

Christian Frings

## Das Kapital – die entfremdete Form der Kommune aus sieben Milliarden

Auf die drei Fragen, die von den Organisatoren der Veranstaltung *Raus aus dem Kapitalismus – aber wohin?* an uns gerichtet wurden, möchte ich zunächst mit drei Thesen bzw. Gegenfragen antworten und diese im Folgenden erläutern.

1. Wovon reden wir überhaupt mit dem Begriff des ›Kommunismus‹? Ich will ergänzen: Wovon *können* wir überhaupt reden? Und wer ist das *Wir*, das da reden könnte? Zunächst gilt es zu klären, *was* das überhaupt ist, aus dem wir raus wollen. Aus dem richtigen Begreifen des Kapitalismus ergibt sich nämlich m.E. bereits ein erkenntnistheoretisches Problem: Über das Neue, das Andere, den ›Kommunismus‹, oder wie es heißen mag, können wir nur mit aller Vorsicht reden – als eine Negation des Bestehenden. Und aus der radikalen Kritik des Bestehenden. Wenn sie ernst genommen wird, ergeben sich Folgen für das *Wir*, das da sprechen kann.
2. Welche konkreten Utopien gibt es, welche Wege aus dem Kapitalismus eröffnen sich? Aufgrund des erkenntnistheoretischen Problems möchte ich lieber von konkreter Negation sprechen, weil wir noch keine positiven Bestimmungen von anderer Gesellschaft vornehmen können. Wir sollten über das reden, was in der Geschichte, hier und heute als konkrete Negation praktisch und theoretisch sichtbar wird: Über die Kämpfe auf der ganzen Welt, ihre Inhalte, Tendenzen und Perspektiven.
3. Können diese noch mit dem Begriff ›Kommunismus‹ verbunden werden? Da habe ich ein großes Fragezeichen – denn Substantive sind immer gefährlich.

Zu 1) Der Kapitalismus ist im Wesentlichen eine Form der Vergesellschaftung, in der den individuellen Menschen die ganze Kreativität und Produktivität ihres immer dichteren und umfassenderen Zusammenwirkens als eine verdinglichte und fremde Macht entgegentritt und sie beherrscht. Im Geld und im Warencharakter der Produkte beziehen die Menschen ihre vereinzelt Tätigkeiten in einer sachlichen Form aufeinander. Sie müssen das tun, ob sie wollen oder nicht, weil sie ihre Tätigkeiten unabhängig voneinander ausüben, aber andererseits im Rahmen einer immer umfassenderen und zunehmend alle Menschen auf der Welt einbeziehenden Arbeitsteilung irgendwie aufeinander angewiesen und voneinander abhängig sind. Diese neuartige, historische

Form der Gesellschaftlichkeit wird nicht bewusst koordiniert und verabredet, sondern ihre Regulation wird naturwüchsigen Tauschprozessen, Märkten und den sich darin vollziehenden Kapitalkreisläufen überlassen. Es sind Dinge, in denen sie ihre eigene Gesellschaftlichkeit reflektieren, und daher stellt es sich für sie ganz real so dar, dass sie von Dingen beherrscht werden – dies ist kein ›falsches Bewusstsein‹, sondern ein realer, handfester Schein. Diese Verkehrung kann durchaus sinnvoll als ein ›Fetischcharakter‹ der gesellschaftlichen Beziehungen bezeichnet werden, weil die Menschen durch die spezifische und historisch einmalige Art ihres Zusammenarbeitens ihren eigenen Produkten und Verhältnissen eine gegenständliche Macht verleihen und sich von ihnen beherrschen lassen. Marx hatte diesen Begriff auch deshalb gewählt, weil sich das Bürgertum zu seiner Zeit viel auf die Aufgeklärtheit und Rationalität seiner Religion, des Christentums, einbildete und dies durch die Abgrenzung zum ›Fetischglauben‹ der sogenannten ›Naturvölker‹ herausstrich – für die Konstruktion des überlegenen ›weißen‹ Europäers war dieser Bezug auf ›das Andere‹ schon immer konstitutiv,<sup>1</sup> und die im 19. Jahrhundert als Wissenschaft institutionalisierte ›Völkerkunde‹ war ein Moment der globalen Hegemonie dieses aufgeklärten Bürgertums und seines Kolonialismus.<sup>2</sup> Dem hält Marx mit seinem Fetischbegriff entgegen, dass sich die Bürger mit den Formen des Kapitals, des Gelds und der Waren völlig unreflektiert in einem ungleich umfassenderen und totalisierenden Fetischglauben bewegen als irgendeine andere Zivilisation.

In der beinahe sechshundertjährigen Geschichte des Kapitalismus ist diese Verkehrung dominant und universell geworden, als die ProduzentInnen massenhaft von ihren Subsistenzmitteln enteignet wurden und die Lohnarbeit als Normalform der eigenen Existenzsicherung durchgesetzt wurde. Erst diese Proletarisierungsprozesse ermöglichten es, dass der Wert zum Selbstzweck wurde, als end- und maßlose Selbstverwertung des Kapitals. Diese merkwürdigen, gespenstigen, sinnlich-übersinnlichen Dinge wie Wert, Geld und Kapital treten damit ins Zentrum der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion. Ihr Kreislauf erzeugt die ›Sachzwänge‹, denen sich alle unterzuordnen haben. Der *Wert* (oder das Geld) wird erst universell und hegemonial und damit eigentlich erst real durch die *Verwertung*. Ohne den end- und maßlosen Prozess der *Verwertung*, die beständige Reinvestition des Mehrwerts und die Akkumu-

1 Siehe Enrique D. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*. Ein Projekt der Postmoderne, Düsseldorf 1993.

2 Siehe das fünfte Kapitel in: Immanuel Wallerstein, *Der Siegeszug des zentristischen Liberalismus (1789-1914)*. Das moderne Weltsystem IV. Wien 2012.

lation von Kapital, ließe sich der Begriff des Werts noch nicht einmal gedanklich festhalten.

