln. Und geschichtlich betrachtet sagt er uns etwas Wesentliches über den langen, bis ins klassische Altertum zurückreichenden und die Voraussetzungen für das Aufkommen des Kapitalismus schaffenden, historischen Prozess. Das ist jedoch kein Ersatz für Marxens Methode, historische Besonderheiten auszumachen, die nicht nur auf den Kapitalismus, sondern auch auf nicht-kapitalistische Formen zutrifft. Auch wenn man den Enteignungsprozess als »allgemeine Tendenz« betrachtet, wird er durch das in jeder Gesellschaftsform spezifisch charakteristische Verhältnis zwischen Aneigner und direktem Produzent beeinflusst. Dieser Prozess ist allerdings kaum als »Gesetz« zu fassen – mindestens nicht im Sinne derjenigen, für die eine »allgemeine Geschichtstheorie« die Form transhistorischer Gesetze annehmen muss –, weil es sich dabei um einen Prozess des Klassenkampfes handelt, dessen spezifisches Ergebnis per definitionem nicht vorhersagbar bleibt. Die marxistische Theorie kann uns die Richtung des Klassenkampfes als historisches Bewegungsprinzip vorgeben und das Instrumentarium für die Erforschung seiner Folgen liefern. Aber sie kann uns nicht *a priori* sagen, wie der Kampf verläuft.

Und warum auch? Was uns die marxistische Theorie sagt, ist, dass die Produktionskapazitäten einer Gesellschaft die Grenzen des Möglichen bestimmen, genauer, dass die besondere Form der Surplus-Abschöpfung den Schlüssel zur (jeweiligen) Gesellschaftsstruktur bietet. Und sie sagt uns auch, dass Klassenkampf historische Bewegung hervorbringt. All das widerspricht einer auf Zufälligkeit, Kontingenz und Unbestimmtheit setzenden Geschichtsauffassung. Wenn beispielsweise der Ausgang des Klassenkampfes auch nicht vorherbestimmt ist, so sind selbstverständlich sein spezifischer Charakter, die Bedingungen und der Ort des Kampfes sowie die dementsprechend möglichen Resultate historisch determiniert. Kämpfe um den Mehrwert zwischen Lohnarbeitern und industriellen Kapitalisten sind selbstredend strukturell verschieden von Kämpfen zwischen Bauern und Feudalherren um die Aneignung der Grundrente. Jeder dieser Kämpfe hat seine eigene innere Logik, und zwar unabhängig von den zusätzlichen Koordinaten wie Zeit und Ort. Verfährt man nach diesen marxistischen Leitsätzen, bieten sie eine Erklärung für die Entstehung des Kapitalismus, dafür, wie die kapitalistischen Verhältnisse (unter anderem) den Zwang zur Revolutionierung der Produktivkräfte hervorgebracht haben, wie die Gesetze der Kapitalakkumulation dahin tendieren, die Logik des Kapitalismus zu verallgemeinern und andere Produktionsweisen zu verdrängen, während sie die Bedingungen schaffen, die den Sozialismus auf die Tagesordnung setzen.

Sozialismus kann zweifellos als Form verstanden werden, die auf den Entwicklungen des Kapitalismus aufbaut und dessen spezifische Widersprüche auflöst. Hat man einmal den spezifischen Charakter des Kapitalismus erkannt, so wird man gleichzeitig auch dem Sozialismus einen spezifischen Charakter zugestehen müssen und ihn nicht als Fortführung oder Weiterentwicklung des Kapitalismus interpretieren, sondern als ein System gesellschaftlicher Verhältnisse mit einer eigenen inhärenten Logik, als ein System, das nicht durch die Gesetze der Profitmaximierung, Akkumulation und eines so genannten »Wachstums« (mit seiner Verschwendung und dem Raubbau in materieller, menschlicher und ökologischer Hinsicht) bestimmt wird, als ein System, dessen Werte und kreativen Impulse nicht auf die Grenzen des technologischen Fortschritts beschränkt bleiben.

Die Dynamik des Kapitalismus und dessen spezifischer Drang zur Umwälzung der Produktion haben Widersprüche und Möglichkeiten für weitere Veränderungen geschaffen. Nicht die unwichtigste Überlegung ist dabei, dass der Kapitalismus eine Produktivkraftentwicklung in Gang gesetzt hat, die eine beispiellose materielle Grundlage menschlicher Emanzipation bietet. Aber in einem durch die Logik des Profits bestimmten Kapitalismus gibt es keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Produktionskapazität und Lebensqualität der Menschen. Eine Gesellschaft mit den fortgeschrittensten Produktivkräften, mit dem Vermögen, ihre Bevölkerung mit Essen, Kleidern, Wohnung, Bildung und Gesundheitsvorsorge auf einem jede bisherige Vorstellungskraft übersteigenden Niveau zu versorgen, ist keineswegs gefeit vor

Armut, Elend, Obdachlosigkeit, Analphabetentum und sogar Unterernährung. Eines der Hauptziele eines sozialistischen Projektes ist es deswegen, diese Kluft zwischen Produktionskapazität und Lebensqualität zu schließen. Sozialismus kann sogar als Mittel verstanden werden, mit der die Produktivkräfte ihre kapitalistischen »Fesseln« sprengen und sich auf eine höhere Ebene weiterentwickeln können – vorausgesetzt, dass wir genau verstehen, was dies bedeutet. Der Sozialismus wird das kreative Vermögen der Menschheit von den Gesetzen der Ausbeutung und vor allem von den Zwängen kapitalistischen Selbstverwertung befreien – und dies ist etwas ganz anderes als die bloße Fortsetzung kapitalistischer Entwicklung mittels einer noch bedingungsloseren Revolutionierung der vom Kapitalismus ursprünglich in Gang gesetzten Produktivkräfte.

Tatsächlich soll der Sozialismus die Produktivkräfte weiterentwickeln, indem er dem spezifisch kapitalistischen Impuls ein Ende setzt. Dies sollte hervorgehoben werden, um den sozialistischen Ansatz von der Logik der Kapitalakkumulation und von jenem technologischen Determinismus abzuheben, für den die historische Mission des Sozialismus offensichtlich nur heißt, die kapitalistische Entwicklung des »Fortschritts« nur zu veredeln. Ein solches Missverständnis stellt nicht nur die befreienden Auswirkungen sozialistischer Produktion in Frage, sondern schürt – unter anderem bei Menschen, die Umweltgefahren gegenüber immer sensibler reagieren – auch den Verdacht, dass der Marxismus ebenso wie der Kapitalismus zu einem zügellosen »Produktivismus« einlädt, zu ungebremstem Wachstum und zur ökologischen Katastrophe.

Welche Folgen hat also die Zurückweisung von Linearität und technologischem Determinismus für das sozialistische Projekt? Fehlt es der sozialistischen Bewegung ohne eine derartige Geschichtsauffassung wirklich an substanzieller Überzeugungskraft, vor allem daran, dass der Sozialismus eben nicht nur eine scheinbar willkürliche Folge eines einzigartigen und kontingenten historischen Prozesses ist, sondern das Ergebnis einer universalen historischen Logik und gleichzeitig eine Antwort auf universale Bedürfnisse und Hoffnungen?

»Marxismus«, schreibt einer seiner aktuellen Kritiker »ist eine kollektive Soteriologie [Lehre von der Erlösung durch Christus]. Er ist ein Glaube, der, obgleich er den Individuen keine Rettung verspricht, emphatisch eine solche der Menschheit als ganzes anbietet. Er unterscheidet sich vom Christentum in mindestens zwei weiteren Aspekten: die Rettung ist weder selektiv noch an Bedingungen wie Leistung oder Auswahl geknüpft, sondern wird ohne Unterschied über uns alle kommen, falls wir noch da sind, wenn die Zeit reif ist. Sie wird ohne Vorbedingungen oder Absprachen kommen. Wir werden alle gerettet werden, ob wir es wollen oder nicht. Das Potential einer möglichen und tatsächlich unausweichlichen Rettung wird in die Gegenwart versetzt. Die Entelechie [Eigengesetzlichkeit] der Rettung, die Vision einer baumartig strukturierten sozialen Veränderung ist der

Kern des Marxismus und macht einen wichtigen Teil seiner Anziehungskraft aus.«⁴⁰

Mit diesem die Linearität bestreitenden »neuen Modell-Marxismus« wird Geschichte zum reinen Zufall und »das *Versprechen* der Rettung wird durch eine rein kontingente, erniedrigend zufällige und entfremdete *Möglichkeit* der Rettung ersetzt«.

Vieles an diesem Vorwurf ist falsch und unsachlich (wo kommt denn da der Klassenkampf ins Spiel?), doch der Haupteinwand müsste sein, dass hier der *Geschichte* so wenig Gewicht beigemessen wird. Wenn es also nicht um *Teleologie*, sondern um *Geschichte* geht, mit der wir es zu tun haben, dann ist die den sozialistischen Ansatz charakterisierende Kategorie weder die Zwangsläufigkeit noch die Unausweichlichkeit, weder die »Entelechie« noch das *Versprechen*, sondern schlicht und einfach die *Möglichkeit*. Ist das so undenkbar? Es geht um keine »rein kontingente, erniedrigend zufällige und entfremdete Möglichkeit«, sondern um eine *historische* Möglichkeit. Es ist die Existenz von bestimmten gesellschaftlichen und materiellen Bedingungen, die etwas *möglich* macht, was zuvor *unmöglich* war, von Bedingungen, in denen der Sozialismus tatsächlich ein politisches Projekt sein kann und nicht nur ein abstraktes Ideal oder eine vage Hoffnung.

Und was die *Universalität* des sozialistischen Projektes angeht, so hat er eine universelle Dynamik nicht, weil er den Endpunkt eines technologischen Determinismus markiert, sondern das Ende aller Klassen. Wir müssen die Universalität des sozialistischen »Versprechens« nicht aufgeben, nur weil wir es weniger als *Telos* aller Geschichte denn als ein historisches Produkt des Kapitalismus und als spezifische Antithese zu ihm verstehen. Das Wesentliche am Kapitalismus ist in dieser Hinsicht nicht nur, dass er den höchsten Stand der Produktivkräfte repräsentiert, sondern dass er ebenso den höchsten Grad der Ausbeutung erreicht hat, das letzte Stadium in der Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln. Nach diesem Stadium können nur noch die Abschaffung aller Klassen und die Wiederaneignung der Produktionsmittel durch eine »freie Assoziation von Produzenten« kommen. Der historische Weg, der die kapitalistische Klassenkonfiguration hervorgebracht hat, mag ausgesprochen lokal und spezifisch gewesen sein, nicht jedoch der Klassenkampf und das Ziel einer Befreiung von der Ausbeutung. Seit der Kapitalismus seine Expansionslogik auf die ganze Welt ausgedehnt hat, haben sich, mehr noch, die Bedingungen und das Terrain des Klassenkampfes überall verändert, und die Abstände zwischen den Klassenkämpfen sind kürzer geworden. Sozialismus als die Abschaffung aller Klassen zu definieren, beinhaltet alle universale »Logik«, die der sozialistische Ansatz verlangt.

40 Ernest Gellner: »Stagnation without Salvation«, in: *Times Literary Supplement*, Januar 1985.

Wir müssen die manichäische Wahl zwischen Determinismus und Kontingenz nicht akzeptieren. Die reale Alternative zu beidem heißt *Geschichte*. Selbst eine vollständige Zurückweisung »großer Erzählungen« in postmoderner Manier stellt die historische Kausalität nicht in Frage. Und selbst in einer Zeit, in der die Geschichte sozialistischen Zielen auf dramatischste und schärfste Weise zu widersprechen scheint, müssen – und sollten – wir nicht zwischen dem Versprechen historischer Unvermeidlichkeit und der Zurückweisung jeglicher Grundlage eines sozialistischen Ansatzes wählen.

Ich denke durchaus, dass »die Geschichte auf unserer Seite ist« – aber nicht, weil der Sozialismus seit den geschichtlichen Anfängen in die unumstößlichen Gesetze des Fortschritts eingeschrieben oder weil sein Kommen unausweichlich ist. Es sind eher die durch den Kapitalismus entstandenen historisch spezifischen und einzigartigen Möglichkeiten und Spannungen, die den Sozialismus auf die Tagesordnung setzen und die Bedingungen für sein Kommen schaffen. Selbst in Osteuropa, wo mit dem Umsichgreifen der »Markt-Disziplin« die Zeichen auf Rückkehr zu den alten Widersprüchen und Klassenkonflikten stehen, könnte sich erstmals die Gelegenheit bieten, die These zu überprüfen, dass die Bedingungen sozialistischer Emanzipation in den spezifischen Widersprüchen des Kapitalismus begründet liegen.

5. Geschichte oder Teleologie? Marx oder Weber

Marx oder Weber, die Frage gehört schon lange zu den Lieblingsthemen unter den Wissenschaftlern. Genauer gesagt war Weber immer schon der Lieblingsstock, mit dem man auf die Marxisten einschlug; Marx ist ein Reduktionist, ein ökonomischer Determinist – Weber hat ein differenzierteres Verständnis multipler Ursachen wie der Autonomie von Ideologie und Politik; Marx' Geschichtsauffassung ist teleologisch und eurozentristisch – Weber geht stärker auf die Verschiedenheit und Komplexität menschlicher Kultur und historischer Muster ein; Weber ist der großartigere Soziologe und ein besserer Historiker, weil Marx zu viel systematisiert und alle kulturellen und historischen Komplexitäten auf eine einzige Ursache und einen linearen historischen Prozess reduziert; Weber dagegen wird mit seiner Methodologie der »Idealtypen« der Komplexität und Multikausalität auch dann noch gerecht, wenn er sie einer gewissen konzeptionellen Ordnung unterwirft.

Aber ist dies wirklich so oder nicht eher umgekehrt? Im Folgenden soll deutlich werden, dass nicht Marx, sondern Weber die Welt durch das Prisma einer linearen, teleologischen und eurozentristischen Geschichtsauffassung betrachtete, die Marx mehr als jeder andere Denker zu erschüttern versucht hatte. Weit davon entfernt, die Gesellschaftstheorie über den angeblich primitiven marxistischen Determinismus hinaus zu entwickeln, kehrte Weber vielmehr zu einer vormarxistischen Teleologie zurück, bei der sich die gesamte Geschichte auf den Kapitalismus zubewegt – wenn auch manchmal, oder gar überwiegend, gebremst –, bei der die kapitalistische Ausrichtung in allen Entwicklungsstadien der Geschichte vorgezeichnet ist und die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen mit den Formen zusammenhängen, in denen sie diese einzigartige historische Disposition fördern beziehungsweise behindern.

Fortschritt und Aufstieg des Kapitalismus

Die im Allgemeinen mit der Aufklärung assoziierte Idee des Fortschritts wurde aus zwei unterschiedlichen, aber zusammenhängenden Strömungen abgeleitet. Auf der einen Seite verstand man den menschlichen Fortschritt als ein wesentlich kulturelles und politisches Phänomen, als Aufstieg von Vernunft und Freiheit. Auf der anderen Seite stand eine Art des Materialismus, der Geschichte als Entwicklungsstufen einer Evolution von »Subsistenzwei-

sen« und insbesondere die reife »Handels- und Gewerbegesellschaft« (Adam Smith) als deren letztes, perfektes Stadium abbildete. Die beiden Strömungen wurden in einer Konzeption des technischen Fortschritts zusammengefasst, in der sich die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins in der Verbesserung der Techniken zur Sicherung materieller Subsistenz niederschlug – nicht nur in der Perfektionierung der Produktionsinstrumente, sondern vor allem in einer zunehmend verfeinerten Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land, unter spezialisierten Handwerkern und letztendlich auch in der Werkstatt selbst. Auf der kulturellen Ebene begleitet wurden diese materiellen Errungenschaften von einer wachsenden Rationalität und der Zurückdrängung des Aberglaubens, auf politischer Ebene vom Fortschritt der Freiheit.

Mit der Ausarbeitung dieser Fortschrittsidee wurden bestimmte, ihr zugrunde liegende Annahmen immer deutlicher – vor allem die Annahme, dass die »Handels- und Gewerbegesellschaft« bereits in den Anfängen der Geschichte keimte und sozusagen in der Natur des Menschen lag. Dies bezog sich nicht nur, wie Adam Smith meinte, auf ein tief in der menschlichen Natur verwurzeltetes Bedürfnis, zu tauschen und Handel zu treiben, sondern darauf, dass die von uns als kapitalistisch beschriebenen, modernen Eigentumsverhältnisse in diesen äußerst primitiven Tauschpraktiken zwischen rational im Eigeninteresse handelnden Produzenten wurzelten, die sich in einer fortschreitenden Arbeitsteilung langsam spezialisierten, was einen natürlichen Prozess ökonomischer Entwicklung auslöste.¹ Kapitalismus war, mit anderen Worten, einfach eine durch diesen natürlichen Wachstumsprozess entstandene reifere Form von Handel und Arbeitsteilung.

Aus dieser These wurde bezeichnenderweise geschlossen, dass der europäische Feudalismus gleichsam eine Lücke darstellt, eine unnatürliche Unterbrechung in der natürlichen Entwicklung der Handels- und Gewerbegesellschaft, die bereits in den antiken Mittelmeerstaaten entstanden und lediglich durch äußere Faktoren in Form von Barbareninvasionen unterbrochen worden war. Das »dunkle Mittelalter« stellte einen Rückschritt dar, sowohl in materieller Hinsicht, da die Ökonomie zur Subsistenz zurückkehrte, als auch in kultureller Hinsicht, da die antike Rationalität einmal mehr den Kräften des Irrationalismus und des Aberglaubens Platz gemacht hatte. Die ökonomische Entwicklung blieb stecken, gefesselt durch das *politische* Parasitentum der Macht des Grundbesitzes. Aber mit der Wiederherstellung der Ordnung und mit dem Wachsen der Städte wurden die Hindernisse für den Handel wieder beseitigt, der menschlichen Natur wurde wieder freie Hand gegeben und der natürliche Fortschritt der Geschichte setzte sich fort.

Bis zur französischen Revolution war es nicht eindeutig klar, dass der Hauptträger dieses Fortschritts die Bourgeoisie war, eine urbane Klasse von

1 Zur Diskussion des Gedankens im Werk von Adam Smith vgl. Robert Brenner: »Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism«, in A. L. Beier u. a. (Hg.): *The First Modern Society*, Cambridge 1989, S. 280ff.

Kaufleuten und Industriellen. Für britische Philosophen wie Adam Smith oder David Hume beinhaltete das Beispiel des englischen Agrarkapitalismus einen interaktiveren Prozess, in dem die Prinzipien der Handels- und Gewerbe-gesellschaft ihre Wurzeln sowohl auf dem Land wie auch in der Stadt hatten, als die altertümlichen Barone jenen zukunftsorientierten Landwirten Platz machten, die ihr Land mit einem Auge für den Profit bestellten. So wie die Wiederaufnahme des Handels die Landbesitzer auf die Idee brachte, die Landwirtschaft zu reorganisieren, so förderte sie auch das Anwachsen der Städte und des Handels und verbesserte die Bedingungen der »Mittelschicht«. In Frankreich mit seiner gänzlich anderen geschichtlichen Erfahrung, ohne Agrarkapitalismus und vor dem Hintergrund der politischen Kämpfe der Bourgeoisie, wurde der Fortschritt dagegen mehr oder weniger eindeutig zur Sache einer sich in Opposition gegen eine eindeutig rückschrittliche Aristokratie befindlichen Bourgeoisie. Die Antithese zwischen diesen beiden Klassen und die unterschiedlichen Eigentumsformen, die sie repräsentierten – die passive Pachtaristokratie gegen die produktive und progressive Bourgeoisie – wurde so als Hauptantriebsfeder der Geschichte angesehen.²

Die Folge war eine Sicht der ökonomischen Entwicklung, die genau das als gegeben voraussetzte, was erklärt werden musste. Die charakteristische Dynamik des modernen Kapitalismus mit seinen sich stark von denen früherer Gesellschaftsformen unterscheidenden Bewegungsgesetzen – die Imperative von Konkurrenz und Profitmaximierung, die Unterwerfung der Produktion unter die Selbstverwertung des Kapitals, die zunehmende Notwendigkeit zur Verbesserung der Arbeitsproduktivität mittels technischer Mittel –, wurde einfach als natürliche Ausweitung uralter Praktiken behandelt, als Entfaltung der bereits im primitiven Tauschhandel und damit in der Natur des *Homo Oeconomicus* vorhandenen Impulse. Benötigt wurde so keine Erklärung eines historisch einzigartigen Prozesses, sondern die bloße Darstellung von *Hindernissen* und deren Beseitigung. Sich selbst überlassen, würden demnach Eigeninteresse und Vernunft zum Kapitalismus führen. Die Existenz des Kapitalismus wurde, mit anderen Worten, als gegeben vorausgesetzt, um seine Entstehung zu erklären.

Selbst Marx stand zunächst stark in dieser Tradition. In seinen frühen Geschichtsdarstellungen findet man viele Hypothesen zur Existenz eines in der Antike rudimentären Kapitalismus und dessen Unterbrechung durch externe Kräfte – zusammen natürlich mit den kontinentalen Annahmen einer die treibende Kraft des Fortschritts bildenden Bourgeoisie. Auch hier wurde die Existenz des Kapitalismus einfach behauptet, um seine Entstehung zu erklären, sozusagen als kapitalistische Impulse, die in den »Zwischenräumen des

2 Ich diskutiere das »bourgeoise Paradigma« historischer Entwicklung in meinem Buch: *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States*, London 1991, Kapitel 1.

Feudalismus« überlebten und durch das Sprengen der »Fesseln des Feudalsystems« befreit wurden.

Aber irgendwann zwischen der *Deutschen Ideologie* und dem *Kapital*, mit den *Grundrissen* als einem wichtigen Meilenstein, kam es zu einer radikalen Veränderung,³ Marx war nicht länger gewillt, die Sache, die es zu erklären galt, als gegeben anzunehmen. Er tendierte immer mehr dazu, die Besonderheit des Kapitalismus und seine Bewegungsgesetze in den Vordergrund zu stellen, womit er gezwungen wurde, einzusehen, dass die Entstehung dieser charakteristischen Dynamik nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann. Die spezifischen Gesetze des Kapitalismus, sein konkurrenzgetriebener Akkumulationsdrang mittels zunehmender Arbeitsproduktivität war etwas anderes als die uralte Logik des kommerziellen Profitmachens, und diese kapitalistischen Prinzipien konnten nicht rückblickend in die gesamte Geschichte hineininterpretiert werden. Auch wenn Marx diese historischen Erkenntnisse niemals vollständig ausgearbeitet hat, kann man ihre Früchte in den *Grundrissen* sehen, in denen sich seine systematischste Diskussion vorkapitalistischer Gesellschaften findet, und wo er sich dem Problem stellt, die Transformation von vorkapitalistischen in kapitalistische Eigentumsverhältnisse darzustellen, ohne eine vorhergehende Existenz des Kapitalismus zu behaupten. Dasselbe gilt für das *Kapital*, insbesondere in der Diskussion der so genannten »ursprünglichen Akkumulation«. In keinem dieser Fälle ist die primär treibende Kraft die natürliche Arbeitsteilung oder der natürliche Prozess der technologischen Entwicklung oder der Reifungsprozess von Handel und bürgerlichen Praktiken. Der Übergang wurzelt stattdessen in den Agrarverhältnissen des Feudalismus, nicht nur in ihren urbanen Zwischenräumen, sondern in den vorherrschenden feudalen Eigentumsverhältnissen, in einer Umwälzung der Verhältnisse zwischen Grundbesitzern und Bauern, die zu einer bis dato beispiellosen Unterwerfung der direkten Produzenten unter die Marktgesetze führte.

Nur in diesen späteren Texten ist der Begriff der »Produktionsweise« im klassisch marxistischen Sinn zu erkennen. Hier entfaltet Marx die Idee, dass jede Gesellschaftsform eine spezifische Ökonomie und damit eigene Bewegungsgesetze und eine eigene historische Logik besitzt. Das ist eine grundlegend andere Auffassung gegenüber früheren Vorstellungen ökonomischer Entwicklung als die des natürlichen Fortschritts einer universalen ökonomischen Logik. Dieser, von Marx bis zu einem gewissen Grade in seinen Frühschriften geteilten, vormarxistischen Sichtweise gemäß können sich Gesellschaften sehr wohl unterscheiden, allerdings weniger aufgrund ihrer spezifischen immanenten Logik als aufgrund ihrer unterschiedlichen Entwicklungsstadien – oder, bestenfalls, in der Art und dem Ausmaß eines progressiven

3 Zur Diskussion der Transformation im Marx'schen Konzept des historischen Materialismus und seinen Implikationen für den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus vgl. Brenner: »Bourgeois Revolution«, a.a.O., S. 285-95.

oder regressiven Einflusses auf die Entfaltung dieser einen, natürlichen historischen Logik. Marx' Begriff der Produktionsweise stellte die Auffassung in Frage, dass es nur eine einzige ökonomische Logik gibt, ungeachtet der Tatsache, ob sie durch *nicht*-ökonomische und insbesondere politische Faktoren gebremst wird.

Marx' neue Erkenntnisse basierten auf der Kritik der politischen Ökonomie. Seine Analyse des Kapitalismus bezog sich nicht nur auf die Untersuchung ihrer spezifisch ökonomischen Praktiken, sondern gleichzeitig auf eine, wie man heute sagen würde, Dekonstruktion kapitalistischer Theorie mittels einer kritischen und subversiven Anwendung und Überschreitung der von der klassischen politischen Ökonomie zur weitgehend ideologischen Erklärung kapitalistischer Ökonomie benutzten Kategorien.

Die *Kritik* der politischen Ökonomie ermöglichte es Marx nicht nur, sich der Einsichten seiner Vorgänger zu bedienen, sondern auch, sich von deren beschränkten Annahmen zu befreien. In den *Grundrissen* sind die Hinweise auf diese historische Analyse besonders evident. Seine Analyse vorkapitalistischer ökonomischer Formationen beginnt mit dem irreführenden Leitsatz, dass »die Anatomie des Menschen ein Schlüssel zur Anatomie des Affen« sei.⁴ Seine Absicht ist es jedoch, wie wir gesehen haben, gerade der immer wieder in diesen Aphorismen hineingelesenen Teleologie zu widersprechen. Sein erklärtes Ziel ist es, die politische Ökonomie von der herrschenden Gewohnheit zu befreien, kapitalistische Prinzipien rückblickend in die gesamte Geschichte hineinzulesen. Diese Gewohnheit schlägt sich vor allem in der Anwendung der vom Kapitalismus abgeleiteten und auf andere Gesellschaftsformen angewandten Kategorien nieder, in einer Form, dass deren und des Kapitalismus besonderer Charakter verschwindet. Marx erreichte sein Ziel, indem er diese Kategorien gegen sie selbst richtete. Im Ergebnis heißt das, ihre Anwendung eben nicht zu universalisieren, damit die ökonomischen Aktivitäten vorkapitalistischer Formationen als rudimentäre beziehungsweise unterentwickelte Kapitalismen erscheinen, sondern im Gegenteil ihre *Unterschiede* hervorzuheben. Wodurch sich logischerweise die Frage erhebt, wie der Kapitalismus als neue, nie da gewesene Gesellschaftsform entstand – und dies nicht einfach als Fortentwicklung früherer Formen, sondern als deren Transformation.

Die Stärke der Marx'schen Methode liegt in der Tatsache, dass wir durch die Fokussierung auf die Besonderheit jeder ökonomischen Formation gezwungen sind, die Bewegungsgesetze im Übergang von der einen zur anderen nicht einfach in einer transhistorischen und universalen Antriebskraft oder in einem *deus ex machina* oder einfach nur in der Beseitigung von Fesseln und Hindernissen zu suchen, sondern in der Dynamik der einzelnen Gesellschaftsform selbst. Marx hat den theoretischen Ansatz nie vollendet, den er in den *Grundrissen* vertritt. Aber er entwickelte im ersten Band des *Kapital*

4 Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 42), S. 39.

eine neue Erklärung des Übergangs vom Feudalismus zum Kapitalismus, in dem er grob die Prozesse skizzierte, durch die bäuerliche Produzenten vor allem in England enteignet wurden und so einerseits eine Klasse von, den Marktgesetzen unterworfenen, kapitalistischen Pachtbauern entstand und andererseits ein Proletariat von Landarbeitern, die ihre Arbeitskraft (für Lohn) verkaufen mussten.

Von seinen früheren Erklärungsansätzen ist dabei nur noch wenig übrig geblieben. Die dem Feudalismus ein Ende bereitende und eine kapitalistische Dynamik in Gang setzende Umwälzung der Agrarverhältnisse vollzieht sich in diesen Verhältnissen selbst und nicht mit Hilfe einer die Fesseln des Feudalismus zerreißenen Bourgeoisie oder mittels weiterer Verfeinerung der Arbeitsteilung. Das war bereits eine maßgebliche Abweichung von den vorherrschenden Theorien und seinen eigenen früheren Überlegungen. Es blieb jedoch anderen, in der historisch-materialistischen Tradition Arbeitenden vorbehalten, die in der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie enthaltenen Einsichten und deren grob umrissene Anwendung auf die Probleme der Geschichte weiterzuentwickeln.

Mit seiner Kritik der politischen Ökonomie, bei der es ihm im Kern um die Analyse des Kapitalismus ging, schuf Marx die Voraussetzungen für eine von den Kategorien der kapitalistischen Ideologie befreite Geschichtsauffassung. Sie lieferte ein Erklärungsmodell für die Besonderheiten nicht nur des Kapitalismus, sondern auch der anderen Gesellschaftsformen. Und es war nicht länger notwendig, vom Kapitalismus abgeleitete Schlussfolgerungen auf Gesellschaftsformen mit anderen Bewegungsgesetzen anzuwenden oder Geschichte als eine lineare Entwicklung zur »Handels- und Gewerbe-gesellschaft« zu behandeln. Darüber hinaus war es nicht länger notwendig, die westliche Erfahrung zu verallgemeinern – es sei denn, es handelt sich dabei um die Erkenntnis, dass der Kapitalismus, sobald er einmal errichtet wurde, einen einzigartigen Expansionstrieb und die Fähigkeit, alle anderen sozialen Formen zu zerstören, aufweist.

Die alte bürgerliche Teleologie überlebte allerdings in einer ganzen Reihe von Variationen dieser zentralen Thematik: in den unterschiedlichen Geschichtsversionen vom Aufstieg der »Mittelklassen«, in den unterschiedlichen Erklärungen von der Entstehung des Kapitalismus als einem simplen Resultat wachsender Märkte, der Wiedereröffnung der Handelsrouten, des wachsenden Handels, der Befreiung der Bourgeoisie von den Fesseln des Feudalismus usw. Alle diese Erklärungsmodelle gehen von der Annahme aus, dass der Kapitalismus in embryonaler Form in jeder Handels- und Gewerbeform bereits existiert; dass Märkte und Handel den Feudalismus ablösen; dass die merkantilen Klassen die natürlichen Träger des kapitalistischen Geistes waren; und dass nicht die Entstehung einer neuen historischen Dynamik der Erklärung bedurfte, sondern die Befreiung von einer alten.

Zu den offenkundigsten Vertretern dieser Tradition gehört Henri Pirenne, in dessen Werk diese Annahmen explizit ausgeführt werden:⁵ Die Zivilisation der mediterranen Antike habe auf der Entwicklung eines fortschrittlichen, auf dem maritimen Handel aufbauenden und von einer Berufsklasse von Kaufleuten geführten Wirtschaftssystems basiert. Diese Entwicklung habe ein dramatisches Ende nicht – wie Pirennes Vorgänger es interpretierten – durch das Eindringen der Barbaren in das Römische Reich gefunden, sondern später, als die islamische Invasion den Mittelmeerraum abtrennte, die Handelsrouten zwischen Ost und West abschnitt und die alte »Ökonomie des Tausches« durch eine »Ökonomie der Konsums« ersetzte. Mit dem Anwachsen der Städte und einer neuen Klasse professioneller Kaufleute sei der Handel im 12. Jahrhundert wieder aufgelebt. Diese neue wirtschaftliche Expansion »breitete sich wie eine Gewinn bringende Epidemie über den ganzen Kontinent aus«. ⁶ Doch gleichzeitig seien jetzt Städte entstanden, die sich mehr denn je dem Handel und dem Gewerbe verschrieben, sowie, mit dem mittelalterlichen Bürger, eine urbane Klasse, die stärker denn je war. Der Reifungsprozess frühkapitalistischer Klassen, der in Europa durch die Schließung der Handelsrouten infolge der muslimischen Invasionen behindert worden sei, sei nun durch die Wiederbelebung des Handels und der damit unvermeidlichen Expansion der Märkte ermöglicht worden. Das Wachstum der mittelalterlichen Städte und die Befreiung der Bürgerklasse reichen hier, kurz gesagt, aus, um den Ursprung des modernen Kapitalismus zu erklären.

Pirennes Thesen sind umstritten und gelten heute allgemein als überholt. Die Prämissen jedoch, auf denen sie basierten, haben die Kritiker zumeist stillschweigend akzeptiert und kaum in Frage gestellt. Selbst in jüngeren, richtungweisenden demografischen Erklärungen ökonomischer Entwicklung in Europa, die Pirenne und dem Modell aufstrebender Märkte häufig kritisch gegenüberstehen, werden die Zyklen des Bevölkerungswachstums mittels der Entwicklung von Marktmechanismen und der sich erneuernden Gesetze von Angebot und Nachfrage beeinflusst. Es gab selten Zweifel an der natürlichen Entwicklung des Kapitalismus (und häufig wurde das Wort »Kapitalismus« sorgsam vermieden) oder an der Annahme, dass die quantitative Expansion der Marktmöglichkeiten trotz Komplikationen durch zyklisches Bevölkerungswachstum und malthusianische Blockaden der Schlüssel zum Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Ökonomie darstellt – zusammen vielleicht mit einem autonomen und transhistorischen Prozess technologischen Fortschritts.

5 Henri Pirennes Argumentation wird in seinen unter dem Titel *Medieval Cities: The Origins and the Revival of Trade* (Princeton 1969) veröffentlichten Vorlesungen zusammengefasst.

6 Ebd., S. 105.

Mit der bemerkenswerten Ausnahme des Wirtschaftshistorikers Karl Polanyi (dessen Nähe zum Marxismus immer größer war, als er selbst zugeben wollte) sind es Marxisten gewesen, die diese Grundannahmen in Frage stellten – und selbst sie taten das nicht immer konsequent.⁷ Es waren hauptsächlich Marxisten, die sowohl die Besonderheit des Kapitalismus und seine charakteristischen Bewegungsgesetze erkannten, und die jede Erklärung für inadäquat hielten, die den Kapitalismus lediglich als Reifungsprozess oder Expansion uralter ökonomischer Aktivitäten, als traditionelle Praktiken des kommerziellen Profitmachens, der Märkte und des Handels betrachtet.

Weber über Arbeit und den Geist des Kapitalismus: Die Vermengung von Produktion und Tausch

Bei Max Weber nimmt die bürgerliche Teleologie eine wesentlich subtilere Form an. Mit seiner globalen Reichweite an Interessen und Wissen, von der Antike bis zur Moderne, von Ost nach West, imponiert er vielleicht mehr als jeder andere Denker des westlichen sozialwissenschaftlichen Kanons. Die Typologien, für die er bekannt ist, umfassen ein breites Spektrum von Gesellschaftsformen, Varianten gesellschaftlichen Handelns, politischer Führung und Herrschaft. Vordergründig sprechen diese Typologien stark gegen die Behauptung, Weber tendiere wie so viele vor ihm dazu, die westeuropäische Erfahrung zu verallgemeinern und die gesellschaftliche Logik des modernen westlichen Kapitalismus in jede Zeit und jeden Ort hineinzulesen. Jedenfalls hatte er sich zur Lebensaufgabe gemacht, den spezifischen Charakter der westlichen Zivilisation als ein historisches Muster unter vielen zu bestimmen. Und trotzdem: Wenn das erste methodologische Prinzip für Marx die Kritik der politischen Ökonomie und eine Überwindung der sich selbst bestätigenden Kategorien des Kapitalismus war, galt für Weber das genaue Gegenteil. Das Herz seiner historischen Soziologie ist ein Theorierahmen, der die gesamte Geschichte durch das Prisma der modernen kapitalistischen Ökonomie filtert.

Man kann diesen Punkt am besten an Webers Darstellung der Ursprünge des Kapitalismus verdeutlichen. Sein bekanntester Erklärungsansatz bezieht sich auf die »protestantische Ethik«, darauf, wie der aufsteigende europäische Kapitalismus durch die Reformation vorangetrieben und durch die Ethik von harter Arbeit und ökonomischer Rationalität gefördert wurde. Die Idee der »Berufung«, die Werte der Askese, die Glorifizierung harter Arbeit in Zusammenhang mit dem Calvinismus und die psychologischen Auswirkungen der Prädestinationslehre waren insgesamt sehr förderlich für den »Geist des

7 Einige der wichtigsten Beiträge zu dieser Debatte sind enthalten in Paul Sweezy u. a.: *Der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1984 (engl. Original 1976), sowie in T. H. Aston und C. H. E. Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985.

Kapitalismus«. Das war aber nur ein Teil von Webers Erklärung und muss vor dem Hintergrund seiner anderen Arbeiten gelesen werden, vor allem den Arbeiten über den typischen Charakter der westlichen Stadt. Die Reformation hatte deshalb besondere Auswirkungen, weil ihre Einflüsse eine Zivilisation trafen, in der die Prinzipien ökonomischer Rationalität bereits gut entwickelt waren und ein mit einer Wirtschaftsethik durchdrungenes Bürgertum im Kontext urbaner Autonomie – das einzig Typische an der westlichen Stadt – bereits besonders mächtig geworden war. In diesem typisch urbanen Kontext erleichterte der aufkommende Protestantismus die Verbindung von ökonomischer Rationalität und »Arbeitsethik« gegen angestammte traditionelle Arbeitsbegriffe, die die Arbeit eher als Fluch und nicht als Tugend oder moralische Verpflichtung betrachteten. Und aus dieser Verbindung wurde der moderne Kapitalismus geboren.

Die Versuche, die Unterschiede zwischen Weber und Marx zu beschreiben, beziehen sich im Allgemeinen darauf, inwieweit Weber religiöse Ideen und politische Formen als autonome und gegenüber den im marxistischen Sinne materialistischen Determinanten vorrangige behandelt. Die zentrale Frage ist jedoch nicht, ob Weber eher Idealist als Materialist war oder ob er ökonomische Interessen anderen Motiven unterordnete. Seiner Schrift über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus liegen Thesen zugrunde, die wenig mit dem Primat oder der Autonomie von außerökonomischen Determinanten zu tun haben. Und dies ist nicht so sehr ein Zeichen seines Idealismus als vielmehr seiner bürgerlichen Teleologie.

Es geht nicht darum, ob Weber die Wurzeln der protestantischen Ethik richtig erkennt, ob also die Arbeitsethik Ursprung oder Wirkung jener von uns mit dem Kapitalismus verbundenen ökonomischen Entwicklung ist, ob Ideen Auslöser oder Folgen sind. Webers Darstellung von Ursache und Wirkung ist zweifellos komplexer, als eine einfache Dichotomie von Idealismus und Materialismus vermuten lässt. Doch es gibt noch eine wesentlich grundlegendere Frage: Wie viel *erklärt* die protestantische Ethik wirklich und inwieweit setzt Webers Darstellung, wie andere Theorien der »kommerziellen Gesellschaft« auch, die zu erklärende Sache einfach als *gegeben* voraus.

Beginnen wir also am Anfang, mehr oder weniger. Weber teilte mit seinen Vorgängern die Überzeugung, dass rudimentäre Formen von Kapitalismus bereits in der Antike existierten, und behandelte sie wie den westlichen Feudalismus als Hiatus, als Unterbrechung in der Evolution der kapitalistischen Wirtschaft und im Fortschritt der westlichen Kultur. Mit dem Niedergang des römischen Reiches hatte, schreibt er:

»der naturalwirtschaftliche Untergrund (...) seine zum Feudalismus drängende Struktur auch dem ursprünglich verkehrswirtschaftlichen Oberbau aufgezwungen. So schwand die dünn gewordene Hülle der antiken Kultur, und das Geistesleben der okzidentalischen Menschheit sank in lange Nacht. Sein Niedersinken gemahnt aber an jenen Riesen der hellenischen Mythe, der neue Kraft gewann, wenn er am Busen der Mutter Erde ruhte. Fremdartig wäre freilich den alten

Klassikern ihre Umgebung erschienen, wäre etwa einer von ihnen in der Karolingerzeit in seinen Pergamenten erwacht und hätte er die Welt aus seiner Klosterzelle gemustert: die Dünge­rluft des Fronhofes hätte ihn angeweht. Allein sie schlie­fen nun den Winterschlaf, wie die Kultur überhaupt, im Schoße des wieder ländlich gewordenen Wirtschaftslebens. Und es weckte sie auch nicht der Minnesang und Turnier der feudalen Gesellschaft. Erst als auf der Grundlage der freien Arbeitsteilung und des Verkehrs die *Stadt* im Mittelalter wieder entstanden war, als dann der Übergang zur Volkswirtschaft die bürgerliche Freiheit vorbereitete und die Gebundenheit unter den äußern und innern Autoritäten des Feudalzeitalters sprengte, da erhob sich der alte Riese in neuer Kraft und hob auch das geistige Vermächtnis des Altertums empör an das Licht der modernen bürgerlichen Kultur.«⁸

Die Wiederbelebung des Handels und das Wiederaufleben der westlichen Zivilisation im Kontext der neuen bürgerlichen Freiheiten sollte durch ein völlig neues Element vorangetrieben werden, durch die Verbindung von ökonomischer Rationalität mit einer gänzlich neuen Einstellung zur Arbeit, einer Arbeitsethik, die allen traditionellen Verunglimpfungen der Arbeit als Fluch und Last widersprach. Es war dieses neue kulturelle Ensemble, das schließlich den kapitalistischen Reifeprozess zu seiner modernen industriellen Form erlaubte.

Webers Theorie der protestantischen Ethik kann sicherlich als Kommentar gelesen werden zum wirtschaftlichen Übergang vom einfachen Tausch- und Zirkulationsmechanismus zum organisierenden Prinzip der *Produktion*. In dieser Hinsicht ist er bei dem Versuch, die Entstehung des Kapitalismus als *Produktionsweise* zu erklären, möglicherweise über die alten Theorien zur »Handels- und Gewerbe­gesellschaft« hinausgegangen. Aber hat er eine Erklärung für diese epochale Entwicklung? Kommt mit der protestantischen Ethik (entweder durch sie selbst oder als Teil eines größeren, transhistorischen »Rationalisierungsprozesses«) etwas fundamental Neues zu den alten Thesen über die Entwicklung der »Handels- und Gewerbe­gesellschaft« hinzu? Oder weicht auch sie der Frage aus?

Für die Herausbildung eines ökonomischen Systems, bei dem die gesamte Produktion der Selbstverwertung des Kapitals, den Gesetzen der Akkumulation, des Wettbewerbs und der Profitmaximierung unterworfen ist, brauchte es etwas mehr als nur ein simples Anwachsen der Märkte und jene traditionellen Praktiken eines »billig einkaufen und teuer verkaufen«. Es brauchte auch etwas mehr als nur eine ausgedehnte Produktion für den Tausch. Die spezifische Vernetzung von Produktion und Austausch, die dieses System – in welchem die Ökonomie durch die Konkurrenz angetrieben und der Profit durch die Verbesserung der Arbeitsproduktivität determiniert wird – mit sich

8 Max Weber: »Agrarverhältnisse im Altertum«, in ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1988, S. 310f.

bringt, setzte eine Transformation sozialer Eigentumsverhältnisse voraus, die die direkten Produzenten in historisch nie da gewesener Form den Marktgesetzen unterwarf, indem deren Zugang zu den Mitteln der Subsistenz und Reproduktion vom Markt abhängig gemacht wurde. Weber erklärt diese historisch einmalige Formation eigentlich nicht, sondern setzt sie eher als gegeben voraus. Die protestantische Arbeitsethik kann die spezifisch kapitalistische Verbindung zwischen Handel und Produktivität nicht *erklären*, weil diese Verbindung bereits in ihrer Definition von »Arbeit« enthalten ist.

Webers Idee der Arbeitsethik ist ein Beispiel für eine gängige Begrifflichkeit, die schon lange zu den Grundpfeilern des ökonomischen Diskurses in den westlichen kapitalistischen Gesellschaften gehört und immer schon als ideologische Rechtfertigung des Kapitalismus gedient hat, zur Gleichsetzung von Arbeit und kapitalistischem Unternehmen. Im konventionellen Diskurs moderner Wirtschaftswissenschaften beispielsweise sind es die Kapitalisten, die *produzieren*, nicht die Arbeiter – und so ist auf den Wirtschaftsseiten großer Zeitungen immer wieder von Automobilproduzenten und Gewerkschaften die Rede. Diese Gleichsetzung geht mindestens bis ins 17. Jahrhundert zurück, bis zu den Anfängen eines mehr oder weniger selbstbewussten Kapitalismus. Das erste Mal tauchte dieses Ideologem bekanntlich in einer berühmten und viel diskutierten Passage von John Lockes *Über die Regierung* auf, in der erklärt wird, wie Eigentum, das im Naturzustand Gemeingut war, aus dem gemeinschaftlichen Besitz herausgenommen und zu Privateigentum gemacht wurde. Locke schreibt:

»Was nach Abschluss eines Vertrages *Gemeingut* geblieben ist, beginnt, wie wir sehen, dadurch Eigentum zu werden, dass wir irgendeinen Teil aus dem, was gemein ist, herausnehmen und es jenem Zustand entfernen, in dem es die Natur belässt. Ohne dies ist Gemeingut von keinerlei Nutzen. Und wir sind nicht an die ausdrückliche Zustimmung aller Mitbesitzenden gebunden, wenn wir diesen oder jenen Teil nehmen. Das Gras, das mein Pferd gefressen, der Torf, den mein Knecht gestochen, das Erz, das ich an irgendeinem Ort gegraben, an dem ich mit anderen gemeinsam ein Recht dazu habe, werden demnach mein *Eigentum*, ohne irgendjemandes Zuweisung oder Zustimmung. Meine *Arbeit*, die sie dem gemeinen Zustand, in dem sie sich befanden, enthoben hat, hat mein *Eigentum* an ihnen *bestimmt*.«⁹

9 John Locke: *Über die Regierung*, Stuttgart 1974, S. 23. Zur Diskussion von Lockes Auffassung zur »Entwicklung« siehe Neal Wood: *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley und Los Angeles 1984, sowie E. M. Wood: »Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*«, in: *History of Political Thought* 13 (1992), insbesondere S. 677-85, und dies.: »Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcroft«, in: *History of Political Thought* 15 (1994).

Diese Passage hat sehr viel Widerspruch hervorgerufen und es gibt eine Menge dazu zu sagen – beispielsweise zu Lockes Haltung zum Abschottungsprozess im frühen modernen England oder zu seinen Ansichten zur Lohnarbeit. Aber eines ist zweifelsfrei klar, auch wenn das bei den Interpretationen häufig vernachlässigt wurde: Die Aneignung der Arbeit eines anderen (»den Torf, den mein Knecht gestochen«) wird genauso behandelt wie die eigene Arbeit (»das Erz, das ich an irgendeinem Ort gegraben«). Das heißt nicht nur, dass der Herr die Früchte der Arbeit seines Knechts für sich beansprucht (der Bedienstete, um den es hier geht, ist der vertragsgebundene Lohnarbeiter), sondern dass die Arbeit als Tätigkeit und alle dazugehörigen Tugenden als Attribute des Herrn ausgegeben werden. Das geschieht allerdings auf andere Weise als zum Beispiel bei einem Sklavenhalter, der die Arbeit seines Sklaven beansprucht. Es ist nicht so, dass die Arbeit dem Herrn des Knechts so gehört wie der Körper des Knechts ein von ihm erworbenes Eigentum wäre. Es ist auch nicht so, wie Marx sofort erkennen würde, dass der Verkauf der Arbeitskraft des Knechts für Lohn dem Herrn ein Anrecht auf alles sichert, was der erste in der im Arbeitsvertrag ausgemachten Zeit produziert. Der springende Punkt ist vielmehr, dass die Tugend von Arbeit und »Gewerbe« von der Tätigkeit als solcher zum *Beschäftigungsverhältnis* und zur produktiven Nutzung von Eigentum verschoben wurde. In Lockes gesamter Eigentumsdiskussion werden die Rechte und Tugenden der Arbeit nicht der eigentlichen Arbeit als Tätigkeit zugeschrieben, sondern ihrer *Weiterentwicklung*, der produktiven Nutzung von wertschaffendem Eigentum – im Gegensatz zur passiven Nutznießung in der Tradition der Rentierklasse.

Die Identifikation der Arbeit mit der ökonomischen Aktivität des Kapitalisten ist in der westlichen Kultur tief verwurzelt. Und ihr entspringt die Geschichtsauffassung, die den Hauptwiderspruch – den das Bewegungsmoment der Geschichte ausmachenden sozialen Widerspruch – nicht zwischen den produzierenden und aneignenden Klassen, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, sieht, sondern zwischen zwei verschiedenen Aneigner-Klassen, zwischen zwei antithetischen Eigentumsformen – dem passiven Eigentum des Rentiers und dem aktiven und produktiven Eigentum des Bourgeois/Kapitalisten.

Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Verdrängung der Arbeit durch die ökonomische Aktivität des Kapitalisten. In einem Wirtschaftssystem, in dem sich die Warenproduktion allgemein durchgesetzt hat, in dem ausschließlich für den Tausch produziert wird und die gesamte Produktion der Selbstverwertung des Kapitals unterworfen ist, in dem die gesamte Produktion von Kapital ist und Mehrarbeit nicht durch direkten Zwang, sondern über den Warentausch vermittelt angeeignet wird, ist die Produktionstätigkeit nicht mehr von den vom Markt bestimmten Tauschgeschäften zu trennen. So wird gleichsam der Tausch und nicht die produktive Arbeit als wesentliche ökonomische Aktivität definiert. Ein ähnlicher theoretischer Ansatz, bei dem »ökonomische Tätigkeit« Warentausch am Markt be-

deutet, und bei dem »Arbeit« kapitalistische Aneignung und Produktion zum Profit bedeutet, liegt Webers Verständnis der Arbeitsethik und des Ursprungs des Kapitalismus zugrunde.

Die Stadt als Zentrum von Konsumtion oder Produktion

Die Folge von Webers, das eigentlich zu Beweisende bereits voraussetzenden, Definition von »Produktion« wird mit all ihren Implikationen für seine Geschichtskonzeption und die Entwicklung des Kapitalismus am deutlichsten in seiner zentralen Unterscheidung zwischen der Stadt als Zentrum der *Produktion* und als Zentrum der *Konsumtion*. Wenn es in seiner Darstellung des Ursprungs des modernen Kapitalismus einen einzelnen Faktor gibt, der schwerer wiegt als alle anderen, so ist es der Charakter der westlichen mittelalterlichen Stadt. Und ein Merkmal, das diese mittelalterliche Stadt deutlich von der Stadt der klassischen Antike unterscheidet und sie zum Sprungbrett für die kapitalistische Entwicklung über ihre antiken Grenzen hinaus zu ihrer modernen industriellen Form werden ließ, ist die Tatsache, dass antike griechische und römische Städte vor allem ein Zentrum der Konsumtion waren, während im mittelalterlichen Europa Städte entstanden, die hauptsächlich Zentren der Produktion waren.

Der entscheidende Punkt ist nicht, dass die mittelalterlichen Städte lediglich mehr produzierten als antike Städte, auch nicht, dass in der einen mehr Menschen in der Produktion tätig waren als in der anderen. Der entscheidende Punkt ist für Weber vielmehr, dass die mittelalterliche Stadt den Interessen des »Produzenten« größeres politisches und kulturelles Gewicht beimaß, während sich in der klassischen Antike die Interessen der »Konsumenten« durchsetzten. Die westeuropäische Stadt des Mittelalters schuf nicht nur die Bedingungen einer urbanen Autonomie, die dem Handel, Gewerbe und Gewinnmachen freie Hand gab, sondern bereitete durch die Förderung der Interessen der Produzenten und deren entsprechende ideologische Wertschätzung den fruchtbaren Boden auch für die »Arbeitsethik«.

Es spricht vieles für Webers Beschreibung der antiken Stadt als einem Zentrum der Konsumtion. Auch wenn er thematisch einiges durcheinander wirft, wenn er auf der Existenz des »Kapitalismus« in der antiken Gesellschaft besteht (dazu gleich mehr), und dabei sicherlich unterschätzt, inwieweit die städtischen Patrizier im mittelalterlichen Europa im Wesentlichen doch Rentiers blieben, hat seine Formulierung den Vorteil, die Aufmerksamkeit auf die Vorherrschaft des Rentiereigentums – das Eigentum der Landbesitzer, Sklavenhalter, Kreditgeber – und die Rentiermentalität in der antiken Welt zu lenken, die sich von der unternehmerischen, produktivistischen Kultur des modernen Kapitalismus unterscheidet. Es ist sicherlich richtig, dass die herrschenden Eigentumsverhältnisse der klassischen Antike die Expansion der Produktion für den Markt oder die »Rationalisierung« der Produktion nicht förderten. Und während der Status reicher Unternehmer oder privilegierter Zunftmeister wenig über die Bedingungen der Produzenten als *Arbeiter* aus-

sagen, ist es zweifellos richtig, dass ein eindeutiges Interesse an der Warenfabrikation in der griechischen Polis niemals existierte, nicht einmal auf einer ähnlichen Ebene wie bei den mittelalterlichen Zünften mit ihrer protektionistischen Funktion. Auch wenn die Vermischung von Grundbesitzer-Rentiers mit Schuldnern oder armen Getreidealmosen-Empfängern in der gemeinsamen Kategorie von »Konsumenten«interessen mehr verschleiern als erhellen mag, ist es nichts desto trotz richtig, im antiken römischen »Proletariat« ein »Konsumentenproletariat« zu sehen, »ein Haufen deklassierter Kleinbürger«, dessen vorrangiges materielles Interesse an die staatlichen Getreidealmosen gebunden war, anders als beim modernen Proletariat, das eine Arbeiterklasse ist, »welche die *Produktion* auf ihren Schultern trägt«. ¹⁰

Wenn Weber im Falle der antiken Stadt auf etwas Richtiges hinweist, sollten wir uns vielleicht nochmals genauer ansehen, was er damit meint, und was damit über den spezifischen Charakter der mittelalterlichen Stadt und die Form ausgesagt wird, in der mit ihr die Grundlagen für den modernen Kapitalismus gelegt wurden. Die Tatsache, dass Kategorien wie »Konsument« und »Produzent« große Reichtums- und Klassenunterschiede verwischen, ist von entscheidender Bedeutung. Genauer gesagt ist von Bedeutung, dass die Kategorie des »Produzenten« sowohl auf den Arbeiter als auch auf den Unternehmer zutrifft. Für Weber ergibt sich daraus, dass der Status des Letzteren die Kategorie als ganzes repräsentiert. Es ist, mit anderen Worten, nicht der gesellschaftliche und kulturelle Stand des Arbeiters, sondern der des Unternehmers, der für Weber den gesellschaftlichen und kulturellen Status von »Produktion« und »Arbeit« bestimmt. Und es wird zunehmend klar, dass der Unterschied eines Zentrums der Produktion und eines Zentrums der Konsumtion primär weder von der städtischen, in der Produktion beschäftigten Einwohnerzahl abhängig ist, noch von dem Volumen, der Bandbreite oder Qualität der produzierten Waren, sondern vielmehr von der Identität der mit der Produktion verbundenen Klassen und davon, in welchem Umfang die Produktion durch eine »echte« Bourgeoisie kontrolliert und entsprechend den Anforderungen des kommerziellen Profits unterworfen wird.

Webers Frühwerk bleibt in Bezug auf die Antike teilweise unentschlossen. In seinem reifen und einflussreichen Spätwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* jedoch ist die Botschaft klar und eindeutig. Er rekapituliert hier noch einmal einen Großteil seiner früheren Argumentation über die Unterschiede zwischen den antiken und mittelalterlichen Städten und führt dann unmissverständlich deren Implikationen aus:

»Hier zeigt sich die grundverschiedene Struktur gerade der voll entwickelten antiken Stadt wie der voll entwickelten mittelalterlichen in der Zeit der Herrschaft des *Demos* dort, des *Popolo* hier. In der von Hopliteneeren beherrschten, frühdemokratischen antiken Stadt spielte der stadtsässige, nicht auf einem Kleros an-

10 Max Weber: »Agrarverhältnisse im Altertum«, a.a.O., S. 6.

gesessene, ökonomisch wehrfähige Handwerker politisch keine Rolle. Im Mittelalter führten das stadsässige bürgerliche Großunternehmertum (*popolo grasso*) und die kleinkapitalistischen Handwerker (*popolo minuto*). Diese Schichten aber – das zeigt der politische Tatbestand – hatten innerhalb der antiken Bürgerschaft *keine* (maßgebende) *Macht*. Wie der antike Kapitalismus *politisch* orientiert war (...) so war es auch die antike Demokratie«. ¹¹

Der Hauptunterschied ist, dass die mittelalterlichen Städte die Interessen der *Produzenten* vertraten und die antiken nicht. Das bedeutet aber nicht gleichzeitig, dass die mittelalterliche Stadt die Interessen der *Arbeiter* vertrat, während das die antike Polis nicht tat. Wenn überhaupt, ist das Gegenteil richtig. Im goldenen Zeitalter der Athener Demokratie wurde die Polis, wie Weber behauptet, von den Interessen des »stadsässigen Kleinbürgertums«, von einer Masse von Kleinproduzenten beherrscht, von Handwerkern und Arbeitern, die zusammen mit den Bauern die Mehrheit der Bürgerschaft stellten. Was der Demokratie gefehlt habe, sei eine mächtige »in diesem modernen Sinn: bürgerliche Schicht« gewesen. ¹² Das Merkmal der »Produzenten« ist also nicht, in welchem Umfang sie in der Produktion tätig sind, vom Arbeitsprozess ganz zu schweigen, sondern in welchem Umfang Produktion an Handel und Gewerbe gebunden ist.

Der wahre Bourgeois ist also, egal ob er im produktiven Arbeitsprozess steht oder nicht, ein Produzent. Und um das Paradox zu vervollständigen, definiert Weber die athenischen Unterklassen, auch wenn sie im produktiven Arbeitsprozess stehen, weniger als Produzenten denn als Konsumenten. Das liegt zum Teil daran, dass für Weber die Hauptachse des gesellschaftlichen Konflikts nicht wie in der Moderne zwischen Industrieproletariat und industriellen Unternehmern verläuft, sondern zwischen Schuldnern und Kreditgebern. Aber wenn die unteren Klassen als Schuldner im wesentlichen »Konsumenten«interessen repräsentieren, sind sie auch in anderer Hinsicht Konsumenten, nämlich als Empfänger von öffentlichen Geldern für die Ausübung bürgerlicher Pflichten, und genau an dieser Stelle verdeutlichen sich die Implikationen von Webers »Produzenten«interessen.

Betrachtet man das ganze nicht vom Weber'schen Standpunkt aus – das heißt nicht vom Standpunkt der Produzenten als Kapitalisten, sondern als *Arbeiter* –, können die den arbeitenden Bürgern die politische Partizipation erleichternden staatsbürgerlichen Bezüge als ein Ausdruck von Produzenteninteressen verstanden werden. Der staatsbürgerliche Status der Bauern und Handwerker in der Demokratie diene den Interessen der arbeitenden Klassen, indem man sie bis zu einem gewissen Grad vor der Ausbeutung durch Grundbesitzer und Staat, vor der für alle vorkapitalistischen Gesellschaften charakteristischen Ausbeutung durch direkten und militärischen Zwang

11 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. revidierte Aufl., Tübingen 1972, S. 800f.

12 Ebd., S. 801.

schützte. So betrachtet haben die Interessen der Arbeiter in Webers Theorieansatz keine Relevanz. Die staatsbürgerlichen Bezüge werden hier zu einer reinen Form von unverdientem »Rentier«einkommen und sind von dem passiven »Konsumenten«einkommen der unproduktiven landbesitzenden Rentiers nicht zu unterscheiden. Dementsprechend sind auch die Interessen der Landbesitzer, Bauern und des urbanen »Kleinbürgertums« in der Polis eher *politische* als ökonomische – der *homo politicus* dominiert über den *homo oeconomicus*.

Weber behauptet sogar, dass die Arbeit in der Polis (und auch in der Demokratie), verglichen mit der Position der Handwerker im Mittelalter, gesellschaftlich degradiert wurde. Er steht damit natürlich nicht allein. Denn es hat sich mehr oder weniger eingebürgert zu glauben, Athen hätte die Arbeit wegen ihrer Nähe zur Sklaverei gering geschätzt. Und da diese Ansicht diskussionswürdig ist, läge auch nichts Bemerkenswertes in ihrer Wiederholung durch Weber.¹³ Doch ihm geht es um mehr als um die Auswirkungen der Sklaverei auf die Kultur der klassischen Antike. Für ihn drückt sich die Position der sozial unterdrückten Arbeit im antiken Griechenland im Fehlen von Zunftorganisationen und verschiedenen, damit verbundenen, gesetzlich verbrieften Rechten aus. Das ist der Punkt, zu dem er in seiner Darstellung der Unterschiede zwischen antiker Polis und mittelalterlicher Stadt immer wieder zurückkehrt.

