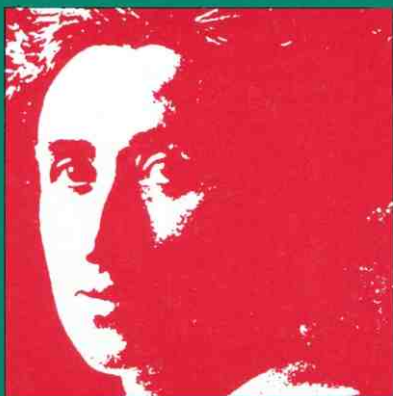




Die Linie Luxemburg - Gramsci

Zur Aktualität und
Historizität
marxistischen Denkens

Argument

Das Argument-Konzept

Das Verlagsprogramm soll zur Entwicklung der theoretischen Kultur einer Linken beitragen, die sich in der Arbeiterbewegung und der kritischen Universität, den Kräften der Frauenbefreiung, der ökologischen Umgestaltung, der Kultur-von-unten und der Friedensbewegung verankert. Dabei orientieren wir uns am Ziel eines erneuerten sozialistischen Projekts, in dem diese Bewegungen sich aneinanderlagern.

Die Veröffentlichungen beziehen sich v.a. auf folgende Bereiche:

- * Übergang zur elektronisch-automatischen Produktionsweise und entsprechender Lebensweisen; Entwicklung der Arbeit
- * Bedingungen eines rot-grünen Projekts; Alternative Wirtschafts- und Umweltpolitik; Friedensforschung und -politik
- * Feminismus; Frauengrundstudium
- * Kritische Medizin; Kritische Psychologie
- * Internationale Sozialismus-Diskussion; Weiterentwicklung des Marxismus
- * Kultur(en); Ideologieforschung; Migration und neuer Rassismus
- * Literatur im historischen Prozeß (LHP);
Kritische Anglistik & Amerikanistik (Gulliver)

Der Verlag fördert die Volksuniversität und das alternative Radio. Er kooperiert mit Studentengruppen an vielen Orten. Er ist als alternatives Non-profit-Unternehmen organisiert und bildet zusammen mit Argument-Diskussions- und Rezensentengruppen ein Element der theoretischen Kultur.

Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe *Argument-Sonderbände* mit ihren Unter-Reihen ist ein überregionaler Projektverband, dessen Redaktionen sich auf verschiedene Universitätsstädte verteilen. Wie bei einem Buchklub kann man AS-Bände auch billiger beziehen (z.B. im *Auswahl-Abo*: drei Bände nach Wahl aus der Jahresproduktion).

Die einzelnen Projekte werden verbunden über die Zeitschrift *Das Argument*. Sie ist die erste in der BRD, die neben der allgemeinen Redaktion eine autonome Frauenredaktion hat. Im *Argument* werden

- * politische und methodische Diskussionen ausgetragen;
- * Entwürfe und Ergebnisse aus den einzelnen Gebieten einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht;
- * mit Hilfe von Literaturberichten und einem beispiellosen Rezensionsteil Überblicke und Anschluß an die Forschung vermittelt;
- * theoretische Entwicklungen auch aus andern Ländern kritisch und gemeinsam (=diskutierend) angeeignet, um die Erneuerung marxistischer Theorie zu fördern;
- * Frauenforschungen entwickelt und aus andern Ländern zugänglich gemacht, die feministische Fragen und sozialistische Perspektive verbinden.

In der Reihe *Argument-Studienhefte* werden Materialien von und für Arbeitsgruppen veröffentlicht und Studientexte verfügbar gehalten.

Die *Edition Philosophie & Sozialwissenschaften* bringt Dissertationen und andere Forschungsarbeiten.

Die *Marxismus-Werkstatt* arbeitet an einem Wörterbuchprojekt, das der Erneuerung, Selbstkritik und Internationalisierung marxistischer Theorie dient und den Zugriff auf die Quellen verallgemeinern soll.

Argument-Verlag Berlin/Hamburg

Redaktion dieses Bandes:

**Daniel Barben, Thomas Faust, Sebastiano Ghisu, Antje Grützmann,
Alexandra Hoffmann, Ulrich Mehlem, Michael Stobbe, Thomas Weber**

Alle Rechte vorbehalten

© Argument-Verlag 1989

Argument-Verlagsbüro: Rentzelstraße 1, 2000 Hamburg 13, 040/45 60 18

Argument-Vertrieb: Onkel-Tom-Straße 64a, 1000 Berlin 37, 030/813 50 24

Umschlaggestaltung: Johannes Nawrath

PC-Texterfassung durch die Autorinnen/Autoren

Konvertierung: Fotosatz Barbara Steinhardt, West-Berlin

Druck: alfa-Druck, Göttingen

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die »*Linie Luxemburg—Gramsci*« : Zur Aktualität
marxistischen Denkens / mit Beitr. v. G. Bensussan ... —

Berlin ; Hamburg : Argument, 1989

(Das Argument : Argument-Sonderband ; AS 159)

ISBN 3-88619-159-1)

NE: Bensussan, Gérard [Mitverf.]; Das Argument / Argument-Sonderband

Inhalt

Vorwort	4
<i>Wolfgang Fritz Haug</i>	
Notizen über Peter Weiss und die »Linie Luxemburg-Gramsci« in einer »Epoche der Ambivalenz«	6
<i>Frank Deppe</i>	
Zur Aktualität der politischen Theorie von Luxemburg und Gramsci	14
<i>Vittantonio Gioia</i>	
Rosa Luxemburg und Antonio Gramsci: Zur ökonomischen Entwicklung im Monopolkapitalismus ...	33
<i>Sabine Kebir</i>	
Die Internationalisierung der »Zivilgesellschaft« Ein Versuch zur Aktualisierung Gramscis	51
<i>Alex Demirović</i>	
Die hegemoniale Strategie der Wahrheit Zur Historizität des Marxismus bei Gramsci	69
<i>Anne Showstack Sassoon</i>	
Volk, Intellektuelle und spezialisiertes Wissen	90
<i>Orietta Caponi de Hernandez</i>	
Die neue Partei: der moderne Fürst, der kollektive Intellektuelle	107
<i>Wieland Elfferding</i>	
Rosa Luxemburgs Dialektik der Massenpartei	122
<i>Michael Löwy</i>	
Der Urkommunismus in den ökonomischen Schriften von Rosa Luxemburg Für eine romantisch-revolutionäre Geschichtsauffassung	140
<i>Gérard Bensussan</i>	
Rosa Luxemburg und die Judenfrage	147
Literaturverzeichnis	161

Vorwort

»Antonio Gramsci — Rosa Luxemburg«, unter diesem Titel fand vom 1. bis 8.9.1985 in Hamburg ein internationaler Kongreß statt (siehe den Bericht in *Argument* 155). Die Verbindung verblüffte, die Namen schienen wie Feuer und Wasser. Wurde Luxemburg nicht lange Zeit Ökonomismus und Spontaneismus vorgeworfen? Und lieferte nicht gerade Gramsci die Stichworte für diese Kritik? (Vgl. den Aufsatz von Gioia in diesem Band.) Hat nicht Gramscis Hegemonietheorie, seine Analyse des ideologischen und kulturellen »Stellungskrieges« in den Institutionen der »Zivilgesellschaft« den Anachronismus von Konzeptionen wie Rosa Luxemburgs spontaner Massenaktion aufgezeigt? Umgekehrt galt einigen Gramscis Erneuerung des Marxismus als reformistisch und »idealistisch« (Gorman 1985, 179).

Nachdem Gramsci jahrelang geradezu Modethema politischer Diskurse war, hat sich heute für manchen das Interesse an seiner Theorie »in Respekt vor dem großen Theoretiker verwandelt.« (Altvater 1978, 167) Gramsci, der eine neue Form des Philosophierens von unten konzipiert hat, ereilt das Schicksal des Klassikers. Er wird zum Gegenstand von »Akademismus« und »Philologismus« bei Gelehrten-Tagungen (wie zuletzt in West-Berlin; vgl. *Argument* 171, 742). — Und Rosa Luxemburg? Sie wurde wieder aktuell, aber weniger als große marxistische Theoretikerin denn als Vorbild einer neuen Weiblichkeit. An ihr wird entdeckt, was Männer Frauen schon immer als weiblich zugeschrieben haben: die Liebe zur Natur, Gefühlsreichtum, die Liebe überhaupt. Demgegenüber hat Frigga Haug in einer marxistisch-feministischen Re-Lektüre gezeigt, worin die Aktualität der politisch-theoretischen Arbeit Rosa Luxemburgs, nicht nur für eine »Politik der Frauen«, liegen kann: im Konzept einer »revolutionären Realpolitik« (F. Haug 1988, 12). Vielleicht besteht gerade hierin auch die fortwährende Sprengkraft von Gramscis Theorie?

Wir dokumentieren im folgenden zehn der insgesamt über vierzig Tagungsbeiträge. Sie fragen auf unterschiedliche Weise danach, wie das Denken von Luxemburg und Gramsci für einen lebendigen, hegemoniefähigen Marxismus heute fruchtbar gemacht werden kann: Wie können sich soziale Bewegungen organisieren, ohne daß die Parteiförmigkeit ihre Dynamik blockiert? Ist ein demokratisches Verhältnis von Volk und Intellektuellen möglich? Wie kann eine Politik des Kulturellen in der »Dritten Welt« den zerstörerischen Wirkungen des Kulturimperialismus widerstehen? Muß die Bildung nationaler Identität zum Nationalismus

führen? Verfügt der Marxismus in »post-modernen Zeiten« noch über hegemoniale Kraft auf dem Feld der Theorie? — Die Konzepte Luxemburgs und Gramscis können dabei nicht einfach adaptiert werden. Ihre historische Verortung zeigt die Grenzen ihrer Übersetzbarkeit in die heutigen Kontexte.

Diese ändern sich mitunter ruckartig. Die sowjetische Perestrojka hat das Kontinuum der Geschichte des Sozialismus aufgesprengt. An ihren Anforderungen und Erfahrungen, an ihrer Praxis muß sich die Wahrheit des marxistischen Denkens neu beweisen: sie bestimmt nicht nur die gegenwärtige und zukünftige Theoriearbeit, sondern auch die Traditionsbildung. Auf die Frage von Walter Jens, ob nicht die eigentliche Ahnfrau von Glasnost und Perestrojka Rosa Luxemburg sei, antwortete der sowjetische Dramatiker Michail Schatrow: »Ja, man kann Rosa Luxemburg wirklich eine Mutter unserer Perestrojka nennen.« Neue Konstellationen entstehen. Gegenüber dem Trennenden rückt das Gemeinsame und Ergänzende von Luxemburg und Gramsci in den Vordergrund: Ihr Projekt ist die Überwindung von Subalternität, die Entwicklung der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit der Unteren. Hieran messen sie die herrschenden Institutionen und Praxen, auch innerhalb der Arbeiterbewegung. In diesem Projekt verbinden sich Rosa Luxemburgs Emphase der Eigeninitiative und Selbsttätigkeit, und nichts anderes meint der Begriff der Spontaneität, und Gramscis Konzept des hegemonialen »Stellungskrieges« zu einem Programm der Umgestaltung.

Zum Zeitpunkt des Kongresses deuteten sich die Veränderungen in der Sowjetunion erst an. Dennoch können die zehn Beiträge rückblickend *auch* im Kontext der Perestrojka in der marxistischen Theorie gelesen werden. Eine Eintragung in *Peter Weiss'* Notizbüchern, auf die der Titel des Bandes zurückgeht, kann hierfür als Motto dienen: »Linie Luxemburg-Gramsci — Voraussetzung: Aufklärung der histor. Fehler — die lebendige kritische Wissenschaft, Ablehnung jeglicher Illusionsbildungen, Idealismen, Mystifikationen —« (N, 608).