Ab dem 18. Jahrhundert ist dieses Dominantwerden des Gelds als Selbstzweck oder des Kapitals mit einer ungeheuren Veränderung und Umwälzung in der Art des Produzierens verbunden. Es entsteht zum ersten Mal in der Geschichte eine derart umfassende Kooperation und komplexe Arbeitsteilung, für die der Einsatz von Maschinen und einer permanent weiterentwickelten Technologie eine zentrale Bedeutung bekommt. Hatte sich die Menschheit davor in der Reproduktion ihres täglichen Lebens vor allem auf die vorgefundenen Produktivkräfte, also die Bodenfruchtbarkeit und klimatischen Voraussetzungen bezogen, so tritt nun >produzierte Produktivkraft< in den Mittelpunkt und wird entscheidend für die Art und den Umfang unserer Lebens- und Genussmittel. Diese produzierte Produktivkraft – also die Maschinen, Kommunikations- und Transportsysteme, das städtische Zusammenleben usw. – ist das Produkt der Gesellschaftlichkeit vergangener Arbeit, von theoretischer, wissenschaftlicher und praktischer Kooperation. Maschinen sind geronnene Theorie, sie verkörpern unser Wissen und unsere Erfahrungen im Umgang mit der Natur. In der kapitalistischen Produktion treten sie als tote Arbeit der lebendigen Arbeit gegenüber und beherrschen sie. Sie werden zu den gegenständlichen Mitteln und Methoden, um lebendige Arbeit aus der Arbeitskraft >herauszupumpen<. Sie steigern die Produktivität und erweitern den Umfang unserer Bedürfnisse und Genüsse, aber aufgrund ihres Verwertungszwecks sind sie zugleich immer auch Mittel der Beherrschung, der Kontrolle, des Kommandos über andere Menschen.

Um es für unsere Diskussion über Kommunismus zuzuspitzen: Das Kapital ist kein Ding, es kommt nicht von einem anderen Stern, sondern es ist nur die ver-rückte, verdinglichte, entfremdete Existenzweise unseres Kooperierens, unseres gesellschaftlichen Zusammenwirkens. Darin besteht der eigentümliche Fetischcharakter des Kapitals – das Kapital, ja >die Gesellschaft< stellt sich dem vereinzelt Individuum als fremde, grausame Macht gegenüber. Das heißt nicht, dass das Kapital nicht auch seine Hüter, Subjekte und Strategen hat, die alles nur Erdenkliche tun, um seine ungehinderte Verwertung und seine gesellschaftspolitische Unantastbarkeit durchzusetzen: die Kapitalisten als Personen und als eigene Klasse, der Staat und die Regierenden, und eine ganze Armada von Hilfskräften zum Schutz dieser Ordnung. Aber, und das ist das Besondere am Kapitalismus, auch ihre Macht reicht nur soweit, wie dieser Selbstlauf der kapitalistischen Akkumulation sich vollzieht – sie können Rahmenbedingungen schaffen und politisch herstellen, aber sie können die Akkumulation nicht planen und anordnen, wie sich heute wieder in ihrer Hilflosigkeit gegenüber

der globalen Krise zeigt. An diesem Punkt bleiben sie selbst Gefangene der realen Verkehrung der gesellschaftlichen Beziehungen und müssen sich den von ihnen gepriesenen >Sachzwängen< fügen.

Diese Verkehrung wiegt umso schwerer, weil sie nicht nur sinnbildlich, metaphorisch, also in unseren Köpfen existiert, sondern sich ganz real in die gegenständliche Welt der sinnlichen Dinge eingeschrieben hat. Wenn wir diese genauer untersuchen, die stoffliche Gestalt der Maschine, die raumzeitliche Anordnung der Körper in der Arbeitsorganisation, oder auch die gesamte gebaute Umwelt, die Architektur unserer Städte und Wohnungen, oder das ganze Anstaltswesen der Schulen, Krankenhäuser, Psychiatrien und Knäste, dann erkennen wir, wie dieser ganzen dinglichen Welt der Zweck eingeschrieben ist, uns zu vereinzeln und als Vereinzelte beherrschen und kontrollieren zu können. Dazu gehören dann durchaus gewisse Surrogate von Gemeinschaftlichkeit in Formen der kontrollierbaren Begegnung und Vergnügungen.