Was sagt aber das Vorhandensein von Zünften tatsächlich über den sozialen Status der Arbeit aus? Die Geschichte der Zünfte im mittelalterlichen und frühmodernen Europa kann in zwei Hauptphasen eingeteilt werden. Am Anfang repräsentierten sie gegenüber den auf ihrem Sonderstatus, ihren Privilegien und ihrem hohen Grad an Autonomie beharrenden Patriziern die aufstrebende ökonomische und politische Kraft von Handwerk und Handel. Später wurden die Zünfte so stark, dass es ihnen sogar gelang, die Patrizier ihren Vorschriften zu unterwerfen, und das, was Weber »extra-urbane Statusdifferenzen« genannt hat, in beide Richtungen der sozialen Hierarchie aufzulösen. Wenn man die Zunftvereine vor allem als *Arbeiterinteressenvertretung* versteht, drückt sich darin sowohl ihre Schwäche wie auch ihre Stärke aus. Die Zusammenschlüsse der gemeinschaftlichen Produzenten waren, was sie waren, weil die Patrizier zu einem beachtlichen Maße das blieben, was sie schon immer waren. Wirklich mächtig wurden die Zünfte erst als Vereinigungen von Monopolisten und sogar Unternehmern, für die die Lehrlinge billige Arbeitskräfte waren, und konnten sinnvollerweise nicht länger als *Arbeitervereinigungen* verstanden werden.

Aus dieser Perspektive betrachtet zeugt das Fehlen der Zünfte im antiken Griechenland eher von der Stärke als der Schwäche des gemeinen Volkes, ebenso vom relativ hohen Status der Arbeit und nicht von ihrer sozialen Ab-

13 Zur Diskussion des Stellenwerts der Arbeit in Athen vgl. mein Buch *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, London 1988, S. 137-45.

wertung. Selbst in den demokratischsten Städten des Mittelalters und der Renaissance – wie im republikanischen Florenz – genossen gewöhnliche Handwerker und Arbeiter im Unterschied zu wohlhabenden Handwerksmeistern und Kaufleuten keine solchen staatsbürgerlichen Rechte wie im Athener *Demos*. Der arbeitende Bürger in Athen brauchte den rechtlichen Schutz nicht, den die mittelalterlichen Zünfte boten, weil er den Schutz der Polis und seinen Status als Bürger hatte. So wie der rechtliche Status der mittelalterlichen Zünfte ein Zeichen für das Versagen der mittelalterlichen Städte war, den Patrizierstatus zu zerstören, so stand das Fehlen der Zünfte im antiken Athen für den Erfolg der Polis und der Demokratie, weil sie den Patrizier der Rechtsprechung der Zivilgemeinschaft in ihrer Gesamtheit unterwarf.¹⁴ Die mittelalterlichen Zünfte hatten etwas gemeinsam mit der römischen Trennung von Patriziern und Plebejern, die sowohl für die Macht der Plebejer stand, ihren Willen auszudrücken, als auch für deren vergeblichen Versuch, die Aristokratie zu unterwerfen. In der demokratischen Polis jedoch, in der sich der *Demos* umfassender durchgesetzt hatte, existierte keine Vereinigung zur Repräsentation des »gemeinen« Volkes – die Demokratie war die Vereinigung des *Demos*.

Natürlich weiß Weber das alles. Er hebt sogar hervor, dass Handwerkszünfte genau in den Perioden und an den Orten entstanden, wo die Demokratie zerstört worden war oder sich nie durchgesetzt hatte. Aber richtig ist auch, dass für ihn das Fehlen der Zünfte in der demokratischen Polis und deren Existenz in der mittelalterlichen Stadt den niedrigen Status der Arbeit in der einen, beziehungsweise dessen Anhebung in der anderen repräsentierte. Der Prüfstein ist, wie immer, der Status der Arbeit, nicht als eines Attributs der Arbeiter, sondern der *Bourgeoisie*. Das wiederum sagt viel über die unsaubere Definition von Webers »Arbeitsethik« aus, denn die mittelalterliche Stadt war ein »Zentrum der Produktion« nicht, weil dies den Interessen der Arbeiter entsprach, sondern weil es dem Unternehmer nützte. Ebenso wenig stand die Glorifizierung der Arbeit in der »Arbeitsethik« für die kulturelle Besserstellung des Arbeiters oder für die Tätigkeit produktiver Arbeit als solcher, sondern für die Unterwerfung der Arbeit unter die Erfordernisse des profitablen Tauschhandels.

14 Georg Grote (*History of Greece*, Kap. XXXI), der aus dem 19. Jahrhundert stammende Historiker und Experte der Geschichte des antiken Griechenlands, zog einen erhellenen Vergleich zwischen antiken und mittelalterlichen Gesellschaften. Die Zünfte als formal anerkannte Vereine gingen, so Grote, aus dem Misserfolg der mittelalterlichen Städte, den Patrizierstatus zu zerstören, hervor, während es den häufig als Ursprung der Demokratie betrachteten Kleisthenischen Reformen in Athen gelang, die separate politische Identität von Patrizierfamilien sowohl auf dem Papier als auch in Realität zu eliminieren.

Der Aufstieg des modernen Kapitalismus

Das also ist der Hintergrund, vor dem Weber über den »Geist des Kapitalismus« im Westen nachdenkt. Das mittelalterliche Zentrum der Produktion mit seinen bürgerlichen Freiheiten ließ der ökonomischen Rationalität freie Hand, und ihr Ethos der Produktion ebnete den Weg für die Ethik der »Arbeit«. Der vollständige Durchbruch dieser bereits in der mittelalterlichen Stadt existierenden Tendenzen, die vollständige Durchsetzung ökonomischer Rationalität nicht nur im Handel, sondern auch in der Organisation der Produktion, und der Reifeprozess einer wirklichen Bourgeoisie als treibender Kraft der Produktion erforderte offensichtlich eine noch umfassendere Befreiung der ökonomischen Rationalität von den ihr im Weg stehenden politischen und kulturellen Hindernissen. Die städtische Produktion im Mittelalter mag zwar bereits den Anforderungen des Handels unterworfen gewesen sein, die Organisation der Arbeit jedoch, der Arbeitsprozess und dessen Teilbereiche, Techniken und Instrumente mussten selbst noch gänzlich transformiert werden durch die Rationalität des Kapitals. Ebenso wie das politische Parasitentum der feudalen Aristokratie durch die ökonomische Aktivität der echten Bourgeoisie radikal ersetzt und die traditionelle Konsumenten- und Rentiermentalität vollständig durch die Wertvorstellungen der Produktivität abgelöst werden mussten. Die entsprechende kulturelle Umwälzung wurde durch die protestantische Ethik erreicht.

Webers protestantische Ethik kann allerdings den »Geist des Kapitalismus« nur erklären, wenn sie dessen Existenz als gegeben voraussetzt. Die Idee der »Berufung«, die Wertvorstellungen der Askese, sogar die Glorifizierung harter Arbeit stehen an sich in keinem logischen Zusammenhang mit dem Kapitalismus. Was die Arbeitsethik zu einer kapitalistischen macht, ist nicht die Glorifizierung der Arbeit, sondern deren Identifikation mit Produktivität und Profitmaximierung. Diese Identifikation setzt die Unterordnung der Arbeit unter das Kapital und die Verallgemeinerung der Warenproduktion bereits voraus, was wiederum die Unterwerfung des direkten Produzenten unter die Marktgesetze voraussetzt.

Weder die einzelnen Bestandteile der Weber'schen Gleichung – die Tradition einer bürgerlichen Autonomie oder die protestantische Theologie – noch beide zusammen können diese Hypothesen *erklären*, ohne das zu Erklärende bereits vorzusetzen. Es gab einfach nichts in dieser »Arbeitsethik«, das einen Zusammenhang zum Handel und Gewerbe verlangte. Es gab auch nichts in den traditionellen ökonomischen Praktiken der Bürger, das die Unterwerfung der Arbeit unter das Kapital erklären würde; nichts in der Rationalität des modernen Profitmachens, das erklären würde, wie alle Produktion zur Produktion für den Tausch wurde, und warum direkte Produzenten gezwungen waren, sich dem Markt auszusetzen, um Zugang zu ihren Reproduktionsmitteln zu bekommen. Sie bietet auch keine Erklärung dafür, wie die Produktion den Wettbewerbsgesetzen, der Mehrwertmaximierung und der Selbstverwertung des Kapitals unterworfen wurde. Es war Marx, nicht We-

ber, der erkannte, dass das einer Erklärung bedurfte, und dass diese Erklärung nur in den vorrangig feudalen Verhältnissen gefunden werden kann, und in dem Prozess, durch den diese transformiert wurden.

Wie für viele andere vor ihm, stand die bürgerliche Ethik für Weber im Gegensatz zu der sie behindernden Konsum- und Rentier-Mentalität des Feudalismus, während derselbe Feudalismus die Entwicklung des Kapitalismus in seinen urbanen Zwischenräumen gleichzeitig zuließ. Die Autonomie der urbanen Kommune stellte einen – durch eine »natürliche Ökonomie« und eine fragmentierte politische Macht geschaffenen – Raum dar, in dem sich der kapitalistische Geist bis zu einem gewissen Grad frei von diesen parasitären Zwängen entwickeln konnte. Auch wenn kaum jemand bezweifelt, dass die charakteristische Autonomie der westlichen Stadt mit der Evolution des Kapitalismus zusammenhängt, wird auch hier wieder aus einer erst zu beweisenden Voraussetzung ein Schluss gezogen. Zu behaupten, dass der Feudalismus den Aufstieg des Kapitalismus erlaubte, indem er einfach Freiräume für städtische Autonomie und bürgerliche Freiheiten eröffnete, hieße, davon auszugehen, dass sowohl Städte als auch Bürger von Natur aus kapitalistisch sind. Wenn überhaupt, dann war die ökonomische Aktivität des mittelalterlichen Bürgers parasitär in Bezug auf den Feudalismus, denn er war abhängig von der herrschaftlichen Konsumtion der Luxusgüter und der Fragmentierung der Märkte, die ein integraler Bestandteil der feudalen Ordnung und die Quelle des vorkapitalistischen kommerziellen Profits waren, da die Kaufleute auf einem Markt billig einkauften und auf einem anderen teuer verkauften.¹⁵

Selbst in einem so fortgeschrittenen »Produktionszentrum« wie Florenz funktionierte die Ökonomie nach wie vor im Wesentlichen nach feudalen Prinzipien, was die Selbstbeschränkung des Drangs zur ökonomischen Entwicklung beweisen würde. So bestimmte sich beispielsweise der ökonomische Vorteil auch weiterhin weniger durch die Produktivität als durch politische, rechtliche und militärische Macht – entweder durch die traditionelle Macht der Landaristokratie oder die politische Dominanz der städtischen Eliten. Da der Reichtum größtenteils in den Konsum von Luxusgütern beziehungsweise in den Ausbau der politischen und militärischen Macht der herrschenden Klassen ging, führte das eher zu einer Verbesserung der *Aneignungsmethoden* als zur Entwicklung der *Produktionsmittel* (trotz einiger Fortschritte in der Spezialisierung). Auch konsumierten die direkten Produzenten, Bauern und kleinen Handwerker nicht viel mehr als vorher. Auf den ersten Blick war die autonome urbane Kommune weniger eine Gemeinschaft moderner »Bürger« als vielmehr eine »kollektive« Herrschaft, die ihre ländliche Umgebung vor allem als Steuer- und Getreidequelle sowie für den Militärdienst ausbeutete.

15 Vgl. bspw. John Merrington: »Stadt und Land im Übergang zum Kapitalismus«, in Paul Sweezy u. a., a.a.O., S. 229-268, sowie Rodney Hilton: »Towns in English Feudal Society«, in ders.: *Class Conflict and the Crisis of Feudalism*, London 1990, S. 102-13.

Selbst als Handel und Handwerk später expandierten, stützten sich die großen Kaufleute, die mit Produkten anderer Städte mindestens genauso viel handelten wie mit eigenen, auf ihre politische Vorherrschaft, um Zugang zu den Aneignungsmitteln zu bekommen, während wohlhabende »Produzenten« typischerweise auf politisch konstituiertes Eigentum in Form monopolisierter Privilegien bauten und nicht auf ökonomische Überlegenheit in Form von Wettbewerbsvorteilen in der Produktivität. Die erste Aufgabe des merkantilen Bürgers war jedenfalls weniger die Produktion als vielmehr die Zirkulation: auf dem einen Markt billig einkaufen und auf dem anderen teuer verkaufen. Und selbst wo Produktion und Zirkulation in einem Unternehmen zusammengefasst waren, änderte sich nichts an dieser Logik, die mehr mit Profit durch Eigentumsübertragung als mit kapitalistischer Mehrwertmaximierung zu tun hatte. Es war nicht diese klassisch ökonomische Rationalität, die zur Auflösung des Feudalismus und zur Einführung anderer ökonomischer Handlungsprinzipien führte.

Die reife kapitalistische Wirtschaft entstand nicht in den fortgeschrittenen und unabhängigen städtischen Kommunen – bspw. nicht in den Stadtrepubliken von Mittel- und Norditalien. Deren ökonomische Entwicklung endete früher oder später ausnahmslos in einer Sackgasse. Nicht einmal die Synthese von Bürgertum und Protestantismus hatte den gewünschten Effekt beispielsweise in Deutschland und der Schweiz. Und in Frankreich wurde dieselbe kalvinistische Doktrin durch die Hugenotten vertreten, aber nicht um den »Geist des Kapitalismus« zu befördern, sondern um die unabhängige feudale Macht des Landadels zu unterstützen. Auch den Niederlanden gelang es trotz wechselseitiger Unterstützung des landwirtschaftlichen und industriellen Sektors nicht, eine integrierte kapitalistische Ökonomie hervorzubringen. In der niederländischen Republik wurden die Calvinisten sehr wohl unterdrückt, doch die protestantische Ethik hatte sich bei den hart arbeitenden Kleinbauern und wohlhabenden Kaufleuten gleichermaßen durchgesetzt, brachte die Republik allerdings nicht über das hinaus, was einige Historiker – teleologisch – einen »gescheiterten Übergang« nannten. Nur in England konnte sich eine kapitalistische Ökonomie offenbar voll entwickeln, und dies war der westeuropäische Staat, auf den das Modell unabhängiger ziviler Kommunen mit mächtigen Bürgerklassen am wenigsten zutraf (was Weber manchmal zu erkennen scheint). Die kapitalistische Ökonomie wurde *auf dem Land* geboren und keine von Webers Thesen kann erklären, wie die englischen Agrarverhältnisse zwischen Feudalherrn und Bauern die Dynamik kapitalistischer Entwicklung in Gang setzten.

Anhand dieser Beispiele sollte klar geworden sein, dass der entscheidende Punkt nicht der Übergang von der ländlichen zur städtischen Ökonomie beziehungsweise von der Agrikultur zur Industrie ist. Bevor man die Frage nach der Industrialisierung stellen kann, muss zuerst geklärt werden, wie die Verhältnisse zwischen Aneignern und Produzenten verändert wurden – egal, ob in der Stadt oder auf dem Land –, um die Produktion über die wachsende

Arbeitsproduktivität den Gesetzen des kapitalistischen Wettbewerbs und der Profitmaximierung und dem Zwang zur Akkumulation zu unterwerfen. Anstatt jedoch diese Transformation gesellschaftlicher Eigentumsverhältnisse zu erklären, wird zumeist davon ausgegangen, dass kapitalistische Gesetzmäßigkeiten in embryonaler Form bereits in jeder städtischen Ökonomie existierten und nur darauf warteten, sich nach der Auflösung politischer und kultureller Hemmnisse entfalten zu können. Es hilft hier auch nicht besonders weiter, einen langfristigen, transhistorischen »Rationalisierungs«prozess zu postulieren, der die Produktion bestimmt, sobald die Hindernisse beseitigt sind.

Das »ökonomische Handeln« und die »rein ökonomische« Definition des Kapitalismus

Die gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse oder deren historische Veränderungen interessieren Weber im Großen und Ganzen nicht. Auch wenn er durchaus einsieht, dass das Aufkommen des modernen Kapitalismus große gesellschaftliche Veränderungen hervorgerufen hat, vor allem die Proletarisierung der Arbeitskraft, tendiert er dazu, diese Transformation als einen weiteren Ausdruck eines mehr oder weniger unpersönlichen und transhistorischen *technischen* Prozesses zu betrachten, als weiteres Stadium im Rationalisierungsprozess (zugegebenermaßen mit Hilfe von Zwangsmaßnahmen), der die Produktionsorganisation den strengen Anforderungen ökonomischer Rationalität unterwarf. Im Grunde genommen kommt die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen aneignenden und produzierenden Klassen, ob in der Stadt oder auf dem Land, in seinem theoretischen Ansatz nicht vor. Weder die Produktion noch die Aneignung spielen in Webers *ökonomischen* Aktivitäten eigentlich eine Rolle. »Ökonomisches« Handeln ist Tausch am Markt. Produktives Handeln kann demnach in Webers Konzept des »Ökonomischen« nur Eingang finden, wenn man es unter Markttransaktionen subsumiert. Und er interessiert sich dabei weniger für den Aneignungsprozess – den Prozess, bei dem die Mehrarbeit der eigentlichen Produzenten zum Eigentum eines anderen wird – als für den Gebrauch des bereits angeeigneten Eigentums, sei es zur passiven Konsumtion oder zum aktiven Profitmachen.

Dieselbe Neigung, die »Ökonomie« mit Märkten gleichzusetzen, wird auch in seiner Klassenkonzeption deutlich. Klasse wird bei ihm als rein »ökonomische« Kategorie durch den Markt definiert – nicht durch die Ausbeutungsverhältnisse zwischen Aneigner und Produzent, sondern durch ungleiche »Marktchancen«. Wo es keinen Markt gibt, dominieren andere Schicht-einteilungsformen, vor allem »Status«. Und wo auch immer Märkte existieren, dort existieren Klassen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Klassen ein wichtiges Stratifikationsprinzip nur in kapitalistischen Gesellschaften darstellen. Und ganz abgesehen von der Tatsache, dass (wie wir sehen werden) »Ka-

pitalismus« in verschiedenen Gesellschaftsformen zu existieren scheint, in antiken wie modernen, scheinen auch unterschiedliche, durch verschiedene »Märkte« definierte Klassensysteme zu existieren. Wenn sich also der *moderne* Kapitalismus fundamental von anderen Gesellschaftsformen unterscheidet, dann deshalb, weil dort der *Arbeitsmarkt* die »Marktchancen« determiniert, während dies in anderen Fällen ein anderer Markt tut – in der klassischen Antike beispielsweise nahm der Kreditmarkt die Trennung in Kreditgeber und Schuldner vor.

Für Weber ist jedenfalls der Arbeitsmarkt kein Definitionsmerkmal des Kapitalismus an sich (der aber, wie in der Antike, auch ohne Arbeitsmarkt existieren kann – zum Nachteil der kapitalistischen Entwicklung, weil die Akkumulation bürgerlichen Eigentums wegen des Fehlens seiner Kontrollmechanismen der unteren Klassen im großen Stil verhindert wurde). Der moderne Arbeitsmarkt ist, ebenso wie die moderne Proletarisierung, tatsächlich nur eine weitere *technische* Entwicklung, ein weiterer Ausdruck also des autonomen Rationalisierungs- und Arbeitsprozesses, aus dem die industrielle Produktionsorganisation hervorging.

Die Zirkulations- und Tauschprozesse des Marktes, nicht die Arbeit und deren Aneignung, definiert für Weber »Ökonomie«, und zwar nicht nur in seinem historischen Werk, sondern auch als konzeptioneller Kern seines Theorieansatzes. »Wirtschaftlich orientiert« soll ein Handeln insoweit heißen« schreibt er, »als es seinem gemeinten Sinn nach an der Fürsorge für einen Begehrt nach Nutzleistungen orientiert ist. ›Wirtschaften« soll eine *friedliche* Ausübung von Verfügungsgewalt heißen, welche *primär*, ›rationales Wirtschaften« ein solche, welche zweckrational, also *planvoll*, wirtschaftlich orientiert ist.«¹⁶

Und »Nutzleistungen« können sein:

»Leistungen nicht menschlicher (sachlicher) Träger oder Leistungen von Menschen. Die im Einzelfall sprachgebräuchlich gemeinten Träger möglicher *sachlicher* Nutzleistungen gleichviel welcher Art sollen ›Güter«, die menschlichen Nutzleistungen, sofern sie in einem aktiven Handeln bestehen, ›Leistungen« heißen. Gegenstand wirtschaftlicher Vorsorge sind aber auch soziale Beziehungen, welche als Quelle gegenwärtiger oder künftiger möglicher Verfügungsgewalt über Nutzleistungen geschätzt werden.«¹⁷

Karl Polanyi macht in einem kurzen, aber aussagekräftigen Kommentar zu Webers Ökonomiebegriff eine wichtige Beobachtung über diesen Unterschied von »Gütern« und »Leistungen« als jeweils nützliche Leistungen von *Dingen* und *Menschen*:

16 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 31.

17 Ebd., S. 34.

»Der Mensch wird so in eine formale Analogie zu Dingen gestellt. Der Mensch wird als Leistung bringendes Ding behandelt. Nur so kann der Begriff »nützliche Leistungen« effektiv sowohl von Sachen als auch von Menschen getrennt werden. Das ist notwendig für eine Wirtschaftstheorie, die »nützliche Leistungen« einheitlich betrachten will; nur so kann eine ökonomische Analyse auf *alle* Güterarten und deren Unterschiede beispielsweise hinsichtlich Ersetzbarkeit, Komplementarität gleichermaßen angewandt werden. Vom wirtschaftshistorischen Standpunkt aus ist die Definition jedoch nutzlos. Im Rahmen der ökonomischen Institutionen muss man die Leistungen von Sachen und Leistungen, die von Menschen erbracht werden, deutlich unterscheiden. Erstere sind gebunden an tote Objekte, Letztere an lebende Personen; aus der Sicht ökonomischer Institutionen gehören sie zu einer völlig anderen Kategorie.«¹⁸

Der Punkt ist natürlich, dass Max Weber die ökonomischen Prinzipien des *Kapitalismus* einfach verallgemeinert hat. Die formale Analogie zwischen Menschen und Sachen spiegelt, wenn auch abstrakt, genau die gesellschaftlichen Realitäten eines historisch spezifischen Wirtschaftssystems, in dem die Arbeitskraft eine Ware ist. Das Ergebnis ist die Verallgemeinerung einer »analytischen Methode, die aus einer spezifischen Wirtschaftsform abgeleitet wurde, die von der Existenz bestimmter Marktelemente abhängig ist«. ¹⁹ Webers Definition »wirtschaftlichen Handelns« ist verantwortlich für das, was Polanyi »den ökonomistischen Trugschluss« nennt, nämlich die unkritische Verallgemeinerung einer historisch spezifischen Wirtschaftsform.

Die Verallgemeinerung kapitalistischer Prinzipien wird durch Webers Begriff der »Rationalität« und die Rolle verstärkt, die dieser in seiner Definition »ökonomischen Handelns« spielt. So wie hier das Kriterium der rationalen Wahlmöglichkeit auf die Definition dessen angewandt wird, was ökonomisches Handeln konstituiert, bedeutet das konsequenterweise, dass der Arbeiter nur über den Verkauf seiner Arbeitskraft in den ökonomischen Handlungsprozess einbezogen ist. Die Arbeit selbst ist nicht »ökonomisch«. So wie Sklaven Werkzeuge ihrer Herrn sind und deshalb nicht im ökonomischen Sinne aktiv, kann von Fabrikarbeitern, die ihre Arbeitskraft für Lohn verkaufen, behauptet werden, sie seien keine ökonomisch Handelnden, auch wenn sie arbeiten. Das hat, so Polanyi, eine gewisse Logik, weil Arbeiter, die nicht länger Herr ihrer eigenen Arbeitskraft sind, gleichsam keine Verfügungsgewalt mehr haben über ihre eigenen knappen Ressourcen. »Allerdings«, fährt er fort,

»wird das üblicherweise anders gesehen. Zu argumentieren, dass der Fabrikarbeiter an keinerlei ökonomischer Tätigkeit teilhat, widerspricht nicht nur der üblichen Logik, sondern hört sich auch nach einem fragwürdigen Paradox an. Alltäg-

18 George Dalton (Hg.): *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston 1971, S. 137.

19 Ebd., S. 141.

liche Tätigkeiten der Produzenten als mögliche ökonomische Tätigkeiten auszugrenzen, ist absolut unakzeptabel für den Erforscher ökonomischer Institutionen. Dass die einzige ökonomische Aktivität in einer Mine oder einer Fabrik die des Aktionärs sein soll, der die Aktien verkauft, hilft dem, der sich mit der Institution der Mine oder der Fabrik beschäftigt, kaum weiter.«²⁰

Die Erforscher nicht-kapitalistischer Wirtschaftsformationen bringt aber dieser Vorschlag erst recht nicht weiter, weil für sie Webers »fragwürdiges Paradox« nicht einmal als formal abstrakte Darstellung vorherrschender ökonomischer Realitäten erhalten kann.

Als Vertreter dieses theoretischen Ansatzes besteht Weber darauf, *Kapitalismus* in rein »ökonomischen« Begriffen zu definieren, und dies in klarem Widerspruch zu Marx und ohne Bezug zu scheinbar externen sozialen Beziehungen. »Kapital«, so Weber,

»heißt die zum Zweck der Bilanzierung bei Kapitalrechnung festgestellte Geldschätzungssumme der für die Zwecke des Unternehmens verfügbaren Erwerbsmittel; ›Gewinn‹ und entsprechend der ›Verlust‹, der durch die Abschlussbilanz ermittelte Mehr- beziehungsweise Minderbetrag der Schätzungssumme gegenüber derjenigen der Anfangsbilanz. ... Der Kapitalbegriff ist hier streng privatwirtschaftlich und ›buchmäßig‹ gefasst, wie dies zweckmäßigerweise zu geschehen hat.«²¹

Dies zu Grunde legend besteht Weber darauf, dass eine »kapitalistische Wirtschaft« in der Antike nicht nur existierte, sondern mehr noch eine bedeutende Rolle spielte. Das Konzept kapitalistischer Unternehmen, argumentiert er in seiner Arbeit über die Antike, werde mittlerweile eher und irreführender Weise in Begriffe gefasst, die sich auf moderne, freie Arbeiter beschäftigende Großunternehmen beziehen:

»Und man hat daher von diesem Standpunkt aus für das Altertum die Existenz und beherrschende Bedeutung ›kapitalistischer Wirtschaft‹ in Abrede stellen wollen. Wenn man indessen den Begriff der ›kapitalistischen Wirtschaft‹ nicht unmotivierter Weise auf eine bestimmte Kapitalverwertungsart: die Ausnutzung fremder Arbeit durch Vertrag mit dem ›freien‹ Arbeiter, beschränkt – also soziale Merkmale hineinträgt –, sondern ihn, als rein ökonomischen Inhalts, überall da gelten lässt, wo Besitzobjekte, die Gegenstand des *Verkehrs* sind, von Privaten zum Zweck verkehrswirtschaftlichen *Erwerbes* benutzt werden, – dann steht nichts fester als ein recht weitgehend ›kapitalistisches‹ Gepräge ganzer – und gerade der ›größten‹ – Epochen der antiken Geschichte.«²²

20 Ebd., S. 137f.

21 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 48 & 50.

22 Max Weber: »Agrarverhältnisse im Altertum«, a.a.O., S. 15.

In diesem »rein ökonomischen Sinne« existiert demnach eine »kapitalistische Wirtschaft« wo auch immer Menschen mit kommerzieller Profiterzielung beschäftigt sind. Sicherlich existierte eine solche Form von »Kapitalismus« in der Antike. Dennoch verhindert der Ausschluss »sozialer Faktoren« jede Möglichkeit, die spezifischen Dynamiken einer kapitalistischen Produktionsweise zu erklären und ihre historisch spezifischen Gesetze, die in der europäischen Frühmoderne ein bestimmtes Muster eines selbsttragenden Wirtschaftswachstums in Gang setzen, darzustellen. Der moderne Kapitalismus wird so zu einer altbekannten Sache verklärt, die nur freier und reifer, aber nicht fundamental anders ist. Den Aufstieg des modernen Kapitalismus zu erklären, reduziert sich damit auf die Darstellung der Beseitigung von Hindernissen.

Viel von Webers Diskussion der klassischen Antike, vor allem in *Wirtschaft und Gesellschaft*, ist eigentlich der Analyse gewidmet, warum sich diese frühen kapitalistischen Formen nicht zu einem reifen kapitalistischen System mit substanzieller Akkumulation bürgerlichen Reichtums und einer Produktionsorganisation in ihrer voll entwickelten, industriekapitalistischen Form entwickelten. Weber offenbart hier deutlich seine Nähe zur bürgerlich-teleologischen Theorie ökonomischer Entwicklung, denn die Frage, so wie er sie hier stellt, ist nicht, wie eine historisch einzigartige, durch spezifische Konkurrenz- und Akkumulationsgesetze charakterisierte gesellschaftliche Dynamik in Gang gesetzt wird, sondern vielmehr, wie die kapitalistischen Impulse *behindert* wurden.

Zu den größten Hindernissen in der Evolution des Kapitalismus zählten politische Faktoren jedweder Art. In den antiken Monarchien wurde Kapitalismus unter bürokratischer Kontrolle gehalten.²³ In den Stadtstaaten schienen die Möglichkeiten für die kapitalistische Akkumulation größer zu sein, aber auch hier gab es politische Hindernisse. Im demokratischen Athen beispielsweise »(legte) auf alle irgend erheblichen Bürgervermögen die Polis der Demokratie ihre Hand«. Unterschiedliche rechtliche und politische Praktiken

»überlieferte(n) alle bürgerliche Vermögensbildung der Labilität. Die absolut willkürliche Kadijustiz der Volkserichte (Zivilprozesse vor hunderten von rechtsunkundigen Geschworenen) gefährdete die formale Rechtssicherheit so stark, dass eher die Fortexistenz von Vermögen wundertunimmt als die sehr starken Peripetien bei jedem politischen Misserfolg.«²⁴

Die von den Zwängen des modernen Arbeitsmarktes freien Menschen von Athen (und sogar Rom) legten »rücksichtslos« auf Eigentumsfragen »willkürliche« und »irrationale« Prinzipien »substanzieller« und nicht »formaler«

23 Ebd., S. 30.

24 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 810.

Gerichtbarkeit an. Und ihre *politischen* Interessen kamen vor den Erfordernissen ökonomischer Rationalität.

Was hier deutlich wird, ist die offensichtliche Annahme, dass das kommerzielle Profitmachen und die Akkumulation »bürgerlichen« Reichtums, sofern sie ihrer immanenten Logik ungehindert überlassen bleiben, schließlich einen reifen Industriekapitalismus hervorbringen. Wie bei der protestantischen Ethik wurden Prozesse lediglich beschleunigt, die dort bereits wirkten, wo Bürgerreichtum seiner freien Entfaltung überlassen wurde.

Webers Thema ist demnach immer, wie die Entwicklung ökonomischer Rationalität beschleunigt beziehungsweise durch außerökonomische Institutionen und Wertvorstellungen zurückgeworfen wird. In der klassischen Antike und auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten wurde das bürgerliche Wirtschaften durch externe Kräfte eingeschränkt, wurde die *Ökonomie* vor allem durch *politische* Prinzipien oder *religiöse* Glaubensgrundsätze behindert, die der ökonomischen Rationalität im Weg standen. Athens *Demos* ist so der feudalen Aristokratie funktional vergleichbar: eine Klasse passiver Konsumenten, deren politisch parasitäre Macht auf Kosten der ökonomischen Kraft bürgerlichen Reichtums ging und gegen dasselbe gerichtet war. Bei seinen Beschreibungen anderer Zivilisationen wie der islamischen oder asiatischen, denen es nicht gelang, einen entwickelten Kapitalismus hervorzu- bringen, verfährt Weber weitgehend ähnlich und spricht von Behinderungen und Hemmnissen, sei es in Form von religiösen Doktrinen, von Verwandtschaftsregeln, Rechtssystemen, Formen politischer Herrschaft oder anderen außerökonomischen Faktoren, durch die die natürliche Entwicklungslogik von Handel und Gewerbe unterdrückt beziehungsweise abgelenkt wurde.

So hat beispielsweise China trotz seiner hoch entwickelten Städte als Handels- und Produktionszentren samt ihren Zunftorganisationen, und trotz einer Reihe von Entwicklungen – die Akkumulation großer Privatvermögen, Fortschritte in der landwirtschaftlichen Produktion, ein riesiges Bevölkerungswachstum usw. –, von denen man seit dem 17. Jahrhundert einen Impuls für den Reifungsprozess kapitalistischer Wirtschaft erwartet hätte, nie die Hindernisse überwunden, die dem Kapitalismus im Weg standen: vor allem das auf Großfamilien basierende Verwandtschaftssystem, der patrimoniale Staat, die Mandarinmentalität und eine religiöse Tradition, die dem »Status«, dem Schönheitssinn und der Ahnen- und Elternpflicht den Vorrang gab vor einer aktiven Askese im puritanischen Sinn. Was diese verschiedenen Faktoren mit allen anderen, die Evolution des Kapitalismus behindernden, gemeinsam hatten, war die Blockade der Entwicklung urbaner Autonomie und einer wirklich bürgerlichen Schicht durch die Befestigung der Verwandtschaftsbande einerseits und bürokratische Zentralisation andererseits.

Auch anderswo in Asien waren die Dominanz der Verwandtschaftsbeziehungen oder die Bedeutung eines zentralisierten Beamtentums oder religiöse Traditionen – die entweder Ästhetizismus oder Mystizismus oder beides beförderten – von entscheidender Bedeutung, weil sie die Entwicklung einer

bestimmten Klasse, nämlich eines selbstbewussten, unabhängigen und politisch mächtigen städtischen Bürgertums verhinderten. Abermals ist das Problem nicht die große historische Bedeutung, die Weber der städtischen Autonomie im Westen oder dem »Patrimonismus« und den Sippschaftsstrukturen anderswo zuweist, sondern die ihr zugrunde liegende Annahme, dass die kapitalistischen Prinzipien in der Stadt und im Bürgertum verborgen liegen, und dass lediglich ein paar externe Hindernisse diese davon abhalten, in einem modernen Kapitalismus zur vollen Blüte zu gelangen.

Webers Methode: Multikausalität oder tautologischer Umkehrschluss?

Webers Bewunderer loben besonders sein vielschichtiges Konzept gesellschaftlicher Kausalität. Vor kurzem haben beispielsweise die beiden Neo-Weberianer Michael Mann und W. G. Runciman verschiedene, aber vergleichbar umfassend totalisierende Gesellschaftsvorstellungen präsentiert, die sich auf Webers Arbeiten zum kausalen Pluralismus stützen und das anwenden, was sie für dessen größte Erkenntnis halten: dass es keine singuläre Quelle gesellschaftlicher Macht gibt, kein einzelnes Prinzip gesellschaftlicher Kausalität wie den Marx'schen ökonomischen Determinismus, nicht einmal so etwas wie eine festgelegte Hierarchie gesellschaftlicher Ursachen.²⁵ Stattdessen können sich verschiedene Quellen gesellschaftlicher Macht auf ökonomischer, politischer, militärischer, ideologischer Ebene immer wieder zu unterschiedlichen, historisch besonderen, kausalen Hierarchien neu zusammensetzen. Dieser kausale Pluralismus, so wird behauptet, treffe eher auf die Geschichte zu als der monistische Ansatz von Marx.

Webers kausaler Pluralismus hat allerdings einen hohen Preis. Nicht nur, dass er, wie manche Kritiker meinen könnten, eklektisch ist und darauf hinausläuft, Kausalität an und für sich zu negieren. Hinzu kommt, dass die Komplexität von Webers Theorie gesellschaftlicher Kausalität in weiten Teilen unecht ist. Die Autonomie, besser: die Definition der politischen oder militärischen im Gegensatz zur »ökonomischen« Macht, so wie Weber sie versteht, ist von der Verallgemeinerung einer Idee des »Ökonomischen« abhängig, die für eine spezifische – die kapitalistische – Gesellschaftsform charakteristisch ist, die bereits eine bestimmte Trennung der »ökonomischen« von der politischen und militärischen Macht voraussetzt. Diese Vorstellung des »Ökonomischen« wird noch weiter eingeschränkt durch den Ausschluss sowohl der Produktion wie auch der Aneignung, oder mindestens ihrer Absor-

25 Michael Mann: *Geschichte der Macht*, 2 Bände, Frankfurt/M.-New York 1994, und Walter G. Runciman: *A Treatise on Social Theory*, 2 Bände, Cambridge 1983 & 1989. Runcimans Bezug zu Weber ist expliziter, während Mann behauptet, unter anderem zwischen Marx und Weber einen Bogen zu schlagen. Aber Manns Vorstellung von »gesellschaftlicher Macht« sowie seine Darstellung von Multikausalität hat mehr mit Weber gemeinsam, als er zuzugeben will.

bierung in die Prozesse der Marktwirtschaft, wie sie nur auf die ökonomischen Realitäten des Kapitalismus zutreffen – und selbst da nur als eine formale und einseitige Abstraktion.

Ein derartiges Theoriegebäude ist für das Verständnis der ökonomischen Organisation – der Produktion, Aneignung und Verteilung materieller Güter – einer jeder Gesellschaft inadäquat (und das schließt alle vorkapitalistischen Gesellschaften mit ein), in der politisch konstituiertes Eigentum, d. h. die Aneignung durch außerökonomische Mittel über direkten politischen und militärischen Zwang eine vorherrschende Rolle spielt und in der die Verhältnisse zwischen Aneignern und direkten Produzenten rechtlich und politisch definiert sind – also dort, wo materielles Leben auf »außerökonomische« Weise organisiert ist. Für solche Fälle bietet Webers Schema keinen methodischen Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses von »Politik« und »Ökonomie« (in einem umfassend nicht-kapitalistischen Sinne). Genauso wenig lässt sich daraus ableiten, ob die Organisation des materiellen Lebens in solchen Gesellschaften – die Produktions-, Aneignungs-, und Ausbeutungsweise – weniger determinierend wirkt als in der »rein ökonomischen« Ordnung des Kapitalismus, da das theoretische Schema des »Ökonomischen« *nur* im kapitalistischen Sinne existiert. Das einzige, was wir über nicht-kapitalistische Wirtschaftsformen sagen können, und dies ist mehr oder weniger tautologisch, ist, dass das Ökonomische in dem für den Kapitalismus spezifisch formalen und autonomen Sinne nicht dominant ist. Und wenn die »ökonomische« Macht nicht dominant ist, muss es eine »außerökonomische« sein. Das ist keine komplexe Kausalität, sondern eher ein einfacher Umkehrschluss.

Dieselbe Zirkularität liegt einer der häufigsten Kritiken an der marxistischen Geschichtsschreibung zugrunde. Marxistische Historiker sind offenbar schlechte Historiker, sobald sie gute Marxisten sind und umgekehrt. Entweder zwingt sie ihr Marxismus, die historische Besonderheit dem theoretischen Reduktionismus zu opfern, oder sie verraten ihren marxistischen Purismus, um der Komplexität gesellschaftlicher Kausalität gerecht zu werden. Wenn beispielsweise marxistische Historiker eine Analyse des Feudalismus anbieten, in der Rechtsformen und parzellierte Souveränitäten eine Hauptrolle spielen, oder eine Analyse der französischen Geschichte, in der der absolutistische Staat die vorrangig treibende Kraft ist, dann verlassen sie explizit das marxistische Dogma des ökonomischen Determinismus zugunsten der Autonomie und des Primats außerökonomischer Faktoren. Sie übersehen dabei, dass die Beschreibung dieser »außerökonomischen« Formen von Anfang an in die Definition der »ökonomischen Basis« eingehen muss, weil der marxistische Materialismus zwischen vorkapitalistischer und kapitalistischer Gesellschaft gerade insofern unterscheidet, dass im ersten Fall die Mehrarbeit aus dem direkten Produzenten durch verschiedene Formen »außerökonomischer« Herrschaft »herausgepresst« wird.

In dieser Hinsicht beweist der marxistische Begriff der Produktionsweise sehr viel mehr Sensibilität gegenüber der historischen Besonderheit und Ver-

schiedenheit als Webers schematisches, aus der Erfahrung des Kapitalismus abgeleitetes und verallgemeinertes Konzept. Die erste Prämisse der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie ist, dass jede Gesellschaftsform ihre eigene, charakteristische Form ökonomischer Tätigkeit mit einer eigenen systemischen Logik, eigenen »Bewegungsgesetzen« und Entwicklungsmustern entwickelt, und dass der Kapitalismus nur eine von mehreren, im Grunde eine von vielen solcher Formen ist. Für Weber gibt es nur eine, wesentlich kapitalistische Form ökonomischer Tätigkeit, die unterschiedlich anwesend oder abwesend sein kann. Für Marx dagegen können die verschiedenen Formen »außerökonomischer« gesellschaftlicher Macht – politisch, rechtlich, militärisch – eine konstitutive Rolle in der Definition des »Ökonomischen« spielen und eine Vielzahl von ökonomischen Formationen hervorbringen. Für Weber wiederum sind diese außerökonomischen Formen eigentlich Äußerlichkeiten, die sich fördernd oder behindernd auswirken können, beschleunigen oder zurückwerfen, die aber niemals eine universale und transhistorische *ökonomische* Handlungsweise grundlegend umwälzen. Wer ist also hier der eurozentristische, teleologische Reduktionist?

Geschichte, Fortschritt und Emanzipation

Max Weber könnte sich in unserem *fin de siècle* als der prophetische Idealtyp des (post-)modernen Intellektuellen erweisen. Bereits in seinem Werk deuten sich zwei der Hauptthemen der westlichen intellektuellen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts an, die man als die Auflösung der aufklärerischen Fortschrittsidee in zwei antithetische (oder auch nicht?) Strömungen bezeichnen könnte: einerseits die triumphierende Überzeugung, dass der Fortschritt seine Bestimmung im modernen Kapitalismus und in der liberalen Demokratie gefunden hat – die Glorifizierung des »Marktes« und das »Ende der Geschichte«; und andererseits der postmodernistische Irrationalismus und Pessimismus, der Angriff auf das »Projekt der Aufklärung« und die damit verbundenen Vernunft- und Fortschrittskonzeptionen.

Mit seinem Glauben an den Fortschritt von Vernunft und Freiheit, und ungeachtet seiner Kritik an den Fortschrittstheorien, war Weber der Tradition der Aufklärung noch tief verbunden. Dennoch endete er bei einer wesentlich engeren und pessimistischeren Vision und bei einer tiefgehenden Ambivalenz gegenüber den Werten der Aufklärung. Sicherlich stellte der Aufstieg des Kapitalismus für ihn den Fortschritt der Vernunft dar, doch die »Rationalisierung« war ein zweiseitiges Schwert: Fortschritt und materieller Wohlstand auf der einen, der eiserne Käfig auf der anderen Seite; Fortschritt von Freiheit und liberaler Demokratie einerseits, unausweichlicher Verlust von Freiheit andererseits – worauf der Irrationalismus die einzig denkbare Antwort zu sein scheint.

Ambivalenz ist ein durchaus plausibler Standpunkt angesichts der Früchte des modernen »Fortschritts«. Was Webers Einstellung jedoch problematisch macht, ist, dass seine Ambivalenz die Teleologie des aufklärerischen Trium-

phalismus konserviert und gleichzeitig viel ihres kritischen und emanzipatorischen Gehaltes aufgibt. Was daraus folgt, sieht man deutlich an seiner zutiefst zwiespältigen Antwort auf die Krisen jener Zeit. Die russische Revolution und die deutsche Kapitulation im Ersten Weltkrieg verstärkten seine Furcht, dass die westliche Zivilisation als ganze gefährdet sein könnte. Seine Reaktion war nicht nur zutiefst pessimistisch, sondern antidemokratisch und irrational. Die menschliche Emanzipation trat in seiner Parteinahme für den deutschen Nationalismus in den Hintergrund. Das ging soweit, dass er die historische Mission der deutschen Nation als Bollwerk gegen die Bedrohungen der westlichen Zivilisation durch die Barbaren (vor allem die Russen) befürwortete. Darin folgte er einer langen, noch heute existierenden Tradition des deutschen Konservatismus – obwohl sein Gedankengang zweifellos eine längere Geschichte hat, da schon seine frühere Parteinahme für den deutschen Liberalismus weniger auf einen Fortschritt zur Freiheit gründete, sondern auf das liberale Nationalstaatsprojekt.²⁶ Letztendlich war sein politisches Hauptvermächtnis an die deutsche Nation jene Bestimmung in der Weimarer Verfassung, die einen plebiszitär, direkt vom Volk gewählten Präsidenten mit großen Machtbefugnissen vorsah, dessen Hauptfunktion darin bestand, die blind gehorchenden Massen zu dirigieren. In diesem neuen Typus eines »charismatischen« Führers sollte sich der Irrationalismus gegen die Bedrohung durch die Revolution wenden.

Wenn also Webers Gedankengebäude durchzogen ist von einer ambivalenten Haltung gegenüber den Früchten des Fortschritts der Aufklärung, so liegt nichts desto trotz eine gewisse Logik in dieser Ambivalenz, die uns, *mutatis mutandis*, etwas über unsere aktuelle postmoderne Situation aussagt, in welcher eine Unterwerfung unter die Unausweichlichkeit des Kapitalismus in Verbindung mit der unkritischen Akzeptanz seiner Grundannahmen keine andere Reaktion hervorrufen kann als Verherrlichung oder Verzweiflung. Zu dieser Wahl zwischen Pest und Cholera bietet Marx noch immer eine Alternative.

Marx' Stellung in der Tradition der Aufklärung ist gewissermaßen das genaue Gegenteil der Auffassung Webers. Wie Weber erkennt er die Vorteile und Nachteile des Fortschritts, und insbesondere des Kapitalismus, genau. Aber er verwirft die Teleologie und rettet den kritischen und emanzipativen Gehalt der Aufklärung. Seine Kritik der politischen Ökonomie und sein Begriff der Produktionsweise befreien die Geschichte und die Gesellschaftstheorie von den engen Kategorien kapitalistischer Ideologie. Dadurch, dass er den Fortschrittsbegriff der Aufklärung, soweit notwendig, aus dessen bürgerlicher Teleologie heraus gebrochen und Teleologie durch *historische Prozesshaftigkeit* ersetzt hat, weitete er das aufklärerische Programm menschlicher

26 Zur Diskussion von Webers Liberalismus und anderen Aspekten seines Denkgebäudes in Hinsicht auf die Politik seiner Zeit vgl. Wolfgang Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 3. verbesserte Auflage Tübingen 2004.

Emanzipation aus. Weil er sich vor allem über die systematischen Zwänge des Kapitalismus bewusst war, kam er zu einem *weniger* deterministischen Ansatz. Indem er auf *Geschichte* setzte statt auf Teleologie, eröffnete er die Möglichkeit ihrer Veränderung anstatt zu verzweifeln. Weil er eine *Kritik* der politischen Ökonomie an die Stelle einer unkritischen Unterwerfung unter die Voraussetzungen und Kategorien des Kapitalismus setzte, machte er es möglich, in demselben die Bedingungen seiner Überwindung durch eine humanere Gesellschaft zu sehen. Daraus ergaben sich sowohl eine größere Beachtung historischer Besonderheiten wie eine universalistische Vision.

Vor dem Hintergrund der unheiligen Allianz zwischen kapitalistischem Triumphalismus und sozialistischem Pessimismus könnte eine solche Kombination ein paar fruchtbare Lehren beisteuern in einer Zeit, in der »große Erzählungen« aus der Mode gekommen sind und sogar wir Linken aufgefordert werden, uns im Interesse der »Differenz«- und Identitätspolitik von jedem universalen emanzipativen Ansatz zu verabschieden – während sich alle der unwiderstehlichen Macht des Kapitalismus unterwerfen.

Teil II
Demokratie contra Kapitalismus

6. Arbeit und Demokratie in Antike und Moderne

Die Griechen haben die Sklaverei nicht erfunden, aber in gewissem Sinne erfanden sie die freie Arbeit. Obwohl die Kaufsklaverei im klassischen Griechenland und vor allem in Athen ein nie da gewesenes Ausmaß annahm, war die unfreie Arbeit oder das Verhältnis von Herr und Sklave nichts Neues in der antiken Welt. Dass jedoch in einer geschichteten Gesellschaft der freie Arbeiter, insbesondere der *Bauernbürger*, den Status eines Staatsbürgers mit allen damit verbunden rechtlichen und politischen Freiheiten genoss und frei war von den verschiedenen Ausbeutungsformen eines direkten, durch den Grundherrn oder den Staat ausgeübten Zwangs, war sicherlich eine auffallende Entwicklung, und eine, die ein besonderes Verhältnis zwischen den aneignenden und den produzierenden Klassen signalisierte.

Diese besondere Entwicklung liegt einer Menge anderer charakteristischer Merkmale der griechischen Polis und vor allem der athenischen Demokratie zugrunde. Fast jede politische und kulturelle Entwicklung in Athen ist auf die eine oder andere Weise davon beeinflusst, von den politischen Konflikten zwischen Demokraten und Oligarchen im demokratischen Alltag bis zu den Klassikern der griechischen Philosophie. Deshalb sind die von der klassischen Antike überlieferten politischen und kulturellen Traditionen einerseits durchdrungen vom Geist des arbeitenden Bürgers und dokumentieren gleichzeitig die von diesem hervorgerufene antidemokratische Feindseligkeit, die die Schriften der großen Philosophen inspirierte. Der sowohl theoretische wie praktische Status der Arbeit in der modernen westlichen Welt kann ohne den geschichtlichen Bezug zur griechisch-römischen Antike, zu jener charakteristischen Anordnung der Verhältnisse von aneignenden und produzierenden Klassen in den griechischen und römischen Stadtstaaten, nicht erklärt werden.

Wenn die Geschichte des sozialen und kulturellen Status der Arbeit im modernen Westen bis in die klassische Antike zurückverfolgt werden kann, dann können wir von dem radikalen Bruch, der den modernen Kapitalismus diesbezüglich von der Athener Demokratie trennt, mindestens ebensoviel lernen. Das gilt nicht nur hinsichtlich der Tatsache, dass die Kaufsklaverei verdrängt wurde, nachdem sie noch einmal eine herausragende Rolle in der Entstehungsphase des Kapitalismus spielte, sondern auch hinsichtlich der freien Arbeit, die, indem sie zur dominanten Form wurde, viel von dem politischen und kulturellen Status verlor, den sie in der griechischen Demokratie genoss.

Diese Argumentation widerspricht ebenso herkömmlichen Einsichten wie der Meinung der Gelehrten. Der Punkt ist nicht nur, dass es intuitiv als Widerspruch erscheint, die Entwicklung von den antiken Sklavenhaltergesellschaften zum modernen Kapitalismus durch einen Niedergang des Status der Arbeit zu kennzeichnen. Tatsache ist auch, dass der freien Arbeit in der antiken Welt nie das geschichtliche Gewicht beigemessen wurde, das man bezeichnenderweise der Sklaverei zugestand. Wenn sich Historiker der klassischen Antike überhaupt der Frage der Arbeit und ihrer kulturellen Auswirkungen annehmen, geben sie zumeist der Sklaverei den Vorrang. Häufig wird behauptet, die Sklaverei wäre verantwortlich für die technologische Stagnation im antiken Griechenland und Rom. Die Verbindung von Arbeit mit Sklaverei, wird argumentiert, provozierte eine allgemeine Verachtung der Arbeit in der antiken griechischen Kultur. Die Sklaverei habe kurzfristig die Stabilität der demokratischen Polis verbessert, weil sie reiche und arme Bürger vereinte, sei jedoch langfristig die Ursache für den Niedergang des Römischen Reiches gewesen – entweder aufgrund ihres Vorhandenseins (als Hindernis für die Entwicklung der Produktivkräfte) oder aufgrund ihres Nicht-Vorhandenseins (weil der Rückgang von Sklaven das römische Kaiserreich ungeheuer unter Druck setzte). Und so weiter. Derart determinierende Wirkungen wurden der freien Arbeit im Allgemeinen nicht zugeschrieben. Was deswegen hier folgt, ist der Versuch, das Gleichgewicht wiederherzustellen und sich darüber Gedanken zu machen, was eine davon abweichende Auffassung von Arbeit in der Antike über ihr Pendant im modernen Kapitalismus aussagen kann.

Die Dialektik von Freiheit und Sklaverei

Wenige Historiker würden zögern, die Sklaverei als ein wesentliches Merkmal der gesellschaftlichen Ordnung des antiken Griechenland und insbesondere von Athen zu bezeichnen. Viele würden vielleicht sogar behaupten, dass die Sklaverei auf die eine oder andere Art *das* wesentliche Merkmal ist, und das klassische Athen als eine »Sklavenhalterökonomie«, eine »Sklavenhaltergesellschaft« beschreiben, als ein Beispiel für eine »auf Sklavenhaltung basierende Produktionsweise«. Allerdings besteht kaum Einigkeit darüber, was genau es bedeutet, die Athener Gesellschaft so zu charakterisieren, und was genau man mit dieser Charakterisierung aussagen will.

Solche Beschreibungen wären relativ unproblematisch, wenn wir davon ausgehen könnten, dass der Hauptteil der Produktion in Griechenland von den Sklaven bewältigt wurde, und dass die Trennung von produzierenden und aneignenden Klassen mehr oder weniger offensichtlich der Trennung zwischen einer rechtlich definierten Gemeinschaft von freien Menschen, vor allem Bürger, und einer unterjochten arbeitenden Klasse von Sklaven entsprach. Aber seitdem allgemein anerkannt ist, dass die Produktion in der griechischen und römischen Geschichte mindestens ebenso sehr auf freier

Arbeit beruhte wie auf Sklaverei, ist die Rolle der Sklaverei als Schlüssel zur antiken Gesellschaft zu einer eher haarigen Frage geworden.¹

Athen, in dessen Fall das Beweismaterial am umfangreichsten ist, macht besonders schwierige Probleme. Auf die griechische Polis passt beides, die eindeutige Beschreibung als Sklavenhaltergesellschaft, wie auch, gleichzeitig, als die am meisten demokratische Polis, in der die Mehrheit der Bürger Menschen waren, die für ihren Lebensunterhalt arbeiteten. So betrachtet war die freie Arbeit das Rückgrat der Athener Demokratie. Es kann nicht einmal behauptet werden, dass in dieser noch hauptsächlich agrarischen Gesellschaft die agrikulturelle Produktion zum Großteil auf Sklavenarbeit beruhte. Das Ausmaß der agrikulturellen Sklaverei bleibt ein kontroverses Thema.² Doch es kann wenig Zweifel daran geben, dass die kleinen, ihr eigenes Land bewirtschaftenden Grundbesitzer das Herz der agrikulturellen Produktion blieben. Auf großen Besitztümern gab es zweifellos einen permanenten, wenn auch nicht großen Bestand an Landwirtschaftssklaven. Die Landbesitze waren aber im Allgemeinen bescheiden und selbst reiche Landbesitzer besaßen bezeichnenderweise eher mehrere verstreute, kleine Besitztümer als große Landgüter. Auch wenn wenig darüber bekannt ist, wie diese kleinen Besitztümer bewirtschaftet wurden, war die Verpachtung an Kleinbauern wahrscheinlich zweckdienlicher als der Einsatz von Sklaven. Auf jeden Fall gab es keine Sklavenplantagen, keine riesigen Güter, die, wie auf den römischen La-

- 1 M. I. Finley bspw. beschreibt Griechenland und Rom als Gesellschaften der Sklaverei, nicht weil die Sklaverei über freie Arbeit dominiert, sondern weil diese Gesellschaften durch »ein institutionalisiertes System« charakterisiert sind, »das in großem Ausmaß sowohl auf dem Lande als auch in den Städten Sklavenarbeit einsetzte« (*Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme*, Frankfurt/Main 1985, S. 79). G. E. M. de Ste Croix (*Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981, S. 133) argumentiert, es wäre »technisch nicht korrekt, die griechische (und römische) Welt als »eine Sklavenhalterökonomie« zu bezeichnen«, weil die freien Bauern und Handwerker an den meisten Orten und die meiste Zeit gemeinsam immer mehr produziert hätten als die unfreien bäuerlichen und industriellen Produzenten. Nichtsdestotrotz bleibe seiner Meinung nach die Bezeichnung zutreffend, weil die Sklaverei die vorherrschende Art und Weise der Surplus-Abschöpfung und der Ausbeutung darstellte. Perry Anderson entscheidet sich in *Von der Antike zum Feudalismus. Spuren der Übergangsgesellschaften* (Frankfurt/Main 1978), den marxistischen Begriff der »Produktionsweise der Sklaverei« beizubehalten, aber ebenfalls nicht vor dem Hintergrund, dass die Sklavenarbeit in der griechischen und römischen Produktion vorherrschte, sondern weil sie ihren ideologischen Schatten über andere Produktionsformen warf. Vgl. auch Yvon Garland: *Slavery in Ancient Greece* (Ithaca und London 1988; überarbeitete und erweiterte Ausgabe von *Les esclaves en Grèce*, 1982), insbesondere die Schlussbemerkung für eine Betrachtung, wie Begriffe wie »Sklavenhalter-Produktionsweise« auf das antike Griechenland angelegt werden.
- 2 Ausführlich diskutiere ich die Frage der agrikulturellen Sklaverei in *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy*, London 1988, Kap. 2 und Appendix I. Dort und in Appendix II wird auch, unter Einbeziehung der wenigen und wenig eindeutigen Beweise, die Frage der Pacht behandelt.

tifundien, von in Baracken lebenden Sklavenkolonnen bewirtschaftet wurden. Gelegentliche Lohnarbeit war zu Erntezeiten weit verbreitet und wahrscheinlich immer verfügbar aufgrund von eigentumslosen Bürgern oder kleinen Grundbesitzern, deren eigenes Land oder Pachtbesitz nicht ausreichten, um ihre Familien zu ernähren. Es gibt eine Menge Dinge, die wir nicht wissen und wahrscheinlich nie wissen werden, aber eines ist sicher: der Kleinbauer und Farmer war die charakteristische Erscheinung auf dem Land.

Eine größere Bedeutung hatten Sklaven für die städtische Ökonomie, obwohl große, viele Sklaven beschäftigende Manufakturen wohl eher eine Seltenheit waren. Der Handwerker war in der Bürgerschaft vielleicht keine so auffallende Erscheinung wie der Bauer, aber er stand sicherlich nicht im Schatten der Sklaven. Sklaverei war in nahezu jedem Bereich des Athener Lebens vertreten: von den niederen Tätigkeiten bis zur Facharbeit; von den Minensklaven aus Laureion bis zu den skythischen Bogenschützen, die als eine Art Polizei fungierten; von Hausbediensteten bis zu Geschäftsleuten (einer der reichsten Männer in Athen, der Bankier Pasion, war ein solcher Sklave); von Lehrern bis zu etwas, was den Beamten sehr nahe kommt; von den unterwürfigsten bis zu relativ unabhängigen und privilegierten Verhältnissen. Aber es gab nur zwei Bereiche, in denen mit ziemlicher Sicherheit ausschließlich Sklaven arbeiteten: im Haus und in den Silberminen (doch auch dort können kleine Pächter für sich selbst gearbeitet haben). Die Minen waren natürlich von entscheidender Bedeutung für die Athener Ökonomie, und eine Polis, in der freie Männer und Frauen anstelle von Sklaven als Bedienstete in den Haushalten ihrer reichen Mitbürger angestellt würden, hätte herzlich wenig mit einem Ort wie dem demokratischen Athen zu tun. Aber gerade die zentrale Rolle der freien Arbeit als materielle Basis der Athener Gesellschaft verlangt eine zumindest nuancierte Definition von »Sklavenhaltergesellschaft«.³

Es geht hier nicht darum, die Bedeutung der Sklaverei in der Athener Gesellschaft herunterzuspielen. Nirgendwo in der antiken Welt oder in der Geschichte überhaupt, mit Ausnahme vielleicht von einer Handvoll Gesellschaften, war die Kaufsklaverei so weit verbreitet wie in Griechenland – vor allem in Athen – und Rom.⁴ Die Schätzungen der Sklavenzahlen im klassischen

3 Eine solche Definition sollte, wie Ste Croix bei seiner Verteidigung der »Sklavenhalterökonomie«, von der Überlegung ausgehen, dass das wesentliche Kriterium nicht die vorherrschende Produktionsform, sondern die Hauptform der Surplus-Abschöpfung ist, die den Reichtum der herrschenden Klasse schaffende Ausbeutungsweise. Noch immer würde dann bspw. die Frage übrigbleiben, bis zu welchem Grad dieser Reichtum wirklich von Sklaven und nicht von freien Pächtern geschaffen wurde.