West-Berlin im Februar 1989

Ulrich Mehlem und Thomas Weber

Notizen über Peter Weiss und die »Linie Luxemburg-Gramsci« in einer »Epoche der Ambivalenz«¹

Für Margherita von Brentano

I.

»Linie Luxemburg-Gramsci« — in den Notizbüchern, die Peter Weiss parallel zur *Ästhetik des Widerstands* niedergeschrieben hat, findet sich diese Formel. Wer an der Erneuerung des Marxismus interessiert ist, wird bei dieser Formel aufmerken. Aber darf man von einem Literaten mehr als Literatur erwarten? Warnt uns doch Gerd Ueding, Peter Weiss habe »vom Marxismus nicht viel mehr als die geläufigsten Schemata verstanden, die zeitgenössische marxistische und neomarxistische Diskussion erst gar nicht zur Kenntnis genommen.« (1986) Aber Gelehrtheit schützt vor Torheit nicht, und so werden wir die Frage nach Gehalt und Tragfähigkeit dieser Formel selber prüfen bzw. zunächst einmal stellen, ohne die Möglichkeit von vorneherein auszuschließen, daß jene Formel zur schwärmerischen Auswanderung ins Imaginäre eines historisch unbefleckten Marxismus verführen könnte.

Vereint die vermeintliche »Linie Luxemburg-Gramsci« nicht das Unvereinbare, den Ökonomismus der Luxemburg mit dem Antiökonomismus des Gramsci? Es ist wahr, Gramsci hat 1920 nach der Ermordung von Rosa und Karl im *L'ordine nuovo* die Kommunisten mit den Urchristen verglichen und die beiden Ermordeten für »größer als die größten Heiligen von Christus« erklärt.² Und Rossana Rossanda kann mit Recht sagen, daß »der gesamte frühe Gramsci der *Consigli* (»Räte«), der Sowjetanhänger und Antijakobiner, sozusagen einen luxemburgischen Akzent« spricht (1975, 121). Aber in den *Quaderni*, den *Gefängnisheften*, wird Rosa radikal kritisiert wegen ihres »ferreo determinismo economicistico« (Q, 859), ihres *eisernen ökonomistischen Determinismus*, ihrer Erwartung des Zusammenbruchs des Kapitalismus und ihrer Vernachlässigung der Gesetze des »Stellungskrieges« der Klassen zugunsten des von ihr verabsolutierten schnellen »Bewegungskrieges« als Muster der Revolution usw. (vgl. dazu das Ökonomismus-Kapitel in *Pluraler Marxismus I*, 152-4). Wie sollten diese Luxemburg und ihr Kritiker Gramsci zusammengehen in einer »Linie«?

II.

Bevor wir versuchen, die Formel ein wenig auszuloten, betrachten wir den Kontext, in dem sie bei Peter Weiss auftaucht. Zwei Bestimmungen fallen zuerst ins Auge, die man vielleicht unzusammengehörig findet und von denen man annehmen mag, daß sie sich widersprüchlich zueinander verhalten: Es handelt sich erstens um eine Plannotiz für einen Roman, und die Notiz beginnt zweitens mit der Bekräftigung der Notwendigkeit einer marxistischen Partei, sei sie auch klein. Hier nun also die Eintragung, die auf den 30. Juli 1977 datiert ist:

»Für den Schlußabschnitt: Mitgliedschaft in der Partei — daß es eine kleine Partei war, unwichtig. Mitgliedschaft Prinziperklärung — ideologische Zugehörigkeit — Abwesenheit von Zwang und Dogmatismus — Linie Luxemburg-Gramsci — Voraussetzung: Aufklärung der histor. Fehler — die lebendige kritische Wissenschaft, Ablehnung jeglicher Illusionsbildungen, Idealismen, Mystifikationen —« (N 608)

Es geht um den Schlußabschnitt des dritten Teils der *Ästhetik des Widerstands*. Was hier ins Spiel kommt, ist die Nachkriegsperspektive und damit die aktuelle politische Position. Tatsächlich war Peter Weiss ja Mitglied einer kommunistischen Partei, wenn auch nicht der deutschen, für die Gramsci noch bis zum Tode von Peter Weiss ein Fremdwort bleiben sollte und das Bekenntnis zu Rosa Luxemburg ein Lippenbekenntnis. Er war Mitglied der schwedischen *Linkspartei/Kommunisten*, und diese kleine Partei, die etwa 5 Prozent der Wähler auf sich vereint, hat denn auch die große Anstrengung und die Kosten nicht gescheut, das Hauptwerk von Peter Weiss, das es bis heute noch in keiner der Weltsprachen gibt, ins Schwedische zu übersetzen und im eignen Verlag herauszubringen. Ihr langjähriger Vorsitzender leitete als Pensionär eine gewerkschaftliche Lesegruppe zur *Ästhetik des Widerstands* (vgl. Hermansson 1987).

So weit, so gut, aber geht es nicht doch nur um einen Roman, und ist der Romanautor nicht per Definition politisch inkompetent? Dagegen wäre in Erinnerung zu rufen, daß eine solche Auffassung vom Amt des Schriftstellers und seiner Zu- und Unzuständigkeiten ebenso bürgerlich wie ideologisch ist, weil sie das Gesellschaftliche und das Politische zur Frage einer Spezialzuständigkeit macht in einer Überlagerung von gesellschaftlicher Teilung der Arbeit und staatlicher Herrschaft. Als Marxist — im freilich nicht offiziellideologischen Sinn — nimmt Peter Weiss sich nicht nur die *politische* Kompetenz, sondern auch die *wissenschaftliche* des Historikers heraus, »und das in einer Intensität, die keine Geschichte der Arbeiterbewegung und des Widerstandes ... geleistet hat und wohl auch künftig nicht wird leisten können«, wie Wolf und Lisa Abendroth unter Berufung auf »eigene bittere Erfahrung« in der alten

Arbeiterbewegung und im antifaschistischen Widerstand bezeugen (1981, 23 u. 20). »Das Buch von Peter Weiss wird in beiden Lagern des Kalten Krieges eine der besten Waffen für die geschichtliche Wahrheit sein.« (Ebd., 28)

III.

»Linie Luxemburg-Gramsci« — wir müssen zuerst den weiteren Kontext dieser Losung aufsuchen, um zu sehen, was Peter Weiss damit verbunden hat. Die während der Arbeit an der *Ästhetik* geführten Notizbücher beginnen mit Buch 22 (am 9.9.71) und reichen bis Buch 46 (bis zum 10.9.80). Die Motive, die im zitierten Zusammenhang unserer Formel anklingen, durchziehen die Eintragungen dieser zehn Jahre. Eine der letzten Eintragungen gilt einem der Leitmotive, dem Systemgegensatz der Nachkriegswelt, dem *Entweder Oder* des Kalten Kriegs:

»Stalins feindselige Haltung gegenüber Jugoslawien (das einzige Land im Westen, das die kommunist. Vorherrschaft aufrecht zu erhalten verstand) deutet darauf hin, daß die SU ihre Hegemonie über die Komm. Parteien behalten wollte.

Es begann das Zeitalter der Machtvollkommenheit von oben. Jetzt gab es nur noch das Für und Wider, das Entweder Oder.

Widerstand, wo auch immer, mußte eliminiert werden.« (N 894)

Und bereits die allererste Eintragung (N 9) spricht vom Konflikt zweier »grundsätzlich verschiedener Auffassungen des Menschenbilds ... (BRD—DDR)«, sowie vom Konflikt, in den der »radikale Künstler« mit beiden gerät:

»es handelt sich um 2 verschiedene Arten von Repression. Die eine ist bedingt von Profitüberlegungen, die andre von dogmatischer Ideologie —« (N 9).

Peter Weiss parallelisiert zwei Repressionen: die ideologische Repression von Kritik und damit von marxistischem Denken wie marxistischer Kunst; und die politisch-militärische Repression von »Erhebungen von 'unten'«:

»der sang- und klanglose Abbruch der Komintern, erst stolze Schöpfung zur weltweiten Verbrüderung, dann sowj. Instrument zur Maßregelung der 'Bruderparteien', und jetzt weg damit, weil die Welt aufgeteilt wurde zu den Interessenbereichen der »Großen« und Erhebungen von 'unten' nicht mehr zugelassen werden —« (N 884)

Ein wiederholt sich bietender Anlaß für die Vertiefung der Reflexion über die Haltung des marxistischen Intellektuellen unter diesen Bedingungen sind die Literaturpreise, mit denen Peter Weiss schließlich bedacht wurde. Da sie von westlichen Institutionen kamen, mußte Weiss sich mit den Verhältnissen auseinandersetzen, zu denen sie, widersprüchlich vielleicht, gehörten.

»Preis Unter dem Druck dieses fortwährenden Antagonismus kann die offizielle Anerkennung eines Systemkritikers als Entwaffnungsversuch bewertet werden. Doch auch eine andre Auslegung ist möglich. Ihrerseits unterm Eindruck der Widersprüchlichkeit der geistigen und materiellen Auseinandersetzung stehend, müssen die intellektuellen Wachposten ihre Positionen verschieben, sich den gegensätzlichen Kräften annähern, sie werden von der Geschichte und von ihrem eignen Willen dazu gezwungen, die Beweggründe des Widersachers zu untersuchen. Die verhärteten, unbeweglichen und unbewegbaren Sachwalter einer Ideologie stehn immer auf der Seite des Reaktionären, gleich, welchem Block sie sich zurechnen, ihre scheinbar konsequente, militante Haltung dient nichts andrem als der Konservierung eines überholten, abgestorbenen Ideenmaterials.« (N 630f.)

Tags zuvor hatte er aus demselben Anlaß die Frage sogar zugespitzt als Problem, vor dem der »Marxismus — die Wissenschaft der Kritik« notwendig stehe:

»die deutsche Sprache als mein Produktionsmittel verwendend —

dessen Staatsbürgerschaft ich nie besessen, doch — — — weder dem einen, noch dem andern Block verschrieben — Marxismus — die Wissenschaft der Kritik — als Marxist also ständig in einem dialekt. Prozeß, nichts als fertig ansehen, alles infrage stellen Die Klassenfrage steht über der nationalen Frage

Es handelt sich nicht um nationale Zugehörigkeit, sondern um eine Bestätigung (meines eignen Lebens)« (N 629f.)

Und noch einmal anläßlich der Preisverleihung:

»daß ich nach dem absoluten Recht auf die Ausübung freier Kritik arbeite. Eine andre Arbeitsform undenkbar« (N 611)

So wesensverschieden die jeweiligen Repressionen in den beiden Blöcken sind, so wesensverschieden die Distanzen zu den beiden Formationen, die Peter Weiss artikuliert. Die Distanz vom Sowjetkommunismus ist keine andere als dessen eigne Entfernung von seinem Anspruch. Daher bedeutet die doppelte Arbeit der Erinnerung und der Trauer, die Peter Weiss in bezug auf den Sozialismus unternimmt, zugleich einen Beitrag zu einer künftigen gesellschaftlichen Aneignung dieses Sozialismus. Klaus Scherpe hat für diese Dimension der *Ästhetik des Widerstands* den Begriff einer »Instandbesetzung des Sozialismus« gefunden. Immer wieder und in vielen Formulierungen wird die befreiende Wirkung angesprochen, die *Erinnerung* gerade in den sozialistischen Ländern und vor allem in der SU haben könnte.

»Welch ein Vorbild könnte dieses Land sein, wenn es aufgeräumt hätte mit seiner Vergangenheit.