In der Diskussion um den Kommunismus wird diese dingliche, handfeste Seite der Verkehrung oft zu wenig berücksichtigt – auch wenn kürzlich daran erinnert wurde, dass die Kommunarden in Paris das leidige Problem der Datenspeicherung, was auch zu dieser dargestellten sachlichen Gewalt des Kapitalverhältnisses gehört, 1871 dadurch gelöst hatten, dass sie das Rathaus und damit die Archive der Zivilverwaltung niederbrannten.<sup>3</sup> Die vertrackte Schwierigkeit bei der Frage nach der anderen Gesellschaft besteht darin, dass sich die beiden Aspekte der neuen und überhaupt erst unter kapitalistischen Verhältnissen entwickelnden Maschinerie und Technologie nicht trennen lassen: Die Maschinerie und die veränderten stofflichen, gegenständlichen Verhältnisse als Voraussetzung für größeren Reichtum – und die Maschine als Methode der Kontrolle und Überwachung. Diese beiden Seiten lassen sich nicht auf eine »demokratische« und eine »autoritäre« Technik aufteilen, wie Mumford meinte.<sup>4</sup> Es sind dieselben >großen< Technologien, die beides beinhalten, weil sich in ihnen das vergegenständlicht, was die Grundlage für größeren Reichtum und zugleich für die Unterwerfung unter sachliche Zwänge ist: die zunehmende >große< Gesellschaftlichkeit und Vergesellschaftung des Produzierens, die von den Menschen nicht bewusst gestaltet wird, sondern ihnen in einem naturwüchsigen Zusammenhang der versachlichten Beziehungen als fremde Macht gegenübertritt. Schon an den banalsten Dingen des täglichen Konsums und des Alltagslebens lässt sich durchbuchstabieren, in welchem umfassenden Zusammenhang wir mit den übrigen Milliarden Menschen stehen.

3 Vgl. Unsichtbares Komitee, Der kommende Aufstand. Hamburg 2010.

4 Vgl. Lewis Mumford, Mythos der Maschine. Frankfurt am Main 1977.

Einerseits schaffen die kapitalistischen Technologien Voraussetzungen, um mit immer weniger Mühsal, Plackerei und Arbeit die notwendigen und angenehmen Dinge des Lebens zu produzieren; wobei wir allerdings die vom Kapital proklamierten Produktivitätsfortschritte sehr skeptisch analysieren müssen: Das Kapital bezieht einen guten Teil ›seiner‹ Produktivität von Anfang an aus der Externalisierung von Kosten in Raum und Zeit. Sei es, dass hier als gesteigerte Produktivität und Arbeitersparnis erscheint, was an anderen Orten des Globus Menschen gewaltsam an Arbeit abgepresst wird, sei es, dass die eigentlichen Kosten durch die Zerstörung der Umwelt oder des menschlichen Körpers erst Jahrzehnte später sichtbar werden. Die kapitalistische, d.h. betriebswirtschaftliche Zeitrechnung zur Bestimmung der Produktivität, sagt noch nichts über die tatsächlich mögliche Befreiung von Arbeit als Voraussetzung für eine andere Gesellschaft aus. Umgekehrt muss aber auch das Ausmaß an Arbeit im Kapitalismus berücksichtigt und herausgerechnet werden, das nur der Aufrechterhaltung eben dieser Verhältnisse dient – dazu dürfte z.B. ein großer Teil der bürgerlichen Medizin gehören, die nur damit beschäftigt ist, die vom kapitalistischen Arbeitsprozess und den entfremdeten gesellschaftlichen Beziehungen zerstörten Körper und Seelen wieder funktionsfähig zu machen.

Andererseits hat sich der Maschinerie und Technologie sowie der gesamten räumlichen Konfiguration unseres Zusammenlebens zutiefst der Herrschaftszweck des Kapitals eingeschrieben. In der kapitalismuskritischen und marxistischen Diskussion ist diese Seite der Technologie oft im Zuge der Verherrlichung der neuen Produktivkräfte unterschlagen oder ignoriert worden. Obwohl Marx den Zusammenhang von Technologie und »reeller Subsumtion« durchaus im Auge hatte, lädt er allzu oft doch wieder zur Vorstellung einer vermeintlichen ›Neutralität‹ der Technologie ein – wenn er z.B. in Bezug auf die Maschinenstürmerei zu Beginn des 19. Jahrhunderts davon spricht, es bedürfe »Zeit und Erfahrung, bevor der Arbeiter die Maschinerie von ihrer kapitalistischen Anwendung unterscheiden« lernt (MEW 23, S. 452), und dabei völlig übersieht, dass sich der Kampf gegen die Maschine nicht nur gegen die damit verbundene Freisetzung von ArbeiterInnen richtete, sondern auch um die Kontrolle über die Arbeit im unmittelbaren Produktionsprozess kreiste.<sup>5</sup> In der marxistischen Debatte blieb dieser Herrschaftscharakter der Maschinerie fast hundert Jahre lang völlig ausgeblendet und blieb damit fataler Weise bürgerlichen philosophischen Strömungen wie dem Vitalismus überlassen. Erst in den 1950er und 1960er Jahren wurde er von dissidenten marxistischen Strömungen in

<sup>5</sup> Zu dieser Kritik an Marx siehe Zygmunt Bauman, *Memories of class. The pre-history and after-life of class*. London, Boston 1982.

den USA, in Frankreich und in Italien wieder in den Vordergrund gerückt.<sup>6</sup> Maschinerie ist demzufolge nicht nur geronnene Theorie über den Umgang mit der Natur, sondern auch geronnener Klassenkampf und Versteinierung von gesellschaftlichen Beziehungen. Erst lange nach Marx sind im 20. Jahrhundert wieder detaillierte Analysen dazu entstanden, wie sich in der Ausgestaltung der Technologie das Ziel der Unterwerfung und Kommandierung der lebendigen Arbeit niederschlagen.<sup>7</sup> Erste Versuche, diesen sich bis in die gegenständlichen Details der Technologie einnistenden Herrschaftscharakter nachzuzeichnen, finden sich bereits im Umfeld der kritischen Theorie wie z.B. im Passagen-Werk von Walter Benjamin oder im Hinblick auf die der modernen Technologie zugrundeliegende Wissenschaft bei Franz Borkenau, der nach dem Zusammenhang zwischen dem naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriff und der kapitalistischen Produktionsweise fragt.<sup>8</sup>