4 Obwohl in vielen Gesellschaften Sklaven existierten, gab es in der Geschichte »nur fünf wirkliche Gesellschaften der Sklaverei« im Finley'schen Sinne: das klassische Athen, das römische Italien, die westindischen Inseln, Brasilien und die Südstaaten der Vereinigten Staaten. Siehe Finley: *Die Sklaverei in der Antike*, a.a.O., S. 9, und Keith Hopkins: *Conquerors and Slaves*, Cambridge 1978, S. 99f.

Athen gehen bei den modernen Wissenschaftlern weit auseinander: die Schätzungen bspw. für das späte fünfte Jahrhundert vor Christus reichen von 20.000 Sklaven gegenüber einer freien Bevölkerung von 124.000 bis zu 106.000 Sklaven gegenüber einer freien Bevölkerung von 154.000 (112.000 Staatsbürger mit Familien und 42.000 Metöken, in griechischen Städten angesiedelte Ausländer).⁵ Heute geht man gewöhnlich etwa von einer in Hochzeiten maximalen Zahl zwischen 60.000 und 80.000 aus. Das ist noch immer eine sehr große Zahl und umfasste etwa 20 bis 30 Prozent der Gesamtbevölkerung. Und auch wenn Sklaven in der materiellen Produktion nicht in der Mehrzahl waren, stellten sie mit ziemlicher Sicherheit die Mehrzahl in den (wenn auch relativ wenigen) großen agrikulturnen und »industriellen« Unternehmen.⁶ Sklaverei in diesem Umfang muss natürlich als wichtiges Definitionsmerkmal der griechisch-römischen Antike angesehen werden und rechtfertigt die Bezeichnung »Sklavenhaltergesellschaft«. Aber keine Darstellung der Geschichte der Antike und vor allem der Geschichte des demokratischen Athen ist auch nur im Entferntesten angemessen, wenn sie nicht die freie Arbeit als erklärenden Faktor auf die gleiche Stufe stellt.

Die schlichte Wahrheit ist, dass der Status, den die freie Arbeit im demokratischen Athen genoss, zuvor unbekannt und seitdem in vieler Hinsicht unerreicht blieb, während es verschiedene Formen unfreier Arbeit fast überall und zu jeder Zeit gegeben hat. Der bäuerliche Staatsbürger der klassischen Antike – mehr oder weniger typisch sowohl für die griechische wie die römische Gesellschaft, aber nirgendwo so ausgeprägt wie in der Athener Demokratie – repräsentiert eine wirklich einzigartige Sozialform. Die Sklaverei als Kategorie unfreier Arbeit hebt sich in ihrer Klarheit deshalb so deutlich von der Leibeigenschaft und Knechtschaft ab, weil die Freiheit des Bauern ein ganzes Spektrum von Abhängigkeitsverhältnissen auflöste, die das Produktionsleben der meisten Gesellschaften der überlieferten Geschichte charakterisierte. Es ist nicht so sehr die Existenz der Sklaverei, die die Freiheit des Staatsbürgers definierte, als vielmehr die Freiheit des arbeitenden Staatsbürgers, die in Theorie und Praxis die Knechtschaft der Sklaven bestimmte.

Die Befreiung der attischen Bauern von traditionellen Abhängigkeitsformen führte zu einer Zunahme der Sklaverei, weil andere Formen unfreier Arbeit nicht mehr existierten. Aus diesem Grund hingen Demokratie und Sklaverei in Athen eng zusammen. Aber diese Dialektik von Freiheit und Sklave-

- 5 Die niedrigen Zahlen stammen von A. H. M. Jones: *Athenian Democracy*, Oxford 1957, S. 76-9, die höheren aus einem Artikel über »Bevölkerung (griechisch)« im *Oxford Classical Dictionary*, der sich mit wenigen Veränderungen auf A.W. Gomme's *Klassiker The Population of Athens in the fifth and fourth Centuries B.C.* (Oxford 1933) bezieht.
- 6 Das hat Finley (*Die Sklaverei in der Antike*, a.a.O., S. 81) im Kopf, wenn er Griechenland und Rom als Gesellschaften der Sklaverei beschreibt: nicht dass die Sklaven in der Ökonomie als ganzes vorherrschten, sondern dass sie eine *permanente* Arbeitskraft »in allen griechischen oder römischen Einrichtungen stellten, die größer als eine Familieneinheit waren«.

rei, die der freien Arbeit einen zentralen Platz in der materiellen Produktion zuweist, beinhaltet mehr als die einfache These, dass die Athener Demokratie auf der materiellen Basis der Sklaverei beruhte. Und wenn wir davon ausgehen, dass die Freiheit der freien Arbeit nicht weniger als die Unfreiheit der Sklaven ein wesentliches, wenn nicht sogar das entscheidende Merkmal der Athener Gesellschaft war, müssen wir auch dessen Implikationen für das typische ökonomische, soziale, politische und kulturelle Leben der Demokratie berücksichtigen.

Dem arbeitenden Staatsbürger seinen rechtmäßigen Platz einzuräumen, ist für ein Verständnis der Sklaverei wie für das der freien Arbeit nicht weniger wichtig. Weder das eine noch das andere kann außerhalb jenes Nexus verstanden werden, der beide vereint. Sowohl in Griechenland wie in Rom bestand immer eine Verbindung zwischen der Sklaverei und der Freiheit der Bauernschaft. Das demokratische Athen hatte Sklaven, Sparta hatte Heloten (Staatsklaven). Die Oligarchien von Thessaloniki und Kreta hatten, was man Leibeigene nennen könnte. Außerhalb des römischen Italiens (und sogar da bestand die Mehrheit der Bevölkerung außerhalb der Stadtgrenzen Roms noch aus Bauern, selbst als die Sklaverei ihren Höhepunkt erreichte) dominierten immer verschiedene Pachtformen über die Sklaverei. In Nordafrika und in den östlichen Kaiserreichen spielte die Sklaverei in der Landwirtschaft nie eine große Rolle. In den hellenistischen Königreichen und im römischen Kaiserreich spielte die Sklaverei in jenen Regionen eine weniger große Rolle, die durch einen monarchischen oder tributpflichtigen Staat beherrscht wurden, in dem die Bauern nicht wie in der Polis den Status von Staatsbürgern besaßen.

Wenn also das außergewöhnliche Anwachsen der Kaufsklaverei in Athen aus der Befreiung der Athener Bauernschaft resultierte, so war die Krise der Sklaverei im Römischen Imperium von einer zunehmenden Abhängigkeit der Bauern begleitet. Es würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen, zu ermitteln, was hier Ursache und was Wirkung war. Auf jeden Fall liegt jedoch der Schlüssel des Übergangs von der Sklaverei zur Leibeigenschaft sowohl im Status der Bauern wie in der Lage der Sklaven. Die besitzenden Klassen mussten die freie Arbeit entweder unterdrücken, weil die Anzahl der Sklaven zurückgegangen und die Sklaverei nicht mehr so produktiv war wie zuvor. Oder es kam durch den immer größer werdenden monarchischen und imperialen römischen Staat zu einem graduellen Verlust der politischen und militärischen Macht und einer unerträglichen Steuerbelastung der armen Staatsbürger, was eine »strukturelle Transformation« in der römischen Gesellschaft auslöste, um die Bauern besser ausbeuten zu können, und die Nachfrage nach Sklavenarbeit reduzierte.⁷ In jedem Fall ging die Sklaverei parallel zum Niedergang des bürgerschaftlichen Status der Bauernschaft zurück.

7 Zum ersten Argument vgl. Ste Croix: *Class Struggle*, a.a.O., S. 453-503; zum zweiten vgl. Finley: *Die antike Wirtschaft*, München 1980, S. 98ff.

Als ein paar Jahrhunderte später die Kaufsklaverei abermals eine hervorragende Hauptrolle in den westlichen Ökonomien einnahm, war sie in einen ganz anderen Kontext eingebettet (mit einigen bemerkenswerten ideologischen Auswirkungen auf die Verbindung zwischen Sklaverei und Rassismus, womit ich mich im neunten Kapitel befassen werde). Die Plantagensklaverei im nordamerikanischen Süden war bspw. kein Teil einer landwirtschaftlichen, durch bäuerliche Produzenten bestimmten Ökonomie, sondern gehörte zu einer groß angelegten kommerziellen Landwirtschaft im Rahmen eines zunehmend internationalen Handelssystems. Die Hauptantriebskraft im Herzen der kapitalistischen Weltwirtschaft war weder die Verbindung von Herr und Sklave, noch die von Landbesitzer und Bauer, sondern diejenige von Kapital und Arbeit. Die freie Lohnarbeit wurde zur dominanten Form in einem immer stärker zwischen absolutem Eigentum und absoluter Eigentumslosigkeit polarisierten System von Eigentumsverhältnissen. Und in diesem polarisierten System nahmen die Sklaven auch kein so breites Spektrum an ökonomischen Funktionen mehr ein. Da gab es keine Person wie den Bankier Pasion oder einen Sklaven als Beamten. Der Sklavenarbeit blieb die eindeutig niedrigste und unterwürfigste Position in der Plantagenökonomie vorbehalten.

Herrschende und Produzenten

Historiker sind sich im Allgemeinen darüber einig, dass die Mehrheit der Athener Staatsbürger für ihren Lebensunterhalt arbeiteten. Obwohl sie den arbeitenden Bürger und den Sklaven im produktiven Leben der Demokratie nebeneinander gestellt haben, unternahmen sie jedoch kaum Anstrengungen, die Folgen dieser einzigartigen Formation zu untersuchen, jenes einmalige Phänomen des freien Arbeiters und seinen bis dahin beispiellosen politischen Status. Wenn es überhaupt irgendeinen Versuch gibt, Verbindungen zwischen der materiellen Basis der Athener Gesellschaft und ihrer Politik und Kultur herzustellen (und die herrschende Tendenz ist noch immer, die politische und intellektuelle Geschichte der Griechen von *jeder* sozialen Wurzel zu trennen), ist es immer wieder die Sklaverei, die als einziges und entscheidendes Faktum den zentralen Platz einnimmt.

Das ist ein wirklich großes Versäumnis, wenn wir daran denken, was für eine Ausnahmestellung die freie Arbeit hatte und welche weitreichenden Folgen sie hatte. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass bspw. der spezifische Charakter der *Polis* als Form der Staatsorganisation genau in dieser Einheit von Arbeit und Staatsbürgerschaft liegt, vor allem im *bäuerlichen Staatsbürger*. Die *Polis* gehörte sicherlich zu den Gebilden, die herkömmlicherweise, wenn auch etwas ungenau, als »Stadtstaaten« (als kleine unabhängige, aus einer Stadt und dem umliegenden Land bestehende Staaten) bezeichnet wurden, was bei den Griechen und Römern gleichermaßen weit verbreitet war wie bei den Phöniziern und den Etruskern. Aber diese Kategorie muss weiter

aufgeschlüsselt werden, um herauszufinden, was wirklich das entscheidende Merkmal der griechischen Polis war.

In vorkapitalistischen Gesellschaften, in denen die Bauern die dominierende produzierende Klasse waren, nahm die Aneignung – ob direkt durch die Landbesitzer oder durch Vermittlung des Staates – bezeichnenderweise die Form von, sozusagen, politisch konstituiertem Eigentum an. Das heißt, dass Aneignung über diverse Mechanismen rechtlicher und politischer Abhängigkeit funktionierte, via direkten Zwang: Zwang zur Arbeit durch Verschuldung, Leibeigenschaft, Tributpflicht, Besteuerung, Fronarbeit und so weiter. Das galt auch für die fortschrittlichen Zivilisationen der antiken Welt, für die die eine oder andere Variante des »bürokratisch-distributiven« oder »tributpflichtigen« Staates typisch war, in welchem den unterworfenen Gemeinschaften von direkten Produzenten ein Herrschaftsapparat übergestülpt wurde, der sich ihre Mehrarbeit aneignete.⁸

Solche Formen hatten in Griechenland bereits vor der Polis, in den Königreichen des Bronzezeitalters existiert. Doch entwickelte sich in Griechenland eine neue Organisationsform, die Landbesitzer und Bauern in einer zivilen und militärischen Gemeinschaft vereinigte. Ein ähnliches Muster entstand auch in Rom. Die Idee der *Bürgergesellschaft* und der *Staatsbürgergesellschaft* im Unterschied zu einem aufoktroierten Staatsapparat oder einer entsprechenden Gemeinschaft der Herrschenden war typisch für Griechen und Römer und signalisierte ein völlig neues Verhältnis zwischen Aneignern und Produzenten. Vor allem der bäuerliche Bürger, als charakteristischer Sozialtyp der griechischen und römischen Stadtstaaten – das war nicht in allen griechischen Staaten gleich⁹ –, stand für eine radikale Abkehr von allen bisher bekannten Zivilisationen der Antike, einschließlich der Staatsformen der früheren Bronzezeit.

Die griechische Polis brach mit dem allgemeinen Muster stratifizierter Gesellschaften, in denen zwischen *Herrschenden* und *Produzenten*, vor allem zwischen aneignenden Staaten und den ihnen unterworfenen bäuerlichen Gemeinschaften, unterschieden wurde. Für den Produzenten bedeutete die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Bürger – vor allem in der Athener Demokratie – einen nie erreichten Grad an Freiheit von den traditionellen Ausbeutungsmethoden wie Verschuldung, Leibeigenschaft und Besteuerung.

In dieser Hinsicht verletzte die demokratische Polis das, was ein chinesischer Philosoph (in einer Passage, die mit einigen Verfeinerungen von Platon

8 Die erste Formulierung wird von Karl Polanyi benutzt – z. B. in *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/Main 1978, S. 82f., die »tributgebundene Produktionsweise« (die »Produktionsweise auf der Grundlage der Tributpflicht«) ist ein Begriff, der von Samir Amin in *Die ungleiche Entwicklung. Essay über die Gesellschaftsformationen des peripheren Kapitalismus*, Hamburg 1975, S. 11, eingeführt wurde.

9 Die Heloten von Sparta und die Leibeigenen von Kreta und Thessaloniki beispielsweise repräsentierten das Gegenteil eines bäuerlichen Bürgers.

hätte geschrieben sein können) einmal als ein »überall unter dem Himmel« universell anerkanntes Recht beschrieben hatte:

»Warum also glaubst Du, dass der Regent eines Königreiches auch noch Zeit genug habe, den Acker zu bestellen? In Wahrheit eignen sich bestimmte Tätigkeiten nur für die Großen und manche nur für die Kleinen. Selbst wenn man annimmt, dass jeder Mensch alle die für die verschiedenen Handwerksarten erforderlichen Fertigkeiten in sich vereinigen könnte, so würde bald jedermann vor Erschöpfung völlig kraftlos sein, wenn er alles, was er benötigt, selber anfertigen wollte. Recht hat das Sprichwort, das besagt: »Einige arbeiten mit ihrem Geist und andere mit ihrem Körper. Die mit dem Geiste arbeiten, herrschen, die mit dem Körper arbeiten, werden beherrscht. Die beherrscht werden, erzeugen Nahrung, die aber herrschen, werden ernährt.«¹⁰

Man kann sogar behaupten, dass die Polis (weit gefasst einschließlich der römischen Stadtstaaten¹¹) die Entstehung einer neuen sozialen Dynamik in Form von *Klassen*verhältnissen repräsentierte. Das soll nicht heißen, dass die Polis die erste Staatsform war, in der Produktionsverhältnisse zwischen Aneignern und Produzenten eine zentrale Rolle spielten. Der Punkt ist eher, dass diese Verhältnisse eine völlig neue Form annahmen. Die Bürgerschaft repräsentierte ein direktes Verhältnis mit einer eigenen prozesshaften Logik zwischen Grundbesitzern und Bauern (als Individuum und als Klasse), unabhängig vom alten Verhältnis zwischen Herrschenden und Untertanen.

Die alte Dichotomie zwischen dem Staat als Aneigner und dem Bauer als Untertan wurde in der griechisch-römischen Welt bis zu einem gewissen Maße dort aufgeweicht, wo eine Gemeinschaft der Bürger existierte, die Landbesitzer und Bauern vereinte, das heißt, wo Bauern den Status eines Staatsbürgers besaßen. Das galt selbst dort, wo der bürgerschaftliche Status des Bauers wie in Rom relativ eingeschränkt war. Es gab trotz allem signifikante Unterschiede zwischen den Verhältnissen im aristokratischen Rom und denen im demokratischen Athen. Sowohl in Athen als auch in Rom hatte der rechtliche und politische Status der Bauernschaft restriktive Auswirkungen auf die verfügbaren Aneignungsmethoden der Landbesitzer, woraufhin sich Alternativen wie die Kaufsklaverei entwickelten. Aber in der Athener Demokratie war das Bauernsystem restriktiver als im aristokratischen Rom und prägte das politische, ökonomische und kulturelle Leben der Demokratie als Ganzes sehr viel stärker. Es wurden sogar der Rhythmus und die Ziele der Kriegsführung mit den Bedürfnissen der Kleinbauern und ihrem landwirtschaftlichen Kalender abgestimmt.¹² Während die Demokratie die Sklaverei

10 Mencius, zitiert nach Arthur Waley: *Lebensweisheit im Alten China*, Hamburg 1947, S. 151.

11 Für diese weitgefaste Definition vgl. bspw. Finley: *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1986.

12 Für eine exzellente Diskussion dieses Punktes vgl. Robin Osborne: *Classical Landscape*

förderte, schränkte sie sie gleichzeitig ein, indem sie die Konzentration von Eigentum und damit die Möglichkeiten behinderte, die Sklaverei vor allem für die Landwirtschaft nutzbar zu machen.

Im Gegensatz dazu wurde der römische Stadtstaat durch die Logik des Großgrundbesitzers beherrscht, obwohl das aristokratische Regime in Rom in vieler Hinsicht durch den zivilbürgerlichen und militärischen Status des Bauern eingeschränkt war. Die eine intensive Ausbeutung der Sklaven in der Landwirtschaft ermöglichende Eigentumskonzentration war ein wichtiger Ausdruck dieser aristokratischen Dominanz. Ein anderer Ausdruck war das spektakuläre Drama der imperialen Expansion (durch die der Bauer aufgrund seiner notgedrungenen Beteiligung als Soldat Gefahr lief, zuhause enteignet zu werden), eine Landeroberung in einem Ausmaß, das die Welt nie zuvor gesehen hatte. Auf dieser aristokratischen Grundlage gab der Stadtstaat dem Imperium nach und das war das Ende des Bürgerschaftsstatus des Bauers. Weder die Sklavenlatifundien noch das riesige Imperium, zwei von Roms charakteristischen Merkmalen, wären mit dem System kleiner Grundbesitzer wie im demokratischen Athen vereinbar gewesen.

Nirgendwo war das typische Muster der Trennung zwischen Herrschenden und Produzenten so vollständig aufgehoben wie in der Athener Demokratie. Jede Erklärung der politischen und kulturellen Entwicklung in Athen bleibt unvollständig, die diese charakteristische Formation nicht mit in Betracht zieht. Obwohl sich die Konflikte zwischen Demokraten und Oligarchen mit der Trennung zwischen aneignenden und produzierenden Klassen niemals exakt deckten, blieben Spannungen zwischen jenen Bürgern, die ein Interesse daran hatten, den politischen Monopolstatus der Aristokratie wieder herzustellen, und denen, die ein Interesse daran hatten, sich dem zu widersetzen; zwischen jenen, für die der Staat als Mittel der Aneignung diente, und denjenigen, für die er als Schutz vor Ausbeutung diente. Es blieb, mit anderen Worten, bei dem Gegensatz zwischen denen, die daran interessiert waren, die Trennung zwischen Herrschenden und Produzenten wiederherzustellen, und denen, die das nicht wollten.

Dieser Gegensatz kommt nirgendwo stärker zum Ausdruck als in den Klassikern der griechischen Philosophie. Um es ganz kurz zu machen: die Trennung zwischen Herrschenden und Produzenten ist das fundamentale Prinzip von Platons Philosophie, nicht nur seiner politischen, sondern auch seiner Erkenntnistheorie. Sein Werk können wir geradezu als Maßstab nehmen für den Status der Arbeit in der Athener Demokratie. Allerdings nicht in dem Sinne, dass Platons offensichtliche Abneigung gegenüber der Arbeit und den moralischen und politischen Fähigkeiten derer, die auf die materielle Notwendigkeit, für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten, angewiesen sind, eine kulturelle Norm repräsentiert. Im Gegenteil repräsentieren Platons Schriften

with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside, London 1987, S. 13, 138f., 144.

ein machtvolles Gegenbeispiel, eine bewusste Negation der demokratischen Kultur.

Es gibt genügend Beweise bei anderen Klassikern der Athener Kultur für eine Einstellung zur Arbeit, die sich von Platons deutlich unterscheidet und mehr zu den Gegebenheiten der Demokratie passte, in der Bauern und Handwerker die vollen Staatsbürgerrechte genießen. Platon liefert sogar höchstpersönlich den Beweis für diese Haltung, wenn er beispielsweise im *Protagoras*-Dialog zu Beginn der langen Rede von Protagoras zur Verteidigung der Athener Praxis, den Schuhmachern und Schmieden ein politisches Urteil zu erlauben, dem Sophisten eine Version des Mythos des Prometheus in den Mund legt, in dem die »praktischen Künste« die Grundlage des zivilisierten Lebens sind. Der Held von Aeschylos' *Prometheus*, der das Feuer und das Handwerk bringt, ist ein Wohltäter der Menschheit, und in Sophokles' *Antigone* singt der Chor eine Lobeshymne auf die menschliche Geschicklichkeit und die Arbeit. Der Zusammenhang zwischen der Demokratie und der Freiheit der Arbeit wird in einer Rede in Euripides *Die Hiketiden* (die Schutzflehenden) angedeutet, wo gesagt wird, dass zu dem Segen eines freien Volkes nicht nur die Tatsache gehört, dass die Rechtsstaatlichkeit gleiches Recht für reich *und* arm garantiert, beziehungsweise, dass jeder das Recht hat, in der Öffentlichkeit zu sprechen, sondern auch, dass die Arbeit des Bürgers nicht vergeudet wird im Gegensatz zu jenen despotischen Staaten, in denen die Menschen nur arbeiten, um die Tyrannen durch ihre Mühe reich zu machen. Es ist durchaus auch von Bedeutung, dass Athens eponymische [namensgebende] Gottheit, die Göttin Athene, die Schutzherrin der Wissenschaft und der Künste war, ebenso, dass es nirgendwo in Griechenland einen größeren Tempel zu Ehren Hephaistos, des Gottes der Schmiedekunst, gab als jener, der Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christus oberhalb der Athener Agora gebaut wurde. All das beweist den Status der freien Arbeit in der Demokratie noch beredter als Platons Gegenreaktion.¹³

13 Dasselbe gilt auch für Aristoteles, dessen ideale Polis in der *Politica* (1277a-1278a) denjenigen die Staatsbürgerschaft verweigert, die in der Polis mit Arbeiten zur Grundversorgung mit Waren und Dienstleistungen beschäftigt sind. Solche Leute sind eher »Bedingungen« als »Teile« der Polis, und unterscheiden sich von Sklaven nur darin, dass sie ihre niederen Pflichten für die Gemeinschaft und nicht für Individuen machten. In meinen Überlegungen zum unterschiedlichen Umgang mit Arbeit im alten Griechenland (*Peasant-Citizen and Slave*, a.a.O., S. 137-62) argumentiere ich u. a., dass ideologische Barrieren für eine technologische Entwicklung, falls es sie gegeben hat, weniger mit der aus ihrer Assoziation mit Sklaverei herrührenden Verachtung der Arbeit zu tun hatte, als mit der Unabhängigkeit der kleinen Produzenten und dem nicht vorhandenen Zwang zur Verbesserung der Arbeitsproduktivität.

Platon versus Protagoras über Herrschende und Produzenten

In seinem *Protagoras*-Dialog legt Platon die inhaltlichen Grundlagen für sein späteres philosophisches Werk. Dort wirft er die Fragen nach Tugend, Wissen und der Kunst der Politik auf, die ihn in seinem späteren Werk beschäftigen werden, vor allem in *Die Republik*. Der Kontext, in dem diese Fragen gestellt werden, sagt uns viel über die Zentralität der Arbeit im politischen Diskurs der Demokratie. In diesem Dialog räumt Platon, vielleicht zum letzten Mal in seinem Werk, der Gegenposition einen verhältnismäßig fairen Platz ein, indem er den Sophisten Protagoras in einem mehr oder weniger wohlwollenden Licht präsentiert, während dieser die Demokratie verteidigt – die einzige systematische Darstellung der Demokratie, die aus der Antike überliefert ist. Den Rest seiner Karriere widmete Platon jedoch der indirekten Widerlegung des Falles des Protagoras.

Protagoras befasst sich mit dem Charakter der Tugend und der Frage, ob sie gelehrt werden könne. Die Frage wird in einen explizit politischen Kontext gestellt, wenn Sokrates die Bedingungen der Debatte aufzeigt:

»Ich halte nämlich, wie auch wohl alle Hellenen tun, die Athener für weise, und nun sehe ich, wenn wir in der Gemeinde versammelt sind und es soll im Bauwesen der Stadt etwas geschehen, so holen sie die Baumeister zur Beratung über die Gebäude; wenn im Schiffswesen, dann die Schiffbauer, und in allen anderen Dingen ebenso, welche sie für lehrbar und lernbar halten. Will sich aber ein anderer unterfangen, ihnen Rat zu geben, von dem sie glauben, dass er kein Fachmann in der Sache ist, sei er auch noch so schön und reich und vornehm: so nehmen sie ihn doch nicht an, sondern lachen ihn aus und betreiben Lärm, bis er entweder heruntergelärmt von selbst wieder abtritt oder die Gerichtsdienner ihn herunterziehen oder herauschaffen auf Geheiß des Prytanen. Und in allem, wovon sie glauben, dass es auf Kunst beruhe, verfahren sie so. Wenn aber über die Verwaltung der Stadt zu ratschlagen ist, so steht jeder auf und erteilt ihnen seinen Rat: Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reiche, Arme, Vornehme, Geringe, einer wie der andere, und niemand macht einem Vorwürfe darüber, wie im vorigen Falle, dass er, ohne dies irgendwo gelernt zu haben oder seinen Meister darin aufzeigen zu können, sich doch nun unterfangen wolle, Rat zu geben. Offenbar also glauben sie, dies sei nicht lehrbar.«¹⁴

Als Antwort auf Sokrates macht Protagoras deutlich, dass »also mit Recht deine Mitbürger es annehmen, wenn ein Schmied oder Schuster ihnen Rat erteilt in bürgerlichen Dingen«.¹⁵ Und so stehen die fundamental erkenntnistheoretischen und ethischen Fragen, die die Grundlage der griechischen Philosophie und sogar der gesamten westlichen philosophischen Tradition bil-

14 Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Hamburg (1994), Protagoras, 319b-d.

15 Ebd., 324d.

den, in einem explizit politischen Kontext zur demokratischen Praxis, Schuhmachern und Schmieden politische Urteile zu erlauben.

Protagoras' Argumentation beginnt mit einer Allegorie, die zeigen soll, dass eine politische Gesellschaft, ohne die die Menschen nicht von jenem Wissen und Schaffen profitieren können, das sie von Gott unterscheidet, nur überleben kann, wenn die die Menschen für die Staatsbürgerschaft befähigende Tugend eine universale Fähigkeit ist. Er fährt fort und zeigt, wie Tugend eine universale Fähigkeit sein kann, ohne angeboren zu sein, eine Fähigkeit, die gelehrt werden muss und gelehrt werden kann. Jeder, der in einer zivilisierten Gemeinschaft lebt, insbesondere in einer Polis, sei von Geburt an einem Lernprozess ausgesetzt, der bürgerschaftliche Tugend vermittelt: zu Hause, in der Schule, über Ermahnung und Bestrafung und vor allem über die Bräuche und Gesetze der Stadt, ihres *nomoi*. Die Tugend der Bürgerschaft ist beides, erlernt und universal wie die Muttersprache. Der Sophist, der, wie Protagoras auch, beansprucht, die Tugend zu lehren, kann nur diesen kontinuierlichen und universalen Prozess vervollständigen, und ein Mensch kann die Fähigkeiten zu einem guten Staatsbürger auch ohne die Anweisung eines sophistischen Experten besitzen.

Protagoras' Hervorhebung der Universalität der Tugend ist natürlich entscheidend für die Verteidigung der Demokratie. Aber ebenso wichtig ist seine Vorstellung des Prozesses, durch den moralische und politische Erkenntnis vermittelt wird. Tugend wird sicherlich gelehrt, aber das Lernmodell ist nicht so sehr Gelehrsamkeit als *Lehrzeit*. Lehrzeit in sogenannten »traditionellen« Gesellschaften ist mehr als ein Mittel, technische Fähigkeiten zu erwerben. Es ist auch, um mich auf einen bekannten Historiker des England des 18. Jahrhunderts zu beziehen, der Mechanismus der Weitergabe von Generation zu Generation, über den die Menschen in Fähigkeiten Erwachsener oder bestimmte praktische Fertigkeiten eingeweiht und gleichzeitig in die soziale Erfahrung und das gemeinsame Wissen der Gemeinschaft eingeführt werden.¹⁶ Den von Protagoras beschriebenen Lernprozess als einen Mechanismus zu charakterisieren, durch den die Bürgerschaft ihr kollektives Wissen, ihre Bräuche, Werte und Erwartungen weitergibt, trifft die Sache am besten.

Der von Sokrates gegen Protagoras zu diesem Zeitpunkt noch verhältnismäßig zögernd und unsystematisch angeführte Leitsatz heißt: Tugend ist Erkenntnis. Dieser Leitsatz sollte die Grundlage von Platons Angriff auf die Demokratie werden, vor allem in *Der Staatsmann* und *Die Republik*. Bei Platon steht das Ersetzen von Protagoras' moralischer und politischer Lehrzeit durch eine erhabeneren Vorstellung von Tugend als einer philosophischen Erkenntnis nicht für die konventionelle Assimilation der Bräuche und Werte der Gemeinschaft, sondern für einen privilegierten Zugang zu höheren, universellen und absoluten Wahrheiten.

16 E. P. Thompson: *Customs in Common*, London 1991, S. 7.

Doch auch Platon stützt seine Definition politischer Tugend und Gerechtigkeit auf die Analogie zu den praktischen Wissenschaften. Auch er bezieht sich auf die gemeinsame Erfahrung des demokratischen Athen, auf die vertraute Erfahrung des arbeitenden Bürgers, wenn er die Ethik des handwerklichen Könnens (*techné*) ins Feld führt. Nur dass dabei nicht die Universalität oder die organische Übertragung traditionellen Wissens von einer Generation zur anderen betont wird, sondern die *Spezialisierung*, die Sachkenntnis und Exklusivität. So wie die besten Schuhe durch einen geübten und sachverständigen Schuhmacher gemacht werden, solle die Kunst der Politik nur von denjenigen ausgeübt werden, die darauf spezialisiert sind: Keine Schuhmacher und Schmiede mehr in die Versammlung. Im Wesentlichen bedeutete Gerechtigkeit im Staat demnach: »Schuster, bleib bei deinen Leisten«.

Sowohl Protagoras als auch Platon stellen die kulturellen Werte des *techné*, das praktische Können des arbeitenden Bürgers, in den Mittelpunkt ihrer politischen Argumentation, wenn auch mit entgegengesetzter Zielsetzung. Vieles in der darauf folgenden Tradition westlicher Philosophie geht von diesem Anfangspunkt aus. Es ist nicht nur die westliche Philosophie, die ihre Ursprünge diesem Konflikt über die politische Rolle des Schuhmachers und Schmiedes verdankt. Für Platon ist die Einteilung in die, die herrschen und jene, die körperlich arbeiten, in die, die herrschen und ernährt werden, und jene, die Nahrungsmittel produzieren und beherrscht werden, nicht einfach nur ein Grundprinzip der Politik. Die Arbeitsteilung zwischen Herrschenden und Produzenten, die das Wesen der Gerechtigkeit in der *Republik* bildet, ist auch das Wesen von Platons Erkenntnistheorie. Der radikale und hierarchische Gegensatz zwischen den erfahrbaren und verstehbaren Welten, und zwischen den ihnen korrespondierenden Erkenntnisformen – ein Gegensatz, der als das charakteristische Merkmal griechischen Denkens schlechthin gilt und seitdem die Tagesordnung der westlichen Philosophie bestimmt¹⁷ – wurde von Platon in einer Analogie mit der gesellschaftlichen Arbeitsteilung begründet, die den Produzenten von der Politik ausschließt.

Die Verdrängung der freien Arbeit

Das Ungleichgewicht zwischen der historischen Bedeutung freier Arbeit im antiken Griechenland und ihrer Vernachlässigung durch die moderne Geschichtsschreibung ist so groß, dass etwas darüber gesagt werden muss, wie dieses Ungleichgewicht entstand, wie der arbeitende Bürger trotz all seiner historischen Unverwechselbarkeit im Schatten der Sklaverei verloren gegangen ist.¹⁸ Es geht dabei nicht darum, dass die Historiker wieder einmal nicht

17 Dieser Punkt wurde von Jacques Gernet in »Sozialgeschichte und Ideenentwicklung in China und Griechenland vom 6. bis zum 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung«, in: Jean-Pierre Vernant: *Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland*, Frankfurt/M. 1987, S. 73-80, herausgearbeitet.

18 Dieser Abschnitt basiert auf dem ersten Kapitel meines Buches *Peasant-Citizen and*

erkannt haben, dass sich die Bürgerschaft im demokratischen Athen zum Großteil aus Menschen zusammensetzte, die für ihren Lebensunterhalt arbeiteten. Es geht viel mehr darum, dass diese Erkenntnis von keiner entsprechenden Anstrengung begleitet wurde, die historische Bedeutung dieser bemerkenswerten Tatsache zu erforschen. Die freie Arbeit als determinierender Faktor in der geschichtlichen Entwicklung der antiken Welt ist von der Sklaverei praktisch verdrängt worden, und das nicht nur aus dem ehrbaren Grund, dass unsere besseren Instinkte stark getrübt wurden durch den Schrecken dieser bösen Institution.

Die »Verdrängung« des arbeitenden Bürgers im demokratischen Athen hat weniger mit den Realitäten der Athener Demokratie zu tun als mit der Politik im modernen Europa. Vor der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und insbesondere vor der amerikanischen und französischen Revolution wäre nichts ungewöhnliches gewesen an einer Beschreibung der antiken Athener Demokratie als einem »Handwerker«-Gemeinwesen, als einem Gemeinwesen, in dem die Aristokratie einer Masse von handwerklich arbeitenden Bürgern untergeordnet war – im Gegensatz beispielsweise zu Sparta, wo die Bürgerschaft als ganzes eine Art Nobilität konstituierte, »um zum Beispiel zu vielen von ihren Staatseinkünften leben, ohne ihr Land zu bestellen oder für ihren Lebensunterhalt zu arbeiten«.¹⁹ Derartige Darstellungen waren Teil einer langen Tradition, die bis in die griechische Antike zurückreicht und die Demokratie mit der Herrschaft eines »handwerklichen« *Demos* gleichsetzt. In diesen Darstellungen der Demokratie ist der arbeitende Bürger noch immer sehr lebendig.

Mit dem Ende des späten 18. Jahrhunderts hatte jedoch eine signifikante Verschiebung stattgefunden. Die Handwerkerschar hatte dem, durch Sklavenarbeit unterstützten, »faulen Mob« Platz gemacht. Diese Verschiebung ist nicht damit zu erklären, dass Historiker plötzlich die Verbreitung der Kaufsklaverei im demokratischen Athen entdeckt hatten. Früheren Theoretikern war das nicht weniger bekannt. Montesquieu zum Beispiel überschätzte die Anzahl der Sklaven in Athen deutlich, und als Autor eines einflussreichen Angriffs auf die Sklaverei war er nicht geneigt, für ihre griechischen Erscheinungsformen Entschuldigungen zu finden. Das hielt ihn jedoch nicht davon ab, dabei zu bleiben, dass das Wesen der Athener Demokratie darin lag, dass ihre Bürger für ihren Lebensunterhalt arbeiteten – im Gegensatz zu Sparta, dessen Bürger »verpflichtet waren, müßig zu gehen«.²⁰ Der neue Begriff des »faulen Mobs« kann auch nicht durch die erneute, aus einem erhöhten demo-

Slave, a.a.O.

19 James Harrington: »Das Commonwealth von Oceana« in ders.: *Politische Schriften*, hrsg. von Jürgen Gebhardt, München 1973, S. 49-139. Harrington übernimmt hier Machiavellis Definition von Nobilität.

20 Charles de Secondat de Montesquieu: *The Spirit of the Laws*, New York 1949, S. 46 (dt. Ausgabe: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart 1974).

kratischen Bewusstsein im Zeitalter der Revolution entstandene Beschäftigung mit den Übeln der Sklaverei erklärt werden. Im Gegenteil, der faule Mob wurde primär in den Köpfen von reaktionären Antidemokraten geboren.

Die Hauptschuldigen waren zuallererst jene britischen Historiker, die die erste moderne politische Geschichte des antiken Griechenland mit dem expliziten Ziel schrieben, ihre Zeitgenossen vor den Gefahren der Demokratie zu warnen. Der wichtigste unter ihnen war William Mitford, ein Tory-(Land)Adeliger und Gegner der Parlamentsreform, der eine einflussreiche Geschichte Griechenlands schrieb, die zwischen 1784 und 1810 in mehreren Bänden veröffentlicht wurde. Als ihm im Laufe seiner Arbeit die Französische Revolution dazwischenkam, unterbrach er seine Arbeit, um zu erklären, warum dieses Unbill den Engländern erspart geblieben war – und seine Erklärung bezog sich auf die Unterschiede zwischen England, dem modernen Frankreich und dem alten Athen. England habe von einer unvergleichlichen Harmonie in »den verschiedenen Ständen der Bürgerschaft« profitiert, während in Griechenland (und Frankreich) ein ähnlich harmonisierender Mechanismus fehlte. Vor allem »hatten in ganz Griechenland der Adel und die Reichen, denen ihre Sklaven nicht nur als Hausbedienstete, sondern als Bauern und Handwerker dienten, wenig mit der armen Masse gemeinsam, da sie sie entweder in oligarchen Staaten beherrschten oder im demokratischen fürchteten, umschmeichelten, umwarben oder aber betrogen, oder von ihnen beherrscht wurden. Kein gemeinsames Interesse vereinigte die beiden Arten von Menschen«. ²¹ Das Resultat war ein lasterhafter und ungestümer Mob, »Bürger ohne Eigentum, ohne Eifer, vielleicht ohne Ziel für ihren Eifer«, ein fauler Mob, durch Sklaverei und öffentliche Gelder ausgehalten und immer darauf aus, den Reichtum der Reichen zu plündern. ²²

Wenn Mitford auch ein besonders extremes Beispiel antidemokratischer Rhetorik ist, taucht doch derselbe faule Mob auch noch in wesentlich solideren und wissenschaftlicheren Arbeiten des folgenden Jahrhunderts auf. In August Böckhs einflussreicher Wirtschaftsgeschichte sind die Sklaverei und öffentliche Gelder abermals die Quellen für Korruption in der Demokratie, die die Mehrheit ans Nichtstun gewöhnen und ihr die Muße verschaffen, an Politik teilzunehmen: »Die Entwürdigung des größeren Teils der Bevölkerung erlaubt den Herrn auf Kosten desselben und mit dessen Kräften einen leichtern Erwerb ihres Unterhaltes und gibt ihnen Muße zur Verwaltung des Staates: dagegen wo keine Sklaven sind, kann nicht so leicht der Erwerbende zugleich regieren und der Regierende erwerben, sondern dieser muss vom

21 William Mitford: *The History of Greece*, London 1814, Vol. V, S. 34f. (dt.: *Geschichte Griechenlands*, 6 Bände, Wien 1802-1808).

22 Ebd., S. 16.

Staate ernährt werden«. Daraus resultierte, dass wir »selbst in den edelsten Stämmen, zu welchen Athen ohne Zweifel gerechnet werden muss, ein tiefes sittliches Verderben bis ins innerste Mark des Volkes eingedrungen finden«.²³ Und selbst Fustel de Coulanges schrieb die Ungestümheit des antiken Griechenland dem Fehlen ökonomischer Prinzipien zu, die die Reichen und die Armen dazu gezwungen hätten, gut miteinander auszukommen. »Es wäre notwendig gewesen, dass sie einander bedurft hätten, dass der Reiche sich nur hätte bereichern können mit Hilfe der Arbeit des Armen und der Arme nur dann seinen Lebensunterhalt hätte finden können, wenn er seine Arbeit dem Reichen lieb. ... Der Bürger fand wenig Verwendung, wenig Arbeit mehr. Der Mangel an Beschäftigung machte ihn bald faul. Da er nur mehr die Sklaven arbeiten sah, so verachtete er die Arbeit«.²⁴ Und so weiter.

Alle diese Autoren wussten, dass die Athener Bürger als Bauern und Handwerker arbeiteten. Ihr Punkt war nicht so sehr, dass sie gar nicht arbeiteten, sondern, dass sie nicht *genug* arbeiteten und vor allem, dass sie nicht *dienten*. Ihre Unabhängigkeit und die Muße, die sie hatten, um an der Politik teilnehmen zu können, bewies gleichsam das Nicht-Funktionieren der griechischen Demokratie. Für Mitford und Böckh war die Partizipation der Menge (*multitude*) das Böse schlechthin. Für den liberaleren Fustel ging es eher darum, dass aufgrund des Fehlens traditioneller politischer Kontrollformen eine Art ökonomische Disziplin notwendig wurde, die in der modernen Gesellschaft durch die materielle Notwendigkeit geleistet wird, die die eigentumslosen Arbeiter zwingt, ihre Arbeitskraft für Lohn zu verkaufen. Was mit anderen Worten fehlte, war ein moderner bürgerlicher Staat und dessen Ökonomie. In all diesen Fällen wurde damit die Unabhängigkeit des arbeitenden Bürgers in das Nichtstun des faulen Mobs und die Dominanz des Sklaventums übersetzt.

Die Auswirkungen dieser historischen Revision waren enorm und reichen weit über die ursprünglichen antidemokratischen Beweggründe von Historikern wie Mitford hinaus. Den faulen Mob findet man genauso in Hegels Demokratiedarstellung, in der die Grundvoraussetzung für demokratische Politik die Befreiung des Bürgers von notwendiger Arbeit war, »und dass also, was bei uns den freien Bürgern zufällt, die Arbeit des täglichen Lebens, von den Sklaven verrichtet werde«²⁵, wie auch in der marxistischen Umkehrung des faulen Mobs in der »Produktionsweise der Sklaverei«.

23 August Böckh: *Die Staatshaushaltung der Athener* (1817), 3. Auflage Berlin 1886, Band 1, S. 709f.

24 Fustel de Coulanges: *Der antike Staat*. Studie über Kultus, Recht und Einrichtungen Griechenlands und Roms (1907), Graz 1961, S. 408f.

25 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Frankfurt/M. 1970, S. 311.

Es ist mindestens paradox, dass das ideologische Gewicht, dass der Sklaverei zugebracht wurde, sich nicht in einem entsprechenden wissenschaftlichen Interesse daran ausdrückte.²⁶ Die der Sklaverei durch die Thematisierung des faulen Mobs eine vorherrschende Rolle zuweisenden Antidemokraten waren wesentlich weniger daran interessiert, das Problem der Sklaverei an sich zu untersuchen, als die demokratische Mehrheit zu verunglimpfen. Andererseits waren jene Liberalen, die das Beispiel des antiken Griechenland zur Verteidigung moderner politischer Reformen anführten, noch weniger daran interessiert, über das Dilemma der Sklaverei nachzudenken, weil sie in ihrer Ambivalenz gegenüber der Demokratie, in Bezug auf die Ausdehnung politischer Rechte auf die Arbeiterklasse (im Unterschied zur Entwicklung repräsentativer Institutionen und bürgerlicher Freiheiten) im Allgemeinen nicht scharf darauf waren, die Rolle der arbeitenden Masse in der Athener Demokratie hervorzuheben.

Das Ergebnis war eine kuriose Ungenauigkeit im Umgang mit der politischen Ökonomie Athens, die bei den Liberalen möglicherweise noch größer war als bei den Konservativen. George Grote, politischer Reformler und Autor einer anerkannten Geschichte des antiken Griechenlands, streift nur am Rande die abhängige Arbeit und dann eher in Bezug auf die Leibeigenen in Thessaloniki und Kreta als in Bezug auf die Athener Sklaven, während Grotes Freund J. S. Mill weniger auf die demokratischen Züge der Athener Demokratie eingehen mochte als vielmehr deren liberale Werte, die Individualität und Abwechslung des Lebens in Athen, zu preisen – im Gegensatz zu den intoleranten Spartanern, die er in seiner Besprechung von Grotes Geschichte als »jene angestammten Tories und Konservative von Griechenland« beschrieb. Nichts von dem hat zur Erhellung der Rolle der Sklaverei und der der freien Arbeit in der klassischen Antike beigetragen.

Arbeit und »Geist des Kapitalismus«

Es ist nicht überraschend, dass der Übergang von der Masse der Handwerker zum faulen Mob im 18. Jahrhundert stattfand (und insbesondere in England, ungeachtet von Mitfords Lobrede auf die englische Verfassung). »Das 18. Jahrhundert«, schreibt E. P. Thompson,

»erlebt eine qualitative Veränderung in den Arbeitsverhältnissen. Ein substanzieller Teil der Arbeitskraft wird schließlich freier in Bezug auf die Kontrolle ihrer täglichen Arbeit, freier, um zwischen Unternehmern zu wählen und zwischen Arbeit und Freizeit, weniger fest in einer Abhängigkeitssituation, in ihrer ganzen Art zu leben, als je zuvor oder in den ersten Jahrzehnten der Kontrolle durch die

26 Einen historischen Abriss der ideologischen Grundlagen moderner Wissenschaft über antike Sklaverei bieten Finley: *Die Sklaverei in der Antike*, a.a.O., S. 11-76, und Garland: *Slavery*, a.a.O., S. 1-14. Vgl. auch Luciano Canfora: *Ideologie del classicismo*, Rom 1980, bes. S. 11-19.

Fabrik oder die Uhr ... Weil sie häufig zuhause arbeiteten, ihre eigenen Werkzeuge besaßen oder mieteten, üblicherweise für kleine Unternehmer arbeiteten, häufig unregelmäßige Arbeitszeiten hatten und in mehr als einem Job tätig waren, entkamen sie der sozialen Kontrolle des feudalherrschaftlichen Dorfs und unterlagen noch nicht der Kontrolle der Fabrikarbeit ... Die freie Arbeit hatte eine Schwächung der alten Mittel der sozialen Kontrolle gebracht.«²⁷

Die Sprache, mit der die englische herrschende Klasse diese Entwicklungen begrüßte, war die Rede vom faulen Mob. Die arbeitenden Armen in England, die das »große Gesetz der Unterordnung« und die traditionelle Achtung des Dieners gegenüber dem Herr missachteten, waren wahlweise »lärmend und rebellisch«, »bereit für allerlei Unfug, sei es zum öffentlichem Umsturz oder privater Plünderung« und »frech, faul, unnützlich und verdorben ... sie wollen höchstens zwei oder drei Tage die Woche arbeiten.«²⁸

Der Mythos des faulen Athener Mobs ist also der Jahrhunderte alte Vorwurf des Herrn gegen den Knecht, in einer aufstrebenden neuen sozialen Ordnung allerdings, in der freie und eigentumslose Lohnarbeit zum ersten Mal in der Geschichte zur vorherrschenden Arbeitsweise wurde. In jenem Prozess kapitalistischer Entwicklung wurde der Arbeitsbegriff auch noch anderen Veränderungen unterworfen. Es wird häufig behauptet, dass der kulturelle Status der Arbeit in der Welt der Moderne eine bis dato unerreichte Stufe einnahm, was in großem Maße der »protestantischen Ethik« und der kalvinistischen Idee der »Berufung« zu verdanken sei. Und mit oder ohne Max Webers *Protestantischer Ethik* wurde die Verbindung des »Geistes des Kapitalismus« mit der Verherrlichung der Arbeit zu einem Teil konventioneller Überzeugung.

Obwohl jedoch der Kapitalismus mit seinen Imperativen von Profitabilität und Arbeitsproduktivität eine sicherlich stringenteren Arbeitsdisziplin mit sich brachte, war die Verherrlichung von harter Arbeit ein zwiespältiges Schwert. Die Arbeitsideologie hatte eine zwiespältige Bedeutung für die Arbeiter, weil sie deren Unterwerfung unter die kapitalistische Kontrolle mindestens genauso rechtfertigte wie sie den kulturellen Status der Arbeit an hob. Der vielleicht wichtigste Punkt in Bezug auf den kulturellen Status der den Aufstieg des Kapitalismus begleitenden Transformation der Arbeit ist allerdings das Ineinsetzen von Arbeit und *Produktivität*, das wir bereits in unserer Diskussion von Max Weber erwähnten. Diese Transformation ist, wie wir gesehen haben, bereits im Werk von John Locke und seinem Begriff von »Entwicklung« sichtbar. Die Tugenden der Arbeit gehören nicht länger nur den Arbeitern selbst. Sie sind zu allererst Attribute der Kapitalisten, nicht weil diese selbst arbeiten, sondern weil sie ihr Eigentum im Gegensatz zur

27 E. P. Thompson: *Customs in Common*, a.a.O., S. 38-42.

28 Daniel Defoe: *The Great Law of Subordination Consider'd; or, the Insolence and Usufferable Behaviour of Servants in England duly enquir'd into* (1724), zitiert in E. P. Thompson: *Customs*, a.a.O., S. 37.

passiven Aneignung des traditionellen Rentiers aktiv und produktiv nutzen. Die »Verherrlichung« der Arbeit im »Geist des Kapitalismus« hat weniger mit dem steigenden Status des Arbeiters zu tun als mit dem Ersetzen des Rentiereigentums durch das Kapital.

Die Vorstellung von »Arbeit« als »Entwicklung« und Produktivität, Qualitäten, die weniger Arbeitern als den diese arbeiten lassenden Kapitalisten zugeschrieben werden, ist der Kern der »bürgerlichen Ideologie« und wird in der Sprache der modernen Wirtschaftswissenschaften kontinuierlich reproduziert, in der »Produzenten« nicht Arbeiter, sondern Kapitalisten sind. Das lässt eine Wirtschaftsordnung erkennen, in der die Produktion den Marktgesetzen unterworfen ist und die treibenden Mechanismen Konkurrenz und Profitmaximierung sind, also nicht die »außerökonomischen« Zwänge politisch konstituierten Eigentums, sondern rein »ökonomische« Gesetze des Marktes, die eine steigende Arbeitsproduktivität verlangen.

Die diesen treibenden Mechanismus in Kraft setzenden gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse haben die Arbeit in eine historisch einmalige Lage versetzt. Ökonomischen Gesetzen unterworfen, die nicht direkt abhängig sind vom rechtlichen oder politischen Status, kann der eigentumslose Lohnarbeiter im Kapitalismus rechtliche Freiheit und Gleichheit genießen, sogar volle politische Rechte in einem System allgemeinen Wahlrechts, ohne dem Kapital dessen ökonomische Aneignungsmacht zu entziehen. Hier liegt der größte Unterschied zwischen dem Status der Arbeit in der antiken Athener Demokratie und im modernen Kapitalismus.

Antike und moderne Arbeit, antike und moderne Demokratie

In der modernen kapitalistischen Demokratie existiert sozioökonomische Ungleichheit neben bürgerlicher Freiheit und Gleichheit. Ursprüngliche Produzenten sind nicht rechtlich abhängig oder politisch entrechtet. Auch in der antiken Demokratie war die bürgerliche Identität vom sozioökonomischen Status getrennt und auch hier existierte politische Gleichheit neben Klassenungleichheit. Es bleibt jedoch eine grundlegende Differenz. In der kapitalistischen Gesellschaft sind die direkten Produzenten ökonomischen Zwängen unterworfen, die unabhängig sind von ihrem politischen Status. Die Macht des Kapitalisten, sich den Mehrwert des Arbeiters anzueignen, ist unabhängig vom privilegierten rechtlichen oder staatsbürgerlichen Status, vielmehr abhängig von der Eigentumslosigkeit des Arbeiters, die diesen nötigt, seine Arbeitskraft gegen Lohn einzutauschen, um Zugang zu den Arbeits- und Subsistenzmitteln zu erhalten. Arbeiter sind sowohl der Macht des Kapitals als auch den Wettbewerbsgesetzen und der Profitmaximierung unterworfen. Die Scheidung von bürgerlichem Status und Klassenposition in den kapitalistischen Gesellschaften hat demnach zwei Seiten: einerseits ist das Recht auf Staatsbürgerschaft nicht durch die sozioökonomische Stellung determiniert –

und in diesem Sinne kann Kapitalismus neben formaler Demokratie existieren –, andererseits wirkt die bürgerliche Freiheit nicht direkt auf die Klassenungleichheit, und die formale Demokratie lässt die Klassenausbeutung grundsätzlich intakt.

Im Gegensatz dazu existierte in der antiken Demokratie eine Klasse von unmittelbaren Produzenten, die juristisch frei und politisch privilegiert waren, und die gleichzeitig im Großen und Ganzen frei waren von der Notwendigkeit, sich dem Markt auszusetzen, um ihren Zugang zu Arbeits- und Subsistenzbedingungen zu sichern. Ihre staatsbürgerliche Freiheit wurde nicht wie die des modernen Lohnarbeiters durch ökonomische Zwänge des Kapitalismus aufgewogen. Wie im Kapitalismus war das Recht auf Staatsbürgerschaft nicht durch den sozioökonomischen Status determiniert, aber im Gegensatz zum Kapitalismus waren die Verhältnisse zwischen den Klassen direkt und tiefgehend beeinflusst durch den Status der Bürgerschaft. Das offensichtlichste Beispiel ist die Trennung zwischen Bürgern und Sklaven. Aber die Staatsbürgerschaft determiniert ökonomische Verhältnisse unmittelbar auch noch auf andere Weise.

Demokratische Bürgerschaft in Athen bedeutete, dass kleine Produzenten im großen Maße frei waren von außerökonomischen Zumutungen, denen direkte Produzenten in vorkapitalistischen Gesellschaften immer ausgesetzt waren. Sie waren zum Beispiel frei von den Nachstellungen von Hesiods »Geschenke verschlingenden« Feudalherren, die ihre rechtliche Macht dazu benutzten, die Bauern zu melken; oder vom direkten Zwang der herrschenden Klasse in Sparta, die die Heloten mittels militärischer Besetzung quasi ausbeuteten; oder von den feudalen Verpflichtungen des der militärischen und rechtlichen Macht des Feudalherrn unterworfenen mittelalterlichen Bauern; oder von der Besteuerung des europäischen Absolutismus, in dem das öffentliche Beamtenwesen das Hauptinstrument zur privaten Aneignung war; und so weiter. Solange direkte Produzenten frei von rein »ökonomischen« Zwängen bleiben, wäre politisch konstituiertes Eigentum eine lukrative Quelle und ein Instrument privater Aneignung, oder, umgekehrt, ein Schutz gegen Ausbeutung. Und in diesem Kontext war der bürgerschaftliche Status des Athener Bürgers ein wertvoller Aktivposten, der direkte ökonomische Implikationen hatte. Politische Gleichheit existierte nicht nur neben sozioökonomischer Ungleichheit, sondern modifizierte sie auch; Demokratie war eher inhaltlich als »formal«.

Im antiken Athen hatte die Bürgerschaft weitreichende Folgen für Bauern und Handwerker, und eine Veränderung im rechtlichen Status von Sklaven – natürlich auch was die Frauen betraf – hätte die Gesellschaft selbstverständlich völlig transformiert. Im Feudalismus konnten rechtliches Privileg und politische Rechte nicht unverteilt werden, ohne auch die vorherrschenden gesellschaftlichen Eigentumsverhältnisse zu verändern. Nur im Kapitalismus ist es möglich geworden, die Eigentumsverhältnisse zwischen Kapital und

Arbeit intakt zu lassen, während die Demokratisierung der bürgerlichen und politischen Rechte zugelassen wurde.

Dass der Kapitalismus die Demokratie überleben würde, zumindest in diesem »formalen« Sinne, war jedenfalls nicht immer offensichtlich. Als das Wachstum der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse begann, Eigentum von Privileg zu trennen, und vor allem, als die freie Arbeit noch nicht den neuen Kontrollmechanismen und der absoluten Eigentumslosigkeit des industriellen Kapitalismus unterworfen war, waren die herrschenden Klassen Europas ernsthaft besorgt über die von der arbeitenden Masse ausgehenden Gefahren. Für lange Zeit schien es, dass die einzige Lösung in der Bewahrung der Trennung von Herrschenden und Produzenten lag, zwischen einer politisch privilegierten besitzenden Elite und der arbeitenden Masse, die keine bürgerlichen Rechte besaß. Überflüssig, zu erwähnen, dass die politischen Rechte den arbeitenden Klassen natürlich nicht freiwillig gegeben, sondern erst nach langen und gegen massiven Widerstand durchgesetzten gesellschaftlichen Kämpfen zugebilligt wurden.

In der Zwischenzeit hatte ein völlig neuer Demokratiebegriff die antike griechische Idee beiseite geschoben. Der entscheidende Moment dieser Neudefinition, der die Wirkung (und die Absicht) hatte, die Bedeutung der Demokratie zu verwässern, war die Gründung der Vereinigten Staaten, worauf ich im nächsten Kapitel eingehen werde. Trotzdem, wie sehr auch die herrschenden Klassen in Europa und Amerika die Ausdehnung der politischen Rechte auf die arbeitenden Massen möglicherweise gefürchtet haben, es stellte sich heraus, dass die politischen Rechte in der kapitalistischen Gesellschaft nicht länger die Bedeutung von Bürgerschaft in der antiken Demokratie hatten. Die Errungenschaft der formalen Demokratie und des allgemeinen Wahlrechts war sicherlich ein enormer historischer Fortschritt, aber es stellte sich heraus, dass der Kapitalismus eine neue Lösung für das jahrhundertalte Problem von Herrschenden und Produzenten bereithielt. Wo Demokratie auf eine formal getrennte »politische« Sphäre beschränkt werden konnte, während die »Ökonomie« ihren eigenen Regeln folgte, war es nicht länger notwendig, die Trennung zwischen Privileg und Arbeit in einer politischen Trennung zwischen aneignenden Herrschenden und arbeitenden Untertanen auszudrücken. Wenn die Ausdehnung der Bürgerschaft nicht länger beschränkt werden konnte, konnte der Kompetenzbereich der Bürgerschaft selbst ohne konstitutionelle Einschränkung eng gehalten werden.

Der Unterschied zwischen dem Status der Arbeit in der antiken Demokratie und im modernen Kapitalismus wirft einige sehr weitreichende Fragen auf: Was für eine Bedeutung kommt der Bürgerschaft in einem System zu, in dem das politische Privileg durch rein ökonomische Macht ersetzt worden ist? Und was wäre notwendig, die Bedeutung der Bürgerschaft, die sie in der antiken Demokratie hatte, und dementsprechend den Status des arbeitenden Bürgers, in einem ganz anderen Kontext zurückzugewinnen?

7. *Demos* oder »Wir, das Volk«: Von antiken zu modernen Bürgerschaftskonzepten

Der antike Demokratiebegriff entwickelte sich aus einer historischen Erfahrung, die subalternen Klassen einen einzigartigen bürgerschaftlichen Status gewährte und, vor allem, den bis dahin unbekanntem Status eines bäuerlichen Bürgers, eines Bauern-Bürgers hervorbrachte. Der Großteil moderner Konzeptionen, praktisch alle, gehören dagegen zu einer anderen, sich in der angloamerikanischen Tradition am lebhaftesten verkörpernden, historischen Entstehungsgeschichte. Die Meilensteine auf dem Weg zur antiken Demokratie, wie die Reformen von Solon und Kleisthenes, repräsentieren zentrale Momente in der Fortentwicklung vom *demos* zur Bürgerschaft. In der dagegen im europäischen Feudalismus wurzelnden und im liberalen Kapitalismus ihren Höhepunkt erreichenden anderen Geschichte markieren Hauptmeilensteine wie die *Magna Charta* und »1688« den Aufstieg der besitzenden Klassen. Hier geht es nicht um die sich von der politischen Herrschaft ihrer Herren befreienden Bauern, sondern um die ihre Unabhängigkeit gegen die Ansprüche der Monarchie durchsetzenden Herren. Und hier liegt auch der Ursprung der modernen Verfassungsgrundsätze, der Ideen von begrenzter Regierungsmacht, Gewaltenteilung und so weiter, von Grundsätzen also, die die sozialen Implikationen der »Herrschaft des *demos*« – beispielsweise das Machtgleichgewicht zwischen Arm und Reich – als zentrales Kriterium der Demokratie ersetzt haben. Ist also der Bauern-Bürger die repräsentativste Figur des ersten historischen Dramas, so sind es im zweiten der feudale Freiherr und der aristokratische Lord.