Um unsre Gegenwart zu verstehn, müssen wir unsre Vergangenheit kennen. (Lenin)« (N 366)

Die Kenntnis der Vergangenheit aber, die historische Erinnerung, wird mit der Frage der Verteilung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeiten

und Kompetenzen verknüpft. Nicht Stalin ist am Zentralismus, sondern der Zentralismus an Stalin schuld. Zu den Schau- und Terrorprozessen gegen viele der ehemaligen bolschewistischen Führungsmitglieder heißt es:

»Man kann das Massaker nicht nur mit der Paranoia des Diktators erklären. Es liegt im Wesen (muß dort liegen) des auf die äußerste Spitze getriebenen Zentralismus. Indem die Allgewalt in die Hände eines Einzelnen gerät. Die gleiche Schuld trifft die im autoritären Glauben Erzogenen, die blind Gehorchenden, die sich der Gestalt des Urvaters beugen, die jede Regung einer Widersetzlichkeit in sich ersticken, die ihre ungeheure Gebrochenheit Disziplin nennen. Ebenso verantwortlich aber sind auch die Opfer, die am weitesten gingen in ihrer Unterwürfigkeit, die bis zur Selbstauslöschung dem diabolischen System der Autokratie Folge leisteten. Diese waren vielleicht die größten Verräter, denn sie waren einmal die hervorragendsten Denker der materialistischen Geschichtswissenschaft gewesen —

Ström: ich sah sie alle durch Stockholm kommen, im Frühjahr 17, alle, die 20 Jahre später im Land der Oktoberrevolution zu Tode gefoltert wurden

Rakowski einer der nächsten Vertrauten Lenins. Seine Frau, seine junge Tochter wurden vor seinen Augen ermordet —

Die Gefilde des Grauens.« (N 607f.)

(Unmittelbar danach kommt dann die weiter oben zitierte Planskizze für Teil III der *Ästhetik des Widerstands* mit der Formulierung von der »Linie Luxemburg-Gramsci«.)

IV.

Quer zur Linie der befreienden Erinnerung, die an die Rückgewinnung der gesellschaftlichen Kompetenzen durch die Vielen geknüpft ist, zieht sich eine Linie der Umarbeitung marxistischer Theorie und Politik. Sie steht unverkennbar unterm Einfluß der zeitgenössischen Diskussionen in den »eurokommunistischen« Parteien, deren Projekt damals noch gedieh. Im Zuge jener Diskussionen entfernten schließlich die eurokommunistischen Parteien die Orientierung auf die »Diktatur des Proletariats« aus ihren Programmen, um sozialistische Demokratie in die Grundlagen ihres Projekts einzuschreiben.

»Richtig für uns, sich des Begriffs der Diktatur des Proletariats zu entledigen. Es gibt in unsern Ländern die bestimmte Klasse, die sich Proletariat nennen ließe, nicht mehr, hier bestehn nur die großen Blockbildungen von Menschen, die miteinander durch die gleichen Interessen, durch die gleichen Wünsche, den gleichen Überdruß verbunden sind (wie von Gramsci definiert), und wie sie deutlich in Erscheinung treten in der kommunistischen Bewegung Italiens, Spaniens, Frankreichs.« (N 749)

Am »proletarischen Internationalismus« (ebd.) aber will Peter Weiss entschieden festhalten.

»Abgenutzt als Klasse hat sich das Proletariat nur in unsern Ländern, in der verarmten Welt besteht es noch, ist vielerorts erst im Entstehn begriffen« (N 749)

Und die Solidarisierung »der Arbeitenden in unsern Ländern«

»mit dieser noch zurückgehaltne Hälfte der Erdbevölkerung ... bedeutet ... auch eine notwendige Abgrenzung zu dem Bürokratismus, der Technokratie, wie sie im Aufkommen sind in den sozialistischen Ländern.« (N 750)

Während es also richtig für die Marxisten zumindest der entwickelten kapitalistischen Gesellschaften westeuropäischen Typs ist, den Begriff der Diktatur des Proletariats aufzugeben, ein Schritt, in dessen Kontext nicht zufällig der Name Gramsci aufgetaucht ist (siehe das vorvorletzte Zitat), fordert Peter Weiss eine neue Aneignung des Denkens von Lenin.

»Zu bekämpfen schließlich die Neigung, Lenin beiseite zu schieben (auch dies im Eifer, die Kommunistischen Parteien im Westen zu modernisieren, von Doktrinen und Dogmen zu befreien) — hier müßte, im Gegenteil, Lenins vielfältige Gestalt neu hervorgehoben und gedeutet werden (wobei ihr natürlich viel vom falschen Heroismus verloren ginge), denn wir kennen sie ja noch kaum. Große, wichtige Lebensabschnitte Lenins liegen noch im Dunkel, im Verschlussten. Aus der Kultfigur muß der Mensch gemacht werden —« (N 750)

V.

Man sieht: Peter Weiss zögert nicht, konzeptive Kompetenz im Marxismus, Mitspracherecht hinsichtlich seiner Erneuerung zu beanspruchen. Und diese Erneuerung verknüpft sich tatsächlich mit den Bestrebungen von Luxemburg und Gramsci. Letzterem sind wir ja bereits begegnet. Rosa Luxemburg, Anspielungen an sie, Zitate, bestimmte Haltungen und Gedanken von ihr, tauchen immer wieder auf. Buch 29 trägt ungewöhnlicherweise eine Art Titel-Motto, nämlich den bekannten Satz von Rosa Luxemburg, der vielleicht eben deshalb, weil er als bekannt vorausgesetzt werden kann, ohne Verfasseramen dasteht:

»Freiheit ist immer nur die Freiheit des Andersdenkenden«.

Im folgenden Buch (30) zeigt sich — wie an vielen ähnlichen Stellen — die Nähe zu Rosa Luxemburgs Denken etwa in folgenden Eintragungen, in denen zugleich das Wiederauftauchen patriarchalischer Herrschaft (von »Übermännern«) angesprochen wird:

»die Bemühung um Befreiung bedeutete, die Vorherrschaft des Autoritären abzuwerfen und endlich selbst zu urteilen und zu bestimmen. Und nun bekamen sie doch wieder ihre Übermänner vorgesetzt — ...

Das Volk weiß nicht, was gut und richtig für das Volk ist! Deshalb muß die Führung handeln!« (N 320)

Wenn sich dies wie eine Umschreibung von Gedanken Rosa Luxemburgs zur Kritik am Zentralismus liest, dem sie den in der Diskussion untergegangenen Begriff eines »Selbstzentrismus« der Massen entgegen-

gesetzt hat, so geht es im Kontext bei Weiss am Beispiel Münzenbergs um das Schicksal, das eine solche Führung dem Abweichenden bereitet. Und auf die Skizze dieses Verstoßen-Werdens folgt, als verschöbe sich die Frage auf die all das duldenden oder gar mitmachenden Teile der Arbeiterbewegung, die Eintragung, halb Klage, halb Mißbilligung:

»wie war das möglich, daß Luxemburg und Liebknecht weggeschleppt, abgemordet werden konnten, daß niemand da war, sie zu schützen, wo war die Arbeiterklasse, wo waren die bewaffneten Arbeiter — sie hatten sich die Waffen abnehmen lassen — was war das für eine Revolution, wenn deren Führer von einer Handvoll Schergen ergriffen werden konnten, ohne Gegenwehr —« (N 323f.)

Später dann, im Anschluß an die Notiz, daß er selber nach Aufführung der *Ermittlung* in Berlin antisemitische Drohbriefe erhalten hat, läßt Peter Weiss übergangslos die Eintragung folgen:

»es schwimmt eine Leiche im Landwehrkanal —« (N 661)

Der Tod Rosa Luxemburgs könnte auch sein Tod sein ...

VI.

Die zitierten Eintragungen sind tatsächlich nicht bloß diskursives Material, das der Romanschreiber sammelt und vorbereitet, um es dann in Dialogen und Konflikten zu organisieren. Nein, hier entwirft der Marxist Peter Weiss seinen eignen Weg. Er *schreibt nicht als Schriftsteller*, um Feuerbachs schönen Satz »Denke nicht als Denker« abzuwandeln, soll heißen: er zieht sich nicht zurück in den ideologischen Bezirk des Literar-Ästhetischen, auch wenn sein Kunstbegriff nicht frei von Idealisierung ist (»Kunst ihrer Natur nach progressiv«, N 892). Er schreibt zugleich Geschichte und gestaltet mit am marxistischen Projekt. Er analysiert den Zusammenhang von staatlich ausgetragener Systemkonkurrenz (die beiden Blöcke im Kalten Krieg) und innerer Durchstaatlichung des Sozialismus und seiner Beziehung zu Denken, Kunst usw. Und er sieht deutlich die Gefahr, der heute wieder einmal so viele erliegen: das Umschlagen der Kritik an der Repression im eigenen Lager in eine neue Täuschung in Form von Enttäuschung. In diesem Sinne gibt er die Rationalisierung des Versagens mit schönen Ideen am Beispiel der Person preis, die er am meisten schätzt:

»Hodanns Humanismus Ausdruck einer Pleite« (N 896).

VII.

Rossana Rossanda hebt Gramscis »niemals abgestumpftes Gespür für die Vielschichtigkeit des gesellschaftlichen Ganzen und seiner Ausdrucksformen« (1975, 122) hervor. Und daran hängt das entscheidende Kriterium für Politik:

»Jedes politische Vorhaben, dem es nicht gelingt, die ganze Vielschichtigkeit der Krise auszudrücken, wird ... falsch.« (Rossanda 1975, 45)

In ihrem Rückblick auf die Entstehung der *Manifesto*-Gruppe spielt die erneute Reflexion über die Gedanken und praktischen Erfahrungen von »Lenin, Gramsci und Rosa Luxemburg« (40) eine entscheidende Rolle. Die damalige Krise der kommunistischen Bewegung erklärte sie aus den »Schränken der III. Internationale angesichts der Probleme der europäischen Revolution« (41).

»Hierin begründete *Il Manifesto* eine 'Verschmelzung' mit dem grundlegenden Ansatz Gramscis: mit der Reichhaltigkeit seiner Analyse der entwickelten Gesellschaft — mithin der Komplexität der Revolution im Westen, die nicht jakobinisch, sondern massenhaft sein muß, nicht bloß politisch, sondern gesellschaftlich ...« (Rossanda 1975, 41)

Welches immer die Schwächen und Unklarheiten des resultierenden Entwurfs gewesen sein mögen, der nicht zufällig gescheitert ist, so ist doch die Frage in entscheidender Hinsicht auf eine Weise gestellt, die noch immer aktuell ist. Und eine Linie Gramsci-Luxemburg zeigt sich hier als tragende Verknüpfung eines umfassenderen Netzwerks.

VIII.

Zu den Illusionen des *Manifesto* und verwandter Gruppen nach 1968 gehörte eine Vorstellung klassenkämpferischer Eindeutigkeit, die ganz im Gegensatz zu den Einsichten Gramscis stand. Kulturrevolution und kulturelle Hegemoniegewinnung ließen sich nicht verschmelzen. Peter Weiss charakterisiert unsere Zeit als die »Epoche der Ambivalenz«. Und er entwickelt aus dieser Einsicht eine enorm fruchtbare Dialektik im Umgang mit dem historischen Material.

»Die Epoche der Ambivalenz und der Kontroversen. Es war unmöglich, eine absolut richtige, zutreffende Ansicht zu haben, man kam der Wahrheit am nächsten, wenn man den bestehenden Zwiespalt in die Analyse des Sachverhalts einbezog.