Diese Vertiefung und Erweiterung der Kritik der kapitalistischen Maschinerie zu einer Kritik der bürgerlichen Naturwissenschaft, deren Schein der gesellschaftlich neutralen reinen Erkenntnis wir heute gewissermaßen mit der Muttermilch einsaugen, zeigt zugleich, wie schwierig es ist, den Grundlagen und Dimensionen dieser Vergegenständlichung von Herrschaft auf die Spur zu kommen. Die gesamte Konstruktion und Praxis von Wissenschaft und Theorie sind in diese Verkehrung von Subjekt und Objekt einbezogen. Nicht erst durch ihre spezifischen Inhalte, sondern schon durch ihre Institutionalisierung und Abtrennung ist bürgerliche Wissenschaft ihrem Wesen nach Herrschaftswissenschaft – was sich dann an ihrem Inhalt als »instrumentelle Vernunft« (Horkheimer) niederschlägt, oder wie Hegel in seiner Kritik des aufklärerischen Denkens schreibt, als Reduzierung der ganzen Welt auf den Gesichtspunkt ihrer »Nützlichkeit« und der damit verbundenen »barbarischen Terminologie« dieses Denkens. Aber schon durch ihre Abtrennung ist

<sup>6</sup> Vgl. Christian Frings, »Autonome Klassenkämpfe in Deutschland – mit Blick nach Frankreich«. In: Anna Leder (Hg.), *Arbeitskämpfe im Zeichen der Selbstermächtigung. Kollektive Gegenwehr in Frankreich, Deutschland, der Schweiz, Österreich und Serbien*. Wien 2011, S. 15-62.

<sup>7</sup> Siehe z.B. Thomas Kuby, »Über den gesellschaftlichen Ursprung der Maschine«. In: Freimut Duve (Hg.): *Technologie und Politik*. Heft 16. Reinbek 1980, S. 71-101; und David F Noble, *America by Design. Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*. New York 1977; Ders., *Forces of Production. A Social History of Industrial Automation*. New York 1984.

<sup>8</sup> Siehe Borkenau; korrigierend und erhellend dazu die Erwiderung von Grossmann. Vgl.: Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*. Darmstadt 1934, 1976; Henryk Grossmann, »Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur«, In: *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (2) 1935, S. 161-231.

die Wissenschaft als Institution ein Moment der Verkehrung von Subjekt und Objekt, verstärkt noch durch ihre Aufspaltung in Einzelwissenschaften und die seit dem 19. Jahrhundert vollzogene grundlegende Trennung in die >zwei Kulturen< der Geistes- oder Gesellschaftswissenschaften und der Naturwissenschaften. Wissenschaft ist kein Wissen der Menschen als gesellschaftliche Naturwesen über sich selbst, sondern ein Priesterwissen der Wenigen über die Vielen. Zwangsläufig können die Vielen darin nur noch unter Erwägungen der Nützlichkeit für einen fremden Zweck auftauchen.

Wenn wir diese umfassende und vor allem auch sachlich-gegenständliche Seite der Verkehrung und Fetischisierung im Kapitalismus, diese Stofflichkeit des realen Scheins, im Auge behalten, dann muss jeder Ansatz von Befreiung auch einen weitgehenden Umbau der materiellen Welt, völlig neue Formen des Produzierens, der Technologie und des Hausens und Lebens beinhalten, und im Zuge dieses Umbaus auch das ganze Gebäude und die gesellschaftliche Praxis unseres Denkens und Theoretisierens umwälzen.<sup>9</sup> Eine auch noch so kritische Sozialwissenschaft, die durch ihre institutionelle Einbindung *und* durch ihre einzelwissenschaftliche Isolierung, *a priori* der kapitalistischen Formbestimmtheit von Wissenschaft unterworfen ist, stößt da an ihre Grenzen. Daher stehen wir hier vor einem *erkenntnistheoretischen* Problem, das jeden Begriff von Utopie in Frage stellt. Wir können aus diesem Zusammenhang nicht einfach durch einen *salto mortale* im Kopf herausspringen und uns die schöne, neue Welt ausmalen. Positive Aussagen über eine vernünftige und befreite Vergesellschaftung wären bestenfalls pure Spekulation und in schlechter Weise beliebig, schlimmstenfalls eine nur links gewendete Variante von Priester- und damit Herrschaftswissen:

- Erstens sind solche Utopien in schlechter Weise beliebig, weil wir aufgrund der handfesten Verkehrung nicht so leicht Anhaltspunkte in der Wirklichkeit finden können, wie sich die materielle Struktur unseres Zusammenlebens umwälzen lässt. Darin liegt die Problematik aller technologischen Phantasien à la >Kommunismus aus dem Computer< oder mathematischer Planspiele auf der Basis von Arbeitszeitberechnungen – ganz abgesehen davon, dass diese nur zu oft eben die Form der Beziehung aufeinander über abstrakte Zeit reproduzieren, die dem warenförmigen Zusammenhang und der Verselbstständigung des Werts im Kapital zugrunde liegt. Und sie greifen, wie auch diverse ökologisch gedachte Alternativen, unreflektiert auf

<sup>9</sup> Zur notwendigen Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung der Veränderungen auf all diesen Ebenen vgl. David Harvey, *Den antikapitalistischen Übergang organisieren*. Hamburg 2010.

die geistigen und naturwissenschaftlichen Denkweisen zurück, denen die kapitalistischen Formen eingeschrieben sind.