Wenn also die *Bürgerschaft* das konstitutive Konzept antiker Demokratie ist, ist das prägende Prinzip des anderen Modells wohl eher die *Lordschaft*. Der Athener Bürger behauptete *herrenlos* zu sein, nämlich keines Sterblichen Diener. Er war keinem Herrn zu Dienst oder Ehrerbietung verpflichtet noch verschwendete er seine Arbeit, um mit seiner Mühe einen Tyrannen reich zu machen. Die Freiheit, *eleutheria*, die er aufgrund seiner Bürgerschaft genoss, war die Freiheit des *demos von der Herrschaft*. Die *Magna Charta* dagegen war eine Charta der Herren und nicht des herrenlosen *demos*, die feudale Privilegien und die Freiheit der *Lordschaft* sowohl gegen die Krone als auch gegen die Masse der Bevölkerung durchsetzte. Die Freiheit von 1688 repräsentierte das Privileg der besitzenden Gentlemen, über ihr Eigentum und ihre Knechte frei zu verfügen.

Sicherlich brachte die Durchsetzung der aristokratischen Privilegien gegen die wachsenden Ansprüche der Monarchien die Tradition der »Volkssouveränität« hervor, aus der die moderne Demokratiekonzeption erwuchs. Doch das »Volk«, um das es hier geht, war nicht der *demos*, sondern eine privilegierte Schicht, die zwischen dem Monarchen und der Masse eine eigene exklusive politische Nation im öffentlichen Raum konstituierte. Führte die Athener Demokratie dazu, dass die uralte Opposition zwischen Herrschern und Produzenten niedergerissen wurde, indem Bauern zu Bürgern wurden, war die Trennung zwischen herrschenden Feudalherren und subalternen Bauern eine konstitutive Bedingung der sich im Europa der frühen Moderne entwickelnden »Volkssouveränität«. Auf der einen Seite entwickelten sich die den europäischen Feudalismus konstituierende Fragmentierung von Souveränität und herrschaftlicher Macht und die durch diese feudalen Prinzipien über die Monarchie und den Zentralstaat ausgeübte Kontrolle zur Basis einer neuen »eingeschränkten« Staatsmacht und damit zum Ursprung von Konstitutionalismus, Repräsentation und bürgerlichen Freiheiten, zu all dem also, was man später demokratische Prinzipien nennen sollte. Andererseits war die Kehrseite der feudalen Herrschaft eine abhängige Bauernschaft, während die aus der Gemeinschaft der Feudalherren hervorgehende »politische Nation« ihre Exklusivität und die politische Unterordnung der produzierenden Klassen verteidigte.

In England fand diese exklusive politische Nation ihren direkten Ausdruck im Parlament, das, wie Thomas Smith etwa 1560 schrieb, »die Macht des gesamten Reichs sowohl des Kopfes als auch des Körpers hat. Jeder Engländer soll darin vertreten sein, sei es persönlich oder durch Bevollmächtigung und Stellvertreter, von welcher Prominenz, Staatswürden oder Qualität auch immer er sein mag, vom Prinz (egal ob König oder Königin) bis zur niedrigsten Person in England. Und das Einverständnis des Parlaments bedeutet das Einverständnis eines Jeden.«¹ Anzumerken ist hierzu, dass man einen Mann im Parlament auch dann für anwesend hielt, wenn er nicht das Recht hatte, seinen Vertreter zu wählen. Wie andere vor und nach ihm setzte Thomas Smith voraus, dass eine besitzende Minderheit für die Bevölkerung als ganzes stand.

Die Lehre von der obersten Gewalt des Parlaments wurde immer wieder gegen die Macht der Bevölkerung ausgespielt, selbst als die politische Nation nicht länger auf eine relativ kleine Gemeinschaft von Eigentümern beschränkt blieb, der Begriff »Volk« weiter gefasst und die »Masse der Bevölkerung« mit einbezogen wurde. So ist die Politik beispielsweise im heutigen England das spezielle Vorrecht des souveränen Parlaments. Das Parlament mag letztlich seiner Wählerschaft verantwortlich sein, aber das »Volk« ist nicht wirklich *souverän*. Außerhalb des Parlaments gibt es im Grunde keine *Politik* oder zumindest keine legitime Politik. Tatsache ist, dass die vorherr-

1 Sir Thomas Smith: *De Republica Anglorum* (Hg. Mary Dewar), Cambridge 1982, S. 79.

schenden politischen Ideologien – von den Konservativen zum Labour-Mainstream –, je umfassender »das Volk« wurde, desto mehr darauf bestanden, die Welt außerhalb des Parlaments zu entpolitisieren und außerparlamentarische Politik zu delegitimieren. Parallel zu diesem Prozess konzentrierte sich die parlamentarische Macht zunehmend in der Exekutive und schuf so eine Art Kabinetts- oder sogar premierministerielle Souveränität.

Im England der frühen Moderne entwickelte sich ein politisches Gedankengebäude – vor allem in den Werken von James Harrington, Algernon Sidney und Henry Neville –, das dieser dominanten parlamentarischen Tradition offenbar zuwiderlief. Dieser später als klassischer Republikanismus bekannt gewordene politisch-theoretische Ansatz, hatte (so scheint es) als zentrales Organisationsprinzip ein Staatsbürgerschaftskonzept, das nicht einfach nur den von uns mittlerweile mit der liberalen Demokratie assoziierten passiven Anspruch auf individuelle Rechte einschloss, sondern auch die im Interesse des Gemeinwohls handelnde Gemeinschaft aktiver Bürger. Allerdings gibt es einen fundamentalen Punkt, an dem Republikaner der frühen Moderne wie James Harrington mit ihren »liberalen« Zeitgenossen übereinstimmen: in Bezug auf die Exklusivität der politischen Nation.² Aktive Bürgerschaft war den Besitzenden vorbehalten und schloss nicht nur Frauen strikt aus, sondern auch Männer, denen, wie Harrington es ausdrückte, »das nötige Kleingeld (fehlte), um davon zu leben« – also diejenigen, deren Lebensunterhalt von der Arbeit für andere abhing. Im Zentrum dieser Vorstellung von Bürgerschaft stand die Trennung von besitzender Elite und arbeitender Masse. Es ist keine Überraschung, dass diese Republikaner, wenn sie nach Vorbildern in der Antike suchten, die aristokratische (»Misch«-) Verfassung von Sparta und Rom wählten und nicht die des demokratischen Athen.

Die Trennung zwischen besitzender Elite und arbeitender Masse ist das eigentliche Wesen des klassisch englischen Republikanismus, und das in einem umfassenderen und eindeutigeren Sinne als beispielsweise im Falle des Locke'schen Liberalismus. Als Harrington begann, politische Prinzipien für eine Gesellschaft aufzustellen, in der nicht länger die Feudalherrschaft dominierte, verwarf er jedoch nicht alle Prinzipien des Feudalismus. Man kann sogar sagen, dass sich seine Auffassung von (Staats)Bürgerschaft in bestimmten wichtigen Aspekten an die feudalen Prinzipien anlehnte. Auf der einen Seite gab es nicht länger die Form des abhängigen Eigentums, eine rechtliche und politische Trennung zwischen unterschiedlichen Formen von Landbesitz wie vormals zwischen dem feudalen Adel und den von ihm abhängigen Untertanen. Jeder Landbesitz sollte jetzt rechtlich und politisch privilegiert sein. Auf der anderen Seite wurde Eigentum noch immer als politischer und militärischer Status definiert. Er behielt, mit anderen Worten, jenen Charakter einer

2 Die praktischen Differenzen zwischen Republikanern und Whigs (frühere Bezeichnung für Mitglieder der liberalen Partei) oder zumindest dem radikaleren Flügel waren im 17. Jahrhundert nicht immer deutlich.

untrennbaren Einheit von ökonomischer und politischer/militärischer Macht, die die feudale Herrschaft konstituiert hatte.

Schon der Idee des klassischen Republikanismus lag ein gewisser Anachronismus zugrunde. Landbesitz hatte in England bereits eine *kapitalistische* Form angenommen, bei der die ökonomische Macht mit dem rechtlichen, politischen und militärischen Status nicht länger eng zusammenhing. Reichtum hing vielmehr zunehmend von der »Entwicklung« der *produktiven* Nutzung des Eigentums ab, die den Imperativen eines konkurrierenden Marktes unterworfen war. Hier entsprach John Lockes Vorstellung von Eigentum und landwirtschaftlicher »Entwicklung« wohl eher den damaligen Realitäten.³ Und da Locke kein Demokrat war, ist es zweifelhaft, dass sein Eigentumsbegriff letzten Endes für eine Lockerung der Restriktionen bei der Mitgliedschaft in der politischen Nation eher zugänglich gewesen wäre.⁴ Um es einfach auszudrücken: Als die ökonomische Macht der besitzenden Klassen nicht länger vom »außerökonomischen« Status, nicht länger von der rechtlichen, politischen und militärischen Macht des Adels abhing, war das Politikmonopol für die Elite nicht mehr länger unbedingt erforderlich. In einer im Wesentlichen durch vorkapitalistische Eigentumsformen dominierten Theorie mit all ihren rechtlichen und politischen »Verschönerungen« (wie Marx es einmal bezeichnet hatte) war diese, durch die kapitalistische Trennung von »Ökonomie« und »Politik« möglich gemachte, »formale« Gleichheit im Gegenteil im wörtlichen Sinne nicht einmal *denkbar*, geschweige denn wünschenswert.

Kapitalismus und demokratische Staatsbürgerschaft

Der Kapitalismus nivellierte die herausragende Stellung des bürgerlichen Status, indem er das Zentrum der Macht von der *Herrschaft* zum *Eigentum* verschob und die Vorteile politischer Privilegiertheit einem rein »ökonomischen« Vorteil Platz machten. Das ermöglichte schließlich eine neue Form von Demokratie. Wo der klassische Republikanismus das Problem der besitzenden Elite und der arbeitenden Masse löste, indem er die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft beschränkte (wie es die Athener Oligarchen auch gerne getan hätten), erlaubte die kapitalistische, beziehungsweise liberale Demokratie die Ausdehnung der Bürgerschaft, indem sie ihre Macht beschränkte (wie es die Römer getan hatten). Wo die Einen eine aktive, aber exklusive Bürger-

3 Vgl. Neal Wood: *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley und Los Angeles 1984.

4 Eine machtvolle Kritik der Versuche, Locke als Demokrat darzustellen, bietet David McNally: »Locke, Levellers und Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs«, in: *History of Political Thought*, 10, 1989, S. 17-40. Auch ich habe gegen derartige Interpretationen argumentiert in »Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*«, in: *History of Political Thought*, 13, 1992, S. 657-689, und in »Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcroft on John Locke«, in: *History of Political Thought*, 15, 1994.

schaft vertraten, in der die besitzenden Klassen die arbeitende Masse regierten, sahen schließlich die Anderen eine Bürgerschaft vor, die zwar Elite und Masse gleichermaßen einschloss, im Großen und Ganzen aber passiv und in ihren Kompetenzen beschnitten war.

Der Kapitalismus veränderte die politische Sphäre auch noch in anderer Weise. Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit setzt formal freie und gleiche Individuen voraus, ohne vorgeschriebene Rechte oder Verpflichtungen, ohne rechtliche Privilegien oder Benachteiligungen. Die Loslösung des Individuums von korporativen Institutionen und Identitäten begann in England sehr früh und spiegelt sich beispielsweise in Sir Thomas Smiths Definition des Commonwealth als einer »Gesellschaft oder einem gemeinsamen Handeln einer Masse [multitude] von freien Menschen, versammelt und vereint durch gemeinsame Abkommen und Vereinbarungen«⁵, oder in jenem individualistischen Psychologismus, der die Tradition der britischen Gesellschaftswissenschaft von Hobbes und Locke bis Hume und darüber hinaus durchzieht. Diese zunehmende Loslösung des Individuums (und des individuellen Besitzes) während des Aufstiegs des Kapitalismus wurde begleitet von der Abkehr von hergebrachten, korporativen, verordneten und kommunalen Identitäten und Verpflichtungen.

Der Aufstieg des isolierten Individuums hatte natürlich seine ausgesprochenen Vorteile, nämlich die von der liberalen Doktrin betonten emanzipatorischen Implikationen ihres konstitutiven Konzeptes (eines Mythos?) vom souveränen Individuum. Es gab jedoch auch eine andere Seite, denn die Schaffung des souveränen Individuums war in gewissem Sinne der Preis, den die »arbeitende Masse« für die Aufnahme in die politische Gemeinschaft zahlen musste. Oder, um es präziser auszudrücken: Der historische Prozess, der dem Kapitalismus und dem modernen, schließlich in die Bürgerschaft aufgenommenen »freien und gleichen« Arbeiter zum Durchbruch verhalf, war derselbe Prozess, der den Bauern enteignete und entwurzelte, ihn seines Eigentums, seiner Gemeinschaft und seiner gemeinschaftlichen und angestammten Rechte beraubte.

Überlegen wir kurz, was das bedeutet. Im Unterschied zum modernen Lohnarbeiter war der Bauer in vorkapitalistischen Gesellschaften im Besitz von Eigentum, nämlich von Land, Arbeits- und Subsistenzmitteln. Das bedeutete, dass die Möglichkeit des Feudalherren oder des Staates, sich seine Arbeit anzueignen, von einer übergeordneten Zwangsmacht abhängig war, von der Form eines rechtlichen, politischen und militärischen Status. Die

5 Sir Thomas Smith: *De Republica Anglorum*, a.a.O., S. 57. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, Smiths Definition mit der seines Zeitgenossen Jean Bodin zu vergleichen, der in seinen *Sechs Bücher über den Staat* »Familien, gemeinschaftliche Einrichtungen und Körperschaften« und nicht den freien Mann als konstituierende Komponenten des Staates behandelt und sich dabei auf Frankreich bezieht, wo die korporativen Institutionen und Identitäten weiterhin eine herausragende Rolle im politischen Leben spielten.

Hauptformen der Surplusabschöpfung, denen die Bauern unterworfen waren – Pacht und Steuern – nahmen typischerweise die Form unterschiedlicher rechtlicher und politischer Abhängigkeitsverhältnisse an: Verschuldung, Leibeigenschaft, Tributpflicht, Fronarbeit und so weiter. Aufgrund dessen war auch die Möglichkeit der Bauern, die Ausbeutung durch Feudalherren und Staat zu begrenzen oder ihr zu widerstehen, in großem Maße abhängig von der Stärke ihrer eigenen politischen Organisation, insbesondere von der Dorfgemeinschaft. In dem Maße, in dem es den Bauern gelang, eine gewisse politische Unabhängigkeit zu erreichen, weil sie die Rechtsprechung der Dorfgemeinschaft ausweiteten – beispielsweise indem sie ihre eigenen lokalen Verfassungen erließen oder die herrschaftlichen Repräsentanten durch ihre eignen lokalen Richter ersetzten –, vergrößerten sie auch ihre eigene Aneignungsmacht und ihren Widerstand gegen die Ausbeutung. Aber egal wie stark auch immer die Dorfgemeinschaft von Zeit zu Zeit wurde, der bäuerlichen Autonomie stand immer eine unüberwindbare Hürde im Weg: der Staat. Das bäuerliche Dorf war und blieb letztendlich immer außerhalb des Staates und damit einer fremden Macht unterworfen, weil der Bauer von der Gemeinschaft der Bürger ausgeschlossen war.

In dieser Hinsicht ist die Athener Demokratie eine radikale und einzigartige Ausnahme. Nur hier wurde die Barriere zwischen Staat und Dorf durchbrochen, weil das Dorf tatsächlich eine konstitutive Einheit des Staates und die Bauern Bürger wurden. Der Athener Bürger erhielt seinen bürgerschaftlichen Status aufgrund seiner Mitgliedschaft in der *deme*, der im Allgemeinen auf der Grundlage existierender Dörfer gebildeten geografischen Einheit. Kleisthenes' Etablierung der *deme* als konstituierender Einheit der Polis war der entscheidende Grundstein der Demokratie. Sie schuf eine von der Geburt unabhängige bürgerschaftliche Identität, eine gemeinsame Identität für Aristokratie und *demos*, die symbolisiert wurde durch die vom Familiennamen unterschiedene Annahme eines *deme*-Namens, eines *Demotikons* durch die Athener Bürger (obwohl der Familienname in der Praxis, vor allem der Praxis der Aristokratie, zumeist nicht ersetzt wurde). Doch noch fundamentaler politisierten die Kleisthenischen Reformen das attische Land und verwurzelten gerade dort die politische Identität.⁶ Sie standen, mit anderen Worten, für die Integration des Dorfes in den Staat, für die Integration des Bauers in die Bürgerschaft. Die ökonomische Konsequenz dieses politischen Status war ein außergewöhnlicher Grad bäuerlicher Freiheit von »außerökonomischen« Forderungen in Form von Pacht oder Steuer.⁷

Der mittelalterliche Bauer dagegen blieb vom Staat strengstens ausgeschlossen und war umso mehr der außerökonomischen Surplus-Abschöpfung unterworfen. Die Institutionen und Solidaritäten der Dorfgemeinschaft

6 Robin Osborne: *Demos: the Discovery of Classical Attika*, Cambridge 1985, S. 189.

7 Mehr über diesen Punkt in meinem Buch: *Peasant-Citizen and Slave: the Foundations of Athenian Democracy*, London 1988, S. 101-7.

konnten ihm einen gewissen Schutz gegen Feudalherr und Staat bieten (obwohl das gleichzeitig, beispielsweise an den herrschaftlichen Gerichtshöfen, auch als ein Mittel herrschaftlicher Kontrolle dienen konnte), aber der Staat an sich war ihm äußerlich, ausschließlich den Feudalherren vorbehalten. Und als die feudale »Parzellierung der Souveränität« einem zentralistischen Staat Platz machte, überlebte die Exklusivität dieser politischen Sphäre in der privilegierten politischen Nation.⁸ Als die feudalen Verhältnisse dem Kapitalismus Platz machten, ging schließlich – das gilt vor allem für England – auch noch die Vermittlung durch die zwischen Feudalherr und Bauer bestehende Dorfgemeinschaft verloren. Das Individuum und sein Eigentum wurde von der Gemeinschaft getrennt, als die Produktion – egal ob durch die herrschaftliche Gerichtsbarkeit oder die Dorfgemeinschaft – zunehmend aus der kommunalen Regulation heraus fiel (was sich in England am deutlichsten am Ersetzen des Systems des offenen Feldanbaus durch eine geschlossene Bewirtschaftung zeigte). Auf Gewohnheitsrecht beruhende Pachten wurden zum ökonomischen, dem unpersönlichen Wettbewerbsdruck des Marktes unterworfenen Pachtbesitz. Kleine Landpächter verloren ihre angestammten Nutzungsrechte des Gemeindelandes und wurden zunehmend enteignet, sei es durch Zwangsvertreibung oder durch ökonomischen Konkurrenzdruck. Als sich der Landbesitz schließlich immer stärker konzentrierte, spaltete sich die Bauernschaft in Großgrundbesitzer auf der einen und eigentumslose Lohnarbeiter auf der anderen Seite. Die »Befreiung« des Individuums war schließlich vollzogen, als der Kapitalismus und seine Indifferenz gegenüber den »außerökonomischen« Identitäten der arbeitenden Masse deren charakteristische Zuschreibungen und »außerökonomische« Unterschiede im Lösungsmittel des Arbeitsmarktes auflöste, auf dem die von jeder spezifisch persönlichen oder sozialen Identität getrennten Individuen zu austauschbaren Arbeitseinheiten wurden.

Die »arbeitende Masse« fand also schließlich als eigentumslose und von den kommunalen Solidargemeinschaften getrennte Summe von isolierten Individuen Zugang in die Gemeinschaft der Bürger. Natürlich stellte die Auflösung der traditionell vorgeschriebenen Identitäten und rechtlichen Ungleichheiten einen Fortschritt für diese jetzt »freien und gleichen« Individuen dar, und der Erhalt der Bürgerschaft übertrug ihnen neue Machtbefugnisse, Rechte und Ansprüche. Wir können aber das Für und Wider nicht gegeneinander aufrechnen, ohne uns vor Augen zu führen, dass die historische Voraussetzung der Bürgerschaft die *Abwertung* der politischen Sphäre gewesen ist, ein neues Verhältnis zwischen dem »Ökonomischen« und dem »Politischen«, das

8 Zur Diskussion des Verhältnisses zwischen Bauern, Feudalherren und Staat im Europa des Mittelalters und der frühen Moderne vgl. Robert Brenner: »The Agrarian Roots of European Capitalism«, in: T. H. Ashton und C. H. E. Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985, S. 213-327.

die Vorrangstellung der Bürgerschaft einschränkte und einige ihrer zuvor exklusiven Machtbefugnisse auf die rein ökonomische Domäne des Privateigentums und des Marktes übertrug, wo der rein ökonomische Vorteil an die Stelle der rechtlichen Privilegiertheit und politischen Monopolstellung trat. Die Abwertung der Bürgerschaft, die die kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse mit sich brachte, ist ein wesentliches Merkmal der modernen Demokratie. Aus diesem Grund ist die Tendenz der liberalen Doktrin, die von der formalen Bürgerschaft hervorgebrachten historischen Entwicklungen ausschließlich als Fortschritt individueller Freiheit, als Befreiung des Individuums vom willkürlichen Staat, von traditionellen Zwängen und normativen Hierarchien, von kommunalen Repressionen und von Forderungen nach bürgerlicher Tugend, darzustellen, unverzeihlich einseitig.

Genauso wenig können wir die ideologischen Auswirkungen auf das moderne Verhältnis zwischen individuellem Bürger und bürgerlicher Gemeinschaft beziehungsweise *Nation*, also dem Staatswesen, abschätzen, ohne in Betracht zu ziehen, inwieweit diese »imaginierte Gemeinschaft« eine Fiktion ist, eine mythische Abstraktion, die in Konflikt gerät mit der Erfahrung des Bürgers im alltäglichen Leben.⁹ Die Nation kann sicherlich real genug sein, um Individuen dazu zu bringen, für ihr Land zu sterben. Wir müssen aber auch daran denken, inwieweit diese Abstraktion fähig ist, als ideologischer Kunstgriff zu dienen, unmittelbare Erfahrungen von Individuen zu negieren oder zu verschleiern, und jene zwischen den Ebenen von Individuum und Nation angesiedelten Solidaritäten – am Arbeitsplatz, in der lokalen Gemeinschaft oder der gemeinsamen Klassenerfahrung – zu vereinzeln und zu delegitimieren oder zumindest zu depolitisieren. Solange die politische Nation privilegiert und exklusiv war, entsprach das öffentliche Wohl größtenteils einer realen Interessengemeinschaft der besitzenden Aristokratie. In modernen Demokratien, in denen die bürgerliche Gemeinschaft eine extreme soziale Ungleichheit und sich widersprechende Interessen vereinigt, muss das von den Bürgern geteilte »Gemeingut« eine wesentlich abstraktere Bedeutung haben.

Hier wird abermals der Unterschied zur antiken Demokratie besonders deutlich. Auf der Grundlage der *deme* errichtet, war die demokratische Polis auf etwas aufgebaut, was Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* eine *natürliche* Gemeinschaft nannte. Dass diese »echte Gemeinschaft« reale politische Implikationen hatte, ist angesichts der substanziellen Konsequenzen für die bäuerliche Bürgerschaft nahe liegend. Auch der Widerspruch zwischen der Bürgerschaft und den Realitäten des sozialen Lebens war in der Athener Demokratie nicht so groß wie im modernen demokratischen Staat. Was die moderne liberale Demokratie und die antike griechische Demokratie gemeinsam

9 Über die Nation als »vorgestellte politische Gemeinschaft« vgl. Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* (erweiterte Neuauflage), Frankfurt/M.–New York 1996.

haben, ist eine Loslösung der bürgerlichen Identität vom sozioökonomischen Status, die die Koexistenz formaler politischer Gleichheit mit Klassenungleichheit erlaubt. Aber diese Gemeinsamkeit verschleiert eine fundamentale Differenz zwischen den beiden Demokratieformen, die ein in beiden Fällen grundsätzlich verschiedenes Verhältnis zwischen »politischen« und »sozialen« oder »ökonomischen« Ebenen widerspiegelt.

In der antiken Demokratie in Athen war, wie ich in Kapitel 6 ausgeführt habe, das demokratische Bürgerschaftsrecht nicht durch den sozioökonomischen Status determiniert, die Aneignungsmacht und das Verhältnis zwischen den Klassen wurde jedoch direkt beeinflusst durch die demokratische Bürgerschaft. Demokratische Bürgerschaft bedeutete dort, dass kleine Produzenten und vor allem die Bauern im Großen und Ganzen frei waren von »außerökonomischer« Ausbeutung. Ihre politische Partizipation – in der Versammlung, in den Gerichten und auf der Straße – begrenzte ihre ökonomische Ausbeutung. Gleichzeitig waren sie noch nicht, wie die Arbeiter im Kapitalismus, den rein »ökonomischen« Zwängen der Eigentumslosigkeit unterworfen. Politische und ökonomische Freiheit hingen direkt zusammen, als doppelte Freiheit des gemeinen Volkes oder der Armen, des *demos* sowohl in seiner Bedeutung als politischem Status wie als gesellschaftlicher Klasse, bei der die politische Gleichheit nicht einfach nur neben der sozioökonomischen Ungleichheit koexistierte, sondern sie auch substantziell modifizierte. In diesem Sinne war die Demokratie in Athen nicht nur »formal«, sondern substantziell.

In der kapitalistischen Demokratie funktioniert die Trennung zwischen staatsbürgerlichem Status und Klassenposition in beide Richtungen. Das Recht auf Bürgerschaft wird nicht durch die sozioökonomische Position determiniert – das ist das *demokratische* an der kapitalistischen Demokratie. Da jedoch die Macht des Kapitalisten zur Aneignung der Mehrarbeit des Arbeiters unabhängig ist vom privilegierten rechtlichen oder staatsbürgerlichen Status, beeinflusst oder modifiziert die bürgerliche Gleichheit allenfalls indirekt die Klassenungleichheit – und hier stößt die Demokratie im Kapitalismus an ihre Grenze. Klassenverhältnisse zwischen Kapital und Arbeit können mithilfe rechtlicher Gleichheit und allgemeinem Wahlrecht sogar überleben. In diesem Sinne existiert politische Gleichheit in der kapitalistischen Demokratie nicht nur neben sozioökonomischer Ungleichheit, sondern lässt sie sogar grundsätzlich intakt.

Die amerikanische Neudefinition der Demokratie

Der Kapitalismus ermöglichte also die Konzipierung einer »formalen Demokratie«, in der eine Form staatsbürgerlicher Gleichheit neben sozialer Ungleichheit existieren kann, und die die ökonomischen Verhältnisse zwischen »Elite« und »arbeitender Masse« nicht antastet. Vollkommen klar ist hierbei, dass die theoretische *Möglichkeit* »formaler Demokratie« diese nicht sofort zur historischen Tatsache machte. Lange und mühselige Kämpfe mussten ge-

führt werden, bis »das Volk« auch die arbeitende Masse mit einbezog, ganz zu schweigen von den Frauen. Es ist eine kuriose Tatsache, dass gerade diese Kämpfe in den herrschenden Ideologien der angelsächsischen Kultur nicht als die Meilensteine der Demokratiegeschichte angesehen werden. Im Kanon des englischsprachigen Liberalismus führt der Weg zur Demokratie über Rom, die *Magna Charta*, die *Petition of Rights* 1628 und die Glorreiche Revolution von 1688 – nicht über Athen, die Levellers, die Diggers [beides radikaldemokratische Fraktionen des Revolutionsheeres von Oliver Cromwell] und den Chartismus [die radikale britische Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts]. Es geht hier auch nicht nur um eine Geschichtsschreibung der Sieger, denn wenn nicht die Levellers und Diggers die Gewinner waren, sondern »1688«, sollte die Geschichtsschreibung dann nicht feststellen, dass die Demokratie auf der Verliererseite stand?

Genau an diesem Punkt wurde die US-amerikanische Erfahrung entscheidend. Der englische Liberalismus der Whigs hätte sich sicher noch lange damit begnügt, den fortschrittlichen Weg des Parlaments zu feiern, ohne dies gleichzeitig als einen Sieg der *Demokratie* zu verkünden. Die US-Amerikaner hatten diese Möglichkeit nicht. Trotz der Tatsache, dass sich die Demokratiegegner im Kampf um die Gestaltung der neuen Republik durchsetzten, war der Impuls für eine Massendemokratie bereits zum Gründungszeitpunkt zu stark, um einen vollständigen Sieg zu erringen. Auch dort trennte die herrschende Ideologie in regierende Elite und regierte Masse, und die Föderalisten (die *Federalists*) hätten, wenn es möglich gewesen wäre, sicher gern eine politisch exklusive Nation geschaffen, eine Aristokratie besitzender Bürger, in der Eigentum – und insbesondere Landbesitz – ein rechtliches/politisches/militärisches Statusprivileg geblieben wäre. Die ökonomischen und politischen Realitäten in den Kolonien hatten diese Möglichkeit jedoch bereits zunichte gemacht. Das Eigentum hatte seine außerökonomischen »Schnörkel« in einer auf Warentausch und rein »ökonomischen« Aneignungsmethoden basierenden Ökonomie endgültig abgeworfen, was die fein säuberliche Trennung zwischen politisch privilegiertem Eigentum und der arbeitenden Masse ohne Wahlrecht unterminierte. Und die in einer Revolution kulminierenden Erfahrungen in den Kolonien hatten eine politisch aktive Öffentlichkeit hervorgebracht.

Die Föderalisten standen so vor der völlig neuen Aufgabe, so viel wie möglich von der Trennung zwischen Masse und Elite im Kontext eines zunehmend demokratischen Wahlrechts und einer zunehmend aktiven Bürgerschaft zu bewahren. Anders als noch vor nicht allzu langer Zeit ist es heutzutage allgemein anerkannt, dass die US-Demokratie angesichts des Ausschlusses der Frauen, der Unterdrückung der Sklaven und eines völkervernichtenden Kolonialismus gegenüber den indigenen Völkern in ihren Grundsätzen zutiefst fehlerhaft war. Nicht ganz so offensichtlich sind vielleicht die antidemokratischen Prinzipien, die bereits in der Idee der demokratischen Bürgerschaft angelegt sind, wie sie die »Gründungsväter« definierten. Weil es nicht

länger möglich war, eine exklusive Bürgerschaft aufrechtzuerhalten, begannen die Verfassungsgründer ihr Experiment damit, sich eine Reihe von politischen Institutionen auszudenken, die gleichzeitig die Macht der Bevölkerung miteinbezogen und beschnitten. Wo die Option einer aktiven, aber exklusiven Bürgerschaft nicht länger zur Verfügung stand, war es notwendig, eine einschließende, aber passive Bürgerschaft mit einem begrenzten politischen Machtbereich zu schaffen.

Das föderalistische Ideal war vielleicht die Schaffung einer Reichtum und republikanische Tugend verbindenden Aristokratie (ein Ideal, das zwangsläufig zur Herrschaft des Reichtums und nur des Reichtums geführt hätte), ihr praktisches Ziel war jedoch, eine besitzende Oligarchie mit der Unterstützung der Masse der Bevölkerung über Wahlen an der Macht zu halten. Das verlangte von den Föderalisten eine Ideologie und vor allem eine Neudefinition von Demokratie, die die Mehrdeutigkeiten ihres oligarchischen Ansatzes verschleierte. Es waren die siegreichen Antidemokraten in den USA, die der modernen Welt ihre Demokratiedefinition gaben, eine Definition, in der die Verwässerung der Macht des Volkes einen wesentlichen Bestandteil bildet. Auch wenn diese US-amerikanischen politischen Institutionen nicht überall auf der Welt imitiert wurden, so hat doch dieses Experiment universale Spuren hinterlassen.¹⁰

Im vorangegangenen Kapitel habe ich eine Passage aus Platons *Protagoras* zitiert, über die Athener Praxis, die Schuster und Schmiede, arm wie reich, politische Urteile zu fällen zu lassen. Diese Passage, die das über die Freiheit und die Gleichheit der Rede hinausgehende demokratische Prinzip der *isegoria* beschreibt, bezeichnet treffend das Wesen der Athener Demokratie. Im Gegensatz dazu steht das Zitat von Alexander Hamilton im *Federalist* no. 35:

»Das Konzept einer faktischen Vertretung aller Kategorien der Bevölkerung durch Personen jeder einzelnen Kategorie ist vollkommen utopisch. ... Handwerker und Gewerbetreibende werden immer, mit wenigen Ausnahmen, dazu neigen, ihre Stimme Kaufleuten und Handelsherren statt Vertretern ihrer eigenen Berufe und Gewerbe zu geben. ... Sie wissen, dass der Kaufmann ihr natürlicher Freund und Gönner ist, und sind sich der Tatsache bewusst, dass ihre Interessen wirksamer durch den Kaufmann als sie selbst gefördert werden können, so sehr sie auch sonst und zu Recht ihrem eigenen Urteilsvermögen vertrauen. Sie spüren genau, dass ihre Lebensweise ihnen bisher nicht die erworbenen Fähigkeiten mitgibt, ohne die auch die größten Naturtalente in einer beratenden Versammlung weit-

10 Für eine erhellende Diskussion dieses Modells und seiner Wirkungen siehe Peter Manicas: »The Foreclosure of Democracy in America«, in: *History of Political Thought*, 9, 1988, S. 137-60. Zu den Föderalisten im Kontext der Verfassungsdebatten vgl. Gordon S. Wood: *The Creation of the American Republic 1776-1787*, New York 1972.

gehend nutzlos sind ... Wir müssen deshalb Kaufleute als die natürlichen Repräsentanten all dieser Gruppen der Gesellschaft betrachten.«¹¹

Einige der wesentlichsten Unterschiede zwischen antiker und moderner Demokratie sind in diesen beiden Zitaten wunderbar zusammengefasst. Alexander Hamilton spricht jene Prinzipien aus, die er an anderer Stelle als »repräsentative Demokratie« bezeichnet, eine Idee ohne historischen Vorläufer in der antiken Welt, eine US-amerikanische Innovation. Und hier werden die Schuster und Schmiede durch sozial Höhergestellte repräsentiert. Was in diesen unterschiedlichen Ansätzen zum Ausdruck kommt, ist *nicht nur* die Unterscheidung zwischen direkter und repräsentativer Demokratie. Es gibt noch weitere, grundlegendere Unterschiede zwischen den in diesen beiden Zitaten angesprochenen Demokratiekonzeptionen.

Der Begriff der *isegoria* ist der wohl charakteristischste Begriff im Zusammenhang mit der Athener Demokratie, dem jegliche Entsprechung in der modernen liberalen Demokratie fehlt – trotz des ihr am nächsten kommenden modernen Begriffs der freien Meinungsäußerung. Ohne Zweifel war Alexander Hamilton ein Fürsprecher der Redefreiheit im modernen liberaldemokratischen Sinne, d. h. des Bürgerrechts, sich ohne Beeinträchtigung anderer, insbesondere des Staates, auszudrücken. In seiner Vorstellung ist es aber durchaus vereinbar, für bürgerliche Freiheiten einzutreten (bspw. für das Recht auf freie Meinungsäußerung) und gleichzeitig die Ansicht zu vertreten, dass im politischen Bereich der reiche Händler der natürliche Repräsentant des einfachen Handwerkers ist. Der Mann des Eigentums wird in politischen Dingen für den Schuster und Schmied sprechen. Hamilton fordert natürlich nicht, diese volkstümlichen Stimmen zum Schweigen zu bringen. Er hat auch nicht die Absicht, ihnen das Recht zu entziehen, ihre Vertreter zu wählen. Mit einigem Widerwillen ist er offensichtlich dazu bereit, ein verhältnismäßig weitreichendes und sozial einschließendes bzw. »demokratisches« Wahlrecht zu akzeptieren. Aber wie viele *Antidemokraten* vor ihm hatte er dezidierte Vorstellungen von Repräsentation, nach denen die arbeitende Masse – entsprechend der »niedrigsten Person« bei Sir Thomas Smith – ihre politische Stimme im sozial höher Stehenden finden muss.

Solche Vorstellungen müssen im Kontext des föderalistischen Ansatzes gesehen werden, für den die Repräsentation kein Weg zur Einführung demokratischer Verhältnisse ist, sondern zu ihrer *Vermeidung* oder mindestens ihrer teilweise Umgehung. Argumentiert wurde nicht, dass Repräsentation in einer großen Republik notwendig sei, sondern im Gegenteil, dass eine große Republik wünschenswert und demnach die Repräsentation unvermeidbar sei – und je minimaler das Verhältnis von Repräsentanten zu Repräsentierten, umso größer und besser der Abstand zwischen ihnen. Wie Madison im *Federalist*

11 Alexander Hamilton u. a.: *Die Federalist-Artikel. Politische Theorie und Verfassungskommentar der amerikanischen Gründerväter*, hrsg. von A. & W. P. Adams, Paderborn 1994, S. 197.

deralist Nr. 10 ausführte, ist die Wirkung der Repräsentation, »einerseits, eine Erweiterung des Horizonts und Differenzierung der öffentlichen Meinung, da sie das Medium eines gewählten Gremiums von Bürgern durchläuft«. Und eine ausgedehnte Republik ist einer kleinen klar vorzuziehen, da sie »eher zur Wahl der wahren Wächter des öffentlichen Wohls beitragen« wird, »wenn wir zwei Überlegungen zugrunde legen«: dass die Anzahl der Repräsentanten im Verhältnis zu den Repräsentierten kleiner sein würde, und dass jeder Repräsentant von einer größeren Wählerschaft gewählt würde.¹² Repräsentation sollte, mit anderen Worten, als *Filter* funktionieren. In dieser Hinsicht ist die föderalistische Idee der Repräsentation – und vor allem Hamiltons – das genaue Gegenteil der *isegoria*.

Wir haben uns an die Formel der »repräsentativen Demokratie« so gewöhnt, dass wir zumeist vergessen, dass diese US-amerikanische Idee ein Novum war. In ihrer föderalistischen Ausformung bedeutete sie jedenfalls, dass das, was bis dahin als *Antithese* zur demokratischen Selbstbestimmung begriffen wurde, nun nicht nur vereinbar mit, sondern konstituierend für die Demokratie war: nicht die Ausübung der politischen Macht, sondern der *Verzicht* auf sie, ihre *Übertragung* auf andere, d. h. die *Entfremdung* von ihr.

Diese Entfremdung politischer Macht war der griechischen Demokratievorstellung derartig fremd, dass sogar Wahlen als eine oligarchische Praxis betrachtet werden konnten, die Demokratien zu bestimmten Anlässen anwenden können, die aber nicht zum Wesen der demokratischen Verfassung gehörten. So schlägt gerade Aristoteles die Einbeziehung der Wahl als ein oligarchisches Muster vor, indem er beschreibt, wie eine »gemischte« Verfassung aus Elementen der Hauptverfassungstypen, nämlich der Oligarchie und der Demokratie, konstruiert werden könnte. Oligarchisch war die Wahl deshalb, weil sie die *gnorimoi* begünstigte, jene der Demokratie weniger wohl gesonnenen Notabeln, Reichen und Hochgeborenen. Die Athener mögen auf die Wahl zurückgegriffen haben, wenn es um Ämter ging, die einen eindeutig technischen Sachverstand erforderten, vor allem bei Finanz- und Militärposten (wie das militärische Amt des *Strategen*, in das Perikles gewählt worden war). Derartige Ämter wurden jedoch streng kontrolliert, um den verantwortlichen Umgang mit ihnen sicherzustellen, und sie wurden explizit als Ausnahme von jener Regel verstanden, bei allen Bürgern das für allgemeine politische Funktionen erforderliche bürgerschaftliche Wissen vorauszusetzen. Die eigentlich demokratische Methode war die Wahl durch viele, eine Praxis, die, obwohl sie die praktischen Zwänge durch die Größe des Staates und die Anzahl der Bürger erkannte, ein Auswahlprinzip darstellte, das der Entfremdung der Bürgerschaft und der Vorstellung eines politisch inkompetenten *demos* grundlegend widerspricht.

Die US-amerikanische Republik gebar einen Demokratiebegriff, in dem die Machtübertragung auf »Repräsentanten des Volkes« nicht einfach eine

12 Ebenda, S. 55f.

notwendige Konzession an Größe und Komplexität darstellte, sondern zum Wesen der Demokratie an sich erklärt wurde. Auch wenn sie die Repräsentation nicht erfunden haben, kann man den US-Amerikanern die Durchsetzung der eigentlich konstituierenden Idee moderner Demokratie zuschreiben: ihre Gleichsetzung mit der Entfremdung von der Macht. Doch abermals ist hier der entscheidende Punkt nicht einfach nur die Ersetzung der direkten durch die repräsentative Demokratie. Es gibt unzweifelhaft viele Gründe, die Repräsentation sogar in der demokratischsten Staats- oder Regierungsform vorzuziehen. Thema sind hier eher die Vorstellungen, auf denen die föderalistische Konzeption der Repräsentation begründet wurde. Nicht nur dass die »Gründungsväter« sie als ein Mittel verstanden, um das Volk von der Politik fernzuhalten, sie befürworteten sie auch aus den gleichen Gründen, aus denen die Athener Demokraten der Wahl misstrauisch gegenüberstanden: weil sie die besitzenden Klassen begünstigte. Wie eine von Aristoteles' Mischformen ist »repräsentative Demokratie« eine zivilisierte Demokratie mit einem Hauch Oligarchie.

Ein »Volk« ohne sozialen Gehalt

Die sich auf eine vom Bürgerwillen eher stärker als schwächer abhebende Vorstellung von »Gemeinwohl« beziehende Argumentation der US-Föderalisten offenbart eine ganz spezifische, sich von der Idee im antiken Athen stark abhebende Bürgerschaftskonzeption. Die moderne US-amerikanische Bürgerschaftskonzeption mag einschließender und universalistischer sein als die der Athener, auch indifferenter gegenüber den Partikularismen von Verwandtschaftsbeziehungen, Blutsbanden beziehungsweise der Ethnizität. In dieser Hinsicht ähnelt sie mehr der römischen Bürgerschaft als der Athens. Aber wenn das US-Bürgerschaftsprinzip in seiner Universalität und Fähigkeit, »Fremde« mit einzubeziehen, mehr mit dem römischen gemein hat als mit der griechischen Bürgeridentität, dürfte sie auch noch etwas anderes mit (nicht nur dem republikanischen, sondern sogar dem imperialen) Rom gemein haben, nämlich eine größere Distanz zwischen dem »Volk« und der politischen Handlungssphäre, eine weniger direkte Verbindung zwischen Bürgerschaft und politischer Teilhabe. US-amerikanische und römische Bürgerschaft mögen expansiver und einschließender sein als die demokratische Bürgerschaft in Athen, sie können aber ebenso gut *abstrakter* und passiver sein.

Wenn es die Absicht der »Gründungsväter« war, eine passive Bürgerschaft zu schaffen oder zumindest den bürgerschaftlichen Aktivismus der revolutionären Kultur zu zügeln, unterscheidet sie sich noch in einem anderen Aspekt von der Athener Demokratie. Es ist argumentiert worden, dass die Entstehung der Demokratie sowohl im amerikanischen als auch im Athener Fall u.a. auf eine »vordemokratische Kultur« außerhalb des Politischen zurückgeht, auf egalitäre Gewohnheiten in der »Zivilgesellschaft«.¹³ Kleisthenes' Gründungsakt, so wird vermutet, hatte die Wirkung, diese bereits existierende demokratische Kultur zu institutionalisieren. Wenn dem jedoch so ist,

steht die US-amerikanische Verfassung in einem völlig anderen Verhältnis zu ihrer bereits existierenden demokratischen Kultur.

Die Verfassungsgründer der Vereinigten Staaten von Amerika waren nicht nur mit einer demokratischen Kultur, sondern auch mit ziemlich gut entwickelten demokratischen Institutionen konfrontiert. Und sie waren mindestens ebensoviel damit beschäftigt, die demokratischen Traditionen *einzu-dämmen* und zu vergraben, die sich im kolonialen und revolutionären Amerika entwickelt hatten – nicht nur in der »Zivilgesellschaft«, sondern auch in der politischen Sphäre, von den Stadtversammlungen bis zu den Abgeordnetenversammlungen. Zum Teil erreichten sie die gewünschte Wirkung, indem sie im öffentlichen Raum die Distanz zwischen staatsbürgerlicher Identität und Handlung vergrößerten – nicht nur, indem sie den Repräsentationsfilter zwischen den Bürger und die politische Sphäre schoben, sondern auch mit einer buchstäblich geografischen Verschiebung. Wo Kleisthenes die lokale *deme* zur Basis der Athener Bürgerschaft machte, taten die Föderalisten ihr Bestes, den Fokus der Politik vom Lokalen zum föderalen Zentrum zu verschieben.

Es sagt eine Menge aus über die Bedeutung der Bürgerschaft und die Souveränität der Bevölkerung, wie sie von den Gründungsvätern verstanden wurde, dass einige der Gegner der Bundesverfassung, einige der »Anti-Föderalisten« (Anti-*Federalists*), die antidemokratischen Implikationen der vorgeschlagenen Verfassung angriffen, indem sie die Eröffnungsformel »Wir, das Volk...« ablehnten.¹⁴ Diese Formel, der offenbar unzweifelhafteste Verweis auf die Souveränität der Bevölkerung, erschien ihren Kritikern ganz im Gegenteil als ein Rezept des Despotismus, als Rezept für ein von einem nicht-repräsentativen und tyrannischen Staat zentral regiertes ausgedehntes Empire. Für diese Kritiker wäre »Wir, die Staaten...« eine die Distanz zwischen Volk und Politik schließende demokratischere Formel gewesen. Die föderalistische Beschwörung des »Volkes« war diesen Anti-Föderalisten lediglich ein Mittel, um der föderalen Regierung wahre Souveränität zu verleihen, indem sie ihr das Etikett der Volkssouveränität aufdrückten, während man die den Menschen direkter verantwortlichen damaligen Institutionen umging und so die republikanische in eine imperiale Regierung verwandelte.

Erst später entdeckten die US-Amerikaner die weder von den frühen Kritikern noch von den Fürsprechern der Verfassung vorausgesehenen antidemokratischen Möglichkeiten der Doktrin der »Staaten«-rechte. Ihren Zeitgenossen aber schien es klar, dass die Föderalisten die Souveränität des Volkes beschworen, mit dem Ziel, das Volk von der Politik zu distanzieren und die Bürgerschaft neu zu definieren, indem sie das Gleichgewicht vom republikanischen Handeln zur imperialen Passivität verschoben. Das »Volk« wurde

13 Vgl. W. R. Connor: »Civil Society, Dionysiac Festival, and the Athenian Democracy«, in: Josiah Ober/Charles Hedrick (Hrsg.): *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton, New Jersey 1996, S. 217-226.

14 Zur Diskussion dieses Punktes vgl. G. Wood: *Creation*, a.a.O., S. 526f.

nicht länger wie eine aktive Bürgergemeinschaft des Athener *demos* verstanden, sondern als eine zusammenhanglose Ansammlung privater Individuen, dessen öffentlicher Raum durch einen weit entfernten Zentralstaat repräsentiert wurde. Im Gegensatz zum antiken Bürgerschaftsgedanken von der *Teilhabe* an der politischen Gemeinschaft schwingt selbst beim Konzept individueller *Rechte*, der Idee, die vielleicht am ehesten die Überlegenheit der modernen Demokratie über die antike Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen könnte, eine gewisse Passivität mit.¹⁵

In den Händen der Föderalisten wurde der Begriff des »Volkes« einer weiteren bedeutenden Transformation unterzogen, die deren Demokratiekonzeption noch stärker von jenen demokratischen Prinzipien absetzt, die der Idee der *isegoria* zugrunde liegen. Schon die bloße Möglichkeit einer Versöhnung von Hamiltons Auffassung der Repräsentation mit dem Begriff der Demokratie verlangte eine weitreichende Neuerung, die auch heute noch Teil unserer Demokratiedefinition ist. Der Begriff der »repräsentativen Demokratie« wäre für die Athener nur schwer zu akzeptieren gewesen. Ich kann mir zwar Repräsentationskonzepte vorstellen, die auf demokratischere Überlegungen als die von Hamilton zurückgreifen (beispielsweise die von Tom Paine). Wichtiger ist hier jedoch die Tatsache, dass Hamiltons Vorstellung darauf hinauslief, alle sozialen Inhalte aus dem Demokratiebegriff herauszufiltern und »Volk« so zu definieren, dass jegliche soziale Konnotationen unterdrückt wurden.

Denken wir nur an Aristoteles' klassische Demokratiedefinition als einer Verfassung, in der »Freie und Arme die Regierung kontrollieren – die gleichzeitig eine Mehrheit sind«, im Unterschied zur Oligarchie, in der »die Reichen und Bessergestellten die Regierung kontrollieren, die gleichzeitig die Minderheit sind« (*Politik* 1290b). Die sozialen Kriterien – Armut einerseits, Reichtum und höhere Geburt andererseits – spielen in diesen Definitionen eine zentrale Rolle. Tatsächlich sind sie sogar wichtiger als das rechnerische Kriterium. Aristoteles betont, dass der eigentliche Unterschied zwischen Demokratie und Oligarchie der Unterschied zwischen Armut und Reichtum ist (1279b), so dass die Polis sogar in jenem unwahrscheinlichen Fall demokratisch wäre, wenn die armen Regierenden gleichzeitig die Minderheit wären.

In seiner Darstellung einer idealen Polis schlägt Aristoteles eine genauere, vielleicht noch entscheidendere soziale Unterscheidung vor als die zwischen reich und arm (*Politik* 1328a-1329a). In der Polis gäbe es, wie in anderen natürlichen Siedlungen, einen Unterschied zwischen integralen Bestandteilen und notwendigen Bedingungen. Die letzteren dienen lediglich den ersteren und können nicht als organischer Teil des Ganzen angesehen werden. In der Polis sind die »Bedingungen« die Menschen, die arbeiten, um die Gemeinschaft mit dem Notwendigen zu versorgen, egal ob freie Männer oder Skla-

15 Siehe Martin Ostwald: »Shares and Rights: ›Citizenship‹ Greek Style and American Style«, in: Ober/Hedrick (Hrsg.): *Demokratia*, a.a.O., S. 499-61.

ven, während die Männer des »Eigentums« zu den »Bestandteilen« gehören. Die Kategorie der »notwendigen« Menschen – die keine organischen »Bestandteile«, keine Bürger der idealen Polis sind – schließt ebenso jene *banausoï* ein, die mit »versorgungstechnischen und handwerklichen« Künsten und Geschäften beschäftigt sind, wie auch andere – einschließlich der Kleinbauern –, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten müssen und die keine Zeit zur Muße (und Freiheit des Geistes?) haben, um »das Gute hervorzubringen« und sich an der Politik zu beteiligen. Hier verläuft demnach die entscheidende Trennlinie zwischen Oligarchen und Demokraten: nämlich, ob »notwendige« Menschen in die Bürgerschaft mit aufgenommen werden sollten oder nicht.

Diese soziale Unterscheidung der griechischen Demokratiegegner zwischen Bedingungen und Bestandteilen der Polis, zwischen »notwendigen« und guten oder wertvollen Menschen, *kaloï kagathoi* oder *chrestoi*, bestimmte auch die antidemokratische Idee der Freiheit im Gegensatz zum konstitutionell demokratischen Freiheitsideal der *eleutheria*. Kritiker der Demokratie mögen das Prinzip der *eleutheria* insgesamt ablehnen, weil sie es mit der Lizenz zum sozialen Chaos gleichsetzen, doch das war nur eine der Strategien der Oligarchen und philosophischen Gegner der Demokratie. Eine andere war, *eleutheria* umzudefinieren, so dass Arbeiter, Handwerker oder Händler, die *keine* Sklaven waren, ausgegrenzt wurden. In seiner *Rhetorik* (1367a) definiert Aristoteles beispielsweise *eleutheros* als einen Adligen, der für niemand anderen lebt oder niemand anderem voll und ganz zu Verfügung steht, weil er keine gemeine oder Dienstbotentätigkeit ausübt – weshalb seiner Meinung nach in Sparta langes Haar ein Symbol für Nobilität ist, Zeichen eines freien Mannes, da es schwierig sei (was Aristoteles ziemlich originell anmerkt), niedrige Arbeiten zu erledigen, wenn man langes Haar habe. Und was er in der *Politik* unter anderem zum idealen Staat zu sagen hat, legt die Vermutung nahe, dass diese Unterscheidung – nicht die Unterscheidung zwischen freien Männern und Sklaven, sondern die zwischen Adligen und *banausoï*, ebenso wie anderen »notwendigen« Menschen – nicht nur soziale, sondern auch politische und konstitutionelle Implikationen haben sollte. Dort können all diejenigen, die für die Grundbedürfnisse der Gemeinschaft sorgen, wie Bauern, Handwerker, Ladenbesitzer, grundsätzlich keine Bürger werden.

Es liegt mehr oder weniger auf der Hand, dass diese Unterscheidung zwischen Freiheit und Unterwürfigkeit noch deutlicher bei Platon hervorgehoben wird, für den die Gebundenheit an materielle Zwänge eine unauflösbare Disqualifikation zur Ausübung der Kunst der Politik darstellt. Im *Staatsmann* (289c ff.) ist beispielsweise jeder, der notwendige Güter und Dienste liefert, jeder, der ein »untertanes« Handwerk ausübt, grundsätzlich subaltern und unfähig zur Ausübung der politischen Handwerkskunst. Selbst die landwirtschaftliche Arbeit sollte am besten von fremden Sklaven gemacht werden. Dementsprechend wäre die Unterscheidung zwischen Freiheit und Un-

terwürfigkeit, *douleia*, für beide, für Platon wie für Aristoteles, nicht nur an die unterschiedliche rechtliche Stellung zwischen freien Männern und Sklaven geknüpft, sondern auch an den Unterschied zwischen denen, die von der Notwendigkeit zu arbeiten befreit sind, und denen, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten müssen.

Dass sich diese Konzeption der *eleutheria* zumindest in einigen konventionellen Vorstellungen wiederfindet, sieht man an der Definition von M. I. Finley, dass »ein freier Mann jemand (war), der weder unter dem Zwang eines anderen lebte noch zu dessen Vorteil arbeitete. Er lebte vorzugsweise auf dem Land seiner Vorfahren mit seinen Altären und Familiengräbern.«¹⁶ Auch wenn dies dem konventionellen Gebrauch tatsächlich entspricht, so gibt es bedeutende Unterschiede zwischen dem, wie die einfachen Athener Bürger dessen Implikationen verstanden, und dem ihm von Platon und Aristoteles gegebenen Sinn. Diesen Gegnern der Demokratie konnten nicht einmal der unabhängige Handwerker oder Bauer als frei gelten, weil deren Leben vom Liefern und Verkaufen notwendiger Güter und Dienstleistungen an andere abhing. Ich bezweifle, dass der Güter produzierende und Landwirtschaft betreibende Athener Bürger, d. h. die Handwerker und Bauern von Athen, diese weitreichende Definition von *douleia* akzeptiert hätten, egal wie metaphorisch sie gedacht war. Für einen Demokraten wäre dies nicht der relevanteste Punkt bei der Definition der Bürgerschaft gewesen, für Platon und Aristoteles schon – mindestens idealer Weise. Selbst in der bestmöglichen aristotelischen Polis bleibt die Bürgerschaft von Handwerkern fraglich, von Lohnarbeitern ganz zu schweigen.

Damit soll nicht behauptet werden, dass Aristoteles' Demokratiebegriff der übliche gewesen ist. Das ganze Konzept der *demokratia* könnte von Anfang an eine antidemokratische Seite gehabt haben¹⁷, und es waren auch die Anti-Demokraten, die die Demokratie eher als Herrschaft des *demos* in seiner *sozialen* Bedeutung definierten, d. h. als Herrschaft der niedrigen Klassen oder Armen. Ein moderater Demokrat wie Perikles definierte die Athener Verfassung nicht als Form einer Klassenherrschaft, sondern einfach als eine Regierung durch viele anstatt durch wenige. Nichtsdestoweniger war es in seiner Definition von großer Bedeutung, dass der Rang kein Kriterium für öffentliche Ehren war und Armut kein Hindernis für ein Amt. Eine Polis, die durch eine politische Gemeinschaft regiert würde, die den *demos* in seiner sozialen Bedeutung nicht mit einbezieht, hätten weder Perikles noch Aristoteles als Demokratie bezeichnet.¹⁸

16 M. I. Finley: *Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, Frankfurt/Main 1985*, S. 108.

17 Vgl. Paul Cartledge: »Comparatively Equal«, in: Ober/Hedrick (Hrsg.): *Demokratia*, a.a.O., S. 175-185.

18 Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg, II. 37*.

Perikles hat die Demokratie vielleicht nicht wie Aristoteles als Herrschaft der Armen bezeichnet, aber es war eine Herrschaft der Vielen, die die Armen *einschloss*. Mehr noch war es eine Demokratie, gerade *weil* die politische Gemeinschaft die Armen einschloss. Die Verschmelzung der Bedeutungen, in denen der *demos* sowohl für die niederen Klassen als auch für die politische Gemeinschaft als ganzes steht, vermittelt den Eindruck einer demokratischen Kultur. Es ist, als ob man die römische Kategorie des *Plebs* mit all ihren sozialen Konnotationen durch die Kategorie des *Populus* ersetzt hätte – aber selbst das vermittelt nicht vollständig die demokratischen Implikationen der griechischen Tradition, weil *Plebs* im Unterschied zum *demos* mit den Armen oder den Massen gleichgesetzt werden konnte.

Im griechischen Kontext hatte die politische Definition des *demos* eine soziale Bedeutung, weil sie gezielt gegen den Ausschluss der niederen Klassen, der Schuster und Schmiede, aus der Politik gerichtet war. Es war eine Stärkung der Demokratie gegen nichtdemokratische Definitionen der Polis und der Bürgerschaft. Als dagegen die Föderalisten das »Volk« als politische Kategorie beschworen, ging es ihnen nicht darum, die Rechte des »Handwerkers« gegen diejenigen zu verteidigen, die ihn von der öffentlichen Sphäre ausschließen wollten. Ganz im Gegenteil gibt es eine Menge Beweise dafür, nicht zuletzt in expliziten Äußerungen föderalistischer Führer, dass es ihr Ziel war – und das Ziel vieler Bestimmungen in der Verfassung –, die Macht der Masse der Bevölkerung zu schwächen, und dies vor allem zur Verteidigung des Eigentums.¹⁹ Hier wird also das »Volk« beschworen zugunsten nicht eines *Mehr*, sondern eines *Weniger* an demokratischen Prinzipien.

Der föderalistische Gebrauch von »Volk« war, wie im Griechischen, eine politisch einschließende Kategorie. Für ihre politische Definition jedoch war ausschlaggebend, die politische Gleichheit der sozial Ungleichen nicht hervorzuheben. Es ging stattdessen eher um die Stärkung der Macht der föderalen Regierung. Und es ging, insofern die sozialen Klassen kein Kriterium politischer Relevanz waren, darum, dass dies nicht nur in dem Sinne galt, dass Armut und Unterprivilegiertheit keine formale Schranke mehr für öffentliche Ämter darstellte, sondern dass vielmehr das Gleichgewicht der Klassen keinesfalls ein Kriterium für Demokratie sein sollte. Tatsächlich gäbe es keine Unvereinbarkeit von Demokratie und Herrschaft der Reichen. In genau diesem Sinne ist das soziale Kriterium auch heute noch politisch irrelevant, und der moderne Demokratiebegriff ist mit der Herrschaft der Reichen vergleichbar kompatibel wie dies bei Alexander Hamilton der Fall war.

Diese zwischen antikem Athen und postrevolutionärem US-Amerika aufscheinenden Differenzen zwischen einer politischen und einer sozialen Be-

19 Hamiltons Auffassungen sind da ziemlich eindeutig, aber selbst Madison, eher ein Anhänger Jeffersons, hielt es für notwendig, die Macht der Masse der Bevölkerung zum Schutz des Eigentums einzuschränken. Siehe z. B. G. Wood: *Creation*, a.a.O., S. 221, 410f., 503f.

deutung von »Volk« sind strukturell begründet. Die Föderalisten hatten, egal welcher Couleur und anders als andere herrschenden Klassen anderswo, nicht länger die Option einer engen, mit einer exklusiven politischen Klasse synonymen Definition des »Volkes«. Die politische Erfahrung in den Kolonien und die Revolution schlossen dies aus (obwohl Frauen und Sklaven von der politischen Nation selbstverständlich per definitionem ausgeschlossen waren). Die Amerikaner hatten jedoch eine Möglichkeit, die die Griechen nicht hatten: die Demokratie in eine rein politische, von der »Zivilgesellschaft« und von der »Ökonomie« unterschiedene und getrennte Sphäre zu verweisen. In Athen gab es diese klare Trennung zwischen »Staat« und »Zivilgesellschaft« nicht, auch keine abgetrennte und autonome »Ökonomie«, nicht einmal die Vorstellung eines von der bürgerlichen Gemeinschaft getrennten Staates – kein Staat von »Athen« oder »Attica«, sondern nur »die Athener«.