Monolithische Haltungen von vornherein zum Mißglücken verurteilt, und wenn sie mit Gewalt aufrecht erhalten werden, zeigen sie desto deutlicher das Atavistische ihres Charakters.« (N 177)

Anmerkungen

- 1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um das Bauelement eines Kapitels für den dritten Band des *Pluralen Marxismus*.
- 2 »Allo stesso modo Rosa Luxemburg e Carlo Liebknecht son più grandi dei più grandi santi di Cristo.« (O 9, 156)

Zur Aktualität der politischen Theorie von Luxemburg und Gramsci

Die Theoriegeschichte des Marxismus und des revolutionären Sozialismus stellt sich keineswegs als ein ehernes Kontinuum einer progressiven Akkumulation von Erkenntnissen dar. Schon eine flüchtige Betrachtung vermittelt den Eindruck, daß es auf diesem Felde bewegt zugeht, daß »Konjunkturen« und »Depressionen« im Rekurs auf bestimmte Theorietraditionen einander ablösen; daß die historische Bewegung der marxistischen Theorie auch immer wieder auf den Ausgangspunkt des Werkes der »Klassiker« zurückkommt; daß in dieser nun fast 150-jährigen Theoriegeschichte Brüche, Spaltungen, aber auch Sprünge zu konstatieren sind, die ihrerseits stets von neuem das Thema der »Krise des Marxismus« auf die Tagesordnung setzen. Diese Bewegung kann nicht nur auf die Existenz verschiedener Strömungen in der sozialistischen Bewegung zurückgeführt werden, deren Streit um das Erbe des Marxismus und der gesamten sozialistischen Theorietradition bekanntlich mit einer polemischen Schärfe ausgetragen wurde, die oftmals die Perspektive des Klassenkampfes auf das Terrain des Marxismus und der Arbeiterbewegung selbst — gewaltsam und leider auch lebensgefährlich — zu reduzieren schien. Daß der Theoriestreit selbst zur »materiellen Gewalt« wird, hat vermutlich selbst noch Ursachen, die mit jener Gewalt zu tun haben, mit der sich der revolutionäre Sozialismus immer wieder konfrontiert sieht — und deren Opfer Rosa Luxemburg und Antonio Gramsci geworden sind. Ferner hat der Theorienstreit zweifellos mit der Rolle der Intellektuellen in der Arbeiterbewegung zu tun, mit der Art und Weise, wie sie den Status der Theorie und damit auch das Kriterium der Wahrheit auf die Organisation und die Praxis des revolutionären Kampfes beziehen.

Diese Fragen sollen nicht im Mittelpunkt des Referates stehen. Der Zugang zu den beiden neben Lenin gewiß bedeutendsten Theoretikern und Führern der kommunistischen Arbeiterbewegung der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts soll nicht jenem »Formalismus« anheimfallen, von dem Hegel in der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« sagte, er gleiche »einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude« (zit.n.d. Hoffmeister-Ausgabe, 6. Auflage, Hamburg 1952, 43). In jeder historischen Etappe der Entwicklung des

Kapitalismus des 20. Jahrhunderts, in jeder historischen Phase der Kampfzyklen der Arbeiterbewegung und anderer sozialer Bewegungen stellt sich die Frage nach der Aneignung des politischen und wissenschaftlichen Erbes des Sozialismus neu, verändert sich auch die Interpretation des Stellenwertes von einzelnen Elementen und Bestandteilen des wissenschaftlichen Sozialismus.

Die Frage nach der Aktualität der politischen Theorie von Luxemburg und Gramsci konfrontiert uns also mit einer doppelten Aufgabe. Auf der einen Seite mit der konsequenten Historisierung des Gegenstandes, das heißt der Rekonstruktion des konkret-historischen Zusammenhanges bzw. des »geschichtlichen Ortes«, von dem aus das politische und wissenschaftliche Wirken von Luxemburg und Gramsci sich entwickelt und vollzieht. Auf der anderen Seite mit der Frage nach jenen Erkenntnissen und Erfahrungen, die über diesen konkret-historischen Zusammenhang hinausweisen. Allerdings — die gründliche Bearbeitung dieser Verallgemeinerung würde ihrerseits die konkret-historische Analyse der gegenwärtigen Entwicklungstendenzen und Widerspruchspotentiale des Kapitalismus sowie der Kampfbedingungen der Arbeiterbewegung verlangen, d.h. all jener Kräfte und Bewegungen, die den Kampf gegen Kapitalismus und Imperialismus mit der Perspektive ihrer Überwindung verbinden.

Die Linie des revolutionären Marxismus

Auch wenn ich mich mit meinem Vorhaben bewußt nicht auf den — gelegentlich eher philologischen — Streit um Worte, Zitate und Manuskripte (z.B. Rosas Manuskript über die »Russische Revolution« und die berühmte Annotation über die »Freiheit des Andersdenkenden«) einlassen möchte, will ich dennoch eine Anmerkung vorausschicken. Wenn schon von »Linien« und Theorietraditionen die Rede ist, dann sollte es nicht schwerfallen, den Platz von Luxemburg und Gramsci bei allen Differenzierungen in der Tradition des revolutionären Marxismus zu erkennen: Rosa Luxemburg im Zusammenhang des linken Flügels der deutschen Sozialdemokratie, der sich schließlich in der Auseinandersetzung mit dem Reformismus und dem Zentrismus zum »Spartakusbund« und zur KPD verselbständigt; Gramsci, der Kopf der — wie es Togliatti (1962) formulierte — »führenden Gruppe« der IKP (Togliatti 1977, 17ff.), die 1923/24, v.a. auch durch den Druck der Kommunistischen Internationale aus Moskau, die Leitung der Partei übernahm. Gewiß sind die Differenzen von Luxemburg mit Lenin und den Bolschewiki über Organisationsfragen, über die Agrarfrage, das Nationalitäten-

problem, schließlich auch über die Diktatur des Proletariats und die Demokratie nicht zu übersehen. Aber auch die schlimmsten stalinistischen Invektiven gegen den »Luxemburgismus« (wobei die übelste Formulierung: Luxemburgismus als »Syphilis der Arbeiterbewegung« — von Ruth Fischer stammt, vgl. Abendroth 1976, 72) dürfen nicht verdrängt werden. Dennoch halte ich das folgende Urteil von Gilbert Badia für zutreffend: »Lenin ist nicht nur kein bevorzugter Gegner Rosa Luxemburgs, sondern überhaupt nicht ihr Gegner. Die Perioden der Übereinstimmung zwischen beiden überwiegen die Perioden der Nichtübereinstimmung. Auch wo polemisiert wird, handelt es sich fast immer um Polemik oder Diskussionen zwischen Revolutionären, die auf derselben Seite der Barrikade stehen.« (Badia 1974, 206)

Auf jeden Fall sollten wir — wenn wir von »Linien« sprechen — keine willkürlichen und politisch wie theoretisch kaum zu vertretende Mischungen vornehmen. D.h.: Es gibt die Linie (sagen wir besser: Linien) des Reformismus; und es gibt jene Linie, für die — wie Lelio Basso (1969, 9) über Rosa Luxemburg geschrieben hat — das zentrale Problem die sozialistische Revolution ist. Wie immer auch die historischen Perspektiven und Möglichkeiten jeweils neu zu erarbeiten sind, Gramsci und Luxemburg gehören jener zweiten Linie an. Man mag das begrüßen oder bedauern, aber der Tatbestand selbst scheint mir unbestreitbar. Natürlich sind, bezogen auf das praktische politische Handeln, »Mischungen« — d.h. Koalitionen, Unionen, gemeinsame Fronten — möglich und notwendig. Aber in bezug auf die theoretische und strategische Substanz, die Reflexion und Anwendung des Theorie-Praxis-Verhältnisses, die Stellung zum Kapitalismus, zum Klassenkampf, zu seiner sozialistischen Perspektive usw. usw., ist heute eine Mischung ebensowenig denkbar wie zur Zeit von Rosa Luxemburg. Die »Linie« Bernstein, Ebert/Scheidemann/Noske, Godesberg usw. — die für Ideologie und Politik der Deutschen Sozialdemokratie bis in die Gegenwart maßgebende Linie — ist mit Luxemburg und auch mit Gramsci nicht zu durchsetzen oder um diese zu ergänzen. Ich spreche dabei nicht von Minderheitspositionen in der Sozialdemokratie, die mit dem Bezug zum Marxismus, so auch zu Luxemburg und Gramsci, die Dominanz des Reformismus — der die Sozialdemokratie als stabilisierendes Element des Kapitalismus und nicht als kritisches oder gar als revolutionäres Element begreift — überwinden wollen.

Die Differenz zwischen Luxemburg und Gramsci

Luxemburg und Gramsci repräsentieren beide — wenn auch (lebensgeschichtlich bedingt) ungleichzeitig und beeinflusst von spezifischen nationalen Erfahrungen — jene Strömungen des marxistischen Denkens, die in der Auseinandersetzung mit der Theorie und Politik der II. Internationale die Problematik der Erneuerung und der Weiterentwicklung des Marxismus bearbeiten. Genauer, ihre wichtigsten theoretischen Beiträge beschäftigen sich direkt oder indirekt mit einer »Krise des Marxismus«. Mit anderen Worten: aus der Analyse und Erfahrung der je historisch-konkreten Konstellation der Kampfbedingungen der Arbeiterbewegung entwickelt sich ihre Kritik an opportunistischen ebenso wie an dogmatischen Positionen. Bei beiden verbindet sich die Orthodoxie (»Zurück zu Marx!« — was nicht mit Dogmatismus verwechselt werden darf) mit dem Interesse und der Fähigkeit, neue Fragen und Probleme aufzuspüren und im Blick auf die revolutionäre Strategie der Arbeiterbewegung zu beantworten.

Dabei müssen wir eine erste, durch die Geschichte selbst auferlegte Differenzierung vornehmen. Rosa Luxemburg wirkte von den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts bis zu ihrem Tode im Januar 1919 in der polnischen und russischen, dann vor allem in der deutschen und der internationalen Arbeiterbewegung. Die erste große »Krise des Marxismus« erscheint in dieser Periode in Gestalt des Revisionismus, dann in der zentristischen Verselbständigung des Marxismus (wie sie vor allem von Kautsky vertreten wurde) gegenüber der revolutionären Praxis. Sie erscheint in den neuen Herausforderungen, die Imperialismus, Militarismus und Weltkrieg an Theorie und Politik der Arbeiterbewegung stellen. Manifest wird die Krise schließlich — auch in der Form ihrer Überwindung — im Sieg der Russischen Oktoberrevolution 1917 und in der Spaltung der Arbeiterbewegung.

Gramsci hingegen, der sich seit 1914 (zunächst im »Grido del Popolo«) publizistisch betätigte, verfaßte seine wichtigsten theoretischen Arbeiten in der faschistischen Kerkerhaft. 1926 wird er inhaftiert, 1929 erhält er die Erlaubnis zu schreiben und beginnt das erste der »Kerkerhefte«, an denen er seit Ende 1935 aufgrund seines immer schlechter werdenden Gesundheitszustandes nicht mehr arbeiten konnte. Diese Bedingungen der Isolation symbolisieren gleichsam den Zusammenhang der zweiten »Krise des Marxismus«: Die Niederlage jener revolutionären Massenbewegungen, die »im Westen« nach der Oktoberrevolution und dem Ende des Ersten Weltkrieges aufgebrochen waren und für eine kurze Zeit die Vorstellung vom möglichen Erfolg einer Räte-Revolution

befördert hatten, um schließlich — zuerst in Italien, dann auch in Deutschland (und in vielen anderen europäischen Ländern) — durch die terroristische Gegen-Gewalt der faschistischen Diktaturen niedergeknüppelt zu werden. In diesem Erfahrungszusammenhang stellt sich für Gramsci — wie für die gesamte kommunistische Bewegung — die Frage der revolutionären Strategie neu: dem Aufbau des »Sozialismus in einem Lande« stehen unermesslich bittere Niederlagen der Arbeiterbewegung in den fortgeschritteneren kapitalistischen Ländern Europas gegenüber.