- Zweitens fehlt in diesen Utopien die Kritik des Subjekts, das sie denkt – die Frage nach dem *Wir*. So wie wir unmittelbar daherkommen, als vereinzelte Einzelne, sind wir selber viel zu sehr von der universellen Warenförmigkeit, dem Konkurrenzverhalten des bürgerlichen Individuums, der Eitelkeit des atomisierten Subjekts usw. geprägt, als dass wir einfach in unserem Kopf zu völlig neuen Welten vorstoßen könnten. Und wir sollten darauf verzichten, es zu versuchen, weil
- drittens die Frage heute nur so gestellt werden kann, was sieben Milliarden Menschen auf der Welt tun, denken und wollen. Sie alle stehen in einem gesellschaftlichen Zusammenhang, der ihnen als Kapital gegenübertritt. Es geht also um die selbstbewusste Aneignung und Gestaltung dieses Gesamtzusammenhangs. Instinktiv schrecken wir vor der Ungeheuerlichkeit dieser Aufgabe und dieser Dimension zurück und neigen zur Flucht in lokale Alternativen und Nischen; aber >das Kapital< ist die entfremdete Darstellung und Verdinglichung dieses Gesamtzusammenhangs – unterhalb dieser Dimension geht es also nicht. Vielleicht haben gerade wir hier im reichen Norden ein besonderes Problem damit, von unserer Sonderstellung zu abstrahieren und die Frage der vernünftigen Gesellschaft aus der Perspektive wirklich aller Menschen zu diskutieren. Ich sehe eines der größten Probleme für die Herausbildung eines kollektiven Geists der Weltgesellschaft – den manche als *general intellect* bezeichnen – darin, das sich gerade in den Kommunismusvorstellungen der metropolitanen Linken ihr uneingestandener Eurozentrismus niederschlägt. Wer heute Vorschläge für eine andere Welt aus dem Hut zaubert, sollte sich zuallererst fragen, ob sie oder er sie denn auch schon mit den Menschen in Asien, Afrika und Lateinamerika diskutiert hat. Die ganze Diskussion um die kolonialistische und imperialistische Kontaminiertheit eines jeden Universalismus<sup>10</sup> verweist auf die Schwierigkeit, überhaupt zu einem *Wir* zu gelangen, das sinnvoll über die andere Gesellschaft nachdenken könnte. Die bloße Absage an jeglichen Universalismus führt auch nicht weiter, weil wir faktisch schon in einem globalen Zusammenhang, aber einem uns entfremdeten stehen. Aufscheinen und sich entwickeln könnte der »universellere Univesalismus« (Wallerstein) wohl nur an den Rändern und Brüchen, an den Punkten, an denen sich verschiedene Kämpfe in ihrem Antagonismus und ihrer Negation be-

<sup>10</sup> Vgl. Immanuel Wallerstein, *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin 2010.

gegenen und verbinden (siehe den begrifflichen Vorschlag dazu bei Buck-Morss).<sup>11</sup>

Zu 2) Aus dem erkenntnistheoretischen Dilemma ergibt sich daher die Konsequenz, dass sich das Projekt einer anderen Gesellschaft nur in Kämpfen, nur in der praktischen Negation der »ganzen alten Scheiße«, herauschälen kann – Kämpfe in dem Sinne, dass hier die Veränderung der Umstände und die Veränderung von uns selbst zusammenfallen. Ein Prozess der sozialen Revolution ist nicht nur notwendig, um die Welt zu verändern, sondern um uns selbst den ganzen alten bürgerlichen Dreck vom Hals zu schaffen, von dem wir tief durchdrungen sind. Es gibt also keinen privilegierten Ort einer theoretischen Gesellschaftskritik; im Gegenteil, »Theorie« im Sinne einer abgetrennten arbeitsteiligen Tätigkeit ist selber noch Reflex der herrschaftlichen Organisation von Gesellschaft, in der ein privilegierter Teil über den anderen nachdenkt und meint, ihm sagen zu können, was für ihn am besten ist. Auch linke Theorie muss sich den Vorwurf der Priesterherrschaft gefallen lassen.

Wir sollten daher nicht über Kommunismusmodelle diskutieren, sondern über die wirklichen Bewegungen – und inwiefern sich in ihnen eine Negation der kapitalistischen Verkehrung abzeichnet. Und auch diese Diskussion und die dafür notwendigen Untersuchungen müssen wir zunehmend als eine global geführte verstehen und den Stimmen aus anderen Teilen der Welt mehr Aufmerksamkeit schenken – gerade wenn und weil sie für unsere westlich geprägten Denkweisen oft überraschend und ungewohnt klingen. Thesenhaft will ich nur auf zwei säkulare Tendenzen hinweisen, in denen sich so etwas wie »Kommunismus« als »unter unseren Augen vor sich gehende Bewegung« abzeichnet.

a) In den langen Zyklen der gesellschaftlichen Durchsetzung und geografischen Ausweitung des Kapitalismus im Verlauf der letzten fünfhundert Jahre,<sup>12</sup> hat die Macht der subalternen Klassen tendenziell zugenommen – nicht gradlinig, sondern immer wieder unterbrochen durch schwere Krisen, Erschütterungen und ungeheuerlichen Epochen der Menschenvernichtung durch Krieg und Genozid. Im Verlauf von ca. hundertjährigen Zyklen hat sich aber die Rolle