Politische und ökonomische Kräfte und Rechte waren, mit anderen Worten, in Athen nicht so leicht voneinander zu trennen wie in den Vereinigten Staaten, wo Eigentum bereits ausschließlich »ökonomisch«, d. h. unabhängig vom rechtlichen Privileg oder von politischer Macht definiert wurde, und wo diese »Ökonomie« eine eigene Existenz beanspruchte. Große Teile menschlicher Erfahrung und menschlichen Handelns und viele Formen von Unterdrückung und Demütigung wurden deshalb durch die rein politische Gleichheit nicht berührt. Wenn die Staatsbürgerschaft Vorrang bekam vor stärker partikularen sozialen Identitäten, wurde sie gleichzeitig in vielerlei Hinsicht inkonsequent.

Dass eine jedes sozialen Inhalts entleerte Demokratie möglich ist, hängt, wie die Abwesenheit einer solchen Möglichkeit im antiken Griechenland, wiederum mit den ungeheuer großen Unterschieden in den gesellschaftlichen Eigentumsverhältnissen im antiken Griechenland und im modernen Kapitalismus zusammen. Ich habe darauf hingewiesen, dass die soziale Struktur des Kapitalismus die Bedeutung von Bürgerschaft verändert, weil die Universalität politischer Rechte – vor allem das allgemeine Erwachsenenwahlrecht – die Eigentumsverhältnisse und die Macht der Aneignung in einer bisher unbekannt Form intakt lässt. Der Kapitalismus ermöglicht eine Demokratieform, in der sich die formale Gleichheit politischer Rechte nur minimal auf Ungleichheiten oder Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse in anderen Bereichen auswirkt. Diese Entwicklungen waren im Amerika des späten 18. Jahrhundert bereits so weit fortgeschritten, dass sie eine Neubestimmung von Demokratie ohne jeden sozialen Inhalt ermöglichten, die Erfindung einer »formalen Demokratie« und einer mit der Unterdrückung sozialer Kriterien eng verbundenen Definition von Demokratie und Freiheit. Aus diesem Grund war es den Föderalisten möglich, die Demokratie verbal für sich zu beanspruchen, obwohl sie sich deutlich von der Herrschaft des *demos* in seiner ursprünglichen griechischen Bedeutung entfernten. Zum ersten Mal in

der Geschichte konnte Demokratie etwas völlig anderes heißen, als das, was es den Griechen bedeutete.

Vor allem den Föderalisten war die antike Demokratie ein Modell, das verhindert werden musste – Herrschaft des Mobs, Tyrannei der Mehrheit und so weiter. Was jedoch das ganze zu einem interessanten konzeptionellen Problem machte, war, dass die antike Demokratie im postrevolutionären Amerika nicht durch ein gegensätzliches politisches Ideal zurückgewiesen werden durfte, also nicht im Namen der Oligarchie, sondern im Namen der Demokratie selbst. Die koloniale und revolutionäre Erfahrung hatte es bereits unmöglich gemacht, die Demokratie einfach so zurückzuweisen, wie es die herrschenden und besitzenden Klassen ohne Scham seit Jahrhunderten gemacht hatten, und wie sie es anderenorts noch für einige Zeit machen sollten. Die politischen Realitäten in den USA zwangen die Menschen bereits damals zu dem, was heute allgemein gültige, universale Konvention geworden ist: dass sich alle zu Demokraten zu erklären haben, und dass alle guten Dinge in der Politik »demokratisch« sind und alles, was wir nicht mögen, »undemokratisch«. Das Problem war also, einen Demokratiebegriff zu entwickeln, der per definitionem das antike Modell ausschloss.

Die Verfassungsdebatten stellen den historisch einzigartigen Zeitpunkt – ich kenne nichts Vergleichbares – des sichtbaren Übergangs von der traditionellen Anklage gegen die Demokratie zur modernen politischen Praxis einer nach der alten Definition als *antidemokratisch* zu betrachtenden rhetorischen Naturalisierung der Demokratie dar. In diesen Debatten können wir beobachten, wie der Prozess der Neubestimmung vor sich geht. Die Föderalisten wechseln von der scharfen Ablehnung der Demokratie zur von ihnen befürworteten republikanischen Regierungsform, die sie eine »repräsentative Demokratie« nennen. Diese ideologische Transformation findet nicht nur in der Sphäre der politischen Theorie statt, sondern manifestiert sich auch in den Symbolen der neuen Republik. Denken wir nur an die Affinität zu *römischen* Symbolen, an die Verwendung römischer Pseudonyme durch die Föderalisten, den Namen des Senats und so weiter. Und denken wir nur an den römischen Adler als amerikanisches Ikon. Nicht Athen, sondern Rom, nicht Perikles, sondern Cicero als Rollenmodell, nicht die Herrschaft des *demos*, sondern *SPQR* (Senatus Populusque Romanus), der Senat und das Volk von Rom, die »Mischverfassung« des Senats und des römischen Volkes, der mit Bürgerschaftsrechten ausgestatteten, aber durch eine Aristokratie regierten *populus* oder *demos*.

Von der Demokratie zum Liberalismus

Noch im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, mindestens bis zur amerikanischen Neudefinition, war die vorherrschende Bedeutung von »Demokratie« im Vokabular sowohl von Fürsprechern als auch Kritikern im Wesentlichen die von den Griechen intendierte und erfundene Bedeutung: Herrschaft durch den *demos* – das »Volk« in seiner doppelten Bedeutung, nämlich als staatsbürgerlicher Status und soziale Kategorie. Dies erklärt die weitverbreitete und dreiste Verunglimpfung der Demokratie durch die herrschenden Klassen. Danach vollzog sich eine Transformation, die es den einstigen Feinden erlaubte, sie zu umarmen und in ihrem politischen Vokabular oftmals in den höchsten Tönen zu loben. Die amerikanische Neudefinition war entscheidend, aber sie war nicht das Ende dieses Prozesses. Es sollte noch über ein Jahrhundert dauern, bis er abgeschlossen war. In der »repräsentativen Demokratie« blieb die Herrschaft durch das Volk das Hauptkriterium für Demokratie, auch wenn diese *Herrschaft* durch Repräsentation gefiltert wurde, einen Touch von Oligarchie bekam und das »Volk« seines sozialen Inhalts entleert wurde. Im darauf folgenden Jahrhundert sollte sich die Auffassung von Demokratie noch weiter von ihrer antiken und buchstäblichen Bedeutung entfernen.

In den Vereinigten Staaten und in Europa war die zentrale Frage der sozialen Zusammensetzung und Zugehörigkeit zu jenem »Volk«, das das Recht besaß, seine Repräsentanten zu wählen, noch nicht gelöst und blieb bis weit ins 20. Jahrhundert ein heftig umkämpftes Terrain. Es dauerte eine sehr lange Zeit, bis der seit der griechischen Antike praktizierte Ausschluss von Frauen und Sklaven gelockert und aufgehoben wurde. Und was die arbeitenden Klassen betrifft, so genossen sie gleiche Rechte erst dann, als die letzten Eigentumsvorbehalte abgeschafft wurden (und selbst danach blieb noch eine große Bandbreite an Möglichkeiten, um die Armen, vor allem die Schwarzen, auszuschließen). Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich jedoch klar abgezeichnet, dass diese Frage zugunsten einer »Massendemokratie« entschieden werden würde, und die ideologischen Vorteile einer Neudefinition der Demokratie wurden umso deutlicher, als die Ära der Massenmobilisierung – und der Massenwahlpolitik – fortschritt.

Die den europäischen herrschenden Klassen durch eine unvermeidlich wachsende Demokratisierung aufgedrückten Imperative und Zwänge hat Eric Hobsbawm sehr genau beschrieben:

»Zum Unglück für den Historiker verschwinden diese Probleme in Europa von der Bühne der offenen politischen Auseinandersetzung, da die zunehmende Demokratisierung es unmöglich machte, in der Öffentlichkeit wirklich offen darüber zu diskutieren. Welcher Kandidat wollte seinen Wählern schon erzählen, dass er sie für viel zu dumm und unwissend hielt, um zu beurteilen, was in der Politik am besten war, und dass ihre Forderungen ebenso absurd wie für die Zukunft des Landes gefährlich waren? Welcher Staatsmann inmitten einer Schar von Repor-

tern, die jedes seiner Worte noch in die abgelegenste Straßenkneipe verbreiteten, würde sagen, welches seine wirklichen Pläne waren? ... Bismarck hat seine Reden vermutlich nie vor einem anderen als einem ausgewählten Publikum gehalten. Gladstone war 1879 der erste, der in England (und wahrscheinlich in Europa überhaupt) einen Massenwahlkampf führte. Nie wieder sollten die voraussichtlichen Folgen der Demokratie so offen und realistisch diskutiert werden wie in den Debatten um den British Reform Act von 1867 ... Aus dem Zeitalter der Demokratisierung wurde auf diese Weise das Zeitalter der öffentlichen politischen Heuchelei, oder besser: Doppelzüngigkeit und damit auch das der politischen Satire«. ²⁰

Bedeutete Demokratie früher das, was sie benannte, zögerten nun ihre Kritiker nicht, die Dummheit, Ignoranz und Unverlässlichkeit der »gemeinen Masse« zu brandmarken. Adam Ferguson sprach im 18. Jahrhundert für eine lange und schamlose Tradition von Demokratiegegnern, als er fragte: »Wie kann denn derjenige mit der Leitung von Nationen betraut werden, dessen Gesichtskreis auf sein eigenes Auskommen oder auf seine bloße Erhaltung beschränkt ist? Werden solche Menschen zur Beratung von Staatsangelegenheiten zugelassen, so bringen sie entweder Verwirrung und Tumult oder Unterwürfigkeit und Korruption in die Ratsversammlungen. Sie gestatten dem Staat selten, sich von verderblichen Parteikämpfen freizuhalten oder von der Wirkung schlecht gefasster oder schlecht durchgeführter Beschlüsse Abstand zu nehmen.«²¹

Diese Form von Offenheit war im späten 19. Jahrhundert nicht mehr möglich. So wie die herrschenden Klassen nach verschiedenen Wegen suchten, die Massendemokratie in der Praxis zu beschränken, wandten sie ideologische Strategien an, der Demokratie in der Theorie Grenzen zu setzen. Und so wie revolutionäre Theorien »domestiziert« wurden, bspw. durch die französischen, die US-amerikanischen und sogar die englischen herrschenden Klassen²², genauso eigneten sich diese auch die Demokratie an und naturalisierten sie, indem sie den politischen Errungenschaften ihre Bedeutung überstülpten, wo immer ihnen ihr Partikularinteresse dies erlaubte. Die Umdeutung der Demokratie gehört, könnte man sagen, zum neuen Klima politischer Heuchelei und Doppelzüngigkeit.

In einem Zeitalter der Massenmobilisierung wurde demnach das Konzept der Demokratie den neuen ideologischen Ansprüchen der herrschenden Klassen unterworfen. Nicht nur die Entfremdung von »demokratischer« Macht wurde verlangt, sondern eine klare Trennung der »Demokratie« vom »*demos*« oder zumindest eine entscheidende Verschiebung weg von der Macht des Volkes als Hauptkriterium demokratischer Werte. Dadurch ver-

20 Eric J. Hobsbawm: *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*, Frankfurt 1989, S. 117.

21 Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, S. 345.

22 Eric J. Hobsbawm: *Das imperiale Zeitalter*, a.a.O., S. 122ff.

schob sich das Hauptaugenmerk der »Demokratie« von der aktiven Ausübung der Macht des Volkes hin zum passiven Genuss von konstitutionellen und parlamentarischen Sicherheiten und Rechten, von der kollektiven Macht der niederen Klassen zur Privatheit und Isolation des individuellen Bürgers. Mehr und mehr wurde so die Idee der Demokratie mit dem *Liberalismus* gleichgesetzt.²³

Der genaue Zeitpunkt dieser Umwertung aller Werte ist schwer zu bestimmen, weil sie mit langwierigen und mühseligen politischen und ideologischen Kämpfen verbunden war. Aber einige Hinweise kann man in den ungelösten Spannungen und Widersprüchen der Theorie und Praxis des Liberalismus des 19. Jahrhunderts ausmachen. Der war hin und her gerissen zwischen der Ablehnung der Massendemokratie und der Erkenntnis ihrer Unausweichlichkeit, vielleicht sogar ihrer Notwendigkeit und Gerechtigkeit, zwischen den Vorteilen der Massenmobilisierung zur Beförderung von Reformprogrammen und der Überzeugung, dass man diese »vielköpfige« Hydra, diese wilde Masse, zähmen muss, indem man sie in die zivilbürgerliche Gemeinschaft integriert.

John Stuart Mill ist vielleicht nur das extremste Beispiel für die den Liberalismus des 19. Jahrhunderts prägenden Widersprüche. Mit seinem Platonismus und Elitizismus, mit seiner imperialistischen Überzeugung, dass kolonisierte Völker von einer Periode der Vormundschaft unter der Herrschaft ihrer Kolonialherren profitieren würden, zeigte er einerseits eine starke Abneigung gegen die »gleichmacherischen« Tendenzen und die »kollektive Mittelmäßigkeit« der Massendemokratie (vor allem im *locus classicus* des modernen Liberalismus, in seinem Essay »Über die Freiheit«). Auf der anderen Seite war da sein Eintreten für die Rechte der Frauen, für das allgemeine Wahlrecht (was mit einer gewissen Klassenvormundschaft unter einen Hut gebracht werden konnte, wenn man das Verhältniswahlrecht befürwortete, wie er es in seinen *Betrachtungen über die repräsentative Demokratie* vorschlägt) – und er liebäugelte sogar mit sozialistischen Ideen (immer unter der Bedingung, dass der Kapitalismus aufrechterhalten wird, bis »bessere Köpfe« die Masse von ihrem Bedürfnis nach »derben Reizen«, von ihrer Affinität zu materiellem Gewinn und ihrer Unterwerfung unter niedere Bedürfnisse befreit hätten). Mill löste diese systematische Ambivalenz zur Demokratie nie auf. Aber einen Hinweis auf eine mögliche Auflösung finden wir kurioserweise in seiner Beurteilung des Ursprungs der Demokratie im antiken Athen.

Erstaunlich an Mills Urteil ist seine Gleichsetzung der Athener Demokratie mit der Förderung der Verschiedenheit und der Individualität im Gegen-

23 Die Bedeutung des Wortes »Liberalismus« ist bekanntermaßen schwer fassbar und variabel. Ich benutze es hier, um auf eine Reihe von zusammenhängenden Prinzipien hinzuweisen, die mit der »eingeschränkten Regierungsmacht«, bürgerlichen Freiheiten, Toleranz, Schutz der Privatsphäre gegen die Einmischung des Staates unter Hervorhebung von Individualität, Differenz und Pluralismus zu tun haben.

satz zum engstirnigen und abstumpfenden Konservatismus der Spartaner – die Mill sogar, wie wir gesehen haben, die Tories von Griechenland nannte. Diese Beurteilung des antiken Athen steht natürlich in scharfem Gegensatz zu Mills Darstellung der modernen Demokratie und ihrer vermeintlichen Bedrohung für Individualität und Leistungsfähigkeit. Diese ganz andere Einschätzung der antiken Demokratie war nur möglich, weil er das einzig wirklich *demokratische* Merkmal der Athener Demokratie ignorierte, nämlich die Ausweitung der Bürgerschaft auf die arbeitende »Basis« und die »Handwerker«-klassen. Während Mill eine (qualifizierte) Erweiterung des Wahlrechts auf die »Masse« befürwortete, zeigte er wenig Begeisterung für die Herrschaft des *demos* und war nicht bereit, über dessen Rolle in der antiken Demokratie nachzudenken. Es lag ihm näher, die *liberalen* Werte des klassischen Athen zu beschwören.

Und so kommen wir zur »liberalen Demokratie«. Die Vertrautheit dieser Formel verschleiert wahrscheinlich alles, was an dieser typisch modernen Verbindung historisch und ideologisch problematisch ist, und könnte eine kritische Hinterfragung vertragen. Hinter dieser Formel steckt mehr als die Ausweitung des »Liberalismus« auf die »liberale Demokratie« – also das Hinzufügen demokratischer Prinzipien wie dem allgemeinen Wahlrecht zu den vordemokratischen Werten des Konstitutionalismus und der »eingeschränkten Regierungsmacht«. Wesentlich schwierigere Fragen ergeben sich aus der *Verkürzung* der Demokratie zum Liberalismus. Es gibt eine althergebrachte Konvention, dass politischer Fortschritt oder »Modernisierung« gleichbedeutend sei mit der Entwicklung von der Monarchie zur »begrenzten« oder konstitutionellen Regierungsform und damit zur Demokratie, und, spezieller, mit der Entwicklung vom Absolutismus zum »Liberalismus« und damit zur »liberalen Demokratie«. In gewissem Sinne dreht der hier von mir beschriebene Prozess diesen konventionellen zeitlichen Ablauf um: Die Demokratie ist vom Liberalismus übernommen worden.

In der klassischen Antike gab es keinen »Liberalismus« – keinen Konstitutionalismus, keine eingeschränkte Regierungsmacht, keine »individuellen Rechte« und »staatsbürgerliche Freiheiten«. Die antike Demokratie, in welcher der Staat als korporative Einheit nicht von der Gemeinschaft der Bürger getrennt existierte, erzeugte gerade keine klare Vorstellung von einer Scheidung zwischen »Staat« und »Zivilgesellschaft« und keine Ideen oder Institutionen, die die Staatsmacht überwachen oder die »Zivilgesellschaft« und den individuellen Bürger vor Einmischung schützen. Die Voraussetzung des »Liberalismus« ist die Entwicklung eines von anderen, partikularistischeren Rechtsformen getrennten und diesen übergeordneten zentralisierten Staates.

Doch auch wenn der »Liberalismus« eine moderne Erfindung ist, die den »modernen« Staat (zumindest den modernen Absolutismus) voraussetzt, so haben seine zentralen Freiheitsvorstellungen und konstitutionellen Grenzen einen früheren Ursprung. Liberale Vorstellungen von einer begrenzten oder konstitutionellen Regierungsmacht und von unverbrüchlichen, gegen den

Staat geltend zu machenden Freiheiten haben ihre Ursprünge in den späten mittelalterlichen und frühen modernen Perioden, in der Verteidigung der unabhängigen Macht des *Adels* durch die europäische Aristokratie gegen das Vordringen zentralisierter Monarchien. Diese Vorstellungen repräsentierten anfänglich den Versuch, feudale Freiheiten, Machtkompetenzen und Privilegien zu bewahren. In ihrer Intention und ihren Konsequenzen waren sie nicht demokratisch nach vorne, auf eine moderne politische Ordnung gerichtet, sondern repräsentierten rückwärts gerichtete Ansprüche auf ein Stück der alten parzellierten Souveränität des Feudalismus. Und die Verbindung dieser Ideen mit dem Adel existierte für lange Zeit, weit über den Niedergang des Feudalismus hinaus.

Zweifellos wurden später diese im Wesentlichen feudalen Prinzipien von moderneren und fortschrittlicheren Kräften für eher demokratische Zwecke funktionalisiert. Seit dem 17. Jahrhundert wurden sie kontinuierlich ausgedehnt, von den Adelsprivilegien zu universalen Freiheiten und Menschenrechten, und durch religiöse und intellektuelle Toleranz bereichert. Die ursprünglichen Prinzipien des Liberalismus jedoch gehen auf ein System gesellschaftlicher Verhältnisse zurück, das sich stark von dem unterscheidet, auf das sie dann angewandt wurden. Sie waren nicht dafür gedacht, mit der gänzlich neuen gesellschaftlichen Machtformation des modernen Kapitalismus umzugehen. Diese immanente Begrenzung (darüber gleich mehr) wird durch die Tatsache verstärkt, dass die Idee des Liberalismus wesentlich größeren Zielen dienen sollte, als sie entsprechend ihrer Prinzipien gedacht war. Der Liberalismus hat in den modernen politischen Diskurs Eingang gefunden nicht nur als eine Reihe von Ideen und Institutionen, die entwickelt wurden, um die Staatsmacht zu begrenzen, sondern auch als ein *Ersatz* der Demokratie.

Die ursprüngliche aristokratische Idee konstitutioneller Kontrollen monarchischer Macht besaß keine Verbindungen zur demokratischen Idee. Ihre Gleichsetzung mit »Demokratie« entwickelte sich erst wesentlich später und hatte mehr zu tun mit der Verteidigung der herrschenden Klassenmacht gegen das Volk. Die fraglosen Errungenschaften der »liberalen« Idee sollten nicht die Tatsache verschleiern, dass ihre *Substitution*, ihre *Ersetzung* der Demokratie, ein konterrevolutionäres Projekt gewesen ist – oder mindestens ein Mittel, um vor sich gehende Revolutionen in vertretbaren Grenzen zu halten.

Der erste bedeutsame Zusammenstoß von Demokratie und Konstitutionalismus datiert wahrscheinlich auf den englischen Bürgerkrieg. Damals hatte Oliver Cromwell erstmals in der Geschichte eine Revolutionsarmee des Volkes mobilisiert. Als jedoch die Radikalen in der Armee das Wahlrecht forderten und sich fragten, für was sie gekämpft hatten, wenn ihnen weiterhin das Wahlrecht verweigert wurde, jenes Recht, mit ihrer persönlichen Einwilligung regiert zu werden, antworteten die von Cromwell und seinem Schwiegersohn Ireton geführten Armeegrößen, dass diese Leute bereits genug bekommen hätten. Sie hätten das Recht bekommen, durch eine konstitutionelle,

parlamentarische Regierung regiert zu werden und nicht durch die Willkürherrschaft eines Mannes. Cromwell wäre nie auf den Gedanken gekommen zu behaupten, dass das, was er vorschlug, *Demokratie* wäre. Im Gegenteil bot er bewusst ein Substitut an. Er hätte sagen können, dass die politische Autorität in einem rätselhaften, aber doch im großen und ganzen fiktiven Sinne, letztendlich vom Volk »stammt« (eine Idee mittelalterlichen Ursprungs), aber es wäre ihm klar gewesen, dass *Demokratie* etwas anderes ist. Er hätte, wie allgemein seine Zeitgenossen, die Idee der Demokratie mehr oder weniger in ihrem antiken wörtlichen Sinne verstanden. Seine Nachfolger hatten beim Abkommen von 1688 sogar noch weniger Zweifel daran, dass eine parlamentarische Regierung (oder »konstitutionelle Monarchie«) eine Oligarchie zu sein hat.

Der Gegensatz von Demokratie und Konstitutionalismus wäre durch die spätere Demokratisierung der parlamentarischen Regierung möglicherweise aufgelöst worden. Aber dieser Prozess war keine widerspruchsfreie Angelegenheit. Es war nicht einfach eine Sache der Anpassung konstitutioneller an demokratische Prinzipien, es war auch eine Anpassung der Demokratie an den Konstitutionalismus. Die sich noch der antiken Definition verpflichteten fühlenden Verfassungsgeber der Vereinigten Staaten machten nichts desto trotz einen bedeutenden Schritt weg von ihr, hin zum oligarchischen Konstitutionalismus, und versuchten, im Namen der Demokratie auf etwas zuzusteuern, was nicht so weit entfernt war von Cromwells antidemokratischem Republikanismus. Auch hier war die Intention, die Revolution in annehmbaren Grenzen zu halten. Die Föderalisten im revolutionären Amerika hatten jedoch nicht wie Cromwell die Möglichkeit, das Wahlrecht auf eine kleine Minderheit zu begrenzen, und mussten andere Wege finden, das »Volk« von der Macht fernzuhalten, um sicherzustellen, dass politische Rechte im großen und ganzen passiv und in ihren Kompetenzen beschränkt blieben.

Wir haben uns heute weitgehend daran gewöhnt, Demokratie begrifflich weniger (wenn überhaupt) als Herrschaft des *demos* oder als Macht des Volkes zu fassen. Wir umschreiben sie stattdessen mit Begriffen wie bürgerliche Freiheiten, Meinungsfreiheit, Presse- und Versammlungsfreiheit, Toleranz, Schutz der Privatsphäre, Verteidigung des Individuums und/oder der »Zivilgesellschaft« gegen den Staat und so weiter. Die ehemalige britische Premierministerin Margaret Thatcher beispielsweise sagte in ihrer Eröffnungsrede zur Dreihundertjahrfeier der Glorreichen Revolution im Parlament 1988, dass dieses zwiespältige historische Ereignis »die bleibenden Errungenschaften der Demokratie hervorgebracht hätten – Toleranz, Achtung vor dem Gesetz und der unparteiischen Gerichtsbarkeit«.

Das sind alles bewundernswerte Errungenschaften. Und es wäre ein gute Sache gewesen, wenn das Abkommen von 1688 sie wirklich hervorgebracht hätte, ebenso wie es ein echter Fortschritt in Thatchers Regime bedeutet hätte, wenn sich ihre Regierung ihnen verpflichtet gefühlt hätte. Aber im Einzelnen haben sie wenig mit *Demokratie* zu tun. Es ist nicht zu übersehen, dass

in diesem Katalog demokratischer Eigenschaften genau das fehlt, was der Demokratie ihre charakteristische und eigentliche Bedeutung gibt: die Regierung durch das Volk, die Herrschaft des *demos*. Es blieb dem linken Flügel der Labour Partei in der Person von Tony Benn vorbehalten, als Antwort auf diese parlamentarischen Festivitäten darauf hinzuweisen, dass eine »Revolution«, die nichts dafür tat, um das Volk an der Macht zu beteiligen, sondern Frauen und Menschen ohne Eigentum ausschloss und die Herrschaft der dominanten Klassen fest verankerte, äußerst wenig mit Demokratie zu tun hatte – wenn überhaupt, so etablierte sie ein Regime, das im buchstäblichen Sinne noch weniger demokratisch war als das vorausgegangene.²⁴

Überhaupt auf die Idee zu kommen, die Glorreiche Revolution als ein bestimmendes Moment in der »Demokratie«-geschichte zu bezeichnen, offenbart eine recht eigenartige ideologische Disposition (und war keinesfalls auf die Tories der Thatcher-Ära beschränkt). Das Umschreiben der Geschichte, mit dem ein neuer Stammbaum des Demokratieverständnisses geformt wurde, der sich nicht mehr auf die antike Demokratie bezog, sondern auf die mittelalterliche Adelherrschaft, hat jede andere Geschichte an den Rand des politischen Diskurses gedrängt. Die im frühen Europa der Moderne entstandene, alternative Tradition – die egalitäre, volkstümliche und demokratische Tradition – ist wirkungsvoll unterdrückt worden, weil sich das oligarchische Rom, die Magna Charta und die Glorreiche Revolution gegen das demokratische Athen, die Levellers, Diggers und Chartisten durchgesetzt hatten, und weil die Föderalisten in den Vereinigten Staaten von Amerika die Geschichte ihrer demokratischeren Konkurrenten verdrängten. Die Demokratie in ihrer ursprünglichen und wörtlichen Bedeutung stand auf der Verliererseite. Selbst die eine andere Tradition lange lebendig haltenden demokratisch-sozialisti-

24 Die »Toleranz« im Vertrag von 1688 war natürlich absolut beschränkt. Ausgeschlossen von der Monarchie, von öffentlichen Ämtern und den etablierten Universitäten waren alle Katholiken und alle Nichtanglikaner. Und was die »Achtung vor dem Gesetz« betraf, so handelte es sich unzweifelhaft um ein Gesetz der herrschenden besitzenden Klasse, verkörpert in einem Parlament, das insbesondere im 18. Jahrhundert mit einer groß angelegten eigennützigen Gesetzgebung begann, in der per Parlamentsbeschluss die Kapitalverbrechen vervielfacht wurden, um Privateigentum zu schützen und so weiter. Die von der Landbesitzenden Klasse vor allem in der Person der Friedensrichter ausgeübte Gerichtsbarkeit des Landadels als »unparteiische Ausübung von Gerichtsbarkeit« zu bezeichnen ist schon kurios. Hinzu kommt, dass das unqualifizierte Lob der Glorreichen Revolution von einer Premierministerin kam, die in England den ausdauerndsten Angriff auf die Macht des Volkes und die bürgerlichen Freiheiten seit Einführung des allgemeinen Wahlrechts anführte – mittels der Einführung von Sicherheitsgesetzen, einer tiefgreifend restriktiven Gewerkschaftsgesetzgebung, die Zerstörung lokaler Autoritäten usw. »1688« repräsentierte, wenn überhaupt, dann einen Rückschritt in der Entwicklung demokratischer Macht, nicht nur im Verhältnis zur radikalen Periode im englischen Bürgerkrieg, sondern auch im Vergleich zur restaurierten Monarchie. Tatsächlich war das Wahlrecht im 18. Jahrhundert restriktiver als über weite Strecken im 17. Jahrhundert.

schen Bewegungen akzeptieren mehr und mehr die liberale Domestizierung der Demokratie.

Liberaler Demokratie und Kapitalismus

Die Oligarchen von 1688 verteidigten die Rechte des Parlamentes gegen die Krone und machten ihre Revolution im Namen der Freiheit. Sie verteidigten ihr Recht, d. h. ihre Freiheit, über ihr Eigentum und ihre Dienerschaft zu verfügen, gegen die Einmischung des Königs. Das von ihnen verteidigte Eigentum war bereits substantiell kapitalistisch. Die Freiheit jedoch, die sie zu verteidigen vorgaben und die für sie praktisch ein Synonym für *Privilegien* war, wurzelte in der vorkapitalistischen Adelherrschaft.

Das führt uns zum widersprüchlichen Kern der »liberalen Demokratie«. Was die Geschichte der modernen Demokratie vor allem so interessant und problematisch macht, ist die Tatsache, dass in dem Moment, in dem die Geschichte der Demokratie mit der Geschichte der *Adelherrschaft* in eins gesetzt wurde, diese Adelherrschaft als Hauptherrschaftsform bereits ersetzt worden war. Sie war ersetzt worden nicht nur durch einen neuen Zentralstaat, sondern auch durch eine neue Form des Privateigentums, in der eine rein ökonomische Macht vom rechtlichen Status und ihren Privilegien getrennt wurde. Adelherrschaft und außerökonomische Ausbeutungsweisen waren, mit anderen Worten, durch kapitalistisches Eigentum ersetzt worden. Die im traditionellen Privileg verwurzelten Freiheitsideale überdauerten – entsprechend angepasst an die Interessen der besitzenden Klassen – noch einige Zeit und dienen in den politischen Geschäften zwischen Bürger und Staat sicherlich auch heute noch demokratischen Zwecken. Sie sind jedoch nicht als Kontrolle gegen die vom Kapitalismus hervorgebrachten neuen Machtformen konzipiert worden.

Freiheiten, die den Aristokratien der frühen Moderne sehr viel bedeuteten, und deren schließliche Ausdehnung auf die Masse die Gesellschaft vollständig verändert hätten, können heute nicht dasselbe bedeuten – schon deshalb nicht, weil die so genannte Ökonomie außerhalb der Sphäre der Bürgerschaft, der politischen Freiheit oder demokratischen Verantwortlichkeit, ein Eigenleben für sich beansprucht. Das Wesentliche der modernen Demokratie ist nicht so sehr, dass sie die Privilegien *abgeschafft* hat, respektive, dass sie die traditionellen Privilegien auf die Masse *ausgeweitet* hat, sondern vielmehr, dass sie einen Freiheitsbegriff übernommen hat, der für eine Welt galt, in der das Privileg die maßgebende Kategorie war, und ihn auf eine Welt anwandte, in der Privilegien nicht das Problem darstellen. In einer Welt, in der rechtlicher oder politischer Status nicht die Hauptdeterminanten unserer Lebensmöglichkeiten sind, in der unsere Tätigkeiten und Erfahrungen im großen und ganzen außerhalb der Reichweite unserer juristischen oder politischen Identitäten liegen, lässt eine in diesem Rahmen definierte Freiheit zuviel außer Betracht.

Hierin liegt ein Paradox. Liberalismus ist eine moderne Idee, die auf vor-modernen, vorkapitalistischen Machtformen gründet. Auch wenn die Grundprinzipien des Liberalismus dem Kapitalismus vorausgehen, ist es gleichzeitig der Kapitalismus, der es erst möglich macht, Demokratie mit Liberalismus gleichzusetzen. Nur mit der Entstehung kapitalistischer Eigentumsverhältnisse in der Gesellschaft war die Idee der »liberalen Demokratie« überhaupt vorstellbar – und ich meine buchstäblich vorstellbar. Erst der Kapitalismus machte die *Neudefinition* der Demokratie, ihre Reduktion auf den Liberalismus, möglich. Einerseits gab es nun eine separate politische Sphäre, in der »außerökonomischer« – politischer, rechtlicher oder militärischer – Status keine direkten Auswirkungen mehr auf die ökonomische Macht, d. h. die Aneignungs-, Ausbeutungs- und Distributionsmacht hatte. Andererseits existierte jetzt eine ökonomische Sphäre mit ihren eigenen Machtverhältnissen und unabhängig von rechtlicher und politischer Privilegiertheit.

So beschränkten dieselben Bedingungen, die die liberale Demokratie möglich machten, die Reichweite des demokratischen Geschäftsbereiches. Die liberale Demokratie lässt den ganzen, vom Kapitalismus hervorgebrachten Bereich von Herrschaft und Zwang, die Verschiebung substanzieller Machtbefugnisse vom Staat zur Zivilgesellschaft, zum Privateigentum und zu den Zwängen des Marktes, völlig außer Acht. Sie lässt große Bereiche des täglichen Lebens außer Acht, die nicht der demokratischen Rechenschaft unterworfen sind, sondern durch die Macht des Eigentums und die »Gesetze« des Marktes, die Imperative der Profitmaximierung, regiert werden. Das würde sich auch in dem unwahrscheinlichen Falle nicht ändern, wenn unsere »formale Demokratie« so verbessert würde, dass Reichtum und ökonomische Macht nicht länger gleichbedeutend wären mit einer großen Ungleichheit im Zugang zur Staatsmacht, die heute Realität moderner kapitalistischer Demokratien ist – wenn nicht gar ihr Ideal.

Charakteristisch für den Umgang der liberalen Demokratie mit dieser neuen Machtsphäre ist nicht, sie zu kontrollieren, sondern sie zu befreien. Im Grunde genommen nimmt sie der Liberalismus nicht einmal als Bereich von Macht und Zwang wahr. Das gilt natürlich besonders für den Markt, der mehr oder weniger als Chance und nicht als Zwang begriffen wird. Der Markt wird als eine Sphäre der Freiheit und der Wahl selbst von denjenigen begriffen, die die Notwendigkeit sehen, ihn zu regulieren. Jegliche Beschränkungen, die notwendig wären, um die schädlichen Auswirkungen dieser Freiheit zu korrigieren, werden lediglich als Einschränkung, mehr nicht, begriffen. Wie bei den meisten Formen von Freiheiten, soll es bestimmte Restriktionen oder Regularien geben, die ihnen auferlegt werden, um die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten – es bleibt jedoch noch immer eine Form der Freiheit. Im Begriffssystem der liberalen Demokratie können wir, mit anderen Worten, eigentlich nicht von einer Freiheit *vom* Markt sprechen oder auch nur daran *denken*. Wir können uns die Freiheit vom Markt nicht

als eine Art der Selbstermächtigung, als Befreiung von Zwangsgewalt, als Emanzipation von Zwang und Herrschaft vorstellen.

Was bedeutet also die gegenwärtige Tendenz, Demokratie mit dem »freien Markt« zu *identifizieren*? Was ist mit dieser neuen Definition, nach der die »neuen Demokratien« in Osteuropa »demokratisch« sind, je nach dem welche Fortschritte sie in Sachen »Marktwirtschaft« gemacht haben? War Präsident Jelzins Stärkung der Machtbefugnisse des russischen Präsidenten »demokratisch«, weil sie im Namen der »Privatisierung« und des »Marktes« geschah? Oder war General Pinochet demokratischer als der frei gewählte Salvador Allende? Ist eine derartige Interpretation nun eine Unterwanderung oder Verzerrung liberaler Demokratie?

Das Gleichgewicht ist sicherlich gekippt, aber es widerspricht nicht komplett den Grundsätzen der liberalen Demokratie. Die eigentliche Vorbedingung, die es möglich macht, Demokratie so zu definieren, wie wir es in modernen liberalen kapitalistischen Gesellschaften tun, ist die Abtrennung und der Ausschluss der ökonomischen Sphäre und ihre Unantastbarkeit für die demokratische Macht. Diese Unantastbarkeit zu schützen ist zu einem wesentlichen Kriterium der Demokratie geworden. Eine solche Definition erlaubt es, die Demokratie *gegen* die Selbstermächtigung des Volkes in der ökonomischen Sphäre zu behaupten. Sie ermöglicht es sogar, sich auf die Demokratie zu berufen, um die *Beschneidung* demokratischer Rechte in anderen Teilen der »Zivilgesellschaft« oder sogar in der politischen Sphäre zu rechtfertigen, sollte dies notwendig sein, um das Eigentum und den Markt gegen demokratische Macht zu schützen.

Die Sphäre ökonomischer Macht im Kapitalismus geht weit hinaus über die Möglichkeiten der »Demokratie«, sie zu kontrollieren. Und die liberale Demokratie, ob als Set von Institutionen oder als Ideensystem, ist nicht dafür vorgesehen, in diese Domäne vorzudringen. Wenn wir also vor dem »Ende der Geschichte« stehen, dann sicherlich nicht insofern, dass die liberale Demokratie triumphiert hat, sondern eher insofern, als sie kurz davor ist, ihre Grenzen zu erreichen. Es gibt viel Gutes im Liberalismus, das bewahrt, geschützt und verbessert werden sollte, und das nicht nur in den Teilen der Welt, wo er kaum existiert, sondern gerade auch in den kapitalistischen Demokratien, wo er immer noch unvollkommen und gefährdet ist. Die Zukunft weiterer historischer Entwicklung gehört jedoch wohl eher einer *anderen* Demokratietradition, jener Tradition, die im Schatten der liberalen Demokratie stand: der Idee der Demokratie in ihrer buchstäblichen Bedeutung als Macht des Volkes.

Obwohl wir neue Wege gefunden haben, die »Zivilgesellschaft« vor dem »Staat« zu schützen, und das »Private« vor der »öffentlichen« Einmischung, müssen wir noch neue und moderne Wege finden, um die weitreichende Freiheit und Demokratie zu erreichen, die die Athener Bürger in anderer Hinsicht genossen. In *Die Perser* (242) lässt uns Aeschylus über einen Chor älterer Perser sagen, dass ein Athener Bürger zu sein, bedeutet, herrenlos zu sein,

keines sterblichen Mannes Diener. Oder erinnern wir uns an die Rede in *Die Schutzfliehenden* von Euripides (429 ff.), wo die freie Polis als eine beschrieben wird, in der die Herrschaft des Gesetzes gleiches Recht für Arm und Reich, Starke und Schwache erlaubt, wo jeder, der etwas Nützliches zu sagen hat, das Recht hat, vor der Öffentlichkeit zu sprechen – darin liegt die *isegoria* –, wo aber auch der freie Bürger nicht arbeitet, um den Tyrannen durch seine Mühe zu bereichern. Darin liegt etwas völlig anderes und sogar Gegensätzliches zum späteren europäischen Freiheitsbegriff. Es ist die Freiheit der Bevölkerung *von den Herren* und nicht die Freiheit *der Herren*. Es ist nicht die *eleutheria* der Oligarchen, bei der die Freiheit *von der Arbeit* die ideale Qualifikation für die Bürgerschaft bedeutet, sondern die *eleutheria* der arbeitenden Bevölkerung und die Freiheit *der Arbeit*.

In der Praxis war die Athener Demokratie sicherlich exklusiv, so sehr, dass es seltsam erscheint, sie überhaupt als Demokratie zu bezeichnen. Die Mehrheit der Bevölkerung – Frauen, Sklaven und angesiedelte Fremde (Metöken) – genoss nicht die Privilegien der Bürgerschaft. Aber die Notwendigkeit der Arbeit für den Lebensunterhalt oder sogar die Eigentumslosigkeit waren keine Gründe für den Ausschluss von den vollen politischen Rechten. In dieser Hinsicht ging Athen über die Kriterien aller, sogar der visionärsten Demokratien späterer Jahrhunderte hinaus.

Selbst in den demokratischsten Regierungsformen unserer Zeit ist es alles andere als selbstverständlich, den eigentumslosen und arbeitenden Klassen eine Macht zu übertragen, die annähernd der entspricht, die die »banaischen« Bürger in Athen besaßen. Die moderne Demokratie ist zwar integrativer geworden und hat schließlich die Sklaverei abgeschafft und sowohl den Frauen als auch den Arbeitenden die Bürgerrechte zugesprochen. Sie hat auch viel gewonnen durch die Integration »liberaler« Prinzipien wie den Respekt vor bürgerlichen Freiheiten und »Menschenrechten«. Der Fortschritt der modernen Demokratie jedoch bleibt nach wie vor zweiseitig, denn die politischen Rechte sind zwar weniger exklusiv als früher, haben aber gleichzeitig viel von ihrer Macht verloren.

Uns bleiben demnach mehr Fragen als Antworten. Wie könnte die Staatsbürgerschaft unter modernen Bedingungen und mit einer integrierten Bürgergemeinschaft wieder die Bedeutung erlangen, die sie einst hatte? Was würde es für eine moderne kapitalistische Demokratie bedeuten, nicht nur die Errungenschaften des Liberalismus, bürgerliche Freiheiten und den Schutz der »Zivilgesellschaft«, zu bewahren, oder einfach nur weitere demokratische Repräsentationskonzepte und neue lokale Autonomieformen zu erfinden, sondern auch die an die »Ökonomie« verloren gegangene Macht wiederzugewinnen? Wie könnte man die Demokratie aus dem Würgegriff der formalen Trennung von »Politik« und »Ökonomie« befreien, die politische Privilegien durch ökonomischen Zwang ersetzte, nicht nur direkt über das kapitalistische Eigentum, sondern auch über das Medium des Marktes? Wenn der Kapitalismus die politische Privilegiertheit durch die Macht des ökonomischen

Zwangs ersetzt hat, was würde es dann bedeuten, die Bürgerschaft in die ökonomische Sphäre auszudehnen, und zwar nicht nur in Bezug auf größere »Chancen«gleichheit oder passive Anrechte auf Sozialhilfe, sondern auch in Bezug auf demokratische Verantwortlichkeit oder aktive Selbstverwaltung in der ökonomischen Sphäre? Kann man sich eine Form demokratischer Bürgerschaft vorstellen, die in den durch den modernen Kapitalismus abgetrennten Bereich hineinreicht? Würde der Kapitalismus eine solche Ausdehnung der Demokratie überleben? Ist der Kapitalismus mit der Demokratie im eigentlichen Sinne vereinbar, zumal wenn sich seine aktuellen Malaisen weiter fortsetzen? Kann sich der Kapitalismus weiterhin auf seine Fähigkeit verlassen, materiellen Wohlstand zu garantieren, und wird er zusammen mit der liberalen Demokratie triumphieren oder wird sein Überleben in schweren Zeiten zunehmend von einer Beschneidung demokratischer Rechte abhängen? Ist die liberale Demokratie in der Theorie und in der Praxis geeignet, es mit den Bedingungen des modernen Kapitalismus aufzunehmen, ganz zu schweigen mit dem, was außerhalb dessen liegt oder darüber hinausgeht? Ist sie möglicherweise das »Ende der Geschichte«, weil sie alle vorstellbaren Alternativen durchlaufen hat, oder weil sie an die Grenze ihrer eigenen Möglichkeiten gestoßen ist und dabei andere Möglichkeiten verschüttet hat? Hat sie wirklich alle Rivalen aus dem Feld geschlagen oder sie einfach nur zeitweise aus dem Blickfeld gerückt?

Die Aufgabe, die sich der Liberalismus selbst setzt, ist und wird immer lebensnotwendig sein. Solange es Staaten geben wird, wird es die Notwendigkeit geben, ihre Macht zu kontrollieren und die unabhängigen Machtbereiche und Organisationen außerhalb des Staates zu schützen. Aus diesem Grund muss jede gesellschaftliche Macht durch Schutzmechanismen wie Versammlungsfreiheit, Kommunikationsfreiheit, Meinungsfreiheit, eine geschützte Privatsphäre und so weiter beschränkt werden. Jede zukünftige Demokratie wird in diesen Fragen von der liberalen Tradition in Theorie und Praxis weiterhin viel zu lernen haben. Der Liberalismus – ob als zutiefst fehlerhafte Realität oder gar als Ideal – ist jedoch nicht in der Lage, es mit den Realitäten der Macht in einer kapitalistischen Gesellschaft aufzunehmen, und noch weniger, eine integrativere Demokratie als die jetzige herbeizuführen.

8. Zivilgesellschaft und Identitätspolitik

In einer Zeit, in der Kapitalismuskritik notwendiger ist denn je, bemühen sich die vorherrschenden theoretischen Trends auf der Linken heftig, den Kapitalismus begrifflich aufzulösen. Uns wird erzählt, die »postmoderne« Welt sei ein Patchwork von Fragmenten und »Differenz«. An die Stelle der systemischen Einheit des Kapitalismus, seiner »objektiven Strukturen« und totalisierenden Imperative sei nun (wenn es sie denn je gegeben habe) eine Ansammlung multipler gesellschaftlicher Realitäten gerückt, eine pluralistische Struktur, die so facettenreich und flexibel sei, dass sie nur mittels diskursiver Konstruktion umgewandelt werden könne. Die traditionelle kapitalistische Ökonomie sei durch eine »postfordistische« Fragmentierung ersetzt worden, in der jedes einzelne Fragment Raum für emanzipatorische Kämpfe öffne. Die im Kapitalismus konstitutiven Klassenverhältnisse repräsentieren dagegen nur noch eine persönliche Identität unter anderen und sind durch ihre historische Zentralität nicht länger »privilegiert«. Und so weiter.

So unterschiedlich die Methoden der begrifflichen Auflösung des Kapitalismus auch sein mögen – von der Theorie des Postfordismus bis zu postmodernen »cultural studies« und »Identitätspolitiken« –, sie alle berufen sich zumeist auf ein und denselben strapazierfähigen Begriff: die »Zivilgesellschaft«. Diese wandlungsfähige politische Idee wurde, nach einer langen und in gewisser Hinsicht keineswegs geradlinigen Geschichte, nach einer Reihe von Wegmarken in den Werken von Hegel, Marx und Gramsci, zu einem Allzweck-Schlagwort der Linken, das in großem Umfang ebenso emanzipatorische Ziele umfasste wie – auch das muss gesagt werden – eine ganze Menge an Ausreden für den politischen Rückzug. Wie schöpferisch diese Idee auch immer ist, um die menschlichen Freiheiten gegen die Unterdrückung durch den Staat zu verteidigen, oder um auf ein von der »alten« marxistischen Linken vernachlässigtes Terrain gesellschaftlicher Praktiken, Institutionen und Verhältnisse aufmerksam zu machen, so läuft die »Zivilgesellschaft« doch mittlerweile Gefahr, zu einem Alibi des Kapitalismus zu werden.

Die Idee der Zivilgesellschaft: ein kurzer historischer Abriss

Es gibt eine lange, bis in die klassische Antike zurückreichende intellektuelle Tradition im Westen, die auf unterschiedliche Weise das Terrain menschlicher Vergemeinschaftung und eine Vorstellung von »Gesellschaft« beschrieb, die sich vom politischen Gemeinwesen unterschied und moralische Ansprüche beinhaltete, die von staatlicher Autorität unabhängig waren, ihr manchmal sogar entgegenliefen. Welche anderen Faktoren auch immer diese Ansätze hervorgebracht haben mögen, so hing ihre Entwicklung von Anfang an eng mit der Entwicklung des Privateigentums als einem spezifischen und autonomen Ort gesellschaftlicher Macht zusammen. Obwohl beispielsweise die Römer, ebenso wie die Griechen, dazu neigten, den Staat mit der Gemeinschaft der Bürger, dem »römischen Volk« gleichzusetzen, machten sie große Fortschritte in der begrifflichen Trennung von Staat und »Gesellschaft«, vor allem in der römischen Gesetzgebung, die zwischen öffentlicher und privater Sphäre unterschied und dem Privateigentum einen juristischen Status und eine Eindeutigkeit gab, die es nie zuvor besessen hatte.¹

So gesehen ist der moderne Begriff der »Zivilgesellschaft«, auch wenn er mit den spezifischen Eigentumsverhältnissen des Kapitalismus verbunden ist, die Variation eines alten Themas. Nichts desto trotz ist diese Variation eine entscheidende, und jeder Versuch, die Besonderheit dieser »Zivilgesellschaft« herunterzuspielen und ihren Unterschied zu früheren »Gesellschafts«konzeptionen zu verschleiern, läuft Gefahr, die Besonderheit des Kapitalismus als einer spezifischen Gesellschaftsform mit charakteristischen eigenen sozialen Verhältnissen, eigenen Aneignungs- und Ausbeutungsweisen, eigenen Reproduktionsgesetzen und eigenen systemischen Imperativen unkenntlich zu machen.²

Die spezifisch moderne Idee der »Zivilgesellschaft« – eine Konzeption, die systematisch erstmals im 18. Jahrhundert auftauchte – unterscheidet sich deutlich von früheren Vorstellungen von »Gesellschaft«: die Zivilgesellschaft repräsentiert eine vom Staat geschiedene Sphäre menschlicher Beziehungen und Aktivitäten, weder öffentlich noch privat – oder beides gleichzeitig –, die nicht nur eine ganze Reihe sozialer Interaktionen außerhalb der Privatsphäre des Haushalts und der öffentlichen Sphäre des Staates umfasst, sondern eher, und spezifischer noch, ein Netzwerk von explizit ökonomischen

- 1 Zur Argumentation, dass die Römer, vor allem Cicero, eine Vorstellung von »Gesellschaft« hatten vgl. Neal Wood: *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley und Los Angeles 1988 (v. a. S. 136-42).
- 2 John Keane's Darstellung in *Democracy and Civil Society* (London 1988) gründet beispielsweise auf seiner Kritik des Marxismus, dem er unterstellt, die »Zivilgesellschaft« mit Kapitalismus gleichzusetzen. Er widerspricht dem, indem er auf die lange Tradition von »Gesellschafts«konzeptionen verweist, die weit vor die Entstehung des Kapitalismus zurückreichen.

Verhältnissen: die Sphäre des Marktplatzes, den Bereich der Produktion, Distribution und des Austauschs. Eine notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung dieser Vorstellung von Zivilgesellschaft war die moderne, mit dem Aufstieg des europäischen Absolutismus verbundene Idee des Staates als einer abstrakten Entität mit eigener korporativer Identität. Die vollständige begriffliche Differenzierung der »Zivilgesellschaft« bedurfte jedoch der Entstehung einer autonomen »Ökonomie«, die die für den absolutistischen Staat noch immer charakteristische Einheit von »Politik« und »Ökonomie« auflöste.

Paradoxerweise – doch vielleicht ist es gar nicht so paradox – wurde im frühmodernen England als dem Geburtsort des Kapitalismus, als man noch weit davon entfernt war, einen Gegensatz zwischen Zivilgesellschaft und Staat zu konstruieren, beides gleichgesetzt. Im politischen Denken des 16. und 17. Jahrhundert wurde »Zivilgesellschaft« typischerweise als Synonym des »Commonwealth« oder des »politischen Gemeinwesens« gebraucht. Die Gleichsetzung von Staat und »Gesellschaft« bedeutete die Unterordnung des Staates unter die Gemeinschaft der Privateigentümer (nicht unter die Monarchie und die »Masse«), die die politische Nation, das politische Gemeinwesen, konstituierten. Sie entsprach einer besonderen politischen Befreiung, bei der der Reichtum und die Macht der herrschenden Klasse zunehmend von rein »ökonomischen« Aneignungsmethoden abhingen, anstatt von den durch politische und militärische Mittel errungenen, also direkt auf Zwang beruhenden »außerökonomischen« Akkumulationsformen wie den Feudalrenten, absolutistischen Steuern und Wahlämtern als den vorrangigen Instrumentarien privater Aneignung.

Auch wenn der englische Gebrauch des Begriffs dazu tendierte, die Unterscheidung zwischen Staat und Zivilgesellschaft zu verwischen, so waren es gerade die englischen Verhältnisse, eben jenes System von Eigentumsverhältnissen und kapitalistischer Aneignung – allerdings nun wesentlich fortgeschrittener und mit einem besser entwickelten Marktmechanismus –, die den modernen begrifflichen Gegensatz beider möglich machte. Als Hegel an seiner begrifflichen Dichotomie arbeitete, stand der napoleonische Staat Pate. Trotzdem war es die durch klassische politische Ökonomen wie Smith und Stuart vermittelte kapitalistische Ökonomie Englands, die das Modell der »Zivilgesellschaft« lieferte (mit bestimmten typisch hegelianischen Korrekturen und Verbesserungen).

Hegels Gleichsetzung von »ziviler« und »bürgerlicher« Gesellschaft war keineswegs ein Versehen der deutschen Sprache. Das von ihm mit dem Begriff *bürgerliche Gesellschaft* [im Original deutsch] bezeichnete Phänomen war eine historische spezifische Gesellschaftsform. Und obwohl sich diese »Zivilgesellschaft« nicht ausschließlich auf rein ökonomische Institutionen bezog (sie wurde beispielsweise durch Hegels moderne Interpretation mittelalterlicher korporativer Prinzipien ergänzt), war die moderne »Ökonomie« ihre wesentliche Bedingung. Für Hegel beruhte die Möglichkeit, sowohl die

individuelle Freiheit wie die Universalität des Staates zu bewahren, anstatt – wie vorausgegangene Gesellschaften es getan hatten – das eine dem anderen zu unterwerfen, auf der Entstehung einer neuen Klasse und einer völlig neuen Sphäre gesellschaftlicher Existenz: einer eigenen und unabhängigen »Ökonomie«. In dieser neuen Sphäre konnten sich das Private und Öffentliche, das Partikulare und das Universale, durch die Interaktion privater Interessen auf einem Terrain treffen, das weder Haushalt noch Staat war, sondern eine Vermittlung von beidem.

Marx transformierte Hegels Unterscheidung zwischen Staat und Zivilgesellschaft natürlich, indem er die Universalität des Staates negierte und darauf bestand, dass der Staat der Ausdruck der Partikularitäten der »Zivilgesellschaft« und ihrer Klassenverhältnisse war, eine Entdeckung, die ihn dazu brachte, sein Lebenswerk der Erforschung der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in Form einer Kritik der politischen Ökonomie zu widmen. So war die begriffliche Differenzierung zwischen Staat und Zivilgesellschaft eine Voraussetzung für die Marx'sche Analyse des Kapitalismus. Ihre Folge jedoch war, der hegelianischen Unterscheidung ihren rationalen Kern zu entziehen. Der Dualismus zwischen Staat und Zivilgesellschaft verschwand mehr oder weniger aus den Hauptströmungen des politischen Diskurses.

Es bedurfte Gramscis Erneuerung des Begriffs der Zivilgesellschaft, um ihn als zentrales Organisationsprinzip sozialistischer Theorie wieder zu beleben. Das Ziel dieser Neuformulierung war die Erkenntnis sowohl der Komplexität politischer Macht in den parlamentarischen oder konstitutionellen Staaten des Westens, im Unterschied zu den mit offenen Zwangsmethoden agierenden Autokratien, wie auch der Schwierigkeit, ein System der Klassenherrschaft abzulösen, in dem Klassenmacht sich nicht deutlich sichtbar im Staat manifestiert, sich vielmehr über die gesamte Gesellschaft und ihre kulturellen Praktiken ausbreitet. Gramsci modifizierte das Konzept der Zivilgesellschaft entsprechend, um ein Terrain für eine neue Art von Kämpfen zu erschließen, von dem aus der Kampf gegen den Kapitalismus aufgenommen werden konnte, und zwar nicht nur gegen dessen ökonomische Grundfesten, sondern ebenso gegen dessen kulturelle und ideologische Wurzeln im alltäglichen Leben.

Der neue Kult der Zivilgesellschaft

Gramscis Vorstellung von der »Zivilgesellschaft« war zweifellos als Waffe gegen den Kapitalismus gedacht und nicht als Anpassung an denselben. Trotz der in zeitgenössischen linken Gesellschaftstheorien allgegenwärtigen Berufung auf seine Urheberschaft hat der aktuelle Gebrauch des Begriffs diesen eindeutig antikapitalistischen Hintergrund schon längst nicht mehr. Er hat heute eine Reihe völlig neuer Bedeutungen und Konsequenzen für das emanzipatorische Projekt gewonnen, manche davon ausgesprochen positiv, manche davon eher weniger. Diese beiden gegensätzlichen Impulse können folgendermaßen zusammengefasst werden: der neue Begriff der »Zivilgesell-

schaft« signalisiert, dass die Linke die Lektionen des Liberalismus in Bezug auf die Gefahren staatlicher Unterdrückung gelernt hat, während wir die Lektionen zu vergessen scheinen, die wir einmal von der sozialistischen Tradition in Bezug auf die Unterdrückungsmechanismen der Zivilgesellschaft gelernt haben. Einerseits stärken die Fürsprecher der Zivilgesellschaft die Verteidigung nichtstaatlicher Institutionen und Beziehungen vor der Macht des Staates. Auf der anderen Seite tendieren sie dazu, den Widerstand gegen die Zwänge des Kapitalismus zu schwächen.

Der Begriff der »Zivilgesellschaft« diene so vielen verschiedenen Zwecken, dass es unmöglich ist, ihn auf eine einzige dieser mit ihm verbundenen Denkschulen zu reduzieren. Trotzdem haben sich einige Gemeinsamkeiten herausgebildet. Mit der »Zivilgesellschaft« wird im Allgemeinen ein Bereich der (mindestens potentiellen) Freiheit außerhalb des Staates beschrieben, ein garantierter Raum für Autonomie, freiwillige Assoziation und Pluralität und sogar für Konflikte, wie er von der sich im Westen herausbildenden »formalen Demokratie« garantiert wurde. Die Begrifflichkeit reduziert jedoch das kapitalistische System (oder die »Ökonomie«) gleichzeitig auf einen von vielen Bereichen der pluralistischen und heterogenen Komplexität moderner Gesellschaft(en). Sie kann diese Wirkung auf zwei Wegen erzielen: der Begriff kann dazu dienen, die Vielfältigkeit als solche sowohl gegen die Zwänge des Staates wie gegen die der kapitalistischen Ökonomie zu richten, oder, was üblicher ist, die »Ökonomie« in eine größere Sphäre multipler nichtstaatlicher Institutionen und Verhältnisse einzubetten.³ In beiden Fällen liegt das Hauptgewicht auf der Pluralität gesellschaftlicher Verhältnisse und Praktiken, unter denen die kapitalistische Ökonomie eine von vielen ist.

Heutzutage unterscheidet man zumeist zwischen Zivilgesellschaft und Staat. Die Befürworter dieser Unterscheidung fassen die »Zivilgesellschaft« in ein paar simplen Gegensätzen zusammen: beispielsweise »der Staat (und seine militärischen, polizeimäßigen, juristischen, administrativen, produktiven und kulturellen Organe) und der nicht staatliche (marktregulierte, privat kontrollierte oder freiwillig organisierte) Bereich der Zivilgesellschaft«⁴; oder »politische« kontra »gesellschaftliche« Macht; »öffentliches« gegen »privates« Gesetz; »vom Staat sanktionierte (Des)Information und Propaganda« kontra »frei zirkulierende öffentliche Meinung«.⁵ So definiert, umfasst die »Zivilgesellschaft« eine große Bandbreite von Institutionen und Verhältnissen: von Haushalten, Gewerkschaften, freiwilligen Verbänden, Krankenhäusern, Kirchen bis hin zum Markt, zu kapitalistischen Unternehmen und tatsächlich

3 Zur ersten Konzeption vgl. beispielsweise Jean L. Cohen: *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst 1982. Die zweite Sichtweise wurde von John Keane in *Democracy and Civil Society*, a.a.O., ausgearbeitet, der wiederum (S.86) Cohens Konzept kritisiert.

4 John Keane (Hrsg.): *Civil Society and the State*, London 1988, S. 1.

5 Ebd., S. 2.

der gesamten kapitalistischen Ökonomie. Der maßgebliche Widerspruch ist einfach Staat und Nicht-Staat, oder vielleicht: politisch und gesellschaftlich.

Diese Dichotomie entspricht offenbar dem Gegensatz von Zwang, wie er sich im Staat verkörpert, und Freiheit oder freiwilliger Handlung, die, wenn auch nicht notwendigerweise in der Praxis, so doch dem Prinzip nach, zur Zivilgesellschaft gehört. Die Zivilgesellschaft kann auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaße durch den Staat verdeckt oder in den Hintergrund gedrängt werden, und andere politische Systeme oder ganze »historische Abschnitte« können entsprechend ihrem »Autonomie«grad, den sie der nichtstaatlichen Sphäre gewähren, variieren. Es ist beispielsweise eine Besonderheit des Westens, dass gerade dort einer einmalig gut entwickelten Trennung von Staat und Zivilgesellschaft und dementsprechend einer besonders fortgeschrittenen Form politischer Freiheit der Weg geebnet wurde.