Gramsci selbst hat in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen »Stellungs-« und »Bewegungskrieg« eingeführt. Die spezifische Differenz zwischen Luxemburg und Gramsci können wir zunächst mit diesen Begriffen verdeutlichen. Rosa Luxemburg war die Theoretikerin (*par excellence*) des »Bewegungskrieges«, der stets auch mit der Konzeption bzw. der realhistorischen Erfahrung des krisenhaften Zusammenbruchs der herrschenden sozialökonomischen und politischen Ordnung verbunden ist. Gramsci dagegen ist vor allem in den »Kerkerheften« der Theoretiker des »Stellungskrieges«, der die Erfahrungen der Stabilität und Resistenz dieser Herrschaftsordnung — von der direkten politischen Repression bis hin zu jenen Integrationsmechanismen, vermittels derer diese Herrschaft sich nicht einfach durch die Anwendung politischer Gewalt reproduziert — in der Perspektive des Kampfes der Arbeiterklasse um Hegemonie sowie um eine »grundlegende intellektuelle und moralische Reform« reflektiert.

Angesichts dieser Differenz kann es nicht verwundern, daß in der neueren Zeit die Rezeption von Luxemburg und Gramsci nicht parallel, sondern ungleichzeitig erfolgte. Luxemburg wurde in der Phase der Arbeiter- und Intellektuellenbewegungen zwischen 1968 und den frühen 70er Jahren — vor allem von Intellektuellen, die ihre Spontaneitätskonzeption überbewerteten — neu entdeckt. Die Beschäftigung mit Gramsci beginnt in Italien früher, mit der sukzessiven Veröffentlichung seiner Manuskripte seit 1948. Aber diese galten noch — so Christian Riechers im Jahre 1970 — »bis Mitte der 60er Jahre außerhalb Italiens als Geheimtip« (Riechers 1970, 5). Die große, auch internationale Ausstrahlung des Spätwerkes von Gramsci beginnt erst Mitte der 70er Jahre, also nach dem Abschluß der »Bewegungsphase«, und ist eng mit der Konzeption des Eurokommunismus verbunden.

»Krise des Marxismus«?

Da ich bei dieser ersten Charakterisierung die Formel »Krise des Marxismus« verwende, will ich ihr einige erläuternde Bemerkungen hinzufügen. Es gibt nicht wenige Interpreten der Geschichte des Marxismus, die diese als ein Kontinuum des theoretischen Verfalls konzipieren. Über den Revisionismus (seit Bernstein) verläuft so eine Linie der Abwendung vom Marxismus, die schließlich im politischen Pragmatismus sowie im positivistischen Eklektizismus der Sozialdemokratie Schmidt-scher Prägung sich vollende. Über den späten Engels und Lenin verlaufe — bis zum negativen Tiefpunkt Stalin — gleichsam die »Gegenlinie« einer Dogmatisierung des Marxismus zur quasi-theologischen Legitimationsideologie. Dazwischen »schwebt« mehr oder weniger »frei« jene Strömung, die Perry Anderson als »westlichen Marxismus« charakterisiert hat und für die Namen wie Lukács und Korsch, schließlich auch die Vertreter der »Frankfurter Schule« stehen, die freilich — so Anderson — jeden »dynamischen Kontakt zur Arbeiterklasse« verloren haben (Anderson 1978, 136).

Es würde den Rahmen dieses Vortrages überschreiten, sich eingehender mit dieser Konzeption der »Krise des Marxismus« zu beschäftigen. Daher nur soviel zu den m.E. wesentlichen zwei Bestimmungen: Erstens: In jeder historischen Phase der Entwicklung des Kapitalismus, der Kräftekonstellationen der Klassen und der Entwicklung der sozialistischen Bewegung bildet sich eine spezifische Theorie-Praxis-Konstellation heraus, die ihrerseits auf Schwerpunkte, Inhalte sowie die Reichweite der theoretischen Diskurse einwirkt. Krisen entstehen immer dann, wenn im Übergang zu einer neuen historischen Phase Theorie und Politik der Arbeiterbewegung sich gegen die durch diesen Übergang hervorgebrachten neuen Fragen und Antworten sperren, also jenen Prozeß blockieren, den Marx im »18. Brumaire« so benannt hatte: »Proletarische Revolutionen ... kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche ...« (MEW 8, 118)

Ganz ähnlich hat Rosa Luxemburg in der »Junius-Broschüre« (1916) über die »Krise der Sozialdemokratie« argumentiert: »Das moderne Proletariat geht anders aus geschichtlichen Proben hervor. Gigantisch wie seine Aufgaben sind auch seine Irrtümer. Kein vorgezeichnetes, ein für allemal gültiges Schema, kein unfehlbarer Führer zeigt ihm die Pfade, die es zu wandeln hat. Die geschichtliche Erfahrung ist seine

einzige Lehrmeisterin, sein Dornenweg der Selbstbefreiung ist nicht bloß mit unermeßlichen Leiden, sondern auch mit unzähligen Irrtümern gepflastert. Das Ziel seiner Reise, seine Befreiung, hängt davon ab, ob das Proletariat versteht, aus den eigenen Irrtümern zu lernen. Selbstkritik, rücksichtslose, grausame, bis auf den Grund der Dinge gehende Selbstkritik ist Lebensluft und Lebenslicht der proletarischen Bewegung.« (LPS II, 21) Damit ist im Grunde schon die zweite wesentliche Bestimmung angesprochen: Bearbeitung der Krise in der Perspektive ihrer Überwindung, in der Perspektive nicht einer Abwendung vom Marxismus, sondern seiner Erneuerung.

Rosa Luxemburgs Erneuerung des Marxismus

Diese Arbeit der Erneuerung — in der doppelten Bewegung der Rückkehr zu Marx (»Wir sind wieder bei Marx« ruft sie den Delegierten des Gründungsparteitages der KPD zu) und der Öffnung für die neuen Fragen des Klassenkampfes —, diese harte Arbeit von Orthodoxie und Anti-Dogmatismus durchzieht gleich einem roten Faden das gesamte Werk von Rosa Luxemburg. Lelio Basso spricht mit Recht von ihrer Bemühung, »die marxistische Methode auf jede neue Situation anzuwenden, den unendlichen Reichtum des Realen zu erfassen, ohne sich jedoch in unnütze Details zu verlieren, sondern immer auf das Wesen der Dinge zu zeigen, in einem lebendigen Rahmen die vielfältigen Verbindungen der Phänomene zu sehen, kurz, die Wirklichkeit in ihrem lebendigen Rythmus zu erfassen, vor allem, wenn es sich um den Rythmus der kapitalistischen Entwicklung oder des Wachsens der Arbeiterbewegung handelte: Unter diesem Aspekt geben die Darstellung der revolutionären Ereignisse von 1905 in Rußland sowie die verschiedenen Passagen ihrer Schriften über den Krieg oder die Geschichte der kolonialen Eroberungen in der 'Akkumulation des Kapitals' ein sehr klares Bild der vielfältigen Aspekte des Phänomens als auch der inneren Logik, die sie zusammenhält.« (Basso 1969, 41) »Lebendige Theorie der Aktion«, wie Engels einmal den Marxismus charakterisierte, wird von Rosa Luxemburg erneuert, indem sie den Marxschen »Gesichtspunkt der Totalität, die Betrachtung aller Teilerscheinungen als Momente des Ganzen, des dialektischen Prozesses, der als Einheit von Gedanken und Geschichte gefaßt ist, aufrecht« erhält, so Lukács in seinem Aufsatz »Rosa Luxemburg als Marxist« (1923, 40) (daß Lukács nicht von der »Marxistin« spricht, zeigt zugleich einen spezifischen Rückstand des Bewußtseins in der Arbeiterbewegung). — Betrachten wir kursorisch einige Elemente und Schritte dieser Arbeit der Erneuerung:

a) In ihrer Auseinandersetzung mit Bernstein in »Sozialreform oder Revolution« verteidigt sie nicht nur den Marxismus (den historischen Materialismus und die Revolutionstheorie, die Wert- und Krisentheorie von Marx), sondern sie kritisiert den vulgären Empirismus, die, wie sie sagt, »opportunistische Methode«, die eine »Abstumpfung der kapitalistischen Widersprüche« (LPS I, 82) postuliert und von da aus — über Reformen — ein organisches Hineinwachsen in den Sozialismus.

b) In der »Massenstreikbroschüre« fordert sie, zum Entsetzen der Gegner des Massenstreiks, daß »die deutschen Arbeiter diese Russische Revolution (von 1905; FD) als ihre eigene Angelegenheit zu betrachten lernen, als ein Kapitel ihrer eigenen sozialen und politischen Geschichte«. Sie fährt dann fort: »Der Gradmesser der Reife der Klassenverhältnisse in Deutschland ... liegt nicht in den Statistiken der deutschen Gewerkschaften oder in den Wahlstatistiken, sondern in den Vorgängen der Russischen Revolution« (ebd., 204). In dieser Arbeit kritisiert Rosa Luxemburg scharf die »Trennung zwischen dem politischen und ökonomischen Kampf und die Verselbständigung beider« im Organisationsfetischismus der Gewerkschafter auf der einen und der »Parlamentarisierung« sozialdemokratischer Politik auf der anderen Seite: Der »Opportunismus«, so sagt sie, »will den politischen Kampf der Arbeiterklasse auch tatsächlich auf den parlamentarischen Kampf reduzieren und die Sozialdemokratie in eine kleinbürgerliche Reformpartei umwandeln« (ebd., 211). Völlig zu Recht macht sie darauf aufmerksam, daß der Klassenkampf niemals nur eine Funktion des gewerkschaftlichen Organisationsgrades sei. Die russischen Erfahrungen zeigen ja gerade, wie aus den Massenbewegungen selbst neue Organisationsformen entstehen, v.a. neue Schichten der Arbeiterklasse in die Kämpfe und in die Organisationen einbezogen werden. »Die steife, mechanisch-bürokratische Auffassung will den Kampf nur als Produkt der Organisation auf einer gewissen Höhe ihrer Stärke gelten lassen. Die lebendige dialektische Entwicklung läßt umgekehrt die Organisation als ein Produkt des Kampfes entstehen.« (Ebd., 194) Dann folgt ihre Schlußfolgerung für die deutsche Sozialdemokratie: »Die Sozialdemokratie ist die aufgeklärteste klassenbewußte Vorhut des Proletariats. Sie kann und darf nicht mit verschränkten Armen fatalistisch auf den Eintritt der 'revolutionären Situation' warten, darauf warten, daß jene spontane Volksbewegung vom Himmel fällt. Im Gegenteil, sie muß, wie immer, der Entwicklung der Dinge vorausseilen, sie zu beschleunigen suchen«. Gerade in einer nicht-revolutionären Situation bestehe ihre Hauptaufgabe darin, »daß sie breitesten proletarischen Schichten den unvermeidlichen Eintritt dieser revolutionären Periode, die dazu führenden

inneren sozialen Momente und die politischen Konsequenzen klar macht« (ebd., 199).