11 Vgl. Susan Buck-Morss, Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte. Berlin 2011.

12 Vgl. Giovanni Arrighi, The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of our Times. London, New York 1994; ders., Beverly J. Silver, »Das Ende des langen 20. Jahrhunderts«. In: Alex Demirović (Hg.): VielfachKrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus. Hamburg 2011, S. 211-228.

der Widerstände und des Aufbegehrens von unten geändert – es hat zunehmend die Entstehung und den Verlauf dieser Zyklen geprägt<sup>13</sup> und in jeder neuen Befestigung des widersprüchlichen kapitalistischen Gesamtzusammenhangs musste die jeweilige Hegemonialmacht, die den ganzen Laden politisch, ökonomisch, militärisch und kulturell zusammenhalten konnte, sich in ihren sozialen Angeboten von der vorhergehenden Hegemonialmacht absetzen. Das britische Empire wurde hegemonial mit dem Versprechen, die Sklaverei zu beenden, auf der die Akkumulationsschübe des Frühkapitalismus beruht hatten, die aber durch eine Welle von Sklavenaufständen, die in der haitianischen Revolution von 1791-1804 gipfelten, als Verwertungs- und Ausbeutungsregime in die Krise geraten war. Ebenso konnten die USA fast 150 Jahre später nur als neue Hegemonialmacht nach der blutigen ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts antreten, indem sie den industrialisierten Metropolen sozialstaatlich und gewerkschaftlich geregelte Klassenbeziehungen und der »Dritten Welt« die Dekolonialisierung und nachholende Entwicklung verkündeten. Wallerstein spricht in diesem Zusammenhang von einem »Ratscheneffekt« der zunehmenden sozialen Kosten der Kapitalreproduktion.<sup>14</sup>

Diese tendenziell anwachsende Macht von unten hat bisher nicht die Form der kapitalistischen Vergesellschaftung sprengen können, sondern sie vor sich hergetrieben und zur weitergehenden äußeren und inneren Expansion gezwungen. Aber sie hat Grenzen für die Macht des Kapitals in das System eingezogen, die sich nicht mehr rückgängig machen lassen. Gerade in der aktuellen, seit 2007 eskalierenden Krise des Systems zeigen sich diese Grenzen. Der Versuch, die Krisenlasten auf die Ausgebeuteten abzuwälzen, hat sehr viel schneller und massiver als in früheren Zyklen zu einem umfassenden Kampfzyklus geführt, der eine neue Akkumulationsdynamik blockiert. Diese Kämpfe sind nicht einfach Reaktionen auf die Krise, sondern selbst ein Teil von ihr und sie verschärfende Ursache. In den Urbanisierungsschüben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich auch der untergründige Druck widerständiger Territorien<sup>15</sup> und das »stille Vordringen des Alltäglichen« (Bayat)<sup>16</sup> entwickelt, mit dem sich die Menschen durch direkte Aneignung ein besseres Leben

13 Beverly J. Silver; Eric Slater, »The Social Origins of World Hegemonies«. In: Giovanni Arrighi, Beverly J. Silver und Ifikhar Ahmad (Hg.), Chaos and Governance in the Modern World System. Minneapolis 1999, S. 151-216.

14 Vgl. Immanuel Wallerstein, Systemkrise – und was jetzt? Hamburg 2010.

15 Raul Zibechi, Territorien des Widerstands. Eine politische Kartografie der urbanen Peripherien Lateinamerikas. Berlin-Hamburg 2011.

16 Vgl. Asef Bayat, Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern, Berlin 2012.

ertrotzen. Die großen Streikwellen in China, Bangladesch oder Südafrika, die im Verlauf dieser Krise entstanden sind, verweisen darauf, dass auch die letzten Industrialisierungsprojekte des Kapitals schneller als bisher zum Lohndruck und zu einem neuen Selbstbewusstsein der Ausgebeuteten führen. Wenn wir diese Entwicklungen aus einer globalen Perspektive betrachten – und nicht aus der unserer besonderen provinziellen deutschen Befindlichkeiten –, dann wird klar, dass die Frage, wer die sieben Milliarden noch im Sinne der Kapitalverwertung regieren kann, zu einer absehbar unlöslichen Aufgabe geworden ist.<sup>17</sup>

Wichtig für die Frage des Übergangs zu einer anderen, vernünftigen Gesellschaft ist in diesem Zusammenhang, dass sich diese zunehmende Macht der Subalternen letztlich aus der zunehmenden Gesellschaftlichkeit des Lebens speist – aus den Verkettungen der Produktion, dem Zusammenleben in immer größeren Städten und auch aus der geistigen und intellektuellen Verdichtung durch die neuen Kommunikationsformen, deren Bedeutung uns heute vielleicht noch so unklar ist wie Menschen am Ende des 15. Jahrhunderts die der »Gutenberg-Revolution« (Mason).<sup>18</sup> Die Kämpfe selber können wir daher als eine, zunächst noch negative, Aneignung dieses gesellschaftlichen Zusammenwirkens der sieben Milliarden deuten, als eine »Macht der gegenseitigen Abhängigkeit« (Piven).<sup>19</sup> Sie zeigt sich zunächst in der Unterbrechung des geordneten Laufs der Dinge, in den Störungen in der Produktion, dem blockierten Verkehrsfluss in den Städten oder besetzten Plätzen. Aber weil die Quelle dieser Macht nicht in äußerlichen Ressourcen wie Geld, Medieneinfluss oder Waffen besteht, sondern in der eigenen, noch entfremdeten Gesellschaftlichkeit, stecken in diesen Kämpfen bereits Momente von Entfetschisierung und Selbstermächtigung. So wie aus der Platzbesetzung zum Sturz von Mubarak für wenige Tage die »Kommune vom Tahrir« wurde, so werden Versuche einer neuen, positiven, selbstbewussten Vergesellschaftung nur von diesem zunächst negativen und antagonistischen Ausspielen der Macht der gegenseitigen Abhängigkeit ausgehen können. Hier beginnt dann die wirkliche Suche, das Experimentieren und Ausprobieren, das dann auch seine intellektuelle Verarbeitung und Formulierung finden wird – aber nicht mehr auf dem Markt der intellektuellen Eitelkeiten und Bestseller. Überhaupt wird sich die Entstehung der gesellschaftlichen Intelligenz zur Gestaltung einer neuen Gesellschaft daran ablesen lassen, dass die Figur des »Intellektuellen« verschwindet.