Die Befürworter einer solchen Unterscheidung von Staat und Zivilgesellschaft schreiben ihr im Allgemeinen zwei Hauptvorteile zu. Zum ersten lenke sie unsere Aufmerksamkeit auf die Gefahren staatlicher Unterdrückung und auf die Notwendigkeit, den Handlungen des Staates durch die Organisierung und Verstärkung von Gegendruck innerhalb der Gesellschaft klare Grenzen zu setzen. Das liberale Anliegen einer Beschränkung und Legitimierung politischer Macht wird, mit anderen Worten, wieder belebt, vor allem die Kontrolle dieser Macht durch die Vereinigungsfreiheit und durch autonome gesellschaftliche Organisationen in der Gesellschaft – was in Theorie und Praxis der Linken viel zu oft vernachlässigt wurde. Zum zweiten würdigt und feiert die Idee der Zivilgesellschaft Differenz und Vielfältigkeit. Ihre Befürworter erheben den Pluralismus zum höchsten Gut, anders als in jenem Marxismus, von dem behauptet wird, dass er wesentlich monistisch, reduktionistisch und ökonomistisch sei.⁶ Dieser neue Pluralismus lädt uns ein, eine ganze Reihe von Institutionen und Verhältnissen schätzen zu lernen, die im traditionellen, sich mit Ökonomie und Klasse beschäftigenden Sozialismus vernachlässigt wurden.

Die Impulse zur Erneuerung dieser konzeptionellen Dichotomie kamen aus verschiedenen Richtungen. Der stärkste Impuls kam zweifellos aus Osteuropa, wo die »Zivilgesellschaft« im ideologischen Arsenal der oppositionellen Kräfte eine Hauptwaffe gegen die staatliche Repression war. Hier war die Stoßrichtung klar: der Staat mit seinem politischen und ökonomischen Herrschaftsapparat konnte mehr oder weniger eindeutig einem (potentiellen) Freiraum außerhalb des Staates entgegengesetzt werden. Vom Gegensatz Zivilgesellschaft – Staat konnte beispielsweise gesagt werden, dass er dem Gegensatz der polnischen Gewerkschaftsbewegung *Solidarität* zu Partei und Staat in Polen entsprach.⁷

6 Norman Geras entlarvt derartige Mythen über den Marxismus in »Seven Types of Obliquity: Travesties of Marxism«, in: *Socialist Register* 1990, S. 1-34.

7 Zur Diskussion der »Zivilgesellschaft« vor dem Hintergrund der Geschehnisse in Polen

Die Krise der kommunistischen Staaten hat die westliche Linke selbstverständlich stark getroffen – zusammen mit anderen Einflüssen wie den Grenzen der Sozialdemokratie in ihrem ungebrochenen Glauben an den Staat als Agenten gesellschaftlichen Fortschritts, sowie der Entfaltung emanzipatorischer Kämpfe sozialer Bewegungen, die nicht auf Klassengrundlagen beruhen, aber auf einer Sensibilität für die von der traditionellen Linken viel zu häufig vernachlässigten Dimensionen menschlicher Erfahrung. Diese verstärkten Sensibilitäten für die vom Staat ausgehenden Gefahren und die Komplexität menschlicher Erfahrung waren mit einer großen Bandbreite aktivistischer Bewegungen verbunden, vom Feminismus über die Ökologie und den Frieden bis hin zur Verfassungsreform. Und alle diese Ansätze haben sich immer wieder auf die Idee der Zivilgesellschaft berufen.

Kein Sozialist kann den Wert dieser neuen Sensibilitäten ernsthaft in Zweifel ziehen. Zu bedenken ist jedoch die Art und Weise, unsere Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren. Man verlangt von uns einen hohen Preis für das allumfassende Konzept von »Zivilgesellschaft«. Denn dieses konzeptionelle Auffangbecken, in dem von Haushalten und freiwilligen Vereinigungen bis zum ökonomischen System des Kapitalismus wahllos alles zusammengeworfen wird, verwirrt und verschleiert ebenso viel wie es aufdeckt. In Osteuropa beispielsweise kann man alles darunter verstehen, von der Verteidigung der politischen Rechte und kulturellen Freiheiten bis zur Vermarktlichung postkommunistischer Ökonomien und der Restauration des Kapitalismus. Der Begriff der »Zivilgesellschaft« kann als Kodewort oder Verschleierung des Kapitalismus dienen, und der Markt kann mit anderen, weniger zweideutigen und zweifellos wünschenswerten Errungenschaften wie politischen und intellektuellen Freiheiten zusammengeworfen werden.

Auch wenn die Gefahren dieses begrifflichen Vorgehens und der Zuordnung des Marktes zum Freiraum der »Zivilgesellschaft« vor der Ungeheuerlichkeit der stalinistischen Repression im Osten zu verblassen scheinen, entstehen völlig andere Probleme in jenem Westen, wo ein voll entwickelter Kapitalismus bereits existiert und wo die staatliche Repression nicht mehr das unmittelbare und umfassende, alle anderen sozialen Missstände überdeckende Böse darstellt. Da die »Zivilgesellschaft« in diesem Fall einen ganzen, in kommunistischen Ländern nicht existierenden Bereich gesellschaftlicher Realität umfassen soll, sind die Implikationen in einigen wichtigen Aspekten sogar noch problematischer.

Die Gefahr liegt hier in der Tatsache, dass die totalisierende Logik und die Zwangsgewalt des Kapitalismus unsichtbar werden, wenn das gesamte kapitalistische Gesellschaftssystem auf eine Reihe von Institutionen und Verhältnissen unter anderen reduziert wird, und dies auch noch auf der gleichen konzeptionellen Ebene von Haushalten und freiwilligen Vereinigungen. Eine

vgl. Andrew Arato: »Civil Society Against the State: Poland 1980-81«, in *Telos*, 47 (1981) und »Empire versus Civil Society: Polen 1981-82«, in *Telos*, 50 (1982).

derartige Reduktion ist in der Tat das charakteristische Hauptmerkmal der »Zivilgesellschaft« in ihrer neuen Erscheinungsform. Das hat zur Folge, dass das Problem des Kapitalismus begrifflich weg konzipiert wird, indem man die Gesellschaft in Fragmente zerlegt, ohne eine als Klammer funktionierende Machtstruktur, ohne totalisierende Einheit und systemische Zwänge – ohne, mit anderen Worten, ein kapitalistisches System mit seinem Expansionsdrang und seiner Fähigkeit, jeden Bereich des sozialen Lebens zu durchdringen.

Es ist eine typische Strategie in der Argumentation für die »Zivilgesellschaft« – eigentlich ihre *raison d'être* –, den marxistischen »Reduktionismus« oder »Ökonomismus« anzugreifen. Der Marxismus, so heißt es, reduziere die Zivilgesellschaft auf die »Produktionsweise«, auf die kapitalistische Ökonomie. »Die Bedeutung anderer Institutionen der Zivilgesellschaft – wie Haushalte, Kirchen, wissenschaftliche und literarische Vereinigungen, Gefängnisse und Krankenhäuser – wird entwertet.«⁸

Auch wenn Marxisten diesen »anderen« Institutionen fast durchgängig zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet haben, sollte der Schwachpunkt dieser Entgegenstellung (von kapitalistischer Wirtschaft und »anderen Institutionen« wie Krankenhäusern) sofort deutlich werden. Es sollte auch für Nichtmarxisten möglich sein, beispielsweise jene einfache Wahrheit zu erkennen, dass Krankenhäuser Teil der westlichen kapitalistischen Wirtschaft sind, was wiederum die Organisation des Gesundheitswesens und den Charakter der medizinischen Institutionen tiefgehend beeinflusst. Aber ist es möglich, eine analoge Überlegung über die Auswirkungen von Krankenhäusern auf den Kapitalismus anzustellen? Bedeutet die Beobachtung in Bezug auf »andere Institutionen«, dass Marx die Haushalte und Krankenhäuser unterschätzte, oder war es nicht vielmehr so, dass er ihr nicht dieselbe bestimmende Kraft zuordnete? Gibt es keine Grundlage, aufgrund der diese »verschiedenen« Institutionen auf allen möglichen quantitativen und qualitativen Ebenen, von der Größe und Reichweite bis zu sozialer Macht und historischer Effizienz, unterschieden werden können? Es ist bezeichnend, dass solche Fragen vermieden werden, wenn heute von »Zivilgesellschaft« die Rede ist. Das führt zudem dazu, die moralischen Ansprüche dieser »anderen« Institutionen mit ihrer determinierenden Macht zu verwechseln, oder die im Wesentlichen empirische Frage historischer und sozialer Determinationen gleich ganz abzutun.

Es gibt noch eine andere Version dieses Arguments, die der systemischen Totalität des Kapitalismus nicht einfach nur ausweicht, sondern sie sogar negiert. Die Existenz anderer Herrschaftsformen als Klassenverhältnissen, anderen Schichtungsmodellen als Klassenungleichheit, anderen sozialen Kämpfen als Klassenkämpfen – all dies soll demonstrieren, dass der durch Klassenverhältnisse konstituierte Kapitalismus kein totalisierendes System ist. Dass

8 Keane: *Democracy and Civil Society*, a.a.O., S. 32.

sich Marxisten zu Lasten anderer gesellschaftlicher Verhältnisse und Identitäten vor allem mit den »ökonomischen« und den Klassenverhältnissen beschäftigen, gilt als Zeichen des falsch verstandenen Versuches, »die gesamte Gesellschaft aus der Perspektive eines einzigen Bereiches heraus zu erklären, aus der Ökonomie bzw. der Produktionsweise«, aus dem einfachen Grunde, weil auch andere »Bereiche« ebenso selbstverständlich existieren.⁹

Wir haben es hierbei mit einem an der zentralen Frage vorbeigehenden Zirkelschluss zu tun. Um die totalisierende Logik des Kapitalismus zu negieren, reicht es nicht, lediglich die Pluralität sozialer Identitäten und Verhältnisse aufzuzeigen. Das den Kapitalismus konstituierende Klassenverhältnis ist schließlich nicht nur eine persönliche Identität, auch kein bloßes »Schichtungsprinzip« oder eine Ungleichheit. Es ist nicht nur ein spezifisches System von Machtverhältnissen, sondern auch das konstituierende Verhältnis eines charakteristischen sozialen Prozesses, die Dynamik der Akkumulation und der Selbstverwertung des Kapitals. Es ist überhaupt kein Problem zu zeigen, dass Klasse nicht das einzige »Schichtungsprinzip«, nicht die einzige Form von Ungerechtigkeit und Herrschaft ist. Doch dies sagt uns so gut wie nichts über die totalisierende Logik des Kapitalismus.

Um die totalisierende Logik des Kapitalismus zu negieren, müsste überzeugend dargelegt werden, dass diese anderen Bereiche und Identitäten nicht – beziehungsweise nicht in signifikanter Weise – innerhalb der bestimmenden Koordinaten des Kapitalismus liegen, nicht innerhalb des Systems gesellschaftlicher Eigentumsverhältnisse, seinen expansionistischen Imperativen, seinem Akkumulationsdrang, und dem, was das gesamte gesellschaftliche Leben zur Ware macht, was den Markt zur Notwendigkeit macht, zum automatischen Zwang zur Konkurrenz und einem selbst tragenden »Wachstum« und so weiter. Bei den Argumentationen für die »Zivilgesellschaft« – oder generell in »postmarxistischen« Argumentationen – geht es jedoch typischerweise nie darum, die bestimmenden Auswirkungen der kapitalistischen Verhältnisse historisch und empirisch zu widerlegen. Stattdessen nehmen sie häufig die Form abstrakter philosophischer Argumentationen, interner Kritiken der marxistischen Theorie oder, was am üblichsten ist, moralischer Warnungen vor der Entwertung »anderer« Bereiche menschlicher Erfahrung, an – sofern sie nicht die Form des einfachen Zirkelschlusses annehmen: Kapitalismus ist kein totalisierendes System, weil andere Bereiche als die Ökonomie existieren.

So oder anders wird der Kapitalismus auf Größe und Gewicht der »anderen«, singulären und spezifischen Institutionen zurechtgeschnitten und verschwindet in jenem konzeptionellen Dunkel der Nacht, in der alle Katzen grau sind. Die Strategie, den Kapitalismus in einer unstrukturierten und undifferenzierten Pluralität gesellschaftlicher Institutionen und Verhältnisse aufzulösen, kann weder die analytische noch die normative Kraft der »Zivil-

9 Cohen: *Class and Civil Society*, a.a.O., S. 192.

gesellschaft« stärken – zum Beispiel ihre Fähigkeit, Macht zu begrenzen und zu legitimieren, oder aber, emanzipatorische Ansätze anzuleiten –, sondern schwächt sie nur. Die gegenwärtigen Theorien verschleiern deshalb die für den Kapitalismus spezifische soziale Form der »Zivilgesellschaft«, den Kapitalismus als eine systemische Totalität, in die alle »anderen« Institutionen eingebettet sind und in der alle gesellschaftlichen Kräfte ihren Platz finden müssen – eine spezifische und nie da gewesene Sphäre gesellschaftlicher Macht, in der sich völlig neue Legitimations- und Kontrollprobleme stellen, Probleme, die weder durch traditionelle Staatstheorien noch den zeitgenössischen Liberalismus angegangen werden.

Kapitalismus, »formale Demokratie« und die Besonderheit des Westens

Einer der Hauptvorwürfe der Anhänger der »Zivilgesellschaft« gegen den Marxismus besteht in der Behauptung, er gefährde die demokratischen Freiheiten, weil er die »formale Demokratie« des Westens – die der »Zivilgesellschaft« einen Freiraum garantierende rechtliche und politische Form – mit dem Kapitalismus gleichsetze: »zivile« ist gleich »bürgerliche« Gesellschaft. Die Gefahr sei, behaupten sie, dass wir möglicherweise versucht sind, das Baby mit dem Badewasser auszuschütten, will heißen, die liberale Demokratie zusammen mit dem Kapitalismus zu verwerfen.¹⁰ Wir sollten stattdessen, argumentieren sie, die Verdienste der formalen Demokratie anerkennen und deren Prinzipien von individueller Freiheit und Gleichheit ausweiten, indem wir sie vom Kapitalismus ablösen und verhindern, dass der Kapitalismus das einzige und beste Mittel ist, diese Prinzipien zu befördern.

Es muss jedoch gesagt werden, dass eine solche Kritik des zeitgenössischen westlichen Marxismus den größten Teil marxistischer politischer Theorie seit den Sechzigern ignorieren muss, vor allem, seitdem die Staatstheorie durch die Miliband-Poulantzas-Debatte¹¹ wieder belebt wurde. Die bürgerlichen Freiheiten waren sicherlich ein Hauptanliegen der beiden Wortführer dieser Kontroverse und vieler anderer, die auf diesen Zug aufgesprungen sind. Selbst die Behauptung, dass der »klassische« Marxismus – in der Person von Marx und Engels – den bürgerlichen Freiheiten zu gleichgültig gegenübergestanden habe, ist fraglich. Ohne jedoch diese Diskussion auf eine rein textexegetische Debatte der (»klassischen« oder zeitgenössischen) marxistischen Haltung zu »bürgerlichen« Freiheiten zu reduzieren, sollten wir davon ausgehen, dass alle Sozialisten, marxistischer oder anderer Prägung, die bürgerlichen Freiheiten (heute üblicherweise, wenn auch etwas vage, »Men-

10 Vgl. bspw. ebd., S. 49; Keane: *Democracy and Civil Society*, a.a.O., S. 59; Agnes Heller: »On Formal Democracy«, in: Keane (Hrsg.): *Civil Society and the State*, a.a.O., S. 132.

11 [Nicos Poulantzas/Ralph Miliband: *Kontroverse über den kapitalistischen Staat*, Berlin 1976.]

schenrechte« genannt) der Rechtsstaatlichkeit, der Rede- und Versammlungsfreiheit und des Schutzes einer »nichtstaatlichen« Sphäre gegen das Eindringen des Staates, hochhalten müssen. Wir müssen erkennen, dass manche dieser institutionellen Schutzmaßnahmen notwendige Voraussetzungen jeder Demokratie sind, auch wenn wir die Gleichsetzung von Demokratie mit den formalen Sicherheiten des »Liberalismus«, oder ihre Beschränkung auf diese, nicht akzeptieren, und selbst wenn wir glauben, dass »liberale« Schutzmaßnahmen in der sozialistischen Demokratie eine andere institutionelle Form annehmen müssen als im Kapitalismus.¹²

Nichtsdestotrotz bleibt die »zivilgesellschaftliche« Argumentation problematisch. Es gibt noch andere Verbindungen (und das gilt für weite Teile der marxistischen Theorie) zwischen der »formalen Demokratie« und dem Kapitalismus als lediglich die Strategie, das eine mit dem anderen zu widerlegen. Wir können deren historische und strukturelle Zusammenhänge ausmachen, ohne den Wert bürgerlicher Freiheiten dabei zu negieren. Diese Zusammenhänge zu sehen, bedeutet nicht zwangsläufig, die bürgerlichen Freiheiten zu entwerten. Wir sind aber auch nicht gezwungen, den Kapitalismus als einziges und bestes Instrument der Bewahrung individueller Autonomie zu akzeptieren. Und nichts spricht gegen die Erkenntnis, dass der Kapitalismus zwar unter bestimmten historischen Voraussetzungen der »formalen Demokratie« förderlich sein kann, aber ebenso gut auch ohne sie auskommt – was sich in der jüngeren Geschichte immer wieder gezeigt hat. Diese Zusammenhänge nicht zu sehen, beziehungsweise ihren Charakter misszuverstehen, schränkt unser Verständnis sowohl der Demokratie als auch des Kapitalismus ein.

Natürlich kann der historische und strukturelle Zusammenhang zwischen formaler Demokratie und Kapitalismus mit Verweis auf die Trennung von Staat und Zivilgesellschaft formuliert werden. Vieles hängt dann jedoch davon ab, wie wir diese Trennung und den historischen Prozess interpretieren, der sie in Gang gebracht hat. Es gibt eine Sicht auf die Geschichte und eine damit einhergehende Auslegung der Trennung von Staat und Zivilgesellschaft, die die Evolution des Kapitalismus als ausschließlich progressiv interpretiert. Diese Geschichtsauffassung wird normalerweise mit dem Liberalismus oder der »bürgerlichen« Ideologie in Verbindung gebracht, scheint aber auch mehr und mehr den Demokratiekonzeptionen auf der Linken zugrunde gelegt zu werden.

Die historischen Voraussetzungen einer Befürwortung der »Zivilgesellschaft« werden selten explizit ausgesprochen. Es gibt allerdings eine sehr praktische und geistreiche Beschreibung eines ungarischen Theoretikers, die in der englischen Übersetzung in einem der Wiederbelebungen der »Zivilgesellschaft« (in Ost und West) gewidmeten Werk erschienen ist, und als Modell

12 Ausführlich diskutiert habe ich diese Punkte in meinem Buch *The Retreat from Class: A new »True« Socialism*, London 1986, Kapitel 10.

einer solchen historischen Interpretation dienen kann. In seinem Versuch, drei unterschiedliche »historische Regionen in Europa« zu charakterisieren – West- und Osteuropa und etwas dazwischen – bietet Jenö Szücs (Istvan Bibó folgend) die folgende Darstellung des »westlichen« Modells »auf der Suche nach den tieferen Wurzeln einer ›demokratischen Organisationsweise einer Gesellschaft«¹³ an. Das charakteristischste Merkmal des Westens sei die strukturelle – und theoretische – Trennung der »Gesellschaft« vom »Staat«, eine einzigartige Entwicklung, die im Kern der westlichen Demokratie zugrunde liege, während ihr Fehlen im Osten dementsprechend für eine Entwicklung von der Autokratie zum Totalitarismus stehe.¹⁴ Für Szücs liegen die Wurzeln dieser Entwicklung im westlichen Feudalismus.

Seiner Meinung nach lag die Singularität der westlichen Geschichte im »gänzlich ungewöhnlichen ›take-off‹ des Aufstiegs der Zivilisationen. Dieser Aufbruch lag inmitten einer Zeit der Desintegration und nicht der Integration, inmitten einer niedergehenden Zivilisation, einer Re-Agrarisierung und einer zunehmenden politischen Anarchie.«¹⁵ Diese Fragmentierung und Desintegration waren die Voraussetzungen für die Trennung von »Gesellschaft« und »Staat«. In den Hochkulturen des Ostens, in denen eine solche Trennung nicht stattfand, wurde die politische Funktion weiterhin von »oben nach unten« ausgeübt. Im Prozess der feudalen »Fragmentierung« im Westen wurden die alten politischen Verhältnisse zwischen Staaten und Untertanen durch neue soziale, auf Verträgen beruhende Beziehungen zwischen Adelsherren und Vasallen ersetzt. Zu den zentralen Konsequenzen der an die Stelle von politischen Verhältnissen gesetzten sozialen Vertragsverhältnisse gehörten neue Grundsätze von Menschenwürde, Freiheit und »Ehre« des Individuums. Und die territoriale Zersplitterung in kleine Einheiten mit eigenem Gewohnheitsrecht schuf eine Dezentralisierung des Gesetzes, die »sich ›überlieferten‹ Mechanismen exekutiver Macht widersetzen konnten«.¹⁶ Als später die Souveränität durch die westlichen Monarchien restauriert wurde, war der neue Staat im Wesentlichen »vertikal von unten« konstituiert.¹⁷ Es war eine »plurale Einheit«, die die »Freiheiten« zu einem »internen Organisationsprinzip« westlicher Gesellschaftsstruktur machte »und eine derart scharfe Trennungslinie zwischen dem mittelalterlichen Westen und vielen anderen Zivilisationen zog: die Geburt der ›Gesellschaft‹ als eine unabhängige Entität«.¹⁸

Vieles an dieser Argumentation ist durchaus erhellend, aber ebenso aufschlussreich ist die Einseitigkeit des Blickwinkels. Im Grunde haben wir es

13 Jenö Szücs: »Historical Regions of Europe«, in: Keane (Hrsg.): *Civil Society and the State*, a.a.O., S. 294.

14 Ebd., S. 295.

15 Ebd., S. 296.

16 Ebd., S. 302.

17 Ebd., S. 304.

18 Ebd., S. 306.

hier mit dem Kern liberaler Geschichtsschreibung zu tun: Der Fortschritt der Zivilisation (zumindest im Westen) ist gleichbedeutend mit dem Durchbruch individueller »Freiheit« und »Würde« (wenn es einen wichtigen Unterschied zwischen Szücs' und der traditionellen Sichtweise gibt, so ist diese bei der Gleichsetzung von Individualität mit Privateigentum freimütiger); als treibende Kraft der Geschichte wird der Widerspruch zwischen Individuum, beziehungsweise »Gesellschaft«, und Staat betont; die fortschreitende Entwicklung von Zivilisation und Demokratie wird darüber hinaus tendenziell – und vielleicht insbesondere – mit den Wegmarken des Aufstiegs der besitzenden Klassen assoziiert. Auch wenn am mittelalterlichen Westen nichts demokratisch war, das räumt Szücs ein, liegen doch genau dort die »tiefsten Wurzeln« der Demokratie. Zwar verliert Szücs nicht viele Worte darüber, aber es scheint ganz so, als wäre die »konstitutive Idee« der modernen Demokratie die *Adelsherrschaft*.

Betrachten wir die Geschehnisse jener Zeit aus einer anderen Perspektive, von einem anderen Standpunkt aus, dann können die »Fragmentierung«, das Ersetzen politischer Verhältnisse durch soziale und vertragliche Beziehungen, die »Parzellierung« der Souveränität, die »Autonomie der Gesellschaft« – selbst wenn die Singularität und Bedeutung des westlichen Entwicklungsverlaufs mit berücksichtigt werden – völlig andere Folgen für unsere Beurteilung der »Zivilgesellschaft« und der Entwicklung westlicher Demokratie haben.

Die Abweichung des »westlichen« vom »östlichen« Modell der Staatsformation setzte natürlich lange vor dem mittelalterlichen Feudalismus ein. Sie kann bis zurück in die frühe griechische Antike verfolgt werden. In unserem Fall ist jedoch die Entwicklung im alten Rom entscheidend. Das Auseinanderlaufen, und das muss betont werden, hatte nicht nur mit den politischen Formen zu tun, sondern vor allem mit den Aneignungsweisen – und da waren die Entwicklungen im römischen System des Privateigentums ausschlaggebend. (Es ist eigenartig, aber »symptomatisch« für Szücs' Argumentation, dass die Aneignungspraktiken und die Ausbeutung, wenn überhaupt, dann keine zentrale Rolle in seiner Unterscheidung der drei historischen Regionen Europas spielen – was auch sein Beharren auf einem radikalen Bruch zwischen Antike und Feudalismus erklären könnte. Aber das Fortbestehen des römischen Rechts, die symbolische Quintessenz des römischen Eigentumsregimes, hätte Szücs eine fundamentale Kontinuität zwischen der »Autonomie« der Zivilgesellschaft im Westen und dem römischen Aneignungssystem signalisieren müssen.)

Rom steht in einem auffallenden Gegensatz zu anderen »Hoch«zivilisationen – sowohl zur antiken Welt wie auch zu späteren Jahrhunderten –, in denen der Zugang zu großem Reichtum, zum Mehrprodukt anderer in großem Stil, charakteristischerweise über den Staat vermittelt wurde (z. B. im späten kaiserlichen China, das ein hochkomplexes System des Privateigentums entwickelt hatte, großer Reichtum und entsprechende Macht jedoch nicht so sehr vom Landbesitz als vom Staat abhingen, d. h. von der bürokratischen

Hierarchie, an dessen Spitze der Hof und das kaiserliche Beamtentum standen). Rom dagegen setzte auf Privateigentum, auf den Erwerb riesiger Landbesitze als Instrument der Aneignung. Die römische Aristokratie hatte einen unersättlichen Appetit nach Land, was in einer beispiellosen Reichtumskonzentration und in einer räuberischen imperialen Macht gipfelte, die, verglichen mit anderen antiken Kaiserreichen, unübertroffen war in ihrem Hunger nicht nur nach Tribut, sondern auch nach Territorium. Und es war Rom, das sein Regime des Privateigentums über ein riesiges und disparates Reich ausdehnte, das nicht durch eine massive Bürokratie, sondern über ein »municipales« System regiert wurde, das eine nachhaltige Föderation lokaler Aristokratien installierte. Das Ergebnis war eine spezifische Kombination von starkem imperialen Staat und einer davon unabhängigen herrschenden Klasse von Landbesitzern, ein starker Staat, der die autonome Entwicklung des Privateigentums begünstigte anstatt sie zu behindern. Es war, kurz gesagt, Rom, das gezielt und selbstbewusst das Privateigentum als einen autonomen Ort sozialer Macht etablierte, der vom Staat ebenso getrennt wie befördert wurde.

Vor diesem Hintergrund muss die feudale »Fragmentierung« als eine bereits im römischen Eigentumssystem und in der »municipalen« Administration seines Imperiums wurzelnde Privatisierung der Macht betrachtet werden. Als sich die Spannungen zwischen dem römischen imperialen Staat und der autonomen Macht des Privateigentums schließlich in der Zersplitterung des Zentralstaates auflösten, blieb die autonome Macht des Eigentums intakt. Die alten politischen Verhältnisse zwischen Herrschenden und Untertanen wurden in den »sozialen« Verhältnissen zwischen Feudalherren und Vasallen, vor allem zwischen Feudalherrn und Bauern, graduell aufgelöst. In der Institution der Feudalherrschaft vereinigten sich politische und ökonomische Macht ähnlich wie in Zeiten, als der Staat die Hauptquelle des privaten Reichtums war, doch nun existierte diese Einheit in fragmentierter und privatisierter Form.

Aus dieser Perspektive kann die Entwicklung im Westen nicht nur als Geburtsstunde des Individualismus, der Herrschaft des Gesetzes, des Fortschritts von Freiheit und der Macht von »unten« betrachtet werden. Auch die »Autonomie« der Zivilgesellschaft bekommt so eine andere Bedeutung. Die Entwicklungen, die Szücs mit diesen Worten beschreibt, entsprechen auch und gleichzeitig der Entfaltung neuer Ausbeutungs- und Herrschaftsformen (die konstituierende »Macht von unten« ist letztlich die Macht des Feudalherrn), neuer persönlicher Abhängigkeits- und Knechtschaftsverhältnisse, der Privatisierung von Surplus-Abschöpfung und dem Transfer alter Unterdrückungsformen vom Staat auf die »Gesellschaft«, d. h. einem Transfer von Macht- und Herrschaftsverhältnissen auf das Privateigentum. Diese neue Arbeitsteilung zwischen Staat und »Gesellschaft« ist auch die (notwendige, aber nicht hinreichende) Grundlage der sich im Kapitalismus voll entfaltenden Trennung privater Aneignung von öffentlicher Kontrolle.

Der Kapitalismus repräsentiert schließlich den Höhepunkt einer langen Entwicklung, konstituiert jedoch ebenso einen qualitativen Bruch (der sich »spontan« nur in den besonderen historischen Bedingungen Englands vollzog). Typisch für ihn sind nicht nur die Transformation sozialer Macht und eine neue Arbeitsteilung zwischen Staat und Privateigentum, oder Klasse. Er schafft auch einen völlig neuen Unterdrückungsmechanismus, den Markt – den Markt nicht nur als einen Bereich von Möglichkeiten, von Freiheit und freien Wahlmöglichkeiten, sondern mehr noch als Zwang, als Notwendigkeit, als Mittel sozialer Disziplinierung, das alle menschlichen Aktivitäten und Beziehungen seinen Bedürfnissen zu unterwerfen imstande ist.

»Zivilgesellschaft« und Entwertung der Demokratie

Es genügt nicht zu sagen, die Demokratie könne ausgeweitet werden, indem man die Prinzipien der »formalen Demokratie« aus jeglicher Verbindung mit dem Kapitalismus löst. Es genügt auch nicht zu sagen, dass die kapitalistische Demokratie unvollständig sei, das Stadium einer an sich eindeutig progressiven Entwicklung, die durch den Sozialismus perfektioniert und über die Grenzen der »formalen Demokratie« hinausentwickelt werden muss. Der Punkt ist vielmehr, dass die Verbindung von Kapitalismus und »formaler Demokratie« eine widersprüchliche Einheit von Fortschritt und Rückschritt darstellt, gleichermaßen Verbesserung wie Entwertung der Demokratie. Die »formale Demokratie« ist sicherlich dort eine fortschrittliche politische Form, wo bürgerliche Freiheiten, die Herrschaft von Recht und Gesetz und der Grundsatz der Repräsentation fehlen. Sie ist jedoch ebenso und gleichzeitig ein Substanzverlust der demokratischen Idee, und zwar einer, der historisch und strukturell mit dem Kapitalismus zusammenhängt.¹⁹

19 Gelegentlich ist die Verteidigung der formalen Demokratie explizit verbunden mit einem Angriff auf die »direkte« Demokratie. Agnes Heller (*»On formal Democracy«*, a.a.O., S. 130) schreibt: »Die Äußerung von Aristoteles, einem höchst realistischen Analytiker, dass jede Demokratie sich augenblicklich in Anarchie transformiert und diese in Tyrannei, war eine Tatsachenäußerung, keine Verleumdung durch einen Demokratiegegner. Die römische Republik war keinen Moment demokratisch. Und ich sollte zu all dem hinzufügen, dass die Degradierung moderner Demokratien zu Tyranneien weit davon entfernt ist, ausgeschlossen zu werden (wir waren Zeugen im Fall des deutschen und des italienischen Faschismus). So hängt die Dauer der modernen Demokratien genau von ihrem formalen Charakter ab.« Hier lässt sich jeder Satz schlicht umdrehen. Die Denunziation der antiken Demokratie als eines unausweichlichen Wegbereiters von Anarchie und Tyrannei (was eigentlich eher für Platon oder Polybios als für Aristoteles gilt) ist natürlich eine antidemokratische Verleumdung. Zum einen besteht kein Zusammenhang zu realen historischen Zeitabschnitten, weder kausal noch chronologisch. Die Athener Demokratie hat der Institution der Tyrannei ein Ende gesetzt und überdauerte sie fast zwei Jahrhunderte, um dann nicht durch die Anarchie, sondern durch eine größere militärische Macht geschlagen zu werden. In diesen Jahrhunderten schuf Athen eine erstaunlich fruchtbare und einflussreiche Kultur, die ihre Niederlage überlebte und

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich einige dieser Fragen bereits ausgeführt. Hier genügt es, darauf hinzuweisen, wie paradox es ist, darauf zu beharren, uns unsere Vorstellung von menschlicher Emanzipation nicht durch die Gleichsetzung formaler Demokratie mit Kapitalismus trüben zu lassen. Wenn wir davon ausgehen, dass menschliche Emanzipation lediglich die Ausdehnung der liberalen Demokratie ist, dann glauben wir zum Schluss vielleicht wirklich, dass der Kapitalismus im Grunde ihr sicherster Garant ist.

Die Trennung von Staat und Zivilgesellschaft in der westlichen Welt hat natürlich neuen Formen von Freiheit und Gleichheit zum Durchbruch verholfen, sie hat jedoch ebenso neue Formen von Herrschaft und Zwang geschaffen. Eine andere Möglichkeit, die »Zivilgesellschaft« als eine spezifische, für die moderne Welt charakteristische Gesellschaftsform zu beschreiben – die spezifischen Bedingungen, die die moderne Unterscheidung zwischen Staat und Zivilgesellschaft möglich machten –, ist zu sagen, sie konstituierte eine neue gesellschaftliche Macht, in der einstmals zum Staat gehörende Zwangsmechanismen nun in der »Privat«sphäre verankert wurden, im Privateigentum, in der Klassenausbeutung und den Marktimperativen. Es ist in gewissem Sinne diese »Privatisierung« öffentlicher Macht, die, historisch betrachtet, das neue Reich der »Zivilgesellschaft« geschaffen hat.

Die »Zivilgesellschaft« konstituiert nicht nur das Verhältnis zwischen »Öffentlichkeit« und »Privatsphäre« neu, sondern schafft, genauer gesagt, ei-

ebenso eine Basis abgab für westliche Konzeptionen von Bürgerschaft und der Herrschaft von Recht und Gesetz. In der Tat war die römische Republik »keinen Moment lang demokratisch«, und das bemerkenswerteste Ergebnis ihres aristokratischen Regimes war das Ende der Republik und ihre Ersetzung durch eine autokratische imperiale Herrschaft. Es war diese undemokratische Republik, die im Übrigen den Hauptstoß abgab für das, was Heller ein »konstitutives« Dokument moderner Demokratie nennt, die Verfassung der USA. Zu behaupten, dass »die Degradierung moderner Demokratien zu Tyrannen weit davon entfernt ist, ausgeschlossen zu werden«, erscheint etwas kokett in Verbindung mit einem (beiläufigen) Bezug zum Faschismus – um von jener direkt mit dem Regime der »formalen Demokratie« zusammenhängenden Geschichte von Krieg und Imperialismus ganz zu schweigen. Und was die Dauer betrifft, sollte man eigentlich noch hinzufügen, dass es bis heute keine »formale Demokratie« gibt, die über einen ähnlichen langen oder gar längeren Zeitraum existierte als die Athener Demokratie. Mit den Kriterien Hellers betrachtet, ist keine der europäischen Demokratien älter als ein Jahrhundert (in England beispielsweise überlebte das Mehrheitswahlrecht bis 1948). Und in der US-amerikanischen Republik, der sie die »konstitutive Idee« der formalen Demokratie zuschreibt, brauchte es lange, den Athener Ausschluss von Frauen und Sklaven zu überwinden, während auch von den freien Männern – die in der Athener Demokratie hundertprozentige Bürger ohne Einschränkung waren – nicht gesagt werden kann, dass sie vollständigen Zutritt zur »formalen« Bürgerschaft gewonnen hätten, bis die letzten Staatseigentumsqualifikationen im 19. Jahrhundert zurückgezogen wurden (ganz zu schweigen von der noch heute geläufigen Kriegsliste, die Armen im Allgemeinen und die Schwarzen im Besonderen vom Wählen abzuhalten). Für moderne »formale Demokratien« gibt es also bestenfalls eine Rekorddauer von vielleicht eineinhalb Jahrhunderten (und das nur für den weißen Mann).

nen völlig neuen »privaten« Bereich mit einem bestimmten »öffentlichen« Erscheinungsbild und eigenen Zwängen, eine einzigartige Macht- und Herrschaftsstruktur und eine rücksichtslose systemische Logik. Sie repräsentiert ein bestimmtes Netzwerk sozialer Verhältnisse, das nicht einfach nur den Zwangs-, Kontroll- und Verwaltungsfunktionen des Staates entgegensteht, sondern die *Neuordnung* dieser Funktionen, mindestens eines signifikanten Teiles derselben, darstellt. Sie beinhaltet eine neue Arbeitsteilung zwischen der »öffentlichen« Sphäre des Staates und der »Privat«sphäre der kapitalistischen Eigentums- und Marktgesetze, mit der Aneignung, Ausbeutung und Herrschaft von öffentlicher Autorität und gesellschaftlicher Verantwortung abgetrennt wurden – während diese neuen privaten Mächte gleichzeitig der staatlichen Unterstützung bedürfen, mittels einer noch umfassenderen und konzentrierteren Zwangsmacht denn je zuvor.

Die »Zivilgesellschaft« hat dem Privateigentum und denen, die es besitzen, ein Kommando über Menschen und deren alltägliches Leben gegeben, eine Macht, der vom Staat Geltung verschafft wird, über die aber niemand Rechenschaft ablegen muss und um die viele klassische tyrannische Staaten sie sicher beneiden würden. Selbst jene Aktivitäten und Erfahrungen, die nicht in die unmittelbare Kommandostruktur des kapitalistischen Unternehmens beziehungsweise der großen politischen Macht des Kapitals fallen, werden durch das Diktat des Marktes, durch die Notwendigkeiten von Wettbewerb und Profitabilität reguliert. Selbst wenn der Markt kein Machtinstrument riesiger Konglomerate und multinationaler Konzerne ist – wie in entwickelten kapitalistischen Gesellschaften üblich – ist er noch immer eine Zwangsmacht, die fähig ist, alle menschlichen Werte, Handlungen und Beziehungen seinen Imperativen zu unterwerfen. Kein antiker Despot hätte je die Hoffnung haben können, sich in das persönliche Leben seiner Untertanen, ihre Lebenschancen, Wahlmöglichkeiten, Vorlieben, Meinungen und Beziehungen, derart umfassend und bis ins kleinste Detail nicht nur am Arbeitsplatz, sondern in allen Bereichen des Lebens einzumischen. Und der Markt hat neue Machtinstrumente hervorgebracht, die nicht nur durch das multinationale Kapital, sondern auch durch jene fortgeschrittenen kapitalistischen Staaten manipuliert werden können, die anderen Ökonomien eine drakonische »Marktdisziplin« aufkrotzieren, während sie gleichzeitig ihre eigenes heimisches Kapital schützen. Zwang ist mit anderen Worten nicht einfach eine Funktionsstörung der »Zivilgesellschaft«, sondern eines ihrer konstitutiven Prinzipien. Aus diesem Grund funktionieren die staatlichen Zwänge zum großen Teil über die Durchsetzung von Herrschaft in der Zivilgesellschaft.

Diese historische Realität unterläuft sozusagen die feinen Unterscheidungen gegenwärtiger Theorien, die von uns verlangen, die Zivilgesellschaft mindestens prinzipiell als einen Ort der Freiheit und der freien Entscheidung zu betrachten, also als Antithese zum untrennbar dem Staat zugeordneten Zwangsprinzip. Es ist sicherlich richtig, dass die öffentliche Zwangsmacht in einer kapitalistischen Gesellschaft mit ihrer Trennung in eine »politische«

und »ökonomische« Sphäre, oder in Staat und Zivilgesellschaft, zu einem größeren Grad zentralisiert und konzentriert ist als je zuvor, aber das bedeutet nur, dass eine der Hauptfunktionen des durch den Staat »öffentlich« ausgeübten Zwangs die ist, »private« Macht in der Zivilgesellschaft aufrechtzuhalten.

Eines der offensichtlichsten Beispiele dieser verzerrten, durch eine einfache Dichotomie von Staat als dem Ort des Zwangs und »Zivilgesellschaft« als eines Freiraumes geschaffenen, Sichtweise ist das Maß, mit dem bürgerliche Freiheiten wie die Meinungs- oder Pressefreiheit in kapitalistischen Gesellschaften gemessen werden – nämlich nicht an der Meinungs- und Debattenvielfalt in den Medien, sondern daran, inwieweit die Medien Privateigentum sind und das Kapital frei darüber verfügen und davon profitieren kann. Die Presse ist dann »frei«, wenn sie privat ist, unabhängig davon, ob sie »Konsens herstellt« oder nicht.

Die gegenwärtigen Theorien der »Zivilgesellschaft« erkennen natürlich an, dass diese kein Reich absoluter Freiheit und Demokratie ist. Eingeschränkt wird sie beispielsweise durch die Unterdrückung in der Familie, in den Geschlechterverhältnissen, am Arbeitsplatz, durch rassistisches Verhalten, Homophobie und so weiter. Gerade diese Unterdrückungsmechanismen sind heute, zumindest in den entwickelten kapitalistischen Ländern, zu einem Hauptterrain des politischen Kampfes geworden, während eine sich im altmodischen Sinne mit der Staatsmacht, den Parteien und dem Widerstand gegen diese beschäftigende »Politik« zunehmend aus der Mode gekommen ist. Diese Unterdrückungsmechanismen werden dabei nicht als konstitutives Merkmal der Zivilgesellschaft behandelt, sondern als Fehlfunktionen. Prinzipiell wird Zwang dem Staat zugeordnet, während die Zivilgesellschaft als Bereich gilt, in dem die Freiheit wurzelt. Und menschliche Emanzipation besteht entsprechend dieser Auffassung in der Autonomie der Zivilgesellschaft, ihrer Verbreiterung und Verbesserung, ihrer Befreiung vom Staat und ihrem Schutz durch die formale Demokratie. Was dabei allerdings aus dem Blick gerät, sind einmal mehr die Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse, die die Zivilgesellschaft zwangsläufig konstituieren, und zwar nicht als von außen kommende und korrigierbare Störung, sondern als ihr eigentlicher Kern, als jene spezifische Herrschafts- und Unterdrückungsstruktur, die als systemische Totalität für den Kapitalismus typisch ist und auch die Funktionen des staatlichen Zwangs bestimmen.

Der neue Pluralismus und die Identitätspolitik

Die Neuentdeckung des Liberalismus im Aufschwung der Zivilgesellschaft hat demnach zwei Seiten. Durchaus verdientvoll ist die Intention, die Linke gegenüber bürgerlichen Menschenrechten und den Gefahren staatlicher Repression sensibler zu machen. Der Kult um die Zivilgesellschaft hat jedoch auch die Tendenz, die Mystifikationen des Liberalismus zu reproduzieren, die Zwänge der Zivilgesellschaft zu verschleiern und die Formen zu verschleiern, in denen staatliche Unterdrückung in den Ausbeutungs- und Machtverhältnissen der Zivilgesellschaft wurzelt. Was wird dann aber aus dessen Hingabe an die Pluralität? Was bedeutet es für das Konzept von Zivilgesellschaft, wenn es mit der Vielfalt der sozialen Verhältnisse und »Identitäten« konfrontiert wird?

Gerade hier spricht der Kult der Zivilgesellschaft, seine Darstellung der Zivilgesellschaft als einer Sphäre von Differenz und Vielfalt, die vorherrschenden Themen in der neuesten Linken direkt an. Wenn etwas die vielfältigen »neuen Revisionismen« vereint – von den abstrusesten »postmarxistischen« und »postmodernistischen« Theorien zum Aktivismus der »neuen sozialen Bewegungen« – dann ist es die Betonung von Vielfalt, »Differenz« und Pluralismus. Der neue Pluralismus geht über die traditionelle liberale Anerkennung unterschiedlicher Interessen und der (prinzipiellen) Tolerierung unterschiedlicher Meinungen in dreifacher Hinsicht hinaus. Erstens: Sein neues Verständnis von Vielfalt sucht jenseits solcher Äußerlichkeiten wie dem »Interesse« nach den psychischen Tiefen von »Subjektivität« und »Identität«, geht über das politische »Verhalten« oder die »Meinung« hinaus und erfasst die Gesamtheit der »Lebensstile oder Lebenswelten«. Zweitens: Für ihn können bestimmte allgemein gültige und damit undifferenzierte Rechtsgrundsätze nicht länger den ganzen unterschiedlichen Identitäten und Lebensstilen gerecht werden (Frauen verlangen beispielsweise unterschiedliche Rechte im Vergleich zu Männern, um frei und gleichberechtigt sein). Drittens: Der neue Pluralismus beruht darauf, dass das wesentliche Merkmal, die historische *differentia specifica* der zeitgenössischen Welt – oder genauer: der zeitgenössischen kapitalistischen Welt – nicht der totalisierende, homogenisierende Drang kapitalistischer Prinzipien ist, sondern die singuläre Heterogenität der »postmodernen« Gesellschaft, ihr beispielloser Grad an Vielfalt und Fragmentierung, was neue, komplexere pluralistische Prinzipien erfordere.

Die Argumentation geht in etwa so: Hauptmerkmale der zeitgenössischen Gesellschaft seien eine zunehmende Fragmentierung und Ausdifferenzierung sozialer Beziehungen und Erfahrungen, eine Pluralität von Lebensstilen und Multiplikation persönlicher Identitäten. Wir leben, mit anderen Worten, in einer »postmodernen« Welt, in der sich die alten Sicherheiten und allgemeingültigen Prinzipien in Vielfalt und Differenz aufgelöst haben. (An diesem Punkt bieten einige postmarxistische Theorien eine Alternative zum Konzept der Zivilgesellschaft, indem sie behaupten, dass es nicht länger möglich sei, überhaupt von Gesellschaft zu sprechen, weil dieses Konzept eine geschlos-

sene und einheitliche Totalität unterstelle.²⁰) Alte Solidaritäten – und das bezieht sich natürlich vor allem auf die Klassensolidaritäten – seien zusammengebrochen und soziale Bewegungen hätten zugenommen, die auf anderen Identitäten beruhen und gegen andere, sich auf Fragen des Geschlechts, ethnischer Herkunft und Sexualität beziehende Repressionsformen kämpfen. Gleichzeitig haben diese Entwicklungen die Bandbreite individueller Wahlmöglichkeiten extrem vergrößert, was Konsummuster und Lebensstil betrifft. Das interpretieren einige Leute als eine ungeheuerere Expansion der »Zivilgesellschaft«.²¹ Die Linke, so wird argumentiert, müsse diese Entwicklungen endlich wahrnehmen und auf ihnen aufbauen. Es müsse eine auf Vielfalt und Differenz basierende Politik entworfen, die Differenz ebenso hoch gehalten wie auch die Pluralität der Repressions- und Herrschaftsformen sowie die Vielfalt emanzipatorischer Kämpfe anerkannt werden. Die Linke müsse die Vielfalt sozialer Beziehungen mit komplexen Gleichberechtigungskonzepten beantworten, die die unterschiedlichen Bedürfnisse und Erfahrungen der Menschen berücksichtigen.²²

Es gibt Variationen dieses Themas, aber im Großen und Ganzen ist dies die Zusammenfassung dieser umfangreichen Strömung auf der Linken. Deren allgemeine Richtung ist, die sozialistische Idee aufzugeben und sie durch die der Demokratie zu ersetzen – oder ihr mindestens unterzuordnen –, welche man für eine offenere Kategorie hält, als ein Konzept, das nicht wie der traditionelle Sozialismus »Klasse« und »Klassen« privilegiert, sondern alle Repressionsformen gleichwertig behandelt. Als allgemeiner Grundsatz ist dies durchaus begrüßenswert. Kein Sozialist kann die Bedeutung von Vielfalt, auch die Vielfalt jener Repressionsformen bezweifeln, die es abzuschaffen gilt. Und Demokratie ist das, worum es im Sozialismus geht – oder gehen sollte. Es ist jedoch alles andere als klar, ob der neue Pluralismus – oder das, was man mittlerweile als »Identitätspolitik« bezeichnet – mehr ist als eine Verkündung allgemeiner Prinzipien oder guter Absichten.

Die Grenzen des neuen Pluralismus zeigen sich, wenn man die Implikationen seiner konstitutiven Grundlage untersucht, den Begriff der »Identität«. Im Gegensatz zu den »reduktionistischen« und »essentialistischen« Bedeutungen des Klassenbegriffs nimmt dieser Begriff für sich in Anspruch, alles – vom Geschlecht bis zur Klasse, von der ethnischen Herkunft bis zu sexuellen Vorlieben – gleichberechtigt und ohne Vorurteil oder Privileg integrieren zu können. »Identitätspolitik« behauptet demnach von sich, sie sei sowohl feiner abgestimmt in ihrer Sensibilität gegenüber der Komplexität menschlicher

20 So sehen dies beispielsweise Ernesto Laclau und Chantal Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 1991.

21 Vgl. bspw. Stuart Hall in: *Marxism Today*, Oktober 1988.

22 Die Idee der komplexen Gleichheit bzw. Gleichberechtigung ist in Michael Walzers Werk *Sphären der Gerechtigkeit. Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/Main u. a. 1992, von zentraler Bedeutung. Vgl. auch Keane: *Democracy and Civil Society*, a.a.O., S. 12.

Erfahrung als auch integrativer in ihrem emanzipatorischen Elan als die alte Politik des Sozialismus.

Was also, wenn überhaupt, geht verloren, wenn man die Welt durch das Prisma dieses allumfassenden Konzeptes (oder eines ähnlichen) betrachtet? Der neue Pluralismus strebt nach einer demokratischen Gemeinschaft, in der alle Unterschiede in Geschlecht, Kultur, Sexualität berücksichtigt werden; in der diese Differenzen ermuntert und hochgehalten werden, ohne ihnen jedoch zu erlauben, Herrschafts- oder Repressionsverhältnisse zu werden. Seine ideale Gemeinschaft vereint diverse menschliche Individuen, alle frei und gleich, ohne ihre Differenzen zu unterdrücken oder ihre speziellen Bedürfnisse zu negieren. Die »Identitätspolitik« offenbart jedoch ihre politischen wie theoretischen Grenzen in dem Moment, in dem wir versuchen, innerhalb ihres demokratischen Systems *Klassenunterschiede* zu lokalisieren.

Kann man sich Klassenunterschiede ohne Ausbeutung und Herrschaft vorstellen? Die »Differenz«, die Klasse als eine »Identität« konstituiert, ist per definitionem ein Verhältnis von Ungleichheit und Macht, was sexuelle und kulturelle »Differenzen« nicht zwangsläufig sein müssen. Eine wirklich demokratische Gesellschaft kann Unterschiede im Lebensstil, oder was Kultur oder sexuelle Vorlieben betrifft, hochhalten. Doch was wäre daran »demokratisch«, *Klassenunterschiede* hochzuhalten? Wenn eine sexuelle und kulturelle Differenzen integrierende Idee von Freiheit und Gleichheit die Emanzipation des Menschen befördert, gilt dasselbe dann auch für eine Vorstellung von Freiheit und Gleichheit, die *Klassenunterschiede* beinhaltet? Es gibt zweifelsohne eine Menge Schwachstellen in der Anwendung des Begriffs der »Identität« auf soziale *Beziehungen*, nicht nur im Falle der Klasse. Wenn jedoch Emanzipation und Demokratie im einen Fall die Feier der »Identität« und im anderen ihre Unterdrückung verlangen, ist das sicherlich Grund genug, zu vermuten, dass in dieser allumfassenden Kategorie einige wichtige Unterschiede untergehen, die doch eigentlich dazu gedacht war, ganz unterschiedliche soziale Phänomene wie Klasse, Geschlecht, Sexualität und Ethnizität zu berücksichtigen.

Schließlich bedeutet Klassengleichheit auch etwas anderes und benötigt andere Bedingungen als sexuelle oder ethnische Gleichberechtigung. Vor allem würde die Abschaffung der Klassenungleichheit per definitionem das Ende des Kapitalismus bedeuten. Aber gilt dasselbe auch notwendigerweise für die Abschaffung sexueller und ethnischer Ungleichheit? Sexuelle und ethnische Gleichheit sind nicht prinzipiell unvereinbar mit dem Kapitalismus, worauf ich im nächsten Kapitel noch eingehen werde. Das Verschwinden von Klassenungleichheiten ist allerdings per definitionem unvereinbar mit dem Kapitalismus. Aber auch wenn die Klassenausbeutung eine Grundlage des Kapitalismus darstellt und sexuelle und ethnische Ungleichheit nicht, so unterwirft der Kapitalismus doch gleichzeitig alle sozialen Verhältnisse seinen Bedürfnissen. Er kann sich Ungleichheiten und Repressionsformen, die er

nicht hervorgebracht hat, herauspicken, verschärfen und sie den Interessen der Klassenausbeutung anpassen.

Das alte liberale Konzept formaler, rechtlicher und politischer Gleichheit sowie die Vorstellung der so genannten »Chancengleichheit« können natürlich Klassenungleichheiten modifizieren und so eine grundsätzliche Konfrontation mit dem Kapitalismus und dessen System von Klassenverhältnissen vermeiden. Es ist tatsächlich ein spezifisches Merkmal des Kapitalismus, auf formaler Ebene eine allgemeine Gleichheit herzustellen, die allerdings nicht für die Klassenverhältnisse gilt – was wiederum bedeutet, dass eine formale Gleichheit mehr mit politischen und rechtlichen Grundsätzen und Verfahren zu tun hat als mit der Verfügung über gesellschaftliche oder Klassenmacht. Eine derartige formale Gleichheit wäre in vorkapitalistischen Verhältnissen unmöglich gewesen, in denen die Aneignung und Ausbeutung direkt an rechtliche, politische und militärische Macht gebunden war.

Darum erfüllte jene alte Vorstellung formaler Gleichheit das fundamentalste Kriterium des neuen Pluralismus, nämlich dass er »Klasse« und »Klassen« keinen privilegierten Status einräumt. Radikale Auswirkungen auf Geschlecht und ethnische Herkunft sind dagegen durchaus denkbar, weil die kapitalistische Gesellschaft in Bezug auf diese Differenzen und ihre Gleichberechtigung bisher noch gar nicht ihre Möglichkeiten ausgeschöpft hat. Ebenso wenig klar ist aber auch, ob der neue Pluralismus einen besseren Weg gefunden hat, mit den diversen, über die liberalen Grenzen des Kapitalismus hinausgehenden Ungleichheiten innerhalb desselben umzugehen.

Es ist versucht worden, neuere, »komplexere« oder »pluralistischere« Ansätze der Gleichberechtigung zu entwickeln, die diverse Repressionsformen mit einbeziehen, ohne dem Klassenverhältnis dabei »eine Sonderstellung einzuräumen«. Diese unterscheiden sich von der liberal-demokratischen Idee, indem sie explizit jene *Universalität* des traditionellen Liberalismus und seine formalisierten Standards von Freiheit und Gleichheit angreifen, die die Unterschiede in Identität und gesellschaftlicher Position ausblenden. Um die Komplexität gesellschaftlicher Erfahrung zu berücksichtigen, sollen diese neuen Ansätze mit unterschiedlichen Kriterien auf unterschiedliche Umstände und Verhältnisse reagieren. Aus diesem Grund fühlen sich pluralistische Ideen universalistischen Grundsätzen gegenüber überlegen, auch wenn dabei einige verdienstvolle Aspekte universaler Standards auf der Strecke bleiben.²³ Man könnte hier einwenden, dass die Abgrenzung des neuen Pluralismus von jeglichen universalen Werten als Entschuldigung dienen könnte, die *alten* pluralistischen Prinzipien von bürgerlicher Freiheit, Meinungsfreiheit und Toleranz zu unterdrücken, womit wir Gefahr liefen, dass sich die Katze in den Schwanz beißt, weil sich dann der Respekt vor der Vielfalt in sein Gegenteil verkehrt. Selbst wenn wir diesen Einwand beiseite lassen, und egal welche

23 Zur Diskussion der Vor- und Nachteile von Walzers Entwurf der komplexen Gleichheit vgl. Michael Rustin: *For a Pluralist Socialism*, London 1885, S. 70-95.

Vorteile »komplexe« und »pluralistische« Gleichheitsentwürfe gegenüber dem traditionellen Liberalismus für sich reklamieren, so haben sie die liberale Anpassung an den Kapitalismus intakt gelassen, auch wenn sie nur dem Problem aus dem Weg gegangen sind. Denn im Kern des neuen Pluralismus haben wir es mit einem Versagen (und oft einer expliziten Weigerung) zu tun, sich mit der allumfassenden Totalität des Kapitalismus als eines sozialen Systems auseinanderzusetzen, dessen Grundlage eine Klassenausbeutung ist, die *alle* »Identitäten« und gesellschaftliche Verhältnisse formt.

Das kapitalistische System, seine totalisierende Geschlossenheit, wurde durch diffuse bürgerliche Gesellschaftsentwürfe und durch das Verschwinden von Klassenkategorien in alles umfassende Kategorien wie »Identität«, welche die soziale Welt in einzelne, voneinander getrennte, Realitäten auseinander fallen lässt, im Grunde wegdefiniert. Die Gesellschaftsverhältnisse des Kapitalismus lösten sich so in einer unstrukturierten und fragmentierten Pluralität von Identitäten und Differenzen auf. So kann man Fragen nach historischer Kausalität oder politischer Effizienz aus dem Weg gehen. Und es gibt auch keinen Grund zu fragen, welche Stellung die unterschiedlichen Identitäten in der vorherrschenden Gesellschaftsstruktur einnehmen, weil die Existenz der strukturierten Gesellschaft an sich begrifflich wegdefiniert wurde.

Insofern hat der neue Pluralismus viel gemeinsam mit jenem alten Pluralismus, der die konventionelle politische Wissenschaft seit jeher dominierte – einem Pluralismus, bei dem es sich nicht einfach nur um ein ethisches Prinzip von Toleranz handelt, sondern um eine Theorie zur Verteilung sozialer Macht. Der Begriff der »Identität« hat den der »Interessengruppe« ersetzt. Und diese beiden Pluralismen unterscheiden sich vielleicht darin, dass der alte eine inklusive politische Totalität – wie das »politische System«, die Nation, oder die Bürgerschaft – anerkennt, während der neue auf der Unumkehrbarkeit von Fragmentierung und »Differenz« insistiert. Beide jedoch negieren die Bedeutung von Klassenkategorien in den kapitalistischen Demokratien oder vermischen sie mit einer »Interessen«- bzw. »Identitäten«vielfalt. Beides läuft auf eine Negation der systemischen Einheit des Kapitalismus oder gar seiner Existenz als eines sozialen Systems hinaus. Beide bestehen auf der Heterogenität der kapitalistischen Gesellschaft und verlieren gleichzeitig dessen wachsende globale und homogenisierende Macht aus den Augen. Der neue Pluralismus verlangt eine spezifische Sensibilität gegenüber komplexen Machtstrukturen und diversen Repressionsformen. Aber ebenso wie das alte Modell macht er im Endeffekt die den Kapitalismus konstituierenden Machtverhältnisse, die vorherrschenden und in jeden Winkel unseres Lebens, egal ob öffentlich oder privat, hineinreichenden Zwangsstrukturen unsichtbar. Weil sie nicht anerkennen können, dass die multiplen Identitäten oder Interessengruppen in dieser herrschenden Struktur unterschiedlich positioniert sind, erkennen beide Pluralismen weniger die *Differenz* als eine schlichte *Pluralität*.

Diese jüngste Negation der systemischen und totalisierenden Logik des Kapitalismus ist paradoxerweise eine Reflektion gerade dessen, was sie zu negieren versucht. Die zeitgenössische Auseinandersetzung mit postmoderner Vielfalt und Fragmentierung drückt zweifellos eine Realität im zeitgenössischen Kapitalismus aus, allerdings eine durch die ideologische Brille verzerrte Realität. Sie spiegelt den ultimativen »Warenfetischismus« wider, den Triumph der »Konsumgesellschaft«, in der die Vielfalt des Lifestyles einzig in der schier Quantität von Waren und variierenden Konsummustern gemessen wird. Und sie verschleiert die diesen Phänomenen zugrunde liegende systemische, eine tief greifende und umfassend homogene Geschlossenheit der diese Vielfalt hervorbringenden Imperative.

Alarmierend an diesen theoretischen Entwicklungen ist nicht, dass sie irgendeiner marxistischen Klassen-Doktrin Gewalt antun. Das Problem ist, dass Theorien, die nicht zwischen verschiedenen sozialen Institutionen und »Identitäten« differenzieren – und ja: bestimmten davon einen »privilegierten Status« einräumen, indem sie ihnen eine kausale oder erklärende Priorität zuschreiben –, dem Kapitalismus als solchen nicht kritisch begegnen können. Der Kapitalismus als eine besondere Sozialform gerät so aus dem Blick und wird unter einer Unzahl von Fragmenten und der »Differenz« begraben.