Allerdings zeigt auch dieser Text sehr deutlich, daß sich Rosa Luxemburg Illusionen über die Durchsetzung dieser Politik in der deutschen Sozialdemokratie macht. Wie sie Recht hatte mit dem Hinweis auf den »unvermeidlichen Eintritt dieser revolutionären Periode«, so täuscht sie sich doch gewaltig, daß die Durchsetzung des »Opportunismus« in der Sozialdemokratie »gerade in Deutschland unmöglicher (sei) als in irgendeinem anderen Lande« (ebd., 212).

c) In ihrer »Akkumulation des Kapitals« (1912 verfaßt) schreibt sie zusammenfassend: »Die Unmöglichkeit der Akkumulation bedeutet kapitalistisch die Unmöglichkeit der weiteren Entfaltung der Produktivkräfte und damit die objektive geschichtliche Notwendigkeit des Untergangs des Kapitalismus. Daraus ergibt sich die widerspruchsvolle Bewegung der letzten, imperialistischen Phase als der Schlußperiode in der geschichtlichen Laufbahn des Kapitals.« (LGW 5, 364) Also: eine Zusammenbruchstheorie, Ökonomismus in reinster Gestalt? Zweifellos enthält das umfangreichste theoretische Werk der promovierten Nationalökonomin solche Tendenzen — und ihre oftmals diskutierten theoretischen Fehler beim Rekurs auf die Marxschen Reproduktionsschemata des II. Bandes des »Kapital« stehen in einem engen Zusammenhang mit der Zusammenbruchskonzeption. Sie negiert die Möglichkeit der intensiv erweiterten Reproduktion ebenso wie Lohnsteigerungen und damit einer erweiterten Nachfrage. Die Realisierung des Mehrwerts erfordert die Kapitalisierung des nicht-kapitalistischen Raumes, gerät aber in ihrer Sicht unvermeidlich an eine raum-zeitliche Grenze, die dann die historischen Grenzen des Kapitals markiert.

Dennoch halte ich die Würdigung von Eduard März für zutreffend: »Der große Vorzug der Luxemburgschen Theorie liegt ... in der Erkenntnis, daß der Entwicklungsprozeß des Kapitals auch in der neueren Zeit aufs engste mit den Daseins- und Entwicklungsbedingungen der sog. 'unterentwickelten' Länder zusammenhängt. Rosa Luxemburg berücksichtigte in ihrer Analyse die Bedeutung des Kapitalexports und der militärischen Ausgaben (als Kapitalanlagesphäre) sowie die Rolle der politischen Gewalt viel klarer und eingehender als die meisten modernen Theoretiker der wirtschaftlichen Entwicklung«. (März 1966, VII)

Der »Ökonomismus« von Rosa Luxemburg paart sich niemals mit einem politischen Fatalismus. Im Gegenteil! Sie teilt mit einigen der besten marxistischen Theoretiker ihrer Zeit die Auffassung, daß die »lange Welle« der relativen Prosperität und Stabilität des Kapitalismus um 1910 zu ihrem Abschluß gekommen sei und daß nunmehr eine Periode

verschärfter, ja barbarischer ökonomischer und politischer Krisen des Kapitalismus bevorstehe. Diese Prognose war zweifellos richtig und wurde noch 1910 von Karl Kautsky in seinem Buch »Der Weg zur Macht« (Kautsky 1972) geteilt. Im Unterschied, ja im scharfen Gegensatz zu all jenen bürgerlichen und rechtssozialdemokratischen Ideologen, die den »ruhigen Gang der Entwicklung« zum Maßstab ihrer politisch-strategischen Überlegungen machten, hat Rosa Luxemburg — trotz der Fehler, die ihre ökonomischen Analysen enthalten — sehr klar gesehen, daß der Umschlag in eine solche Krisenperiode sich vollzog (aus heutiger Sicht: der Übergang in jene »lange Welle« der Krisen und Depressionen, der Kriege und gewaltsamen Auseinandersetzungen, wie für die Zeit etwa zwischen 1910 und 1947/48 leicht zu erkennen ist). Ferner, daß dieser Umschlag die Arbeiterbewegung mit der Aufgabe konfrontierte, in der Periode der zugespitzten Krise des Imperialismus (auch in seinen internationalen Dimensionen) neue Formen und Inhalte des Kampfes (z.B. den Kampf gegen Militarismus und Krieg) zu entwickeln, die den Weg der proletarischen Revolution beschleunigen.

d) Und gerade in dieser Phase zwischen 1910 und 1914 intensiviert sich — nun im zweiten Abschnitt der Massenstreikdebatte — die Auseinandersetzung mit Kautskys »Marx-Orthodoxie« und der zentristischen Politik. Jetzt attackiert Rosa Luxemburg den »Attentismus« von Kautsky. Sie, die sich nun für organisierte und von der Sozialdemokratie geführte Massenaktionen mit der Losung »Für die Republik« (also für den Sturz der Monarchie) engagiert, kritisiert schonungslos den Widerspruch des Zentrismus: »Himmelstürmende Theorie und 'Ermatung' in der Praxis, revolutionärste Perspektiven in den Wolken und Reichstagsmandate als einzige Perspektive in der Wirklichkeit«. (LGW 2, 414) An anderer Stelle wird sie noch deutlicher: »Der wirkliche Effekt des Auftretens des Genossen Kautsky ist also nur der, daß er eine theoretische Schirmwand für die Elemente in der Partei und in den Gewerkschaften geliefert hat, die sich bei der weiteren rücksichtslosen Entfaltung der Massenbewegung unbehaglich fühlen, sie im Zaune halten und sich am liebsten so schnell wie möglich auf die alten bequemen Bahnen des parlamentarischen und gewerkschaftlichen Alltags zurückziehen möchten. Indem Genosse Kautsky unter Berufung auf Engels und den Marxismus diesen Elementen für ihr Vorgehen eine Gewissensberuhigung gebracht hat, hat er zugleich ein Mittel geliefert, um derselben Demonstrationsbewegung für die nächste Zeit das Genick zu brechen, die er immer machtvoller gestalten möchte.« (Ebd., 374)

Die Struktur, Linie und Bewegung des Denkens und Wirkens Rosa Luxemburgs dürfte nun klarer zu erkennen sein. Während des Kriege

treten die Konturen dieser Position nur noch schärfer, ja auch bitterer, in der Polemik gegen die Mehrheitssozialdemokratie hervor. Der Weltkrieg ist eine »Weltwende«, sagt sie in der »Junius-Broschüre«, das sieht sie dann auch in der Russischen Revolution des Jahres 1917 bestätigt. Gleichzeitig vollzog sich im »Hexensabbath« des August 1914 eine, wie sie sagt, »weltgeschichtliche Katastrophe: Die Kapitulation (an anderer Stelle spricht sie vom 'Verrat', LPW II, 153; FD) der internationalen Sozialdemokratie« (ebd., 20). Jetzt wird es, so in den »Leitsätzen«, »zu einer Lebensnotwendigkeit für den Sozialismus, eine neue Arbeiter-Internationale zu schaffen, welche die Leitung und Zusammenfassung des revolutionären Klassenkampfes gegen den Imperialismus in allen Ländern übernimmt« (ebd., 155).

Daß Rosa Luxemburg immer wieder gezögert hat, auch organisatorisch den Bruch mit dem Sozialreformismus zu vollziehen; daß sie sich unter dem Eindruck der November-Revolution — deutlich in der Frage: Nationalversammlung oder Räte — Positionen der Bolschewiki annäherte (und ihre Kritik vom Herbst 1918 nicht wiederholte, vgl. Laschitzka/Radcun 1971, 445ff.); daß sie, die Theoretikerin der entschiedensten Massenaktion, sich beim Gründungsparteitag der KPD und auch im Januar 1919 gegen die ultralinken und putschistischen Kräfte in der Partei wandte, und daß in diesem Zwiespalt zwischen Kritik und Disziplin auch *ein* Element der Tragik ihrer Ermordung erkennbar wird — all das wird in der umfangreichen Literatur über Rosa Luxemburg ausführlich erörtert und soll jetzt hier nicht mehr im Detail diskutiert werden.

Die Antwort Gramscis

In den »Kerkerheften« von Gramsci (aus Platzgründen kann ich auf den Gramsci der »Ordine-Nuovo-Periode« nicht eingehen¹) finden sich nicht viele Bezüge zu Rosa Luxemburg. Im Namensregister stehen zwanzig Seitenangaben neben fast dreihundert für Machiavelli. Und doch, scheint mir, erschließt sich aus diesen knappen Passagen der Charakter der Beziehung von Luxemburg zu Gramsci, der Grad ihrer Übereinstimmung ebenso wie die grundlegende Differenz.

Betrachten wir zunächst eine Textstelle (es handelt sich um eine Notiz zu Labriola), in der sich Gramsci positiv auf Luxemburg bezieht:

»Man kann hier Rosa (Luxemburgs) Ausspruch über die kritische Ökonomie und ihre höheren Probleme anführen: in der romantischen Periode des Kampfes, des Sturm und Drang des Volkes, konzentriert sich das ganze Interesse auf die unmittelbar vorhandenen Waffen, auf taktische Probleme der Politik und auf die geringeren

kulturellen Probleme im philosophischen Bereich. Aber sobald die subalterne Klasse wirklich autonom und hegemon wird und einen neuen Staatstyp hervorbringt, entsteht das konkrete Bedürfnis, eine neue geistige und moralische Ordnung zu schaffen, einen neuen Gesellschaftstyp, und folglich das Bedürfnis, universellere Begriffe, raffiniertere und entschiedenerere ideologische Waffen auszuarbeiten«. (R 1967, 183)

An anderer Stelle wiederholt Gramsci diesen Bezug, wenn er sagt, Rosa Luxemburg habe darauf hingewiesen, die Entwicklung der konstitutiven Bestandteile der »Philosophie der Praxis« folge stets den »Notwendigkeiten des praktischen Handelns«. (Ebd, 187)

In dieser Passage wird zunächst deutlich, daß Gramsci — wie Luxemburg — den Marxismus, die Theorie-Praxis-Beziehung historisiert. Die Dogmatisierung des Marxismus zu einem gleichsam überhistorischen Schema von Gesetzmäßigkeiten, seine Umformung in eine evolutionistische Soziologie hat Gramsci, vor allem in der Auseinandersetzung mit Bucharins »Handbuch«, scharf zurückgewiesen.

Diese Passage verdeutlicht uns aber zugleich den zentralen Gesichtspunkt, den Brennpunkt, auf den fast alle Überlegungen von Gramsci hinauslaufen: Autonomie und Hegemonie als historisch-revolutionärer Prozeß, in dem die Arbeiterklasse einen neuen Typ des Staates und der Gesellschaft schafft. Für den Gramsci der »Kerkerhefte« stellt sich Anfang der 30er Jahre diese Problematik in einer doppelten, und keineswegs identischen Perspektive (und gerade in dieser Unterscheidung liegt ja das Moment der Erneuerung!): Auf der einen Seite die Problematik des »Sozialismus in einem Lande«, der »Diktatur des Proletariats« in der Sowjetunion (im Osten); auf der anderen Seite die Problematik, die Erfahrung des »gescheiterten Ansturms auf die Staatsmacht« sowie die Niederlage gegenüber dem Faschismus in der Perspektive einer neuen revolutionären Strategie »im Westen« zu reflektieren.