17 Vgl. Emanuel Todd, *Weltmacht USA*. Ein Nachruf. München 2003.

18 Vgl. Paul Mason, *Why it's Kicking off Everywhere*. The New Global Revolutions. London, New York 2012.

19 Siehe Frances Fox Piven, »Kann Macht von unten die Welt verändern?« In: Michael Bruch u.a. (Hg.), *Organisation und Kritik*. Münster 2011, S. 74-104.

b) Dieses Verschwinden kündigt sich bereits in dem säkularen Bruch an, der mit dem Jahr 1968 verbunden ist – ein Jahr, das sich weitgefasst über den Zeitraum von 1956 bis 1989 erstreckt, vom ungarischen Arbeiteraufstand mit seinen räteförmigen Organisationsformen bis zum Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus. Dieser Bruch besteht in der beginnenden Krise des Etatismus, des positiven Bezugs auf den Staat, und darüber hinaus in einer generellen Krise und Infragestellung von *Repräsentation*. Damit verbunden ist eine neue Hochschätzung des Individuums und seiner Besonderheit in seinen körperlichen, geistigen, kulturellen Ausprägungen, und drittens die Absage an den Gradualismus, auch den linken Gradualismus, der uns immer auf die allmähliche Verbesserung vertröstet und sich am Ideal der befreiten Enkel orientiert, statt am Bild der geknechteten Vorfahren (Benjamin). Mit diesem Bruch und der Krise des Etatismus endet der lange politische Zyklus seit 1848, in dem sich alle drei vorherrschenden politischen Lager – Konservative, Liberale und Sozialisten – trotz aller Feindschaft in der Orientierung auf den Staat einig waren und der Staat auch den systemkritischen Bewegungen als *der* Utopieträger galt.<sup>20</sup>

Nach dem Ende der 68er Bewegungen, dem Siegeszug des »Neoliberalismus« und den reaktionären und rassistischen Konjunkturen nach 1989 konnte es so aussehen, als seien diese Tendenzen wieder verschwunden oder restlos vom Kapitalismus in einer markt- und profitorientierten Liberalisierung und Atomisierung vereinnahmt worden. Aber immer dann, wenn sich erneut massenhafte Bewegungen entfalten, kommt dieser Bruch wieder zum Ausdruck: An den Revolten in Tunesien und Ägypten fiel die Abwesenheit von Führerfiguren und Parteizentralen auf. Auch bei uns verbannen die neuen, jugendlich geprägten Bewegungen mit aller Selbstverständlichkeit sämtliche Parteifahren aus ihren Demonstrationen. In den globalen Streikwellen der letzten drei Jahre in China, Bangladesch, Indien oder Südafrika sehen wir neue Formen der Selbstorganisation, mit denen die ArbeiterInnen an den etablierten Gewerkschaften vorbei ihre Kämpfe in die eigenen Hände nehmen. Selbst in den wenigen kleinen Konflikten, die sich im Verlauf der Krise in Deutschland gezeigt haben, zeigt sich eine neue Fähigkeit zur Selbstorganisation und zur Zurückweisung von bevormundenden Repräsentationen<sup>21</sup>. Auch wenn der Begriff der »Facebook-Revolution« irreführend ist und die soziale Klassenbasis der Revolten ausblendet, so tragen die neuen Medien mit dazu bei, dass die Ressourcen von

20 Siehe Giovanni Arrighi/Terence K. Hopkins/Immanuel Wallerstein, »1989 – die Fortsetzung von 1968«, in: Etienne François (Hg.), 1968 – ein europäisches Jahr? Leipzig 1997., S. 147-164.

21 Vgl. Frings, *Autonome Klassenkämpfe*

Apparaten und Institutionen heute eine geringere Rolle in Bewegungen spielen und ein politisches Führertum damit nicht mehr seine Stellung legitimieren kann. Mit der Krise der Repräsentation ist klar geworden, dass auch alle in der Linken vertrauten Kollektivierungsformen wie Räte, Abstimmungen und Delegierungen das Allgemeine oder Gemeinsame den Einzelnen gegenüber abstrakt fixieren – daher die Suche nach konsensualen statt demokratischen Formen der Verbindung. Aber wie eine Kommune der sieben Milliarden aussehen kann, lässt sich – schon aus den genannten erkenntnistheoretischen Gründen – nicht am Reißbrett entwerfen. Wir können nach Ansätzen dazu nur in den stattfindenden Bewegungen suchen und müssen uns auch theoretisch auf neue, ungewohnte Pfade begeben – sei es das »große Palaver«<sup>22</sup> Theorien sozialer Netzwerke (Nunes)<sup>23</sup> oder Forschungen zur »Schwarmintelligenz«. Jede vorschnelle Gewissheit über die *richtige* oder wahre Demokratie wäre hier jedenfalls fehl am Platz.