Und mit dem Kapitalismus verschwindet auch die sozialistische Idee. Der Sozialismus ist die spezifische Alternative zum Kapitalismus, denn ohne Kapitalismus gibt es keine Notwendigkeit für den Sozialismus. Wir können uns mit sehr diffusen und unbestimmten Demokratiekonzepten zufrieden geben, die sich nicht in bestimmter Form in Opposition befinden gegen ein identifizierbares soziales System oder ein solches System nicht einmal wahrnehmen. Was übrig bleibt, ist dann lediglich eine fragmentierte Pluralität von Unterdrückungsformen und emanzipatorischen Kämpfen. Was hier als umfassenderer Ansatz als der traditionelle Sozialismus behauptet wird, ist eigentlich keiner. Anstatt der universalistischen Ziele des Sozialismus und der zusammenführenden Politik des Kampfes gegen Klassenausbeutung haben wir dann eine Pluralität von im Wesentlichen unzusammenhängenden partikularen Kämpfen, die in der Unterwerfung unter den Kapitalismus endet.

Der neue Pluralismus kann tatsächlich zu einer Akzeptanz des Kapitalismus führen, sozusagen als der besten sozialen Ordnung, die wir bekommen können. Der Zusammenbruch des Kommunismus hat zweifellos mehr als alles andere dazu beigetragen, diese Ansicht zu verbreitern. In den linken Antworten auf diese Entwicklungen ist es jedoch häufig schwierig, überschwänglichen Optimismus und tiefste Verzweiflung auseinander zu halten. Auf der einen Seite ist es zunehmend üblich geworden, zu behaupten, dass sich, egal wie allgegenwärtig der Kapitalismus auch sei, seine alten rigiden Strukturen mehr oder weniger aufgelöst hätten oder durchlässig geworden wären, und dass sich große Räume geöffnet haben, in denen die Menschen erstmals in der Geschichte ihre eigenen gesellschaftlichen Realitäten frei konstruieren könnten. Genau dies meinen einige, wenn sie von der ungeheuren Ausdehnung

der Zivilgesellschaft im modernen (»postfordistischen«?) Kapitalismus sprechen. Auf der anderen Seite, und manchmal im gleichen Atemzug, hören wir in einem Anflug von Verzweiflung, dass es, egal wie groß die Nachteile eines triumphierenden Kapitalismus sind, kaum Hoffnung auf eine wirkliche Herausforderung desselben gäbe, die über dezentrale und partikulare Widerstände hinausginge.

Dies ist vielleicht nicht die Zeit für Optimismus, aber eine kritische Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus wäre zumindest ein sinnvoller Beginn. Dann wären wir vielleicht sogar gezwungen, nicht weniger, sondern sehr viel radikaler zwischen verschiedenen Formen von Ungleichheit und Unterdrückung zu unterscheiden, als dies selbst der neue Pluralismus zulässt. Klar erkennbar ist beispielsweise, dass die Klassenausbeutung, auch wenn alle Unterdrückungsformen moralisch gesehen die gleichen Ansprüche haben, einen anderen historischen Status einnimmt, eine strategischere Position im Herzen des Kapitalismus, und dass Klassenkampf eine größere universale Reichweite, ein größeres Potential dafür besitzt, nicht nur die Emanzipation der Klasse, sondern auch andere emanzipatorische Kämpfe voranzubringen.

Der Kapitalismus wird durch die Klassenausbeutung konstituiert, ist jedoch mehr als nur einfach ein System von Klassenunterdrückung. Er ist ein rücksichtsloser, allumfassender Prozess, der unser Leben überall, nicht nur im relativen Wohlstand des kapitalistischen Nordens, spürbar bis ins Kleinste prägt. Neben anderem und selbst wenn man die durch den kapitalistischen Reichtum in der ökonomischen und politischen Sphäre direkt ausgeübte Macht beiseite lässt, unterwirft er das gesamte gesellschaftliche Leben den abstrakten Anforderungen des Marktes, ordnet alle Aspekte des Lebens der Kommodifizierung, der Warenförmigkeit unter und bestimmt die Verteilung von Arbeit, Freizeit, Ressourcen, von Produktions- und Konsumtionsmustern wie die Verfügbarkeit über Zeit. Dies lässt alle Wünsche nach Autonomie, Entscheidungsfreiheit und demokratische Selbstbestimmung zur Farce werden.

Sozialismus ist die Antithese zum Kapitalismus, und das Ersetzen des Sozialismus durch einen schwammigen Demokratiebegriff oder die Auflösung diverser unterschiedlicher Sozialverhältnisse in allgemeinen Kategorien wie »Identität« und »Differenz« oder in vagen Konzepten von »Zivilgesellschaft« stellt eine Kapitulation vor dem Kapitalismus und dessen ideologischen Mystifikationen dar. Unter allen Umständen sollten wir Vielfalt, Differenz und Pluralismus haben, aber keinen undifferenzierten und unstrukturierten Pluralismus. Es geht um einen Pluralismus, der Vielfalt und Differenz wirklich anerkennt, und nicht nur bloße Pluralität und Mannigfaltigkeit. Das bedeutet einen Pluralismus, der die systemische Einheit des Kapitalismus berücksichtigt und unterscheiden kann zwischen den konstituierenden Verhältnissen des Kapitalismus und anderen Ungleichheiten und Unterdrückungsformen. Der sozialistische Ansatz sollte durch die Mittel und Einsichten der (nun nicht mehr ganz so neuen) »neuen sozialen Bewegungen« bereichert und

nicht geschwächt werden, weil man sich als Entschuldigung für den Zerfall des Widerstandes gegen den Kapitalismus auf diese zurückzieht. Wir sollten nicht den Respekt vor der Pluralität menschlicher Erfahrung und sozialer Kämpfe mit einer vollständigen Auflösung historischer Kausalität verwechseln, bei der nur noch Vielfalt, Differenz und Kontingenz herrscht und keine gemeinsamen Strukturen mehr existieren, keine Logik des Prozesses, kein Kapitalismus und deshalb auch keine Negation desselben, kein universaler Ansatz menschlicher Emanzipation.

9. Kapitalismus und menschliche Emanzipation: ethnische Herkunft, Geschlecht und Demokratie

Als Isaac Deutscher zu Hochzeiten der Studentenbewegung in den 1960er Jahren vor amerikanischen Studenten sprach, überbrachte er eine nicht überall willkommene Botschaft: »Ihr sprudelt über an Aktivität am Rande des gesellschaftlichen Lebens und die Arbeiter sind passiv direkt im Herzen desselben. Das ist die Tragödie unserer Gesellschaft. Wenn Ihr Euch mit diesem Widerspruch nicht beschäftigt, werdet Ihr besiegt werden«.¹ Diese Warnung ist heute sicher nicht weniger angebracht als damals. Es gibt heute starke und vielversprechende emanzipatorische Impulse, aber sie können nicht ins Herz des gesellschaftlichen Lebens, ins Herz der kapitalistischen Gesellschaft, vordringen.

Es ist für die Linke nicht mehr selbstverständlich, dass der entscheidende Kampf für die menschliche Emanzipation auf dem »ökonomischen« Terrain, dem angestammten Feld des Klassenkampfes, stattfinden wird. Für sehr viele Leute hat sich der Schwerpunkt der Kämpfe auf das verlagert, was ich *außer-ökonomische* Güter [beziehungswise Werte] nennen möchte: Geschlechteremanzipation, Antirassismus, Frieden, ökologische Gesundheit, demokratische Bürgerschaft. Jeder Sozialist sollte sich diesen Zielen verpflichtet fühlen, denn der sozialistische Ansatz der Klassenemanzipation war im Grunde schon immer der Ausgangspunkt zu umfassender menschlicher Emanzipation – oder hätte es sein sollen. Sich diesen Dingen verpflichtet zu fühlen, beseitigt jedoch nicht die zentralen, das Handeln, die Modalitäten und die Trägerschaft der Kämpfe betreffenden Fragen, und sicherlich nicht die nach der Klassenpolitik.

Es bleibt noch viel mehr zu sagen zu den Bedingungen, wie solche außer-ökonomischen Güter errungen werden können. Vor allem wenn unser Ausgangspunkt der *Kapitalismus* ist, müssen wir genau wissen, was dies heißt. Welche Grenzen setzt und welche Möglichkeiten schafft das kapitalistische Regime mit seiner materiellen Ordnung und seiner Konfiguration sozialer Macht? Welche Unterdrückungsformen verlangt der Kapitalismus und wel-

1 Isaac Deutscher: »Marxism and the New Left«, in ders.: *Marxism in Our Times*, London 1972, S. 74 [Eine ähnliche Passage findet sich auf deutsch in I. Deutscher: *Die sozialistische Konzeption vom Menschen*, Frankfurt/M. 1970].

che Emanzipationsformen kann er tolerieren? Vor allem: Wie wirkt der Kapitalismus auf außerökonomische Güter, wie unterstützt er sie und welche Widerstände setzt er ihrer Durchsetzung entgegen? Ich möchte mit der Beantwortung dieser Fragen beginnen, und im Zuge der Argumentation werde ich versuchen, sie zu erhellen, indem ich einige Vergleiche zu vorkapitalistischen Gesellschaften ziehe.

Kapitalismus und »außerökonomische« Güter

Ich möchte voranschicken, dass bestimmte außerökonomische Güter mit dem Kapitalismus einfach nicht vereinbar sind, und ich nicht die Absicht habe, sie hier zu behandeln. Ich bin beispielsweise davon überzeugt, dass der Kapitalismus nicht den Weltfrieden herstellen kann. Axiomatisch ist für mich, dass die expansionistische, vom Konkurrenzdenken geprägte und ausbeuterische Logik der kapitalistischen Akkumulation im Kontext des Nationalstaatensystems über kurz oder lang destabilisierend wirkt, und dass der Kapitalismus – und seine zurzeit aggressivste und abenteuerlichste organisatorische Kraft, die Regierung der Vereinigten Staaten – auch für die nahe Zukunft die größte Bedrohung für den Weltfrieden bleibt.²

Ich glaube auch nicht, dass der Kapitalismus die ökologische Katastrophe verhindern kann. Er ist vielleicht in der Lage, einen gewissen Grad an ökologischem Bewusstsein zu integrieren, vor allem wenn die Technologie zum Schutz der Umwelt profitabel zu vermarkten ist. Aber die grundlegende Irrationalität des kapitalistischen Akkumulationstrieb, der alles den Anforderungen der Selbstverwertung des Kapitals und des sogenannten Wachstums unterwirft, ist zwangsläufig umweltfeindlich und gefährdet das ökologische Gleichgewicht. Ist die Zerstörung der Umwelt in den kommunistischen Ländern das Resultat einer großen Vernachlässigung, massiver Ineffizienz und eines rücksichtslosen Drangs, in kürzester Zeit mit der industriellen Entwick-

2 Diese Beobachtung mochte im Jahre 1995 vielleicht weniger plausibel erscheinen als zu dem Zeitpunkt, als ich sie das erste Mal äußerte, d. h. bevor der amerikanische Militarismus hinter dem Zusammenbruch des Kommunismus zu verschwinden drohte und die US-Regierung zu akzeptieren schien, dass der Kalte Krieg vorüber ist – und natürlich auch vor dem dramatischen Ausbruch der so genannten ethnischen Gewalt vor allem im früheren Jugoslawien. Ich hatte deswegen darüber nachgedacht, dieses unumwundene Statement über die destabilisierenden Auswirkungen des Kapitalismus und der amerikanischen Aggression herauszunehmen bzw. zu modifizieren, oder etwas zu sagen über die neuen Formen des Militarismus im Zusammenhang mit der Rolle der USA als einziger Supermacht und Schutzmacht der »neuen Weltordnung«. Aber nichts, was in jenen Jahren passiert war, hatte die Tatsache geändert, dass es seit dem Zweiten Weltkrieg fast keinen großen regionalen Konflikt auf der Welt gegeben hat, der nicht durch eine offene oder klandestine US-Intervention initiiert, verschärft oder verlängert wurde. Dass sich die althergebrachten Muster auch unter den Bedingungen der neuen Weltordnung nicht grundsätzlich verändert haben, und wie sie sich verändert haben, zeige ich in meinem Buch über alte und neue Imperialismen: *Empire of Capital*, London 2003.

lung im Westen gleichzuziehen, so ist der wesentlich umfassendere ökologische Vandalismus im kapitalistischen Westen kein Zeichen von Versagen, sondern von Erfolg – das unvermeidbare Nebenprodukt eines Systems, dessen grundlegendes Prinzip die Unterordnung aller menschlicher Werte unter die Imperative von Akkumulation und Profit ist.

Es muss allerdings hinzugefügt werden, dass Themen wie Frieden und Ökologie nicht sonderlich gut dazu geeignet sind, starke antikapitalistische Kräfte hervorzubringen. In gewissem Sinne ist ihre eindeutige *Universalität* das Problem. Sie schaffen keine sozialen Kräfte, weil sie einfach keine spezifische soziale Identität besitzen – oder zumindest haben sie keine, solange sie sich nicht mit Klassenverhältnissen überschneiden, wie in jenen Fällen, in denen ökologische Themen beispielsweise im Zusammenhang mit der Vergiftung von Arbeitern am Arbeitsplatz aufgeworfen werden, oder wenn sich Umweltverschmutzung und Abfall eher in Arbeitervierteln konzentrieren als in privilegierten Vororten. Schlussendlich ist es jedoch weder im Interesse des Kapitalisten noch im Sinne des Arbeiters, von einer Atombombe ausgelöscht oder durch sauren Regen aufgelöst zu werden. Wir könnten auch sagen, dass angesichts der Gefahren des Kapitalismus keine rational denkende Person ihn unterstützen dürfte, doch die Dinge funktionieren natürlich nicht so.

Was die ethnische Herkunft* und das Geschlecht betrifft, ist die Situation eigentlich genau umgekehrt. Antirassismus und Antisexismus formen spezifische gesellschaftliche Identitäten und können starke gesellschaftliche Kräfte mobilisieren. Weniger klar ist, ob ethnische oder geschlechtliche Gleichheit grundsätzlich antikapitalistisch sind, beziehungsweise, ob der Kapitalismus sie ebenso wenig tolerieren kann wie er den Weltfrieden nicht herstellen oder die Umwelt nicht respektieren kann. Jeder dieser außerökonomischen Güter oder Werte hat ein eigenes spezifisches Verhältnis zum Kapitalismus.

Zunächst verhält sich der Kapitalismus gegenüber den gesellschaftlichen Identitäten der von ihm ausgebeuteten Menschen gleichermaßen indifferent. Das ist ein klassischer Fall von ebenso guten wie schlechten Neuigkeiten. Im Gegensatz zu früheren Produktionsweisen ist die kapitalistische Ausbeutung nicht zwangsläufig verbunden mit außerökonomischen, rechtlichen oder politischen Identitäten, Ungleichheiten und Differenzen. Die Auspressung des Mehrwertes aus der Lohnarbeit findet in einem Verhältnis formal freier und gleicher Individuen statt und setzt keine Unterschiede im rechtlichen oder politischen Status voraus. Tatsächlich existiert eine positive Tendenz im Kapitalismus, solche Differenzen zu *unterlaufen* und sogar Identitäten wie Geschlecht oder ethnische Herkunft aufzulösen, da das Kapital danach strebt, die Menschen in den Arbeitsmarkt zu absorbieren und sie auf austauschbare, von jeder spezifischen Identität abstrahierte Arbeitseinheiten zu reduzieren.

* [EMW benutzt im Original den im Angelsächsischen verbreiteten Begriff *race*, »Rasse«, was im Deutschen nicht mehr üblich ist und durchgängig mit ethnischer Herkunft übersetzt wurde.]

Andererseits ist der Kapitalismus ausgesprochen flexibel in seiner Fähigkeit, spezifische gesellschaftliche Unterdrückungsformen zu nutzen oder zu verwerfen. Zur schlechten Neugierigkeit gehört, dass der Kapitalismus dazu tendiert, gerade jene außerökonomischen Unterdrückungsformen zu wählen, die historisch oder kulturell zur Verfügung stehen. Solche kulturellen Erbschaften können beispielsweise die ideologische Hegemonie des Kapitalismus stärken, indem sie dessen immanente Tendenz verschleiern, Unterklassen zu produzieren. Wenn der am wenigsten privilegierte Sektor der Arbeiterklasse mit außerökonomischen Identitäten wie Geschlecht oder ethnische Herkunft zusammenfällt, was häufig der Fall ist, dann ist es leicht, die Verantwortung dafür anderen Ursachen als der gesetzmäßigen Logik des kapitalistischen Systems zuzuschreiben.

Diese Täuschung hat natürlich nichts mit einer kapitalistischen Verschwörung zu tun. Rassismus und Sexismus funktionieren in der kapitalistischen Gesellschaft zum Teil auch deshalb so gut, weil sie sich wegen der Wettbewerbsbedingungen auf dem Arbeitsmarkt für bestimmte Sektoren der Arbeiterklasse letztlich sehr vorteilhaft auswirken. Der Punkt also ist, dass das Kapital aus Rassismus und Sexismus Vorteile zieht, und zwar nicht, weil es im Kapitalismus irgendeine strukturelle Tendenz zu ethnischer Ungleichheit oder Geschlechterunterdrückung gibt, sondern im Gegenteil, weil sie die strukturellen Realitäten des kapitalistischen Systems verdecken und die Arbeiterklasse spalten. Die kapitalistische Ausbeutung funktioniert dem Prinzip nach auch unabhängig von Hautfarbe, ethnischer Herkunft, Glaubensbekenntnis oder Geschlecht, unabhängig von jeglichen außerökonomischen Ungleichheiten oder Differenzen. Mehr noch: die Entwicklung des Kapitalismus hat in einem Maße ideologische Druckmechanismen *gegen* solche Ungleichheiten und Differenzen geschaffen, wie sie in den vorkapitalistischen Gesellschaften nie existierten.

Ethnische Herkunft und Geschlecht

Hier stoßen wir sofort auf einige Widersprüche. Denken wir an die ethnische Herkunft. Trotz der strukturellen Indifferenz des Kapitalismus gegenüber nicht ökonomisch bestimmten Identitäten (oder gewissermaßen gerade deswegen) ist dessen Geschichte durch einen der wahrscheinlich ansteckendsten Rassismen gekennzeichnet. Der im Westen weit verbreitete und tief sitzende, sich gegen Farbige richtende Rassismus zum Beispiel wird häufig dem kulturellen Vermächtnis des Kolonialismus und der Sklaverei zugeschrieben, die die Expansion des Kapitalismus begleiteten. Auch wenn diese Erklärung sicherlich bis zu einem gewissen Punkt überzeugend ist, reicht sie, wenn man genau hinsieht, an sich nicht aus.

Nehmen wir den extremen Fall der Sklaverei. Ein Vergleich mit den anderen bekannten historischen Beispielen für Sklaverei in ähnlicher Größenordnung wird illustrieren, dass ein Zusammenhang zwischen der Sklaverei und einem derart virulenten Rassismus nicht per se besteht, und dass sich vermu-

ten lässt, dass ein solcher ideologischer Effekt etwas für den Kapitalismus spezifisches anzeigt. Obwohl die Sklaverei im antiken Griechenland und Rom allgemein akzeptiert war, war die Idee, natürliche Ungleichheiten zwischen Menschen damit zu rechtfertigen, keine vorherrschende Meinung. Die einzige bekannte Ausnahme, Aristoteles' Konzept einer natürlichen Sklaverei, fand keine große Resonanz. Die üblichere Auffassung war wohl eher, dass die Sklaverei eine, wenn auch universale, Konvention darstellte, die lediglich auf der Ebene ihrer Nützlichkeit gerechtfertigt wurde. Man räumte sogar ein, dass diese nützliche Institution *im Gegensatz zur Natur* stehe. Eine solche Auffassung hat nicht nur Eingang in die griechische Philosophie gefunden, sondern wurde sogar im römischen Recht anerkannt. Es wurde sogar vermutet, die Sklaverei wäre der einzige Fall im römischen Recht, bei dem bekanntermaßen das *ius gentium*, das allgemeine Völkerrecht und das *ius naturale*, das Naturrecht, im Widerspruch zueinander standen.³

Das ist weder von Bedeutung, weil es zur Abschaffung der Sklaverei führte – was mit Sicherheit nicht der Fall war –, noch, weil es die Schrecken der antiken Sklaverei relativiert. Es zeigt vielmehr, dass es im Gegensatz zur modernen Sklaverei offenbar nicht unbedingt nötig war, eine Rechtfertigung dieser schrecklichen Einrichtung in der natürlichen, biologischen Minderwertigkeit bestimmter »Rassen« zu suchen. Ethnische Konflikte sind sicherlich so alt wie die Zivilisation, und die Verteidigung der Sklaverei mit ihren Wurzeln in den biblischen Geschichten über die Erbsünde hat eine lange Geschichte. Von Aristoteles bis Bodin gab es auch Theorien klimatischer Determinanten, die eher mit der Umwelt als mit ethnischen Komponenten zu tun haben. Der moderne Rassismus ist etwas anderes, und zwar eine auf viel bössere Weise systematische Vorstellung immanenter und natürlicher Minderwertigkeit, die sich im späten 17. Jahrhundert, beziehungsweise im frühen 18. Jahrhundert entwickelte, und im späten 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, als sie durch *biologische* Rassentheorien pseudowissenschaftlich untermauert wurde und auch noch nach der Abschaffung der Sklaverei als ideologisch andauernde Absicherung kolonialer Unterdrückung diente.

Hier stellt sich die spannende Frage, warum der Kapitalismus den ideologischen Bedarf an einer Theorie der natürlichen, über schlichte Konvention hinausgehenden Sklaverei schuf. Und zumindest ein Teil der Antwort liegt in einem Paradoxon. Während die koloniale Unterdrückung und Sklaverei in den Ländern der kapitalistischen Peripherie zunahm, wurde die heimische

3 Der römische Jurist Florentinus schrieb beispielsweise, dass die Sklaverei eine Institution des *ius gentium* sei, durch das jemand dem *dominium*, dem Herrschaftsgebiet eines anderen wider die Natur unterworfen sei. Vgl. M. I. Finley: »Was Greek Civilization Based on Slave Labour?« und »Between Slavery and Freedom«, in ders.: *Economy and Society in Ancient Greece* (London 1981), S. 104, 113, 130. Eine emphatische Zurückweisung der Ansicht, dass das Christentum eine völlig neue und bessere Haltung gegenüber der Sklaverei eingeführt hätte, bietet G. E. M. de Ste Croix in: *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981, S. 419.

Arbeitskraft zunehmend proletarisiert. Diese Ausdehnung der Lohnarbeit und das damit verbundene Vertragsverhältnis zwischen formal freien und gleichen Individuen brachten eine Ideologie formaler Gleichheit und Freiheit mit sich, eine die fundamentale Ungleichheit und Unfreiheit des kapitalistischen Wirtschaftsverhältnisses auf der rechtlichen und politischen Ebene negierende Ideologie, die allzeit ein treibendes Element kapitalistischer Hegemonie gewesen ist.

Insofern war es gerade der strukturelle Druck *wider* außerökonomische Unterschiede, der es notwendig machte, die Sklaverei mittels des Ausschlusses der Sklaven aus der menschlichen »Rasse« zu rechtfertigen – indem man sie zu außerhalb des normalen Universums von Freiheit und Gleichheit stehenden Unpersonen macht. Vielleicht liegt der Grund, warum Menschen zu Nicht-Menschen degradiert wurden, um die dem Kapital damals nützliche Sklaverei und den Kolonialismus überhaupt in Gang zu halten, gerade darin, dass der Kapitalismus eigentlich keine außerökonomischen Unterschiede zwischen Menschen kennt. In Griechenland und Rom reichte es aus, die Menschen zu Außenseitern zu stempeln, da sie keine Bürger waren, oder weil sie keine Griechen waren (die Römer besaßen, wie wir gesehen haben, eine weniger exklusive Konzeption der Staatsbürgerschaft). Im Kapitalismus scheint das Kriterium der Exkommunikation der Ausschluss aus der gesamten Menschheit zu sein.

Oder denken wir an die Geschlechterunterdrückung. Hier sind die Widersprüche nicht ganz so eklatant. Während der Kapitalismus mit einem in seiner Bösartigkeit bisher nicht gekannten Rassismus verbunden war, wäre die Behauptung, dass der Kapitalismus extremere Formen der Geschlechterunterdrückung hervorgebracht habe als vorkapitalistische Gesellschaften, alles andere als überzeugend. Doch auch hier gibt es eine paradoxe Kombination von struktureller Gleichgültigkeit – sogar einem gewissen Druck gegen diese außerökonomische Ungleichheit – und einer Art systemischem Opportunismus, der dem Kapitalismus erlaubt, Nutzen daraus zu ziehen.

Der Kapitalismus entwickelter kapitalistischer Länder des Westens funktionalisiert die Geschlechterunterdrückung typischerweise auf zwei Wegen. Den ersten hat sie mit anderen außerökonomischen Identitäten wie ethnische Herkunft oder selbst mit dem Alter gemeinsam, und ist gewissermaßen austauschbar sowohl als Mittel zur Konstituierung von Unterklassen als auch zur ideologischen Tarnung. Der zweite ist rein geschlechtsspezifisch und dient dazu, die soziale Reproduktion zu organisieren, von der man (vielleicht fälschlicherweise) glaubt, es sei der billigste Weg.⁴ Durch die vorherrschende Organisation der Geschlechterverhältnisse können die Reproduktionskosten der Arbeitskraft für das Kapital niedrig gehalten werden – so dachte man zu-

4 Ich habe dieses Statement relativiert, weil mir gesagt wurde, dass es wichtige Arbeiten dazu gegeben hat, die behaupten, dass die staatlich finanzierte Kindererziehung für das Kapital *billiger* sei.

mindest – , weil man die Kosten für die Mutterschaft und Kindererziehung in die private Familiensphäre verwies. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass sich vom Standpunkt des Kapitals diese spezifischen sozialen Kosten nicht von anderen unterscheiden. Vom Standpunkt des Kapitals aus besteht zwischen Mutterschaftsurlaub oder Kindertagesstätten und beispielsweise Renten und Arbeitslosenversicherung kein qualitativer Unterschied: es sind alles unerwünschte Kosten.⁵ Das Kapital steht solchen Kosten im Allgemeinen ablehnend gegenüber – obwohl es nie fähig gewesen ist, ohne zumindest einige von ihnen zu überleben. Der springende Punkt ist jedoch, dass es dem Kapital mittlerweile eher möglich ist, die geschlechtliche Gleichberechtigung zu tolerieren als eine landesweite Gesundheitsversorgung oder Sozialhilfe.

Obwohl der Kapitalismus die Geschlechterunterdrückung ideologisch und ökonomisch funktionalisieren kann und dies auch tut, hat dieses Unterdrückungsverhältnis keinen privilegierten Status in der kapitalistischen Struktur. Der Kapitalismus könnte die Abschaffung aller spezifischen Unterdrückungsformen gegenüber Frauen durchaus überleben – während er per definitionem die Abschaffung der Klassenausbeutung nicht überleben würde. Dass bedeutet nicht, dass der Kapitalismus zwangsläufig zur Befreiung der Frau führt. Es bedeutet aber auch nicht, dass es im Kapitalismus eine spezifische strukturelle Notwendigkeit für oder eine starke systemische Disposition zur Geschlechterunterdrückung gibt. Wie sich der Kapitalismus in dieser Hinsicht von vorkapitalistischen Gesellschaften unterscheidet, werde ich weiter unten noch ausführen.

Diese Beispiele sollen zwei wichtige Punkte deutlich machen: dass der Kapitalismus zwar strukturell von außerökonomischen Ungleichheiten weggedient, dies jedoch gleichzeitig eine zweiseitige Sache ist. Die strategischen Implikationen dessen sind, dass rein außerökonomisch begriffene Kämpfe – Kämpfe also, die sich ausschließlich gegen rassistische oder geschlechtliche Unterdrückung richten – für den Kapitalismus nicht wirklich gefährlich oder in der Lage sind, das kapitalistische System zu entlarven, und dass sie auch nicht durchsetzbar sind, solange sie vom antikapitalistischen Kampf getrennt bleiben.

5 Eine immer größer werdende Belastung stellt mittlerweile das von Geschlecht und ethnischer Herkunft unterschiedene *Alter* dar, weil die strukturell bedingte Jugendarbeitslosigkeit zusammen mit den sozialen Bedrohungen der sozialen Sicherheit und der Renten die Hauptlast des kapitalistischen Niedergangs tragen. Welche dieser außerökonomischen Identitäten dazu gezwungen sein wird, die Hauptlast zu tragen, ist im Großen und Ganzen eine politische Frage, die wenig mit der strukturellen Disposition des Kapitalismus bei der Wahl der außerökonomischen Unterdrückung zu tun hat.

Der Kapitalismus und die Entwertung politischer Güter

Die Ambivalenz des Kapitalismus drückt sich, wie wir gesehen haben, insbesondere in seinem Verhältnis zur demokratischen Staatsbürgerschaft aus. Ich möchte nun die mangelnde Eindeutigkeit kapitalistischer Demokratie untersuchen, insofern sie sich auf die Frage der »außerökonomischen« Güter im Allgemeinen und die Stellung der Frauen im Besonderen bezieht.

Für die sozialistische Bewegung war es immer eine zentrale Frage, welche strategische Bedeutung der Tatsache beigemessen wird, dass der Kapitalismus eine nie dagewesene Ausdehnung der Staatsbürgerschaft ermöglicht hat. Fast von Beginn an existierte eine sozialistische Tradition, die davon ausgeht, dass die formale rechtliche und politische Gleichheit im Kapitalismus zusammen mit der ökonomischen Ungleichheit und Unfreiheit einen dynamischen Widerspruch als treibende Kraft sozialistischer Umwälzung hervorbringt. Die Grundannahme beispielsweise der Sozialdemokratie war, dass die eingeschränkte Freiheit und Gleichheit im Kapitalismus überwältigende Impulse für eine vollständige Emanzipation hervorbringen werde. Mittlerweile existiert eine neue starke Tendenz, den Sozialismus als Ausweitung bürgerlicher Rechte zu begreifen, oder ihn – und das wird zunehmend üblicher – durch »radikale Demokratie« zu *ersetzen*. Nachdem die *Demokratie* für diverse fortschrittliche Kämpfe zum Schlagwort geworden ist, zum einzigen gemeinsamen Thema der verschiedenen emanzipatorischen Ansätze der Linken, steht sie nun für alle außerökonomischen Werte zusammen.

Die Idee, den Sozialismus als eine Ausweitung der Demokratie zu betrachten, kann sehr fruchtbar sein. Weniger beeindruckt bin ich jedoch von den neuen theoretischen Fallen der alten sozialistischen Illusion, dass die ideologischen Impulse kapitalistischer Freiheit und Gleichheit einen unwiderstehlichen Druck zur allumfassenden Gesellschaftstransformation hervorgebracht haben. Die Auswirkungen der kapitalistischen Demokratie sind keineswegs so eindeutig, und eine solche Vorstellung gesellschaftlicher Veränderung ist ein bloßer Taschenspielertrick, damit wir uns, wenn schon keinen sanften Übergang von der kapitalistischen Demokratie zur sozialistischen (oder »radikalen«) Demokratie, dann immerhin eine substanzielle Verwirklichung demokratischer Ziele in den Zwischenräumen und Nischen des Kapitalismus vorstellen können.

Man darf hier vor allem keine Illusionen über die Bedeutung und die Auswirkungen der Demokratie im Kapitalismus haben. Das bedeutet nicht nur, die *Grenzen* der kapitalistischen Demokratie zu verstehen, die Tatsache also, dass sogar ein kapitalistischer demokratischer Staat den Zwängen der Kapitalakkumulation unterworfen bleibt, und dass die liberale Demokratie die kapitalistische Ausbeutung im Wesentlichen intakt lässt. Das bedeutet vor allem auch ein Verständnis jener *Entwertung* der Demokratie, die ich in meinen Vergleichen von antiker und moderner Demokratie diskutiert habe.

Der entscheidende Punkt ist, dass der Status der politischen Güter zum Großteil determiniert wird durch ihre spezifische Position im System gesell-

schaftlicher Eigentumsverhältnisse. Hier ist der Unterschied zu den verschiedensten vorkapitalistischen Gesellschaften abermals sehr aufschlussreich. Ich habe in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben, dass die vorherrschenden Eigentumsverhältnisse in vorkapitalistischen Gesellschaften, in denen die Bauern die am stärksten ausgebeutete Klasse waren und sich diese Ausbeutung typischerweise in außerökonomischen, d. h. politischen, juristischen und militärischen Herrschaftsformen ausdrückte, einen höheren Wert auf rechtliche Privilegiertheit und politische Rechte legten. So wie die mittelalterliche Adelherrschaft untrennbar verbunden war mit der politischen und ökonomischen Macht, so konnte sich auch der bäuerliche Widerstand gegen die ökonomische Ausbeutung darin ausdrücken, dass sie von ihren Herren einen Teil des privilegierten rechtlichen und politischen Status für sich einforderten – wie beispielsweise in dem berühmten englischen Bauernaufstand von 1381, der durch den Versuch provoziert wurde, eine Kopfsteuer zu erheben, und bei dem der Rebellenanführer Wat Tyler die Beschwerden der Bauern in der Forderung nach gleicher Macht für alle Menschen zusammenfasste. Das hätte auf jeden Fall das Ende des Feudalismus bedeutet. Im Gegensatz zum Kapitalismus zwang das besondere Gewicht der politischen Rechte ihrer Verbreitung eine absolute Grenze auf.

Die ökonomische Macht der Bauern gegen die Ausbeutung hing zu einem Großteil vom Umfang der im Gegensatz zu den Machtbefugnissen des Feudalherrn und des Staates innerhalb ihrer eigenen politischen Gemeinschaft, also im Dorf, erlaubten Rechtssprechung ab. Jegliche Ausdehnung der Rechtssprechung innerhalb der dörflichen Gemeinschaft griff per definitionem in die Ausbeutungsmacht der Feudalherren ein, indem sie sie umging. Zumindest einige Machtbefugnisse waren von größerer Bedeutung als andere. Im Gegensatz zum Kapitalismus war der vorkapitalistische Feudalherr oder der das Mehrprodukt auspressende Staat weniger von der Kontrolle des Produktionsprozesses abhängig als von der Zwangsgewalt zur Surplusabschöpfung. Der im Besitz seiner Produktionsmittel bleibende vorkapitalistische Bauer behielt im Allgemeinen die Kontrolle über den Produktionsprozess, individuell oder kollektiv durch seine Dorfgemeinschaft. Charakteristisch für den Feudalismus wie für andere vorkapitalistische Formen war, dass der Akt der Aneignung im Allgemeinen wesentlich deutlicher vom Produktionsprozess getrennt war als im Kapitalismus. Der Bauer produzierte und der Feudalherr schöpfte dann die Pacht ab oder der Staat eignete sich die Steuer an. Oder der Bauer produzierte am einen Tag auf seinem eigenen Stück Land oder in seinem Haushalt für seine eigenen Bedürfnisse, während er am anderen Tag auf dem Grundbesitz des Feudalherrn arbeitete oder irgendeinen Dienst für den Staat tat. So konnte die feudale und staatliche Aneignungsmacht sogar mit einem beachtlichen Grad an bäuerlicher Unabhängigkeit in Bezug auf die Organisation der Produktion aufrechterhalten bleiben, und zwar solange die Rechtssprechung der bäuerlichen Gemeinschaft nicht die Grenze zur Kon-

trolle der rechtlichen und politischen Maßnahmen zur Abschöpfung des Mehrproduktes überschritt.

Von Zeit zu Zeit haben bäuerliche Gemeinden gegen diese Grenzen hart angekämpft und dabei einen substanziellen Grad an Unabhängigkeit ihrer lokalen politischen Institutionen durchgesetzt, indem sie ihre eigenen lokalen Friedensrichter anstelle der Feudalherren einsetzten, ihre eigenen lokalen Gemeindeverordnungen erließen und so weiter. Und in dem Ausmaß, in dem sie ihre *politische* Unabhängigkeit durchsetzten, setzten sie auch ihrer *ökonomischen* Ausbeutung Grenzen. Doch die Grenze zwischen Dorf und Staat hat im Allgemeinen, wie ich bereits in Kapitel 7 erwähnt habe, allen Versuchen widerstanden, die Subalternität des Bauern gänzlich zu überwinden, und die Athener Demokratie ist der wohl einzige Fall, bei dem diese letzte Barriere fiel, bei dem die Dorfgemeinschaft nicht außerhalb des Staates und ihm als etwas Fremdes unterworfen blieb.⁶

Ich habe argumentiert, dass der bei weitem revolutionärste Aspekt der antiken Athener Demokratie die einmalige und nicht wieder erreichte Position des Bauers als *Bürger* und damit die Position des Dorfes im Verhältnis zum Staat, gewesen ist.⁷ In scharfem Gegensatz zu anderen Agrargesellschaften war in Athen das Dorf die konstituierende Einheit des Staates, durch die der Bauer zum Bürger wurde. Das war nicht einfach nur eine konstitutionelle Innovation, sondern eine in der antiken Welt – wie auch an anderen Orten zu anderen Zeiten – einmalige radikale Transformation der Bauerschaft. Wenn der Bauer, wie Eric Wolf sagt, ein Mensch ist, der Landwirtschaft betreibt und sein Mehrprodukt in Form von Pacht oder Steuer an jemand anderen übertragen muss, der »über ihn eine effektiv höher stehende Macht oder Herrschaft ausübt«⁸, dann ist das Charakteristische am kleinen Athener

6 Über die außerhalb des Staates stehende und diesem als einer fremden Macht unterworfenen Dorfgemeinschaft vgl. Teodor Shanin: »Peasantry as a Political Factor« und Eric Wolf: »On Peasant Rebellions«, in: T. Shanin (Hg.): *Peasants and Peasant Societies*, Harmondsworth 1971, insbesondere S. 244 und 272.

7 Das ist ein umstrittener Punkt, der in diesem begrenzten Rahmen schwer zu verdeutlichen ist. Der Verweis auf die gut bekannten schlechten Seiten der Athener Demokratie, die Institution der Sklaverei und die Stellung der Frauen, hilft hier wenig, verdunkelt vielmehr alle anderen, positiven Aspekte. Es scheint seltsam, so wie ich zu argumentieren, dass das wesentliche, vielleicht sogar das entscheidende Merkmal der Athener Demokratie, das Ausmaß ist, in dem sie Abhängigkeit aus der Produktionssphäre *ausschloss*, d. h. das Ausmaß, indem freie und unabhängige Arbeit die materielle Basis der Athener Gesellschaft war. Einiges dazu habe ich in Kapitel 6 ausgeführt, detailliertere Ausführungen finden sich in meinem Buch *Peasant Citizen and Slave: The Foundation of Athenian Democracy*, London 1988, in welchem ich die Sklaverei ausführlich diskutiere und mich auch mit der Situation der Frauen in Athen beschäftige. Ich will niemandem nahe legen, die Bedeutung der Sklaverei oder den Status der Frau abzutun oder zu unterschätzen, sondern einfach, die einzigartige Situation der Athener Bauerschaft in Betracht zu ziehen.

8 Eric Wolf: *Peasants*, New York 1966, S.9f.

Landbesitzer die bis dahin beispiellose und auch später nie wieder erreichte Unabhängigkeit von eben dieser Form der »Herrschaft« und damit ein ungewöhnlicher Grad an Freiheit von Pacht und Steuer. Der Bauern-Bürger, der Bauer und Bürger in einer Person, bedeutete die Befreiung der Bauern von allen Formen von Tributverhältnissen, die für die griechische Bauernschaft zuvor typisch waren und für die Bauernschaft woanders auch weiterhin galten. Die demokratische Bürgerschaft hatte hier gleichzeitig politische und ökonomische Implikationen.

In Kapitel 6 habe ich gezeigt, wie radikal sich die antike Demokratie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Herrschern und Produzenten von anderen entwickelten Zivilisationen der antiken Welt, dem Nahen Osten, Asien oder auch dem Griechenland der Bronzezeit, unterscheidet, und wie deutlich sich die demokratische Polis von dem weit verbreiteten Muster der aneignenden Staaten und der unterworfenen Dörfer bäuerlicher Produzenten, sowie von der »überall unter dem Himmel« anerkannten Regel unterschied, dass »die mit dem Geiste arbeiten, herrschen, die mit dem Körper arbeiten, beherrscht (werden)«. ⁹ Es war kein Zufall, dass griechische Philosophen und Demokratiegegner wie Platon und Aristoteles in der Darstellung ihres idealen Staates bewusst und explizit das Prinzip der Trennung zwischen Herrschenden und Produzenten wiederherstellten, ein Prinzip, gegen das, wie sie meinten, die Athener Demokratie ihrem Wesen nach verstieß.

Im Grunde war der sich das Mehrprodukt aneignende Staat, der, wie es Robert Brenner nannte, »klassenähnlich« agierte, wohl eher die Regel als die Ausnahme in entwickelten vorkapitalistischen Gesellschaften. ¹⁰ Wir können beispielsweise den französischen Absolutismus nur dann verstehen, wenn wir die Rolle des Staates als Instrument privater Aneignung erkennen, wenn wir den riesigen lukrativen Beamtenapparat und die aus der Bauernschaft erpressten Steuern als Einkommensquelle all jener erkennen, die einen Teil desselben besaßen. Deswegen können wir auch einen Aufstand wie die französische Revolution nur verstehen, wenn wir erkennen, dass eines seiner Hauptthemen der Zugang zu diesen lukrativen Ressourcen gewesen ist. ¹¹

Wenn also die politische und die ökonomische Macht in so unterschiedlichen Fällen eine Einheit bilden, die den politischen Rechten eine besondere Stellung einräumt, so beruht die Entwertung dieses politischen Gutes im Kapitalismus auf dessen Trennung von Ökonomie und Politik. Der Status politischer Güter wird durch die Autonomie der ökonomischen Sphäre, durch die Unabhängigkeit der kapitalistischen Ausbeutung von direkter Zwangsge-

9 Vgl. Kapitel 6, Anmerkung 10 für das ausführliche Zitat von Mencius.

10 Robert Brenner: »Agrarian Class Structure and Economic Development in Re-Industrial Europe« in: T. H. Aston und C. H. E. Philpin (Hg.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge 1985, S. 55ff.

11 Vgl. zu diesem Punkt die bahnbrechende Studie von George Comninel: *Rethinking the French Revolution: Marxism and Revisionist Challenge*, London 1987, v. a. S. 196-203.

walt, durch die Trennung von Aneignung und Ausübung öffentlicher Funktionen, durch die Existenz einer separaten, »rein« politischen Sphäre im Unterschied zur »Ökonomie«, zwangsläufig entwertet – wodurch zum ersten Mal eine »Demokratie« ermöglicht wird, die nur »politisch« ist, also ohne jene ökonomischen und sozialen Implikationen auskommt, die mit der griechischen Demokratie einhergehen.

Um es anders auszudrücken: Die Trennung des Politischen und des Ökonomischen im Kapitalismus bedeutet die Trennung des gemeinschaftlichen Lebens von der Organisation der Produktion. Es gibt beispielsweise nichts Vergleichbares zu jener kommunalen Regulation der Produktion, wie sie in der Dorfgemeinschaft vieler bäuerlicher Gesellschaften existierte. Und so wird das politische Leben im Kapitalismus von der Organisation der Ausbeutung getrennt. Gleichzeitig vereinigt der Kapitalismus die Produktion und die Aneignung zu einer untrennbaren Einheit. Der Akt der Aneignung im Kapitalismus, die Extraktion des Mehrwerts, ist vom Produktionsprozess nicht mehr zu trennen – und damit sind diese Prozesse von der politischen Sphäre abgetrennt und sozusagen privatisiert worden.

All das hat Auswirkungen für die Bedingungen des Widerstands. Es gibt beispielsweise im Kapitalismus kein Äquivalent zur Funktion der Dorfgemeinschaft als einer Form der bäuerlichen Klassenorganisation, die gleichzeitig und untrennbar ökonomisch und politisch ist. Im Kapitalismus kann auf allen Ebenen der politischen oder gesellschaftlichen Organisation eine Menge passieren, ohne dass die Ausbeutungsmacht des Kapitals davon überhaupt betroffen ist, und ohne dass sich das entscheidende Gleichgewicht sozialer Macht grundsätzlich verändert. Kämpfe in diesen Bereichen bleiben existenziell wichtig. Sie müssen jedoch vor dem Hintergrund der Erkenntnis organisiert und geführt werden, dass der Kapitalismus die bemerkenswerte Fähigkeit besitzt, einen Keil zwischen die demokratische Politik und die entscheidenden Zentren sozialer Macht zu treiben und die Aneignungs- und Ausbeutungsmacht jeder demokratischen Kontrolle zu entziehen.

Fassen wir zusammen: In vorkapitalistischen Gesellschaften besaßen die außerökonomischen Machtbefugnisse eine besondere Bedeutung, weil sie von der ökonomischen Aneignungsmacht nicht getrennt wurden. Man könnte hier von einer Verknappung außerökonomischer Güter sprechen, weil sie zu wertvoll waren, um sie breit zu verteilen. Und wir könnten folglich die Situation der außerökonomischen Güter im *Kapitalismus* damit umschreiben, dass wir sagen, dass er diese Verknappung überwunden hat. Er hat eine wesentlich breitere Streuung außerökonomischer Güter, vor allem der eng an die Bürgerschaft gebundenen Güter, ermöglicht, als dies je der Fall gewesen ist. Er hat jedoch diese Verknappung überwunden, in dem er ihre Währung entwertete.

Die Stellung der Frau

Was ich über die Entwertung politischer Rechte gesagt habe, gilt natürlich gleichermaßen für Mann und Frau, hat jedoch einige interessante Konsequenzen vor allem für Frauen, oder besser gesagt, für die weit über rein politische Fragen hinausgehenden Geschlechterverhältnisse. Es ist zunächst eine unwidersprochene Tatsache, dass Frauen im Kapitalismus politische Rechte erhielten, die man sich in früheren Gesellschaften überhaupt nicht vorstellen konnte, und ich denke, dass man sagen kann, dass die allgemeine Tendenz zu einer zumindest formalen Gleichberechtigung einen Druck erzeugt hat zugunsten einer in der Geschichte bis dato einmaligen Frauenemanzipation. Diese Errungenschaft ist selbstverständlich nicht ohne einen beachtlichen Kampf gewonnen worden. Die eigentliche Idee jedoch, dass die politische Emanzipation etwas war, wonach die Frauen streben und wofür sie kämpfen konnten, tauchte erst ziemlich spät auf der historischen Tagesordnung auf. Zum Teil kann diese Entwicklung auf die allgemeine Entwertung der politischen Güter zurückgeführt werden, die es vorherrschenden Gruppen ermöglichte, bei ihrer Verteilung weniger diskriminierend vorzugehen. In diesem Fall aber steht sehr viel mehr auf dem Spiel als die formalen Rechte der Staatsbürgerschaft.

Kommen wir dazu auf unsere vorkapitalistischen Beispiele zurück, bei denen wir unsere Aufmerksamkeit auf die typische Kombination von bäuerlicher Produktion und außerökonomischer Ausbeutung gerichtet haben, und überlegen uns nun, was das für die Stellung der Frau bedeutete. Wichtig ist hierbei, im Kopf zu behalten, dass dort, wo die Bauern die Hauptproduzenten und die Hauptquelle für das Mehrprodukt darstellten – wie es für die vorkapitalistischen Gesellschaften typisch war –, nicht nur der Bauer allein, sondern der bäuerliche *Haushalt* die wichtigste Produktionseinheit war und ebenso – und dieser Punkt muss hervorgehoben werden – die wichtigste Basis der Ausbeutung. Die Arbeit, die sich die Feudalherren und der Staat von der Bauernschaft aneigneten, war Familienarbeit und hatte nicht nur die Form von produktiven, Pacht oder Steuer schaffenden Diensten angenommen, die durch die Bauernfamilie kollektiv geleistet wurde, oder andere Arten privater oder öffentlicher Arbeitsdienste, sondern auch Heimarbeit im herrschaftlichen Haushalt und natürlich die Reproduktion der Arbeitskraft selbst, Geburt und Erziehung von Kindern – den zukünftigen Arbeitern, Knechten, Dienern und Soldaten in den Haushalten, auf den Feldern und in den Armeen der herrschenden Klassen. Die Arbeitsteilung innerhalb der Bauernfamilie war demnach tief und unlösbar an die Zwänge gebunden, die der Haushaltseinheit durch dessen Rolle im Prozess der Ausbeutung auferlegt war. Egal wie die historischen Gründe für die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Haushalte auch gewesen sind, in den Klassengesellschaften wurden sie immer durch hierarchische, zwanghafte und antagonistische Produktionsverhältnisse zwischen den Haushalten und äußeren Kräften hin- und hergerissen.

Es ist besonders wichtig, zu bedenken, dass vorkapitalistische Bauern im Allgemeinen die Kontrolle über den Produktionsprozess behielten, da die Feudalherren ihr Mehrprodukt weniger durch die Übernahme der Produktion erhöhten als vielmehr durch den Einsatz und die Erhöhung ihrer Zwangsmacht zur *Abschöpfung* des Mehrproduktes, d. h. ihrer rechtlichen, politischen und militärischen Befugnisse. Neben den allgemeinen Implikationen dieser Tatsache für die Streuung politischer Rechte, hatte dies auch Konsequenzen für die Geschlechterverhältnisse innerhalb des bäuerlichen Haushaltes. Letztendlich kann man sagen, dass, wo immer es Ausbeutung gibt, auch Hierarchie und Zwang herrschen müssen – und in diesem Fall konzentrierten sie sich im Haushalt und waren so nicht mehr von den alltäglichen Familienverhältnissen zu trennen. Es konnte hier keine solch klare Trennung zwischen den Familienverhältnissen und der Organisation des Arbeitsplatzes geben, wie sie sich im Kapitalismus heraus entwickelt hat.

Das »Dilemma« des Bauern war gleichsam, dass er gleichzeitig ein ökonomisch Handelnder und Haushaltsvorstand war, denn der Haushalt des Bauern war eben gleichzeitig eine ökonomische Einheit und ein Heim. Einerseits musste der Haushalt seinen eigenen Ansprüchen als Konsumtionseinheit und als ein Geflecht emotionaler Verhältnisse gerecht werden, ebenso wie den Ansprüchen der bäuerlichen Gemeinschaft, zu der er gehörte. Andererseits war der Haushalt aus der Perspektive des Ausbeuters, wie es Eric Wolf ausdrückt, »eine Quelle für Arbeit und Güter, womit dieser seinen Machtfundus vergrößern kann«. ¹² Als Konsequenz dieses Widerspruchs scheint der Haushalt die hierarchischen Zwangsverhältnisse zwischen Ausbeuter und Ausgebeutetem zu reproduzieren. Als Organisator der Produktion agiert der Haushaltsvorstand in gewissem Sinne als Agent seines eigenen Ausbeuters.

Natürlich kann man sagen, dass für diese hierarchische Struktur keine absolute Notwendigkeit bestand, die Form männlicher Dominanz anzunehmen, was im Allgemeinen, wenn nicht gar weltweit, geschehen ist. Aber neben allen anderen Faktoren, die diese spezifische Hierarchieform begünstigen – wie die unterschiedliche physische Stärke oder die Reproduktionsfunktionen, die die Energie und Zeit der Frauen beanspruchen – ist die Disposition zur männlichen Dominanz dem Verhältnis zwischen vorkapitalistischem bäuerlichen Haushalt und der Welt der Feudalherren und des Staates offenbar immanent.

Und abermals ist dieses Verhältnis gleichzeitig und untrennbar ebenso ökonomisch wie auch politisch. Da der bäuerliche Haushalt einer typisch »außerökonomischen« Ausbeutungsmacht sowohl rechtlicher, politischer wie militärischer Natur gegenüber steht, ist diese zwangsläufig an eine gesellschaftliche Funktion gebunden, die so gut wie immer und überall männliches Monopol gewesen ist: bewaffnete Gewalt. Die gesellschaftliche Organisation im Allgemeinen und die Beschaffenheit der herrschenden Klasse im Besonde-

12 Wolf: *Peasants*, a.a.O., S. 12f.

ren räumt, mit anderen Worten, der männlichen Dominanz eine Vormachtstellung ein. Die Macht und das Prestige, das der männlichen Rolle in der Gesellschaft allgemein und in der dominanten Ideologie der herrschenden Klasse im Besonderen zugeordnet wird, haben charakteristischerweise dazu geführt, dass die männliche Autorität in der bäuerlichen Gemeinschaft und innerhalb des Haushalts mittels politischer und Brauchtumsfunktionen verstärkt durchgesetzt wurde. Ist der Haushaltsvorstand ein Vertreter des Feudalherrn und Staates im Haus, so ist er gleichzeitig nach außen, in der Konfrontation mit der männlich dominierten außerökonomischen Macht von Feudalherr und Staat, der politische Vertreter des Haushalts. Dementsprechend verstärkt der außerökonomische politische Zwangscharakter der vorkapitalistischen Ausbeutung jedwede Disposition männlicher Dominanz im bäuerlichen Haushalt.

Als Gegenprobe dieser Überlegungen wäre es vielleicht sinnig, sich eine abhängige Produzentenfamilie vorzustellen, in der der Mann keine derartige politische Rolle außerhalb des Haushalts innehat, oder wo die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht diese spezifisch außerökonomische Form haben. Was dem wohl am nächsten kommt, ist die Situation der Sklavenfamilie im amerikanischen Süden, einer Gruppe von absolut entwurzelten Menschen, die, abgeschnitten von ihren gemeinschaftlichen Traditionen und ohne rechtlichen und politischen Status, in eine kapitalistische Ökonomie gezwungen wurden. Und es stellt sich heraus, dass eines der charakteristischsten Merkmale der amerikanischen Sklavenfamilie die ungewöhnliche Autorität der Frau war – inmitten einer Gesellschaft, in der die männliche Dominanz sehr hartnäckig verteidigt wurde.

Jedenfalls ist die Organisation von Produktion und Ausbeutung im Kapitalismus im Allgemeinen nicht direkt mit der Organisation des Haushaltes verbunden, und es existiert auch keine direkte außerökonomische Ausbeutungsmacht, weder politisch noch militärisch. Obwohl der Kapitalismus einem beispiellosen Akkumulationsdrang unterliegt, befriedigt er dieses Bedürfnis hauptsächlich durch die Erhöhung der Arbeitsproduktivität und nicht mittels direkter Zwangsmaßnahmen zur Mehrwertauspressung. Natürlich schaffen der Zwang zur Produktivitäts- und Rentabilitätsmaximierung und der daraus resultierende Interessenantagonismus von Kapital und Arbeit ein Bedürfnis nach einer hierarchischen und hoch disziplinierten Produktionsorganisation. Der Kapitalismus konzentriert jedoch diese Widersprüche, diese hierarchische und auf Zwang beruhende Organisation, nicht auf den Haushalt. Selbst dort, wo das Heim nahe am Arbeitsplatz ist, wie beispielsweise auf einem kleinen Familienbauernhof, erzeugt der kapitalistische Markt eigene Verhältnisse zur äußeren Welt, die sich von den früheren Verhältnissen zwischen bäuerlicher Gemeinschaft und der politischen, rechtlichen und militärischen Macht vorkapitalistischer Feudalherren und Staaten unterscheiden und an ihre Stelle treten. Diese neuen Verhältnisse hatten logischerweise den Effekt, die patriarchalen Prinzipien zu schwächen.

Die den Feudalismus für männliche Vorherrschaft prädestinierenden Hauptfaktoren fehlen hier, d. h. das Zusammenfallen von Produktions- und Ausbeutungsorganisation mit der Familienorganisation, das außerökonomische Verhältnis zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten und so weiter. Wo der Feudalismus über ein durch den Mann vermitteltes Verhältnis zwischen Feudalherr oder Staat und Haushalt operierte, strebt das Kapital nach direkten und unvermittelten Verhältnissen zwischen *Individuen*, männlich oder weiblich, die vom Standpunkt des Kapitals die Identität abstrakter Arbeit annehmen. Männer, die daran interessiert sind, alte Muster männlicher Dominanz aufrechtzuerhalten, sind gezwungen, diese *gegen* die zersetzenden Auswirkungen des Kapitalismus zu verteidigen, zum Beispiel dagegen, dass eine wachsende Anzahl von Frauen die Haushalte verließ, um in das Heer der Lohnarbeitskräfte einzutreten.

Der Kapitalismus und das Verschwinden des Bereichs des Außerökonomischen

Dies sind also die verschiedenen Folgen der kapitalistischen Scheidung von ökonomischer Ausbeutung und außerökonomischer Macht und außerökonomischen Identitäten. Zu ihren ideologischen Auswirkungen sollte noch etwas mehr gesagt werden. Unter »postmarxistischen« Theoretikern und ihren Nachfolgern ist die Behauptung Allgemeinplatz geworden, dass die kapitalistische Demokratie nicht nur machtvolle ideologische Impulse in Richtung jedweder Art von Freiheit und Gleichheit hervorgebracht hat, sondern auch, dass die »Ökonomie« nur eine beschränkte Bedeutung für die Erfahrungen der Menschen hat, und dass die Autonomie der Politik und die Offenheit sozialer Identitäten wesentlich sind für unsere heutige Situation im kapitalistischen Westen. Untersuchen wir also die Merkmale des Kapitalismus genauer, auf die sich solche Überlegungen offenbar beziehen.

Paradoxerweise haben hier abermals gerade die Vorgänge, durch die außerökonomische Güter in den kapitalistischen Gesellschaften entwertet wurden, dem außerökonomischen Bereich überhaupt erst zum Anschein einer Aufwertung und Ausbreitung verholfen. Dieser Anschein wiederum ist von den kapitalistischen Ideologen als Realität genommen worden und soll beweisen, dass mit dem liberalen Kapitalismus das letzte Wort in Sachen Freiheit und Demokratie gesprochen ist (um vom Ende der Geschichte gar nicht zu reden). Auch die Linke scheint dies, mit allen Vor- und Nachteilen, mittlerweile zu akzeptieren. Oberflächlich betrachtet scheint der Kapitalismus umfangreiche Freiräume außerhalb der Ökonomie zuzulassen. Die Produktion ist beschränkt auf spezialisierte Institutionen, Fabriken und Behörden, der Arbeitstag wird klar von der Freizeit getrennt, und die Ausbeutung hängt mit rechtlichen und politischen Benachteiligungen formal nicht zusammen. Eine große Bandbreite sozialer Verhältnisse liegt anscheinend außerhalb der Produktions- und Ausbeutungsorganisation und schafft eine Vielzahl von so-

zialen Identitäten, die nicht direkt an die »Ökonomie« gebunden sind. Soziale Identitäten erscheinen in diesem Zusammenhang viel offener, weshalb es so aussieht, als ob die Ökonomie einer von ihr getrennten äußeren Welt größere Kompetenzen und Freiräume zubillige.

Faktisch jedoch ist die kapitalistische Ökonomie in diesen außerökonomischen Bereich eingedrungen und hat seinen Spielraum verkleinert. Das Kapital hat die private Kontrolle über Angelegenheiten gewonnen, die einmal zur öffentlichen Sphäre gehörten, und hat gleichzeitig die gesellschaftliche und politische Verantwortung dafür an einen formal geschiedenen Staat abgegeben. Selbst alle außerhalb der unmittelbaren Produktions- und Aneignungssphäre und damit auch außerhalb der direkten Kontrolle durch den Kapitalisten liegenden Felder des gesellschaftlichen Lebens sind den Marktgesetzen und der zunehmenden Warenförmigkeit (Kommodifizierung) außerökonomischer Güter unterworfen. Es gibt kaum noch einen Lebensbereich der kapitalistischen Gesellschaft, der nicht zutiefst bestimmt wird von der Logik des Marktes.

Auch wenn die Politik im Kapitalismus eine gewisse Autonomie genießt, so hat sie, verglichen mit der Autonomie vorkapitalistischer Politik, wichtige Kompetenzen eingebüßt. Weil die Trennung von Ökonomie und Politik mit der Übertragung früherer politischer Funktionen auf die abgetrennte ökonomische Sphäre einherging, sind Politik und Staat nicht weniger, sondern eher stärker abhängig von den spezifisch ökonomischen Imperativen und den Forderungen der aneignenden Klassen. Denken wir nur an die angeführten Beispiele vorkapitalistischer Staaten, die bis zu einem gewissen Grad von den herrschenden Klassen unabhängig waren, weil sie selbst »klassenähnlich« agierten und mit anderen Aneignerklassen um dasselbe bäuerliche Mehrprodukt konkurrierten.

Es war immer eine linke Binsenwahrheit, dass das gesamtgesellschaftliche Leben im Kapitalismus den Imperativen der »Ökonomie« unterworfen und durch sie geformt wird. Die jüngsten Trends linker Gesellschaftstheorie scheinen jedoch diese simple Einsicht fallen gelassen zu haben. Man kann wirklich sagen, dass sie sich von den mystifizierenden Erscheinungsformen des Kapitalismus, von der falschen Vorstellung haben täuschen lassen, dass es vor allem der Kapitalismus gewesen sei, der die außerökonomische Sphäre befreit und bereichert habe. Auch wenn die Autonomie der Politik, die Offenheit sozialer Identitäten und die weite Verbreitung außerökonomischer Güter Realität sind, so sind sie tatsächlich nur ein Teil der Wahrheit, ein kleiner und widersprüchlicher Teil noch dazu.