Genau an diesem Punkt bezieht Gramsci eine kritische Position gegenüber Rosa Luxemburg (obwohl er nur sehr wenige Texte von ihr kennt). In einem Manuskript, in dem die Begriffe Bewegungs- und Stellungskrieg behandelt werden, rekurriert er auf die »Massenstreikbroschüre« von Rosa Luxemburg:

»In der Broschüre wird ein wenig voreilig und auch oberflächlich über die historischen Erfahrungen von 1905 theoretisiert. Rosa vernachlässigte in der Tat die Momente des 'Willens' und der Organisation, die bei jenen Ereignissen viel verbreiteter und wirksamer waren, als Rosa es aufgrund eines gewissen 'ökonomischen' und spontaneistischen Vorurteils glauben wollte. Dennoch ist diese Broschüre (wie auch andere Aufsätze der gleichen Verfasserin) eines der bedeutendsten Dokumente der Theorie des Bewegungskrieges, übertragen auf die Kunst der Politik. Das unmittelbare ökonomische Element (Krise usw.) wird als Feldartillerie betrachtet, die im Kriege den Weg in die feindlichen Verteidigungslinien öffnet, und zwar eine ausreichende

Öffnung schafft, damit die eigenen Truppen einbrechen und einen endgültigen (strategischen) Erfolg oder zumindest einen bedeutenden Erfolg in strategischer Richtung erreichen.« (Z, 268f.)

Am Ende des gleichen Manuskripts nennt Gramsci in einem Atemzug Trotzki, französische Syndikalisten und Luxemburg als Repräsentanten der Strategie des Bewegungskrieges (ebd., 273). Lenin dagegen habe noch vor seinem Tode begriffen, »daß ein Wechsel notwendig war von dem Bewegungskrieg, der im Osten 1917 siegreich angewandt wurde, zu einem Stellungskrieg, der einzig möglichen Form im Westen ... Dies, so scheint mir, ist die Bedeutung der Formel von der Einheitsfront.« (Ebd., 272) Danach folgt die bekannte Passage über die Unterschiede von Ost und West:

»Im Osten war der Staat alles, die bürgerliche Gesellschaft steckte in ihren Anfängen, und ihre Konturen waren fließend. Im Westen herrschte zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft ein ausgewogenes Verhältnis, und, erzitterte der Staat, so entdeckte man sofort die kräftige Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Der Staat war lediglich ein vorgeschobener Schützengraben, hinter dem eine robuste Kette von Befestigungswerken und Kasematten lag, natürlich mehr oder weniger von Staat zu Staat, aber gerade dies erforderte eine eingehende Erkundung im Landesmaßstab.« (Ebd., 273)

Gramsci kennt Rosa Luxemburgs Werk kaum und teilt anscheinend einige jener Vorurteile über sie, die nach Lenins Tod in der Kommunistischen Internationale um sich griffen. In der Organisationsfrage — auch in der Bestimmung der revolutionären Partei als des »modernen Fürsten«, als »Formierung eines nationalen kollektiven Volkswillens, dessen Organisator und zugleich aktiver, wirkender Ausdruck der moderne Fürst ist« (ebd., 256) —, in der Parteifrage also (die ja zugleich die gesamte Problematik der Intellektuellen berührt) steht Gramsci Lenin sehr viel näher als Rosa Luxemburg. Ein weiterer Grund für Gramscis distanziertes Verhalten zu Luxemburg liegt möglicherweise darin, daß sie die Fragen der Bündnispolitik der Arbeiterklasse — vor allem mit der Bauernschaft — fast durchgängig unterschätzte bzw. negierte. Bei Gramsci hingegen bildet die Reflexion der besonderen italienischen Verhältnisse, der Nord-Süd-Spaltung des Landes, gleichsam die Achse, um die seine theoretischen wie strategischen Analysen sich gruppieren. So schreibt er in der Abhandlung »Einige Gesichtspunkte der Frage des Südens« (1926):

»Die Turiner Kommunisten hatten sich konkret die Frage der 'Hegemonie des Proletariats' gestellt, d.h. die Frage, der sozialen Basis der proletarischen Diktatur und des Arbeiterstaates. Das Proletariat kann in dem Maße zur führenden und herrschenden Klasse werden, wie es ihm gelingt, ein System von Klassenbündnissen zu schaffen, das es ihm gestattet, die Mehrheit der werktätigen Bevölkerung gegen den Kapitalis-

mus und den bürgerlichen Staat zu mobilisieren; und das bedeutet in Italien, unter den real bestehenden Klassenverhältnissen, in dem Maße, wie es ihm gelingt, die Zustimmung der breiten, bäuerlichen Massen zu erlangen. Aber (so fährt er fort; FD) die Bauernfrage ist in Italien geschichtlich bedingt ... Sie (hat) zwei typische und besondere Formen angenommen: die Frage des Südens und die Frage des Vatikans«. (Ebd., 191f.)

Wenn wir auf die Unterscheidung von Bewegungs- und Stellungskrieg zurückkommen, ist die Differenz zu Luxemburg viel grundsätzlicher. Sie liegt jenseits taktischer Differenzen und ist aus der Sicht von Gramsci auch geschichtlich determiniert. Das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft bildet für ihn den entscheidenden Gesichtspunkt. Er betonte die »kräftige Struktur« der bürgerlichen Gesellschaft im Westen, das zwischen Gesellschaft und Staat »ausgewogene« Verhältnis: Die Stabilität des Kapitalismus beruht nicht allein auf der politischen Gewalt des Staates (genauer: der staatlichen Zwangsapparate), sondern dieser Staat stützt und schützt selbst noch ein System von Institutionen und Vergesellschaftungsformen in der bürgerlichen Gesellschaft, die das Funktionieren des Kapitalismus auch dann gewährleistet, wenn der Staat (die politische Gesellschaft) unter dem Ansturm der Arbeiterklasse zu wanken scheint. Genau hier haben die zahlreichen Analysen von Gramsci über Volkskultur und Ideologie, über Schulen und Bibliotheken ihren Platz. Er thematisiert m.a.W. die Vergesellschaftungs- und Integrationsproblematik — nun Gegenstand der modernen Soziologie. Beispielhaft sind jene Analysen über den »Amerikanismus« und »Fordismus«, in denen er sich mit dem neuen Typ der taylorisierten Arbeit auseinandersetzt, der damit einhergehenden Veränderungen der psychophysiologischen Konditionen des Arbeiters, und der neuen Konformität in der Lebensweise der amerikanischen Arbeiterklasse. (Q, 2137ff.)

Für Gramsci soll Beschäftigung mit diesen Fragen in erster Linie dazu führen, den Weg der proletarischen Revolution neu zu bestimmen. Das »methodologische Kriterium«, an dem sich die Analyse zu orientieren habe, ist das folgende: »Die Vorherrschaft einer sozialen Gruppe (damit meint er: einer Klasse; FD) manifestiert sich auf zweifache Weise: als 'Herrschaft' (dominio) und als 'intellektuelle und moralische Führung' (direzione). Eine soziale Gruppe herrscht über gegnerische Gruppen, die sie — auch mit der bewaffneten Gewalt — zu 'liquidieren' oder zu unterwerfen strebt — und sie ist führend gegenüber nahestehenden oder verbündeten Gruppen. Eine soziale Gruppe kann und muß sogar führend sein, schon bevor sie die Regierungsgewalt erobert (dies ist sogar eine der wesentlichen Bedingungen für die Machtergreifung);

danach, wenn sie die Macht ausübt und auch, wenn sie sie mit harter Faust ausübt, wird sie herrschend, aber sie muß auch 'führend' bleiben.« (Ebd., 2010)

Fügen wir eine Bemerkung hinzu, in der sich Gramsci mit dem Verhältnis von intellektuell-moralischer und ökonomischer Reform, also mit der Frage nach den ökonomischen Umwälzungen beschäftigt. Er schreibt: »Kann es denn eine Kulturreform geben, und zwar eine Hebung des Bildungsniveaus unterentwickelter Schichten der Gesellschaft, ohne eine vorhergehende ökonomische Reform und eine Änderung im gesellschaftlichen Gefüge und in der Welt der Wirtschaft? Deshalb muß eine intellektuelle und moralische Reform an ein ökonomisches Reformprogramm gebunden sein, ja, das ökonomische Reformprogramm ist genau die konkrete Art und Weise, worin sich jede intellektuelle und moralische Reform äußert.« (Z, 206f.)

Luxemburg und Gramsci heute

Es war meine Absicht, die Akzentuierung bei der Vorstellung von wesentlichen Aspekten des Werkes von Luxemburg und Gramsci so vorzunehmen, daß sie direkt oder indirekt in die aktuellen Diskurse eingreifen. Wie aber den Bezug zur Gegenwart herstellen? Für die Frage nach ihrer Aktualität wäre ebenso reizvoll wie schwierig, einen ganzen Katalog von Themen aufzustellen, die von Luxemburg und Gramsci behandelt werden und die uns auch in der Gegenwart theoretisch und praktisch beschäftigen. Ich denke v.a. an den Zusammenhang Imperialismus/Militarismus/Krieg, den Zusammenhang von Imperialismus und Faschismus, an die Gewerkschaftsfrage, das Verhältnis von Organisation und Spontaneität, die Beziehung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in der Gegenwart, die Diskussion über die Verselbständigung der parlamentarischen Arbeit gegenüber den außerparlamentarischen Bewegungen u.v.a.m. Bei all diesen Themen können wir unendlich viel von den großen marxistischen Theoretikern und Politikern der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts — von Luxemburg, Gramsci, vor allem aber auch von Lenin — lernen. Ferner ist es nach wie vor besonders für junge Intellektuelle wichtig zu lernen, daß diese marxistischen Theoretiker und Revolutionäre den bürgerlichen Wissenschaftlern und Ideologen, die die Trends der modernen sozialwissenschaftlichen Diskurse »setzen«, nicht nur in bezug auf ihre wissenschaftliche Erkenntnisfähigkeit, sondern v.a. auch in der gelebten (und erlittenen) Vermittlung von Theorie und Praxis, von wissenschaftlicher Erkenntnis und Kampfturmhoch überlegen sind.

Jedoch wird es nicht allzu viele junge Intellektuelle geben, die sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt solchen Lernprozessen öffnen. Es gibt derzeit weder eine Luxemburg- noch eine Gramsci-Welle in der BRD. Die Luxemburg-Welle flachte in der Spätphase der Studentenbewegung ab. Gramsci wurde nach meiner Überzeugung in der Bundesrepublik niemals breit rezipiert. Damit soll kein negatives Urteil über die vielen interessanten wissenschaftlichen Arbeiten über Gramsci und auch die KPI gefällt werden, sondern lediglich die politische Wirkungs- und Ausstrahlungskraft (die ja auch etwas mit dem Hegemonie-Problem zu tun hat!) beurteilt werden. Daß bis heute das Projekt einer deutschen Ausgabe der »Quaderni del Carcere« nicht realisiert wurde, daß wir keine der englischen Ausgabe der »Prison Notebooks« vergleichbare Textausgabe lieferbar haben, zeigt, daß aus der Sicht der kapitalistischen Buchproduzenten und -vertreiber die zahlungskräftige Nachfrage, jener untrügliche Indikator des Interesses in der Marktgesellschaft, zu gering ist.

Über jene erneuerte Aktualität von Rosa Luxemburg, die diese nur noch als Humanistin, als Liebende, als Biologin und als Gegnerin des Sozialismus erscheinen läßt, will ich hier nicht ausführlich sprechen. So wichtig es ist, alle Seiten der Persönlichkeit, die Vielfalt, ja den Reichtum der vielfältigen Bedürfnisse und Fähigkeiten gerade am Beispiel von Rosa Luxemburg (und auch von Gramsci) zur Kenntnis zu nehmen, so wird doch jeder Versuch scheitern müssen, diese Momente gegenüber dem Tatbestand zu isolieren, daß die beiden sozialistisch/kommunistische Revolutionäre gewesen sind. Erst im Begriff der Einheit dieser Momente erschließt sich die wirkliche historische Bedeutung dieser Persönlichkeiten.