Ich denke, nur in der Untersuchung und Selbstuntersuchung all dieser Kämpfe und der in ihnen zum Tragen kommenden Tendenzen können wir das finden, was wir vielleicht als Kommunismus bezeichnen könnten.

Zu 3) Sollen wir es so bezeichnen? Ich weiß es nicht. Substantive neigen dazu, Sachen und selbstständige Subjekte zu bezeichnen. Doch das ist gerade zu vermeiden. Solange wir immer noch »die Gesellschaft« gegenüber dem Individuum fixieren und ihr eine eigene Macht zuschreiben, sind wir keinen Schritt über den Zusammenhang einer entfremdeten und verdinglichten Gesellschaftlichkeit hinaus. Erst wenn alles Stehende verdampft und die menschlichen Beziehungen in Fluss geraten, wären wir über die Fetischformen hinaus, die den Kapitalismus ausmachen. Vielleicht wäre es besser, dem was kommt, nicht gleich wieder einen Namen zu geben – denn es soll kein neuer Zustand sein, nicht wieder etwas Bestehendes, sondern die beständige selbstbewusste Produktion von Beziehungen. Das beinhaltet ständige Veränderung – wir könnten daher von »permanenter Revolution« sprechen. Wir könnten auch einfach von menschlicher Geschichte sprechen, weil wir die bisherige nur als »Vorgeschichte« begreifen. Auch Sprache enthält stofflich geronnene Herrschaft, auch sie wird in Bewegung geraten müssen. Daher gebe ich wenig darauf, ob sich jemand Kommunist nennt oder nicht – davon wird es jedenfalls nicht abhängen, ob wir endlich die alte Welt überwinden und eine neue produzieren.

22 Unsichtbares Komitee, Der kommende Aufstand

23 Vgl. Rodrigo Nunes, »The Lessons of 2011: Three Theses on Organisation« (Mute), 2012. <http://www.metamute.org/editorial/articles/lessons-2011-three-theses-organisation> (08.09.2012).

Bernd Gehrke

## Sozialismus nach dem »real existierenden Sozialismus«.

### Ein Blick zurück nach vorn

Der brachiale Durchmarsch einer von neoliberaler Politik beschleunigten Globalisierung des Kapitals, die nach dem Untergang des sowjetischen Imperiums auf nationaler wie globaler Ebene immer radikaler alle Schranken für die Profitmacherei niederriss, führte zu einer dramatischen Polarisierung von Reichtum und Armut, einer Polarisierung zwischen den Klassen wie zwischen den Regionen. Und rund um den Globus. Die im Zuge fordristischer Klassenkompromisse oder durch globale Regulierungsformen im Kontext des Kalten Kriegs sozialstaatlich regulierte Profitproduktion in den Zentren des Weltkapitals nach dem Zweiten Weltkrieg konnte sich seit dem immer ungehemmter entfalten.

Heute ist schreiende Armut auch wieder in den Ländern der sogenannten Ersten Welt zuhause, und die so genannte Dritte zum Bestandteil der Ersten geworden. Was in Deutschland im Reste-Essen einer »vertafelten« Hartz IV-Gesellschaft vielleicht noch relativ verschämt daher kommen mag, kann in den USA, England oder Südeuropa in grellen Farben besichtigt werden. Wer nach Rumänien oder Bulgarien blickt, wird auch innerhalb der Europäischen Union ohne langes Studium entdecken, dass große Teile Osteuropas seit der Einführung des Kapitalismus nach 1990 wieder aus der Zweiten in die Dritte Welt zurückgestoßen wurden. Noch unverschämter freilich als die Armut, ist der private Reichtum, der sich allenthalben wieder offen zur Schau stellt. Die Empörung über diese Welt hat inzwischen schon Massen erfasst.

So scheint nicht nur in Lateinamerika oder in Nordafrika, sondern auch in Europa die Zeit wieder reif für die große Empörung, jene Empörung, die nicht nur Ungerechtigkeiten beklagt, sondern auf den Punkt zielt, wo Herz, Hirn und Gewissen der Bourgeoisie sitzen, auf ihr Eigentum. Es ist wieder Zeit, nicht nur eine radikale Demokratie einzufordern wie 1989 in Osteuropa, sondern eine soziale Revolution, die eine radikale Demokratie auch wirklich zu Ende zu führen vermag. Wie 1848, wie 1918 und 1945. Wenn Proudhons einfacher Ausruf von 1840, dass das »Eigentum Diebstahl« sei, das lohnarbeitende Europa dereinst gemeinsam vom Stuhl hochriss, so, weil er damit unmissverständlich auf die Wurzel des Übels abhob, das Kapital.<sup>1</sup> Auch heute

1 Vgl. Pierre Joseph Proudhon, Was ist das Eigentum? in: Ausgewählte Werke. Herausgegeben und eingeleitet von Thilo Ramm, Stuttgart 1963, S. 1–2.

Selbsthilfegruppe Ei des Kommunismus (SEK) (Hg.)

# Was tun mit Kommunismus?!

Kapitalismus | ›realexistierender Sozialismus‹  
Konkrete Utopien heute

Die *SEK* ist ein Diskussionskreis aus Libertären und Marxist\_innen, der versucht, emanzipatorisch orientierte Linke mit westlichem wie östlichem Background ins Gespräch über emanzipatorische Alternativen zum Kapitalismus zu bringen.

2013  
UNRAST