Die Tendenz, nur einen Teil des gesamten Bildes zu sehen, ist nicht überraschend. Es gehört zu den bemerkenswertesten Merkmalen des Kapitalismus, sein wahres Gesicht hinter einer Maske ideologischer Mystifikationen verborgen zu können. Überraschend, sobald man darüber nachdenkt, ist eher die Einmütigkeit, mit der die ökonomischen Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse des Kapitalismus für ungewöhnlich *transparent* gehalten werden.

Immer wieder halten uns die Gesellschaftswissenschaftler vor, wie scharf abgegrenzt die Klassenverhältnisse im Kapitalismus im Unterschied zu den vorkapitalistischen Produktionsweisen sind und wie wenig sie durch nicht-ökonomische Kategorien wie Statusunterschiede oder andere nicht-ökonomische Schichtungsprinzipien verschleiert werden. Gerade weil die Ökonomie nicht länger in außerökonomische Gesellschaftsverhältnisse eingebettet ist, heben sich die ökonomischen Verhältnisse deutlich ab. Und erst jetzt, wenn überhaupt, sei es möglich geworden, sagen sie, von *Klassenbewusstsein* zu sprechen.

Selbst diejenigen, die die Bedeutung von Klasse und Klassen in der kapitalistischen Gesellschaft negieren – als nur eine von vielen »Identitäten« –, können dieser Ansicht zustimmen. Sie können sich mit der Abgetrenntheit der ökonomischen Sphäre im Kapitalismus und mit einer deutlich sichtbaren Klasse als spezifisch ökonomischer Kategorie einverstanden erklären, um sie dann *voneinander isoliert* betrachten und an eine äußere Peripherie verbannen zu können – mit der Begründung, dass, selbst wenn Menschen Klassen angehören mögen, Klassenidentitäten in deren Erfahrungen nur von beschränkter oder gar marginaler Bedeutung seien. Menschen hätten noch andere Identitäten, die nichts mit Klassen zu tun haben und von ähnlicher oder gar bestimmender Bedeutung seien.

Auch hierin liegt durchaus ein Körnchen Wahrheit. Doch abermals ist dies nur ein kleiner Teil einer widersprüchlichen Wahrheit, viel zu klein, um ins Gewicht zu fallen. Natürlich identifizieren sich die Menschen nicht nur mit den Klassen, denen sie angehören, sondern haben auch andere gesellschaftliche Identitäten, die ihre Erfahrungen sehr nachhaltig prägen. Diese Plattitüde wird uns jedoch nicht sehr viel weiterbringen. Und sie sagt auch nicht viel darüber aus, welche Rolle diese Identitäten beim Entwurf einer sozialistischen Politik – oder in irgendeinem anderen emanzipatorischen Programm – spielen sollen, solange wir so vage bleiben in Bezug auf die Bedeutung dieser Identitäten, über das, was sie über die Erfahrungen der Menschen aussagen, aber auch verbergen.

Viel zu wenig Aufmerksamkeit wurde der beispiellosen Fähigkeit des Kapitalismus geschenkt, Ausbeutung und Klassenverhältnisse zu verschleiern, bzw., dass es sich dabei überhaupt um eine Verschleierung handelt. Die kapitalistische Ausbeutung ist weit davon entfernt, transparenter zu sein als andere Ausbeutungsformen. Sie ist vielmehr, wie Marx betont hat, undurchsichtiger als alle anderen, verschleiert durch jenes Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital, bei dem der unbezahlte Teil der Arbeit im Tausch von Arbeitskraft gegen Lohn verborgen wird, während der Bauer seine Pacht an den Feudalherren bezahlt. Das ist die elementarste Täuschung im Herzen der kapitalistischen Verhältnisse, doch es ist nur eine von vielen. Da gibt es auch noch jenen bekannten »Warenfetischismus«, der die Verhältnisse von Menschen als Verhältnisse von Waren erscheinen lässt, weil die fundamentalsten menschlichen Transaktionen durch den Markt vermittelt werden. Und es gibt jene politi-

sche Mystifikation, dass bürgerliche Gleichheit bedeute, es gäbe im Kapitalismus keine herrschende Klasse mehr.

Das alles ist nicht unbekannt, und doch muss immer wieder betont werden, dass die kapitalistische Ausbeutung und Unfreiheit in vieler Hinsicht nicht transparenter, sondern weniger transparent geworden sind als in vorkapitalistischen Herrschaftsformen. Die Ausbeutung des mittelalterlichen Bauern beispielsweise wurde durch die juristische Legitimation seiner Abhängigkeit im Feudalismus absolut deutlich gemacht. Im Gegensatz dazu verdunkeln in der kapitalistischen Demokratie die rechtliche Gleichstellung, die Vertragsfreiheit und die Staatsbürgerschaft des Arbeiters die immanenten Verhältnisse ökonomischer Ungleichheit, Unfreiheit und Ausbeutung. Mit anderen Worten ist es also gerade die, die Klassenrealitäten vermeintlich entlarvende Trennung des Ökonomischen vom Politischen, die – ganz im Gegenteil – die kapitalistischen Klassenverhältnisse mystifiziert.

Die Folge des Kapitalismus ist möglicherweise, die Bedeutung von Klassen genau in dem Moment und auf dieselbe Weise zu negieren, wie er Klassenverhältnisse von außerökonomischen Resten reinigt. Wenn der Kapitalismus darauf abzielt, eine rein ökonomische Klassenkategorie zu schaffen, sorgt er auch dafür, dass Klassen *nur* als ökonomische Kategorien wahrgenommen werden, und dass es eine weite Welt jenseits des »Ökonomischen« gibt, auf die Klassenkategorien anscheinend keinen Einfluss mehr haben. Eine solche Wahrnehmung als unverstellte und ultimative Wirklichkeit zu behandeln, ist aber sicherlich kein Fortschritt in der Analyse des Kapitalismus. Hier wird das Problem mit der Lösung verwechselt und das Hindernis für eine Chance gehalten. Es ist weniger erhellend als ein Großteil der unkritischen vormarxistischen politischen Ökonomie. Und eine politische Strategie auf einem sturen Festhalten an einer solchen Mystifikation aufzubauen, anstatt zu versuchen sie zu überwinden, ist sicherlich selbstzerstörerisch.

Was bedeutet das alles für die außerökonomischen Güter in der kapitalistischen Gesellschaft und im sozialistischen Projekt? Zusammenfassend lässt sich sagen: Die strukturelle Indifferenz des Kapitalismus gegenüber den gesellschaftlichen Identitäten der von ihm ausgebeuteten Menschen erlaubt es ihm wie keine andere Gesellschaftsform, außerökonomische Ungleichheiten und Repressionen abzulegen. Das bedeutet, dass, genauso wenig wie der Kapitalismus die Emanzipation von beispielsweise geschlechtlichen oder rassistischen Unterdrückungsformen garantieren kann, die Durchsetzung dieser Emanzipationen die Überwindung des Kapitalismus garantieren kann. Es gelingt dem Kapitalismus gerade aufgrund dieser Indifferenz gegenüber außerökonomischen Identitäten, dieselben als effektive und flexible ideologische Deckung zu benutzen. Während außerökonomische Identitäten in vorkapitalistischen Gesellschaften die Ausbeutungsverhältnisse eher hervorhoben, dienen sie im Kapitalismus typischerweise dazu, die ihn charakterisierende Hauptunterdrückungsform zu verschleiern. Und während der Kapitalismus

eine nie dagewesene Umverteilung außerökonomischer Güter ermöglicht, tut er das, indem er sie entwertet.

Und was ist mit dem Sozialismus? Der Sozialismus kann das vollständige Erlangen außerökonomischer Güter nicht aus sich selbst heraus garantieren. Er kann die Auflösung historischer und kultureller Muster wie die Unterdrückung der Frauen und den Rassismus nicht per se garantieren. Er kann jedoch mindestens zwei wichtige Dinge tun – abgesehen von der Abschaffung der Unterdrückungsformen, die Männer und Frauen, Farbige und Weiße, als Mitglieder einer ausgebeuteten Klasse teilen. Zum einen wird er die ideologischen und ökonomischen Notwendigkeiten eliminieren, die im Kapitalismus für geschlechtliche und rassistische Unterdrückung benutzt werden können. Der Sozialismus wird das erste Gesellschaftssystem seit dem Aufkommen der Klassengesellschaft sein, dessen Reproduktion durch Verhältnisse und Ideologien von Herrschaft und Unterdrückung eher gefährdet wird als gestärkt. Zum zweiten wird er eine Aufwertung außerökonomischer Güter erlauben, deren Wert durch die kapitalistische Ökonomie herabgesetzt wurde. Die Demokratie, die der Sozialismus anbietet, basiert auf der Reintegration der »Ökonomie« in das politische Leben der Gemeinschaft, und die beginnt mit ihrer Unterordnung unter die demokratische Selbstbestimmung der Produzenten.

Zusammenfassung

Die meisten Sozialisten haben es schon lange aufgegeben, das nahe Ende des Kapitalismus vorauszusagen. Der Wirtschaftszyklus wird weiter durch regelmäßige Krisen unterbrochen, und wir haben uns an die Flexibilität des Systems und seine Fähigkeit gewöhnt, neue Expansionskanäle zu finden. Dabei dürften wir heute auf etwas Neues stoßen, mit dem sich die Linke bisher noch nicht auseinandergesetzt hat. Die andauernde, selbst von Mainstream-Ökonomen als »strukturell« beschriebene Krise der entwickelten kapitalistischen Ökonomien mag keinen endgültigen Niedergang verkünden. Vielleicht ist sie aber ein Anzeichen, dass diese Ökonomien in absehbarer Zukunft nicht mehr überleben können, ohne die Lebens- und Arbeitsbedingungen der eigenen Bevölkerung zu verschlechtern – ganz zu schweigen von denen der weniger entwickelten Länder, die sie als Quelle billiger Arbeitskräfte und als Schuldner weiterhin ausbeuten. Auch wenn es nicht an entsprechenden Klagegliedern über den heutigen Zustand des Kapitalismus mangelt, nicht nur auf der Linken, müssen dessen Folgen in Theorie und Praxis noch einbezogen werden.

Umreißen wir zunächst den Kontext. Hier ist es sicher nicht nötig, die ganze Litanei des Niedergangs herunterzubeten, die zum alltäglichen Nachrichtengeschäft westlicher Länder gehört. Die entwickelten kapitalistischen Ökonomien befanden sich in einer tiefen und anhaltenden Rezession, als der Zusammenbruch des Kommunismus die durch den Kalten Krieg überdeckten und verschleierte Spaltungen und Widersprüche in der kapitalistischen Welt entblößte. Die starken westeuropäischen Ökonomien sahen sich mit neuen Formen langfristiger struktureller Arbeitslosigkeit konfrontiert, und die Wiedervereinigung Deutschlands hat diese, in Europas erfolgreichster Ökonomie schon zuvor sichtbaren Schwächen dramatisch verschlimmert. Auch Japan hat Einbrüche erlitten, gegen die sein ökonomisches »Wunder« lange immun schien (ganz zu schweigen von den harten Lebens- und Arbeitsbedingungen, die es lange aufrechterhalten haben). Unterdessen wurde uns versichert, dass in den USA und anderswo die lästige Rezession zu guter Letzt in einen Aufschwung übergehen würde. Aber die Wirtschaftswissenschaftler waren beim Lesen ökonomischer »Indikatoren« selektiver als üblich, um eine 180 Grad-Wendung in der Wirtschaft zu behaupten, und ließen dabei völlig außer Acht, dass Massenarbeitslosigkeit (oder Unterbeschäftigung), Armut, Obdachlosigkeit, Rassismus und Kriminalität in den reichsten Ländern der Welt an der Tagesordnung sind und das Gegenteil be-

weisen. Die geringfügig niedrigeren Erwerbslosenraten in den USA bedeuteten gleichzeitig ein Anwachsen von Niedriglohnjobs und einer großen Klasse von armen Arbeitenden. Noch hat das wachsende ökologische Bewusstsein in der westlichen Welt die Kraft, gewisse Mauern zu errichten gegen die strukturellen Imperative des Kapitalismus, die Umwelt zu degradieren. Und all das passiert, während traditionelle politische Formationen, links wie rechts, die unterschiedlichsten Krisen durchlaufen, in einigen Fällen bis zum faktischen Zusammenbruch, spektakulär geschehen in Italien Anfang der 1990er Jahre.

Es wird niemanden wundern, dass in dieser Litanei ökonomischer Missstände die strukturell bedingte und im Gegensatz zu allen anderen ökonomischen Indikatoren gleich bleibende, langfristige Arbeitslosigkeit – zusammen mit den Veränderungen der Arbeitsformen in Richtung der Gelegenheits- und kurzfristigen Vertragsarbeit – das bei weitem aufschlussreichste Zeichen ist, das allen herkömmlichen ökonomischen Ansichten von einem Zusammenhang von Wachstum und Beschäftigung widerspricht.¹ Wenn dies jedoch Schnee von gestern ist, dann legen die anhaltenden Bedingungen der Debatte in Europa und Nordamerika nahe, dass hier wohl das Thema verfehlt wird.

Das jüngste Schlüsselwort in der ökonomischen Debatte (wenn man es denn Debatte nennen kann) heißt »Flexibilität«. Entwickelte kapitalistische Ökonomien, so wird uns gesagt, müssen den Arbeitsmarkt deregulieren, das soziale »Sicherungsnetz« schwächen und wohl auch die restriktiven Umweltschutzbestimmungen aufheben, um mit den Kapitalismen der Dritten Welt konkurrieren zu können, indem man die Arbeitszeiten und Arbeitsbedingungen auf das Niveau ihrer weniger entwickelten Konkurrenten absinken lässt. Nicht nur die Sozialhilfe, auch angemessene Bezahlung und Arbeitsbedingungen und sogar der Umweltschutz sind, so scheint es, Hindernisse für Konkurrenzfähigkeit, Rentabilität und Wachstum.

Das ist an sich nicht besonders neu, zumindest auf der politischen Rechten. Es ist jedoch immer häufiger offen von der Notwendigkeit die Rede, die Arbeitsbedingungen der Arbeiter im Interesse »flexibler« Arbeitsmärkte zu verschlechtern, was soweit geht, dass sogar Rechte und Schutzmaßnahmen zu den Flexibilitätshindernissen gezählt werden, die nicht einmal fanatische Neokonservative früher in Frage gestellt hätten. Auch eine linke Variante dieser Forderung nach »Flexibilität« ist denkbar. Nicht nur westeuropäische Konservative, unter denen die Briten mit ihrer Opposition gegen die EU-Sozialcharta noch vor nicht allzu langer Zeit isoliert schienen, reden jetzt, nach-

1 Während ich dies schreibe, gibt es Schätzungen, dass 40 Prozent der kanadischen Arbeitskräfte entweder arbeitslos oder in unsicheren, prekären Teilzeit- oder Zeitarbeitsverhältnissen sind. In den USA sind 20 bis 30 Prozent teilzeitbeschäftigt oder mit Zeitarbeitsvertrag angestellt, gänzlich im Unterschied zur großen und wachsenden Zahl schlecht bezahlter Ganztagsarbeit. Zu den sich verändernden Arbeitsmustern, vor allem in den USA, vgl. Philip Mattera: *Prosperity Lost*, Reading/Mass., 1990.

dem sie sich mit den neue Realitäten langfristiger Arbeitslosigkeit konfrontiert sehen, der »Flexibilität« das Wort. Selbst unter den linken Parteien in Europa ist das kein Tabu mehr.

Wenn es in dieser Debatte irgendeine Alternative zur »Flexibilität« gibt, so sei dies, wie einige meinen (hauptsächlich die britische [sozialdemokratische] Labourpartei), die Schaffung einer hoch qualifizierten Arbeitskraft, die das Kapital von den Niedriglohnökonomien abziehen werde. Aus- und Fortbildung gelten dieser Meinung als Allheilmittel derartiger ökonomischer Missstände. Vielleicht ist aber gerade der Glaube an eine Lösung, für die eigentlich nichts wirklich spricht, das deutlichste Zeichen von Verzweiflung. Im Kontext von Massenarbeitslosigkeit ist die Logik einer Theorie, die das Angebot spezialisierter Arbeitskräfte vor deren Nachfrage stellt, bestenfalls illusorisch. Ist die Annahme vernünftig, dass Jobs, die aus strukturellen Gründen nicht existieren, plötzlich geschaffen werden, um eine besser qualifizierte Arbeitskraft zu absorbieren? Ist es denn wirklich so klar, dass die Mehrzahl der Jobs selbst in den extrem spezialisierten »Hightech«-Industriebranchen (und im Gegensatz zu typischen niedrigen Verwaltungstätigkeiten) eine qualifizierte Ausbildung erfordern, beziehungsweise Fähigkeiten, die man sich im Job nicht aneignen kann?²

Es sieht vielmehr eher so aus, als ob das Kapital, um es konservativ auszu-drücken, nicht zu mehr hoch qualifizierter, sondern zu billiger Arbeit tendiert. Die steigenden Arbeitslosenzahlen in Deutschland, dem Vorbild einer hoch qualifizierten Wirtschaft, sollten eigentlich ausreichen, um diese Aus- und Fortbildungslösung in Zweifel zu ziehen. Gerade in hochtechnologisierten Industrien gibt es Anzeichen für den Trend, Industrieanlagen von Europa nach Asien zu verlagern, weg von der qualifizierten, aber »unflexiblen« Arbeitskraft an Orte mit niedrigeren Arbeitskosten, niedrigen Gesundheits- und Rentenbeiträgen, und einer »Kultur«, die langen und unsozialen Arbeitszeiten, einer Rund-um-die-Uhr-Fertigung und allgemein schlechten Arbeitsbedingungen weniger ablehnend gegenübersteht.³

Wenn also die Aus- und Fortbildungslösung nicht angemessen ist, hat dann die Linke noch andere Optionen anzubieten? Wenn sich die rechten Überzeugungen nach links ausbreiten und sogar milde Formen des Neo-Keynesianismus ersetzen, verschiebt sich möglicherweise das ganze Spektrum der Debatte und lässt die Loyalität zum keynesianistischen Sozialstaat zunehmend als revolutionäre Position erscheinen. Und tatsächlich gibt es heute Leute auf der radikalen Linken, die dieses Feld für sich besetzt haben.

- 2 Über Erziehung im heutigen Wirtschaftssystem vgl. Mark Blaug: *The Economic Value of Education: Studies in the Economics of Education*, Aldershot 1992.
- 3 Zum beispielhaften Fall von LSI Logic, einem US-amerikanischen Halbleiterhersteller, der zunächst, angezogen durch die hoch qualifizierte Arbeitskraft und großzügige Steuererleichterungen, nach Deutschland ging und sich dann entschloss, die deutsche Niederlassung zu schließen, um in den Fernen Osten umzuziehen, vgl. »Cost constraints prompt continental shift«, *Financial Times*, 25. August 1992.

Sozialismus wird durch »soziale Bürgerschaft« ersetzt, die Verbesserung sozialer Rechte im Kapitalismus als das höchste erreichbare emanzipatorische Ziel.

Aber was, wenn soziale Bürgerschaft *weniger* möglich erscheint als der Sozialismus? Was, wenn die Rechte Recht hat? Was, wenn der Sozialstaat nicht länger ein sicherer Hafen für die Linke ist? Was, wenn wir zugeben müssen, dass der Sozialstaat und die Arbeitsverhältnisse nicht mehr kompatibel sind mit der Rationalität des schnellen Profits, ebenso wenig mit langfristiger Konkurrenzfähigkeit und mit Wachstum? Was, wenn die Zukunft des westlichen Kapitalismus wirklich abhängig ist von der Senkung des Lebens- und Arbeitsstandards? Was, wenn die Kluft zwischen dem Stand der Produktivkräfte und ihrem Beitrag zur Verbesserung der Lebensbedingungen größer und nicht kleiner wird? Was, wenn wir das Gezeter der Rechten nicht widerlegen können, und es wirklich wahr ist (heute, wenn nicht schon früher), dass die Rechte der Arbeiter, die soziale Bürgerschaft, demokratische Macht und sogar ein menschenwürdiges Leben für die Masse der Bevölkerung wirklich unvereinbar sind mit dem Profit, und dass der hoch entwickelte Kapitalismus nicht länger beides verbessern kann, Profit und Wachstum auf der einen, Arbeits- und Lebensbedingungen, ganz zu schweigen von sozialer Gerechtigkeit, auf der anderen Seite? Ist das nicht die Botschaft, die sich im Diskurs der »Flexibilität« versteckt? Und sollten wir nicht unsere Schlüsse aus der Tatsache ziehen, dass die düstere Einschätzung unseres Wirtschaftssystems nicht länger ein Vorrecht der Linken ist?

Stattdessen beobachten wir eher eine seltsame Umkehrung der Rollen. Jetzt sind es die rechten Ideologen des Kapitalismus, die wirkungsvoll seine Grenzen predigen, während die Linke immer neue Argumente für den Glauben in seine Anpassungsfähigkeit findet. Hinter dieser kuriosen Verdrehung steckt möglicherweise eine andere seltsame Verschiebung: Offenbarte der Marxismus einstmals die von der klassischen politischen Ökonomie verschleierte rücksichtslose soziale Logik des kapitalistischen Marktes, wird diese Logik nun auf den Wirtschaftsseiten der bürgerlichen Presse und durch die Wirtschaftswissenschaftler der »Flexibilität« offengelegt, während plötzlich viele der früheren marxistischen Linken an den »sozialen« Markt, an einen kapitalistischen Markt mit menschlichem Antlitz glauben.

Ich denke vielmehr, offen gesagt, dass die Rechte Recht hat, was die sozialen Kosten kapitalistischer Rentabilität anbelangt. Sicherlich verdeutlicht die Rede von »Flexibilität« die wichtigen strukturellen Veränderungen in der Weltwirtschaft, die alte interventionistische Korrekturen ineffektiv machen. Kapitalismus mit einem menschlichen Antlitz würde heute mehr staatliche Intervention erfordern als der Sozialismus, vielleicht sogar mehr extensive staatliche Planung, mehr als sich die orthodoxesten Kommunisten ausdenken könnten, und diesmal auf gewaltigem internationalem Niveau.⁴ Das heißt

4 Vgl. z.B. Robert Heilbronn's Bemerkungen (»Acts of an Apostle«, *New York Review*

nicht, dass die Linke den Sozialstaat und die Umweltbestimmungen nicht mehr mit aller Kraft verteidigen sollte. Auch nicht, dass Bildung kein eindeutiges Gut ist, nach dem man aus Gründen streben sollte, die nichts mit der Profitmaximierung zu tun haben. Sozialhilfe, Umweltschutz und Bildung müssen weiterhin im Mittelpunkt von kurz- und langfristigen Ansätzen der Linken stehen. Der Punkt ist vielmehr, dass es einfach darum geht, die Grenzen des Kapitalismus zu erkennen. Schwer vorzustellen ist für mich, wie der Markt eine ökonomische »Disziplin«, ein treibender Mechanismus und ein Regulator der Wirtschaft sein kann, ohne früher oder später jene entsprechenden Konsequenzen hervorzubringen, die die Exponenten der Flexibilität im Kopf haben und die die Anhänger des sozialen Marktes korrigieren wollen.

Über die Anwendung bestimmter »Markt«mechanismen als Instrumente von Zirkulation und Warentausch zu reden, ist eine Sache. Sich auf den Markt als ökonomischen Regulator und Garanten einer »rationalen« Wirtschaftsordnung zu verlassen, ist etwas völlig anderes. Ich will auf den Unterschied hier nicht näher eingehen, nur soviel sagen, dass die durch die Disziplin des Marktes und dessen Preismechanismen garantierte »rationale« Ökonomie auf einer einzigen, unaufhebbaren Voraussetzung beruht, nämlich der, die Arbeit zur Ware zu machen und sie genau jenen Imperativen der Konkurrenz zu unterwerfen, die die Bewegungen anderer ökonomischer »Faktoren« determinieren.⁵ Ganz abgesehen von den direkten Auswirkungen auf die Arbeiter, bedeutet dies, dass ein nicht aufhebbarer Widerspruch zwischen den Regulationsfunktionen des Marktes und dessen »Gesellschaftsfähigkeit« existiert.

In Kapitel 4 und 5 sprach ich vom Manko der Historiker, zwischen den in der gesamten überlieferten Geschichte existierenden Gesellschaften mit ihren Märkten und ihrem Handel und jenem Charakter des Kapitalismus zu unterscheiden, für den »der Markt« keine Gelegenheit, sondern ein Imperativ ist.

of Books, 3.3.1994, S. 9.) zu den Veränderungen, die heute keynesianistische Lösungen quasi unmöglich machen. Heilbronner besteht darauf, dass wir noch immer etwas vom »Geist« der Wirtschaftstheorie von Keynes lernen können, argumentiert aber gleichzeitig, dass »die heute bestehende Arbeitslosigkeit von der Entstehung und von ihren Auswirkungen her nichts mit den Gebrechen zu tun hat, von dem Keynes dachte, sie könnten durch »etwas wie eine umfassende Sozialisation der Industrie kuriert werden«. Zu den strukturellen Unterschieden gehören »inflationäre Zwangsmechanismen, die in den Tagen von Keynes unbekannt waren«, und »die internationale Durchdringung der Märkte«, die »jeden positiven Effekt eines mutigen Hilfsprogramms (zur Erholung der Wirtschaft) zu verwässern droht. Das deutet auf die Notwendigkeit einer internationalen Koordination wirtschaftlicher Anstrengungen hin – ein Ziel, das leider jenseits unseres Einflusses liegt.«

5 Ich verweise die Leser auf die Arbeit meines Freundes, Kollegen und früheren Studenten, David McNally (*Against the Market: Political Economy, Market Socialism and the Marxist Critique*, London 1993, v. a. Kapitel 6), der die Implikationen des Marktes als Regulator mit bewunderswerter Klarheit dargelegt hat.

Der Unterschied liegt darin, inwieweit der Zugang der Produzenten zu den Produktionsmitteln vom Markt abhängig ist. Die Imperative der Konkurrenz, der Profitmaximierung und Akkumulation wurden bspw. in dem Moment in Gang gesetzt, als englischen Pachtbauern der nicht marktvermittelte Zugang zum Land verweigert wurde – durch die Notwendigkeit, ihre Produkte auf dem Markt zu verkaufen, und durch den Zwang der Pachtverträge, die sie mittels der spezifischen Verfasstheit der englischen Eigentumsverhältnisse dazu zwingen, profitabel zu produzieren, um den Zugang zum Land zu behalten. Diese Imperative wurden verstärkt, als der Konkurrenzdruck den Spaltungsprozess in eine Klasse von Großgrundbesitzern und eine Klasse von absolut eigentumslosen Arbeitern beschleunigte, bei dem die letzteren gezwungen wurden, ihre Arbeitskraft für Lohn zu verkaufen. Die weit verbreitete Ansicht, die kapitalistische Entwicklung als Expansion der Märkte zu interpretieren (egal ob man das auf das alte »Handels«-Modell mit ihrem Schließen und Öffnen von Handelsrouten bezieht oder auf eine komplexere demographische Argumentation), basiert auf einer Gleichsetzung dieser unterschiedlichen »Marktformen«. Und eben dieses Manko, die historische Besonderheit des Kapitalismus und den Unterschied zwischen Markt*chancen* und Markt*imperativen* zu ignorieren, ist meiner Ansicht nach der Grund für den heutigen Glauben an die unendlichen Möglichkeiten eines sozialisierten Marktes.

Wenn die Rechte Recht hat mit ihrer Behauptung, der Markt sei ein ökonomischer Regulationsmechanismus, dann scheint mir die langfristige theoretische Hauptaufgabe der Linken zu sein, über alternative Mechanismen zur Regulation gesellschaftlicher Produktion nachzudenken. Die alte Wahl zwischen Markt und zentralisierter Planung ist unfruchtbar. Beides wurde auf seine Art durch die Imperative der Akkumulationsgesetze angetrieben – im einen Fall aufoktroziert durch die systemimmanenten Konkurrenz- und Profitmaximierungszwänge, im anderen durch die Erfordernisse beschleunigter industrieller Entwicklung. Weder wurde auf die Wiederaneignung der Produktionsmittel durch die Produzenten rekuriert noch auf die Interessen der Arbeiterinnen und Arbeiter, deren Mehrarbeit angeeignet wurde. Weder wurde auf die Interessen der gesamten Bevölkerung Rücksicht genommen, noch war die Produktion einer gewissen demokratischen Verantwortlichkeit unterworfen. Auch die soziale Marktwirtschaft oder gar der »Marktsozialismus«, mit oder ohne menschliches Antlitz, bieten keine Alternative, da die Imperative des Marktes die treibenden Mechanismen bleiben. In der heutigen Weltwirtschaft, in der der soziale Markt immer utopischer und unerreichbarer erscheint, fast als Widerspruch in sich, könnte es doch schlussendlich realistischer sein, über radikale Alternativen nachzudenken.

Meine dieses Buch durchziehenden Überlegungen kreisen um den Gedanken, dass der kapitalistische Markt ebenso ein *politischer* wie auch ein ökonomischer Raum ist, ein Raum nicht nur der freien Entscheidung, sondern auch von Herrschaft und Zwang. Hier gilt es noch darauf hinzuweisen, dass *De-*

mokratie nicht einfach nur als politische Kategorie verstanden werden darf, sondern auch als ökonomische Kategorie neu konzipiert werden muss. Ich spreche nicht nur von einer »ökonomischen Demokratie« im Sinne einer größeren Verteilungsgleichheit. Ich stelle mir die Demokratie als einen ökonomischen Regulator vor, als den *treibenden Mechanismus* der Ökonomie.

Hierfür ist die von Marx ins Spiel gebrachte freie Assoziation der direkten Produzenten (was selbst in der Marx'schen Begrifflichkeit nicht nur auf die Handarbeiter oder die direkt an der materiellen Produktion beteiligten Menschen zu reduzieren ist⁶) ein guter Ausgangspunkt. Es liegt nahe, dass der passendste Ort, um nach einem neuen ökonomischen Mechanismus zu suchen, die Basis der Ökonomie ist, die Organisation der Arbeit. Doch das ist weder einfach nur eine Frage der internen Unternehmensorganisation noch eine nur der Wiederaneignung der Produktionsmittel durch die Produzenten – die zwar eine notwendige, aber keine ausreichende Voraussetzung ist, solange der Besitz marktabhängig und den alten Gesetzen unterworfen bleibt. Die Freiheit der freien Assoziation impliziert nicht nur demokratische Organisation, sondern Emanzipation von solchen »ökonomischen« Zwängen.

Eine demokratische Organisation direkter Produzenten im Unterschied zur aktuellen hierarchischen Struktur des kapitalistischen Unternehmens zu etablieren, ist in mancher Hinsicht der einfachste Part. Bis zu einem bestimmten Punkt können sogar kapitalistische Firmen alternative Organisationsformen annehmen – bspw. die »Gruppenarbeit«. Aber selbst mit noch so demokratisch organisierten »Gruppen« würden solche Unternehmen nicht selbstbestimmt und frei von denen geführt, die in ihnen arbeiten, sondern durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt, die ihnen von außen aufgezwungen werden – nicht nur durch die Bedürfnisse und Wünsche der Mehrheit der Bürger, sondern durch die Interessen der Unternehmer und die Zwänge des kapitalistischen Marktes, durch die Imperative der Konkurrenz, der Produktivität und Profitmaximierung. Und natürlich wären die Arbeiter auch weiterhin durch Kündigungen und Firmenschließungen, durch die ultimative Kontrolle des Marktes betroffen. Diese neuen Organisationsmodelle werden nicht als neue Demokratieformen konzipiert, die die Organisation dem Arbeiter oder der Gemeinschaft gegenüber verantwortlicher gestalten, sondern, ganz im Gegenteil, als Mittel, um die Arbeiter für die ökonomische Notwendigkeit solcher Organisationen zu gewinnen. Diese Organisationsformen erfüllen so-

6 Einen guten Ausgangspunkt zum Verständnis von Marx' Konzept der produzierenden Klasse ist sein Konzept des »Gesamtarbeiters«, der in kapitalistischen Gesellschaften eine breite Vielfalt von Arbeitern (Arbeiter und Angestellte) beinhaltet, die sich an verschiedenen Punkten des Prozesses der Herstellung und Realisierung des vom Kapital angeeigneten Mehrwertes befinden. (Zur Diskussion dieser Frage vgl. Peter Meiksins: »Beyond the Boundary Question«, in: *New Left Review* 1/157, 101-120.) Dies ist die Klasse, deren Selbstemanzipation den Sozialismus konstituieren würde. Mit der Abschaffung der kapitalistischen Ausbeutung würde jedoch der Charakter dieser »Produzenten« nicht länger durch deren Beitrag zur Produktion des Kapitals definiert werden.

lange nicht die fundamentalsten Kriterien der Demokratie, solange nicht die »Bevölkerung« – die Arbeiter ebenso wie die Bürgerschaft als Ganze – in umfassender Weise souverän wird, und solange die Hauptziele dieser Organisationsformen nicht in der Verbesserung der Lebensqualität ihrer Mitglieder und/oder der Schaffung von Möglichkeiten liegen, die selbst gesetzten Ziele zu verfolgen.

Selbst die direkte Übernahme durch die Arbeiter würde nicht automatisch die Übertragung der Macht auf den Markt umgehen. Jeder, der die Debatten rund um den Ausverkauf von United Airlines in den USA mitbekommen hat, wird das Problem verstehen. Das schlagendste Argument, das die Arbeiter zugunsten ihres Angebots hatten, war, dass sie sich den Marktimperativen gegenüber genauso verantwortlich zeigen würden wie ihre kapitalistischen Arbeitgeber – was eben Maßnahmen wie Schließung und Kündigung mit einschließt, ohne die der Markt nicht als Regulator funktionieren kann.

Neue, demokratischere Organisationsformen des Arbeitsplatzes und Übernahmen durch Arbeiter sind an sich bewunderswerte Ziele und die potentielle Basis für weiteres. Aber selbst wenn alle Unternehmen dementsprechend übernommen worden sind, bliebe das Problem, sie von den Marktmechanismen abzukoppeln. Bestimmte Instrumentarien und Institutionen, die heute an »den Markt« gebunden sind, wären zweifellos nützlich für eine wirklich demokratische Gesellschaft, aber die treibende Kraft der Wirtschaft dürfte nicht vom Markt ausgehen, sondern müsste aus der selbsttätigen Assoziation der Produzenten kommen. Und wenn die treibende Kraft der Wirtschaft im demokratischen Unternehmen läge, in den Interessen und Zielen der selbsttätigen Arbeiter, müssten Modalitäten gefunden werden, diese Interessen und Ziele für das Management der Ökonomie als Ganzes und zum Wohl einer größeren Gemeinschaft zu nutzen. Und das bedeutet zuallererst, die Interaktionsmodalitäten zwischen Unternehmen auszuarbeiten.

Ich behaupte nicht, dass ich die Antworten hätte. Aber wie immer müssen zuerst die Fragen geklärt werden. Und in dieser Hinsicht haben wir, nach dem Stand der aktuellen Debatten zu urteilen, kaum ernsthaft begonnen. Hier möchte ich nur einen Punkt hervorheben. Was wir suchen, sind nicht einfach nur neue Eigentumsformen, sondern auch ein neuer Antriebsmechanismus, eine neue Rationalität, eine neue ökonomische Logik. Und wenn, wie ich denke, der vielversprechendste Platz, um danach zu suchen, die demokratische Organisation der Produktion ist, die eine Wiederaneignung der Produktionsmittel durch den Produzenten voraussetzt, dann sollte man hervorheben, dass die Vorteile, die Rationalität des Marktes als treibende Kraft zu ersetzen, nicht den Arbeitern allein zugute kommen, sondern allen, die den Auswirkungen der Marktgesetze unterworfen sind. Das betrifft die Arbeitszeit und Arbeitsbedingungen ebenso wie die Freizeit – die Organisation der Zeit an sich – und hat weitreichende Implikationen für die Gleichberechtigung im gesellschaftlichen Leben, in Kultur und Umwelt wie bei »außerökonomischen« Gütern an sich.

In der Zwischenzeit hat jedoch die aktuelle Logik des Marktes unmittelbare Auswirkungen, auf die die Linke, wie sie heute ist, weder politisch noch theoretisch vorbereitet ist. Die Entwicklungen, die den westlichen Kapitalismus wiederbeleben sollen – europäische Integration und nordamerikanischer Freihandel – scheinen Bedingungen zu schaffen, die auf neue Klassenkonfrontationen zwischen Kapital und Arbeit hinauslaufen. So wie beispielsweise die NAFTA, geschaffen offensichtlich, um die Arbeitsbedingungen in den USA zu verschlechtern und sich den mexikanischen Nachbarn anzunähern, gegen den Widerstand der organisierten Arbeiterschaft eingeführt wurde, so hat die europäische Integration den Effekt, jene Mechanismen (wie Defizite und Währungsentwertungen) abzuschwächen, durch die europäische Nationalökonomien in der Vergangenheit fähig waren, Lohnerhöhungen aufzufangen und Arbeitslosigkeit abzufedern.

Die Auswirkungen in Europa sind bereits in einer Welle von Arbeiterunruhen und in einer zunehmenden Politisierung der Gewerkschaften sichtbar – am signifikantesten und symptomatischsten in Deutschland. Auch eines der asiatischen »Wunder«, Korea, wurde bereits mit einer »modernen« Klassenpolitik konfrontiert, während in Russland und in den sogenannten »neuen Demokratien« Klassenkonflikte entstanden, als die Marktgesetze griffen. Wo liegen die politischen und intellektuellen Ressourcen, um mit diesen Entwicklungen umzugehen, nachdem die Parteien der Linken ihr angestammtes Terrain der Klassenpolitik verlassen haben und sich die neue Post-Linke auf »Identitätssuche« befindet? Was wird bspw. das durch dieses Überlaufen vieler Arbeiterorganisationen entstandene Vakuum füllen, wenn die kapitalistische Restrukturierung die Spannungen entlang falscher Klassenlinien verschärft und neue Formen unsicherer und krisenanfälliger Arbeit schafft? Eine Zunahme des Rechtsextremismus vielleicht?

Niemand kann bestreiten, dass die »neue Weltordnung« völlig neue Anforderungen an die Linke stellt, wie an alle anderen auch. Der Zusammenbruch des Kommunismus ist aber nicht der einzige bestimmende Moment unserer Zeit, nicht die einzige epochale Transformation, die nach ernsthaftem »Neu-Durchdenken« verlangt. Auch am Kapitalismus ist die Zeit nicht spurlos vorübergegangen. Die bisher angebotenen Hauptlösungen sind auf unterschiedliche Weise widersprüchlich und selbstzerstörerisch. Der »flexible« Markt vergrößert die Flexibilität und die Wettbewerbsfähigkeit, indem er seine eigenen Grundlagen unterhöhlt, weil er die Konsumenten vom Markt abzieht. Und der »soziale« Markt setzt seinen Möglichkeiten zur Humanisierung des Kapitalismus strenge Grenzen, indem er sich den kapitalistischen Imperativen unterwirft. Die Lektion, die wir aus unserer aktuellen ökonomischen und politischen Situation ziehen können, ist, dass ein humaner, »sozialer«, wirklich demokratischer und gerechter Kapitalismus unrealistischer und utopischer ist als der Sozialismus.

Nachwort zur deutschen Ausgabe

Der globale Kapitalismus durchlebt gerade seine tiefste Krise seit der Großen Depression. Und obwohl solch »antikapitalistische« Bewegungen, wie sie noch vor einigen Jahren aktiv waren, mehr oder weniger verschwunden sind, gibt es einige Anzeichen neuer oppositioneller Kräfte wie die Proteste in Griechenland, Frankreich und Italien. Mit der steigenden Anzahl von Menschen, die ihre Jobs, ihre Ersparnisse und ihre Häuser verlieren und gezwungen werden, über Alternativen nachzudenken, dürfen wir schließlich auch wieder mehr Opposition erwarten.

Was heißt es jedoch, dem Kapitalismus Widerstand zu leisten und nach Alternativen zu suchen? In den antikapitalistischen Bewegungen der letzten Jahre war es nicht ganz klar, was »Antikapitalismus« eigentlich bedeutet. Natürlich ist es zutreffend, dass die gemeinsame Motivation dieser an sich so unterschiedlichen Bewegungen in ihrem Drang nach Demokratie lag. Es war jedoch nicht ganz klar, ob alle »Antikapitalisten« dasselbe meinen, wenn sie – oder wir – von Demokratie sprechen, und ob wir über die Bedingungen übereinstimmen, die erforderlich sind, sie zu erreichen. Wir können sicherlich annehmen, dass wir alle, oder die meisten von uns, die grundlegenden bürgerlichen Freiheiten – die Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit und so weiter – für unentbehrlich halten. Aber wenn dies alles ist, woran wir dabei denken, gibt es nichts, was Antikapitalisten von »liberalen« Verfechtern unterscheidet. Dieses Buch wurde mit der Prämisse geschrieben, dass »Demokratie« das meint, was es sagt: die Regierung durch die Bevölkerung, Volksmacht.

Doch selbst wenn wir diesen weiten Demokratiebegriff akzeptieren, können wir unterschiedliches mit ihm meinen. Die Regierung durch die Bevölkerung beispielsweise kann einfach bedeuten, dass das »Volk« als eine Zusammenfassung individueller Bürger das Recht zur Wahl hat. Es kann aber auch jene Umkehrung bzw. Aufhebung von Klassenherrschaft bedeuten, in welcher der *demos*, das gemeine Volk, die Herrschaft der Reichen herausfordert. Dieses Buch fühlt sich mehr dieser zweiten Definition verpflichtet, bei der »Demokratie« die Herausforderung von Klassenherrschaft bedeutet.

Wir können verschiedene Formen des »Antikapitalismus« ausgesprochen wirkungsvoll unterscheiden, wenn wir deren Verständnis von der Vereinbarkeit von Kapitalismus und Demokratie untersuchen. An dem einen Ende hätten wir jene, für die Demokratie mit einem reformierten Kapitalismus kompatibel ist, in dem große Unternehmen sozialer und der öffentlichen Mei-

nung gegenüber verantwortlicher sind, und bei dem bestimmte Sozialleistungen anstatt durch den Markt durch öffentliche Körperschaften bestimmt werden oder mindestens durch Körperschaften, die öffentlich kontrolliert werden. Das ist eine Konzeption, die vielleicht weniger anti-kapitalistisch ist als vielmehr anti-neoliberal oder gegen die Globalisierung. An dem anderen Ende wären jene, die glauben, dass der Kapitalismus letztendlich inkompatibel ist mit der Demokratie, auch wenn es allzeit entscheidend bleibt, für alle möglichen Formen demokratischer Reformen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft zu streiten. Dies ist nicht nur in dem offensichtlichen Sinne zu verstehen, dass der Kapitalismus eine Klassenherrschaft des Kapitals ist, sondern auch in dem Sinne, dass der Kapitalismus die Macht des »Volkes« selbst in seiner politisch beschränkten Bedeutung begrenzt. Es gibt keinen von der Bevölkerung wirklich regierten Kapitalismus, keinen Kapitalismus, in dem der Wille der Bevölkerung über den Imperativen von Profit und Akkumulation steht und in dem die Erfordernisse der Profitmaximierung nicht die grundlegendsten Lebensbedingungen bestimmt. Dieses Buch gehört zu dieser zweiten Kategorie von Antikapitalismus. Und es kommt zu dem Schluss, »dass ein humaner, »sozialer«, wirklich demokratischer und gerechter Kapitalismus unrealistischer und utopischer ist als der Sozialismus«.

Die Frage ist deswegen, wie wir das »demokratische Defizit« im heutigen globalen Kapitalismus fassen und welches die prinzipiellen Ziele demokratisch-antikapitalistischer Kämpfe sein sollten. Es beginnt damit, dass die von demokratischer Kontrolle befreite Macht der transnationalen Unternehmen ohne Zweifel ein massiver Angriff auf die Demokratie als solche ist. Ebenso wahr ist, dass sich Institutionen wie der IWF und G8 bestimmte Funktionen demokratisch verfasster Regierungen aneignen (wenn auch auf Geheiß anderer, stärkerer nationaler Regierungen). Auch ein direkt hiergegen gerichteter antikapitalistischer Protest muss deswegen seinen Platz haben in einer zeitgenössischen Oppositionspolitik.

Was ich allerdings aufzuzeigen versucht habe, ist, dass die schwerwiegendste Herausforderung der Demokratie – der Demokratie in ihrem wörtlichen Sinne einer Regierung des Volkes – in der Natur der kapitalistischen Ökonomie selbst liegt. Es braucht kaum betont werden, dass das System der Klassenherrschaft, die durch den Kapitalismus erzeugten Ungleichheiten wie der Zusammenhang von Wohlstand und Macht einer Demokratie in diesem Sinne abträglich sind. Der Kapitalismus steht jedoch der Demokratie nicht nur aus dem offensichtlichen Grund strukturell entgegen, weil es niemals eine kapitalistische Gesellschaft gab, in der Reichtum nicht einen privilegierten Zugang zur Macht garantierte, sondern auch und mehr noch, weil die grundlegendsten Bedingungen ihrer Existenz darin liegen, dass die fundamentalen Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion dem Diktat kapitalistischer Akkumulation und ihren Markt»gesetzen« unterworfen sind. Das bedeutet, dass der Kapitalismus zwangsläufig mehr und mehr Bereiche des Lebens außerhalb demokratischer Kontrolle erfasst. Jede menschliche Praxis, die »kommo-

difiziert«, d. h. der Warenförmigkeit und den Imperativen des Marktes unterworfen wird, liegt fortan außerhalb demokratischer Macht. Das wiederum bedeutet, dass jede Demokratisierung Hand in Hand gehen muss mit einer »Dekommodifizierung«, einer Auflösung des Warencharakters. Eine solche Aufhebung des Warencharakters jedoch wäre per definitionem das Ende des Kapitalismus.

In der heutigen »globalisierten« Welt mag es erscheinen, dass der Prozess zunehmender Warenförmigkeit bereits so weit geht und so tief in alle Bereiche des Lebens eingreift und so weit über die Grenzen politischer Gemeinschaft und selbst des Nationalstaates hinausgeht, dass es nur sehr wenige Möglichkeiten für die Demokratie und die Herausforderung des Kapitals durch demokratische Kräfte gibt. So wird uns beispielsweise oft gesagt, dass die Globalisierung den Nationalstaat so schwach oder gar irrelevant gemacht habe, dass Kämpfe auf nationaler Ebene alle Bedeutung verloren hätten. Viele Antikapitalisten würden argumentieren, dass die Globalisierung die ernsthafteste Bedrohung der Demokratie bedeutet, gerade weil die Macht des Staates unwiederbringlich verloren ging an transnationale Unternehmen und internationale Organisationen. Es ist besonders schwer, nicht wählbare Organisationen mit globaler Reichweite verantwortlich zu kontrollieren. Wenn dem so ist, ist die Möglichkeit einer Opposition gegen die globale Macht des Kapitals natürlich noch ferner.

Doch meines Erachtens kommen wir hier zu einem aufschlussreichen Paradox. Sicherlich hat das Kapital seine ökonomische Reichweite weit über die Grenzen aller Nationalstaaten ausgeweitet. Der Kapitalismus ist jedoch weit davon entfernt, sich vom Nationalstaat zu befreien. Das Kapital braucht den die Ordnung aufrechterhaltenden und die Bedingungen der Akkumulation garantierenden Staat auch heute noch. Und es gibt, was auch immer die Kommentatoren über den Niedergang des Nationalstaates sagen mögen, keinen Hinweis darauf, dass das globale Kapital ein effektiveres Instrument gefunden hat. Gerade weil die ökonomische Reichweite des Kapitals weit über jede politische Grenze hinausreicht, braucht das globale Kapital *viele* Nationalstaaten, um mit ihnen die richtigen Akkumulationsbedingungen zu schaffen.

Ich denke, dass wir heute die Folgen eines wachsenden Widerspruchs zwischen der globalen Reichweite der ökonomischen Mächte und den lokal-territorialen Institutionen der Organisation und Verwaltung, die das Kapital weiterhin braucht, erkennen können. Ich denke auch, dass das Muster militärischer Interventionen, in dem sich die USA engagieren – Kriege ohne bestimmte Ziele, ohne bestimmte geografische oder zeitliche Grenzen (der »Krieg gegen den Terror«) – einen Versuch darstellt, diesen wachsenden Widersprüchen zu begegnen. Der grundlegende Punkt ist der, dass zwar das globale Kapital von dem profitiert, was wir die Globalisierung nennen, dass es diese Globalisierung aber nicht *organisieren* kann. Globale Unternehmen können nicht ihre eigenen internationalen Operationen organisieren, schon

gar nicht die globale Ökonomie. Sie brauchen dafür Staaten. Je globaler die Ökonomie geworden ist, desto mehr wurden die ökonomischen Kreisläufe von Staaten und zwischenstaatlichen Beziehungen organisiert. In der gegenwärtigen Krise lernen wir umso mehr, wie unentbehrlich Staaten für das globale Kapital sind. Was benötigt wird, ist ein internationales Staatensystem, das dem globalen Kapital entspricht.

Das bedeutet unter anderem, dass der neue Imperialismus, vor allem der heutige US-Imperialismus, ein kompliziertes und widersprüchliches Geschäft ist. Deren Wesen ist eine globale Ökonomie, die von einem System multipler Lokalstaaten verwaltet wird.¹ Und es bedarf nur wenig Vorstellungskraft, um einzusehen, dass dies eine Quelle ernster Instabilitäten und Gefahren für die Herrschaft des globalen Kapitals bedeutet. Es sollte uns nicht überraschen, dass sich der heutige imperiale Hegemon gezwungen sieht, diese Widersprüche zu kontrollieren, indem er das System multipler Staaten zu kontrollieren versucht. Überrascht sollten wir auch nicht sein, dass bei diesem Versuch militärische Macht eine große Rolle spielt. Wenn Staaten mittels zwischenstaatlicher Beziehungen mehr und nicht weniger involviert wurden in das Management ökonomischer Kreisläufe, wenn das Kapital und seine Organisation der Ökonomie stärker und nicht weniger abhängig wurde von einem System vieler Lokalstaaten, folgt daraus, dass das Kapital ein stärkeres und kein geringeres Interesse hat an weltweit willfährigen Regimen – nicht nur, aber vor allem in ölproduzierenden Regionen.

Es kann sein, dass wir uns in einer neuen Phase befinden, in der die Abhängigkeit des globalen Kapitals von einem ihm verwandten Staatensystem demokratische Veränderungen noch bedrohlicher werden lässt als zuvor. Es kann sein, dass Demokratie heute eine viel substantivere Bedeutung zu bekommen droht als dies der Fall war, als sie erstmals im antiken Griechenland aufkam, und bevor sie die in diesem Buch herausgearbeitete US-Definition ihres sozialen Inhaltes entleert hat. Selbst in ihrer begrenzten Form ist die Demokratie in der neuen Weltordnung unter zunehmendem Beschuss. George Bush's selbsternannte Mission zur Ausweitung der Demokratie bedeutet bestenfalls die Absicherung von Komplizen-Regimen und die Abwehr wirklich demokratischer Veränderungen. Im schlimmsten Fall bedeutet sie Krieg. Und im Zustande eines fortwährenden Krieges ist selbst die formale Demokratie kapitalistischer Staaten unter Druck. Das war im so genannten Kalten Krieg so und gilt auch im so genannten Krieg gegen den Terror. Der Angriff auf die liberale Demokratie, der ernsthafte Angriff auf die bürgerlichen Freiheiten in den USA, in Großbritannien und anderswo ist bereits im Gang. Präsident Obama ist natürlich nicht George W. Bush, und es gibt gute Gründe, seine neue Administration zu begrüßen. Der »Krieg gegen den Terror« jedoch erscheint auch weiterhin als Leitlinie seiner Außenpolitik und das Be-

1 Ausführlich auseinandergesetzt mit dem neuen Imperialismus habe ich mich in meinem Buch *Empire of Capital*, London 2003.

dürfnis des globalen Kapitals nach einem ihm genehmen Staatensystem steht noch immer einem friedlichen und wirklich demokratischen Weg der Veränderungen entgegen.

Was sagt uns dies über die Aussichten antikapitalistischer Bewegungen? Ob mit oder ohne die teuflischen Intentionen ihrer Handelnden, die Dynamik des Kapitalismus gefährdet soziale Gerechtigkeit, Frieden, Demokratie und eine nachhaltige Umwelt. Das Kapital muss immer und unerbittlich expandieren, und es wird immer auf Grenzen seiner eigenen Expansion treffen, nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen immanenten Widersprüche. Der Kapitalismus wird immer Krisen und Abschwünge produzieren, und er wird immer auf der Suche sein nach Wegen, den Druck der eigenen widersprüchlichen Logik zu vermindern, indem er versucht, seine Konsequenzen zu verdrängen oder zu verlagern. In früheren Zeiten war ein aufsteigender Kapitalismus fähig, seine inneren Hindernisse durch äußere Expansion in die Kolonien zu verschieben. Aber seitdem der Kapitalismus seine Grenzen territorialer Expansion mehr oder weniger erreicht hat, hat er seine Möglichkeiten erschöpft, seine Widersprüche durch geografische Expansion zu verdrängen. Er ist zunehmend davon abhängig geworden, seine Belastungen auf anderen Wegen auf die arbeitenden Klassen und die unterworfenen Ökonomien abzuwälzen – mit steigenden Kosten.

Daraus folgen zwei allgemeine Schlussfolgerungen – gute wie schlechte Neuigkeiten. Die schlechte Neuigkeit für antikapitalistische Kämpfe ist, dass die Möglichkeiten, den Kapitalismus zu reformieren, begrenzt werden durch seine wesenhafte Natur und jene Bedingungen, die er zur Aufrechterhaltung seiner selbst bedarf. Natürlich bedarf es immer wieder der Reformen, um den Kapitalismus vor sich selbst zu schützen. Wichtig ist jedoch das Verständnis, dass diese grundlegende Logik des Kapitalismus immer vorhanden sein wird und sich so oder so immer bemerkbar machen wird, bis die grundlegenden Funktionsmechanismen des Systems durch eine demokratische Gesellschaft abgelöst werden, in der das menschliche Leben nicht den Imperativen des Marktes unterworfen ist.

Das heißt nicht, dass ein regulierter Kapitalismus nicht humaner wäre als ein nicht regulierter, oder dass der Kampf für Reformen innerhalb des Systems vergeudete Zeit wäre. Es bleibt im Gegenteil elementar wichtig, für jede denkbare Verbesserung der Lebensbedingungen und jede mögliche Kontrolle der destruktiven Konsequenzen des Kapitalismus zu streiten. Dies beinhaltet den Versuch einer Dekommodifizierung und Demokratisierung so vieler Lebensbereiche wie möglich – nicht nur, aber beispielsweise auch des öffentlichen Dienstes und des Gesundheitswesens, des Wohnens und der Verbesserung anderer elementarer Notwendigkeiten. Am Ende muss eine wirkliche Transformation des Systems stehen. Doch bis dahin ist die gute Neuigkeit, dass die Möglichkeiten des Kampfes innerhalb des kapitalistischen Systems – um welche Ziele auch immer – größer sind, als es uns in den meisten Globalisierungskonzeptionen zu glauben nahe gelegt wird.

Diese Konzeptionen vermitteln uns eine Welt, in der die Macht des Kapitals überall und nirgends ist, in der sie sich über jede demokratische Kontrolle hinweg frei über den gesamten Globus bewegt. Wir hören nicht nur in konventionellen Globalisierungstheorien von der schwindenden Bedeutung des Staates, sondern auch bei Gurus des Antikapitalismus wie Michael Hardt und Antonio Negri, deren *Empire*-Buch wie ein antikapitalistisches Manifest betrachtet wird. Ich selbst denke, dass das Spiel weitgehend vorbei ist für antikapitalistische Bewegungen, wenn diese Theorien zutreffen. Was sie uns sagen, ist, dass es im globalen Kapitalismus keine wirkliche Konzentration von Macht gibt, was heißt, dass es keine wirklichen Ziele für die Opposition gibt. Der Punkt jedoch, auf den ich hinaus möchte, ist, dass eine solche Sicht auf den globalen Kapitalismus offensichtlich falsch ist und dass lokale und nationale Kämpfe heute wichtiger denn je sind.²

Die Abhängigkeit des globalen Kapitals von den lokalen Staaten könnte sich als empfindlicher denn je erweisen. Und nichts könnte bedrohlicher werden als wirkliche demokratische Kämpfe innerhalb jedes einzelnen Staates, nicht zuletzt innerhalb der imperialen Heimatländer.

Sommer 2009

2 Ausführlicher auseinandergesetzt mit Hardt und Negri habe ich mich in meinem Aufsatz »A Manifesto for Global Capitalism?«, in: G. Balakrishnan (Hg.): *Debating Empire*, London 2003, S. 61-82.

Personenregister

- Althusser, Louis 17, 19, 58ff., 64ff.,
71, 74, 80, 82, 107ff., 119
- Anderson, Perry 61, 82, 85f. 89ff.,
94, 98, 108, 134, 187
- Anderson, Benedict 214
- Aristoteles 195, 214, 219f., 222ff.,
255, 271, 277
- Balibar, Étienne 61, 65
- Bodin, Jean 211, 271
- Böckh, August 200f.
- Bois, Guy 33
- Brenner, Robert 33, 37, 49, 116,
120ff., 133, 136f., 144, 152, 154,
213, 277
- Bush, George W. 300
- Callinicos, Alex 134, 137
- Caudwell, Christopher 70, 74
- Cicero, Marcus Tullius 227, 242
- Cohen, Gerald A. 80, 85f., 89, 104,
108, 115f., 122, 124, 127f., 136
- Cohen, Jean L. 245, 249
- Comninel, George 64, 67, 277
- Croix, Geoffrey E.M. de St. 187f.,
190, 271
- Cromwell, Oliver 216, 232f.
- Deutscher, Isaac 267
- Elster, John 141
- Engels, Friedrich 14, 57, 62, 135, 250
- Ferguson, Adam 229
- Finley, Moses I. 187ff., 193, 202, 224,
271
- Florentinus, Titus 271
- Fried, Morton 41
- Fustel de Coulanges, Numa Denis
201
- Garland, Yvon 187, 202
- Gellner, Ernest 131, 148
- Geras, Norman 246
- Gernet, Jacques 198
- Giddens, Anthony 132
- Godelier, Maurice 45
- Gramsci, Antonio 20, 244
- Gray, John 128
- Grote, Georg 167, 202
- Hall, Stuart 107f., 110, 260
- Hamilton, Alexander 217ff., 222, 225
- Hardt, Michael 302
- Harrington, James 199, 209
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
201, 240, 243f.
- Heilbrunner, Robert 290f.
- Heller, Agnes 250, 255f.
- Hilton, Rodney 47, 123, 169
- Hindess, Barry 59
- Hirst, Paul 59
- Hobsbawm, Eric 228f.
- Keane, John 245
- Kleisthenes 207, 212, 220f.
- Laclau, Ernesto 260
- Locke, John 161f., 203, 209ff.
- Mandel, Ernest 45
- Manicas, Peter 217
- Mann, Michael 177

Marx, Karl 13ff., 17, 30ff., 38, 42ff.,
 50, 53, 57, 59ff., 64ff., 71, 73f.,
 76f., 80, 83ff., 103, 113f., 116, 120,
 122, 124f., 127ff., 131ff., 139ff.,
 150, 153ff., 158f., 168, 174, 177,
 179f., 210, 240, 244, 248, 250, 284,
 293
 McNally, David 210, 291
 Mencius 193, 277
 Merrington, John 169
 Mill, John Stuart 129, 202, 230f.
 Mitford, William 200ff.
 Mommsen, Wolfgang 180
 Montesquieu, Charles des Secondat
 199
 Mouffe, Chantal 260
 Negri, Antonio 302
 Obama, Barack 300
 Osborne, Robin 193, 212
 Palmer, Bryan 107
 Perikles 219, 224f., 227
 Pirenne, Henri 157
 Platon 192, 194ff., 217, 223f., 255,
 277
 Polanyi, Karl 38, 158, 172f., 192
 Polybius 255
 Poulantzas, Nicos 62f., 65, 75, 250
 Roemer, John 115f., 118f., 121f., 124,
 127
 Runciman, Walter G. 177
 Rustin, Michael 262
 Sahlins, Marshall 41
 Smith, Adam 14, 121f., 152f., 243
 Smith, Sir Thomas 208, 211, 218
 Stedman Jones, Gareth 79f., 98
 Szücs, Jenö 252ff.
 Thatcher, Margaret 233f.
 Thompson, Edward P. 22f., 57, 60f.,
 66f., 84ff., 102ff., 197, 202f.
 Walzer, Michael 260, 262
 Weber, Max 22f., 34, 96, 100, 150f.,
 158ff., 163ff., 170ff., 175f., 177ff.,
 203
 Williams, Raymond 69, 103, 111f.
 Wolf, Eric 276, 280
 Wood, Neal 7, 161, 210, 242
 Wright, Erik Olin 132, 136