Es gibt einen Strang der Gramsci-Rezeption, der mitten in die programmatischen und strategischen Diskussionen der SPD, v.a. zu Peter Glotz hinführt. In seiner »Arbeit der Zuspitzung« (die auch von vielen linken Intellektuellen hochgelobt wurde) wird im Vorwort als Leit-Frage formuliert: »Wie gewinnt die Linke 'kulturelle Hegemonie' als Vorstufe politischer Macht?« (Glotz 1984, 7) Eine Fragestellung also, die von Gramsci vorgegeben ist? Glotz analysiert sodann die großen »Trendbrüche« unserer Zeit, analysiert den neu-konservativen »herrschenden Block« (und seine Fraktionen) und wendet sich schließlich den folgenden Fragen zu: »Wie entsteht ... ein alternativer Block? Wie kann die Sozialdemokratie zum organisierenden Zentrum eines neuen Bündnisses werden?« (Ebd., 26) Dazu sei folgendes notwendig: Die Linke müsse die zentralen Diskurse (Arbeitslosigkeit, System der sozialen Sicherung, Zusammenbruch des Patriarchalismus, Ablösung des

Ausplünderungsparadigmas gegenüber der Natur, Friedens- und Abrüstungspolitik, Anti-Etatismus etc.) hegemonial und »populistisch« — im Sinne also von massenwirksamer Deutungsmacht — besetzen. Sie müsse dabei für eine »Politik der sozialgesteuerten Innovation« eintreten, um — mit der SPD als organisierendem Zentrum — ein Bündnis zwischen »traditioneller Linken (das sind für Glotz: Gewerkschaften und SPD; FD), den technischen Eliten und den nachdenklichen Minderheiten der Wachstumskapitale« zustandezubringen (ebd., 123). Dieser alternative Block solle »eine marktwirtschaftlich orientierte Politik der Mitbestimmung und des Mitbesitzes« vertreten. Deutlicher: »Die Lösung muß lauten: Marktwirtschaft, Mitbestimmung und Mitbesitz statt Stellungskrieg«. (Ebd., 33)

Der Bezug zu Gramsci verkehrt sich so in sein Gegenteil! Für Gramsci war der Stellungskrieg die Alternative zum Bewegungskrieg, aber nur als Kampfstrategie zur revolutionären Überwindung des Kapitalismus, zu einer grundlegenden intellektuellen, moralischen sowie ökonomischen Reform. Das oben wiedergegebene Zitat, auf das sich so viele Gramsci-Interpreten beziehen (führend sein vor der Machtergreifung!) schließt sogar die Perspektive der »Diktatur des Proletariats« ein.

Gramsci selbst hat übrigens in seinen Reflexionen über die von ihm so genannte »passive Revolution« diese Glotzsche Position charakterisiert: »Die ideologische Hypothese, die der passiven Revolution korrespondiert, könnte in den folgenden Begriffen ausgedrückt werden: Über die legislative Intervention des Staates, über die korporative Organisation, führt man in die ökonomische Struktur des Landes Modifikationen ein, die die Elemente der 'Planung der Produktion', die Sozialisierung und die Kooperation in der Produktion favorisieren, ohne überhaupt die individuelle oder kollektive Aneignung des Profits zu berühren. Im konkreten Rahmen der sozialen Beziehungen in Italien, könnte dies die einzige Lösung sein, um die Produktivkräfte der Industrie unter der Führung der traditionellen herrschenden Klassen zu entwickeln ...« (zit. nach: Buci-Glucksmann 1975, 362; Übers: FD).

Natürlich ist es zu begrüßen, wenn in der SPD Diskussionen stattfinden, die sich nicht mehr aggressiv und ängstlich gegen marxistische Theorietraditionen abschließen. Nicht nur aus Gründen der geistesgeschichtlichen oder philologischen Präzision und Redlichkeit, sondern auch wegen der politischen Relevanz solcher Bezüge muß aber kritisch gefragt werden, ob sie richtig sind. Mit Glotz' Lösung »Marktwirtschaft, Mitbestimmung und Mitbesitz statt Stellungskrieg«! wird Gramsci von den Füßen auf den Kopf gestellt. Hegemonie und Reform sind hier nur noch als Elemente einer sozialgesteuerten Modernisierung

des Kapitalismus begriffen — ein Programm, das bei genauer Betrachtung noch hinter das alte »Wirtschaftsdemokratie-Programm« der SPD und der Gewerkschaften zurückfällt. Hegemonie heißt dann nur noch: Wahlsieg der SPD bei den nächsten Wahlen.

Wir sollten uns an die Bemerkung von Lukács erinnern, der die Bedeutung von Luxemburg als Marxistin darin gesehen hat, daß sie, in der Auseinandersetzung mit dem Revisionismus, den Gesichtspunkt der Totalität, die Betrachtung aller Teilerscheinungen als Momente des Ganzen, erneuert hat. Das heißt aber auch, daß wir bei der heutigen Aneignung des Werkes von Luxemburg und Gramsci nicht den doppelten Fehler begehen dürfen: sie einerseits unhistorisch und unkritisch zu lesen und andererseits Versatzstücke ihres Werkes zu isolieren, vor allem aber: die antikapitalistische — auf den Weg und die Ziele des Klassenkampfes bezogene — Perspektive ihres Werkes zu verschleiern oder gänzlich umzudrehen.

Der Marxismus muß immer wieder in der Analyse der je historisch konkreten Bedingungen und Inhalte der kapitalistischen Entwicklung, der Kräfteverhältnisse der Klassen und des Klassenkampfes überprüft und weiterentwickelt werden. In der Gegenwart konkretisiert und erneuert sich die Marxsche Kapitalismuskritik in der Imperialismuskritik: in der Analyse der Entwicklungstendenzen der Kapitalverwertungsbedingungen (der Krisenprozesse, der Produktivkraftentwicklung, des Weltmarktes), der darauf bezogenen Herrschaftsstrategien und der Gewaltpotentiale, der Vergesellschaftungsprozesse im entwickelten Kapitalismus der Gegenwart. Von hier aus sind m.E. die Fragen der »Hegemonie« zu entwickeln: die zentralen Fragen, die heute mit der Verhinderung von atomaren Katastrophen und dem Kampf für eine Neu-Organisation des Systems der gesellschaftlichen Arbeit, für die Sicherung der natürlichen Bedingungen der menschlichen Existenz, für einen neuen Typ der Kultur und der Lebensweise und mit der Überwindung des Elends in der Dritten Welt verbunden sind. Von hier aus sind auch die Fragen nach dem Zustand und den Entwicklungsmöglichkeiten der heutigen Arbeiterbewegung zu entwickeln, nach den sozialen und politischen Gegenkräften, die — im nationalen wie im globalen Rahmen — die uneingeschränkte Durchsetzung der Kapitalstrategien modifizieren und begrenzen. Und von hier aus stellen sich auch die Fragen nach der Formierung eines Bündnisses, eines »alternativen Blocks«, der — als Bündnis von Teilen der Arbeiterklasse, der neuen Mittelschichten und der neuen Marginalisierten — jene großen und neuen Themen der Gegenwart als soziale und politische Bewegung in der Perspektive der Überwindung des Kapitalismus zu vertreten vermag.

Anmerkung

- 1 Immerhin findet sich dort in einem Aufsatz »Die Kommunistische Partei« (September/Oktober 1920) der Hinweis, Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht seien allen christlichen Heiligen turmhoch überlegen, denn der Zweck ihrer Militanz ist — so schreibt der junge Gramsci — konkret, human und begrenzt. Vgl. A. Gramsci, *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, II, Rom 1973, 151.

Vittantonio Gioia

Rosa Luxemburg und Antonio Gramsci: Zur ökonomischen Entwicklung im Monopolkapitalismus¹

Einige methodologische Bemerkungen

Wer *Die Akkumulation des Kapitals* von Rosa Luxemburg liest, ist über die Kühnheit und wissenschaftliche Genauigkeit des Buches ebenso erstaunt wie über seine Naivität (Sweezy 1960, XXX; Robinson 1970, 683). Gewöhnlich wird diese Naivität teils dem starken Wunsch der Luxemburg zugeschrieben, auf die neuen, harmonisierenden Interpretationen von Marx zu reagieren, teils (und dies wird von Luxemburg selbst in einem berühmten Brief an Diefenbach hervorgehoben; Sweezy 1960, XVf.) der Geschwindigkeit, mit der sie das Buch geschrieben hatte, in der Überzeugung, die definitive Lösung für das Problem der erweiterten Reproduktion des Kapitals gefunden zu haben.

Diese Interpretation legt den Schwerpunkt auf die außerordentlich heftige Polemik Luxemburgs gegen die Exponenten der deutschen Sozialdemokratie (Basso 1970, 23ff.; Basso 1973, 7-24) und behauptet außerdem einen wissenschaftlichen Bruch zwischen der vorherigen Denkweise und derjenigen in der *Akkumulation des Kapitals* (und der *Antikritik*) (Kowalik 1977, 32-37; Campanella 1977, 181ff.). Diese Hypothese wird gestützt durch Luxemburgs 'Vorwort', in dem sie schreibt: »Den Anstoß zur vorliegenden Arbeit hat mir eine populäre Einführung in die Nationalökonomie gegeben, die ich ... vorbereitete ... Es wollte mir nicht gelingen, den Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion in ihren konkreten Beziehungen sowie ihre objektive geschichtliche Schranke mit genügend Klarheit darzustellen.« (LGW 5, 7)

Tatsächlich gelangt eine vertiefte Analyse ihres Werkes, wie wir sie hier zeigen wollen, zu anderen Schlußfolgerungen. Die wichtigsten Exponenten der Zweiten Internationale (von Kautsky über Hilferding und Luxemburg bis Bernstein) weisen eine weitgehende *methodische Homogenität* in ihrer Analyse der ökonomischen Entwicklung des Monopolkapitalismus auf, unabhängig von den bedeutenden Meinungsverschiedenheiten über die Interpretation des Denkens von Marx und der unterschiedlichen Entwicklung ihres theoretischen Denkens. Dies zu erfassen ist für das Verständnis der Entwicklung, der Struktur und des inneren Aufbaus eines Werkes wie *Die Akkumulation des Kapitals* essentiell.

Zur Kritik dieser theoretischen Haltung, die tiefe Wurzeln im Marxismus der Zweiten Internationale hat, liefert das Denken Gramscis ein nützliches Instrument, auch wenn die Gegenüberstellung von Gramsci und Luxemburg nicht unkompliziert ist.²

Die objektiven Schranken des Kapitalismus bei Engels und Luxemburg

Die Tatsache, daß das Werk von Marx unvollendet geblieben war und manche widersprüchlichen Formulierungen enthielt, sowie seine komplizierte Editions-geschichte sind für eine Reihe von Irrtümern und Mißverständnissen verantwortlich, die die theoretische Debatte in der Periode der Zweiten Internationale charakterisiert haben.

Dennoch kann man die theoretische Evolution des Marxismus nach dem Tode von Marx nicht in ihrer ganzen Bedeutung erfassen, wenn man sie vom Werk des späten Engels trennt: von seiner Art und Weise, die Zweifel und Probleme zu lösen, die das Denken von Marx durchzogen, und von der besonderen Synthese positivistischer und idealistischer Interpretationsweisen, die seine Lektüre der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Kapitalismus charakterisierten. (Gioia 1982, 131ff.; Colletti 1972)

In diesem Sinne ist der *Antidühring* (und in anderer Hinsicht die *Dialektik der Natur*) eine objektive Quelle, um die theoretische Entwicklung des Marxismus um die Jahrhundertwende zu verstehen (vgl. dazu *Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco*, Bd. 5, Mailand 1982). Darin kann man in der Tat sowohl einige spezifische Elemente wiederfinden, die die folgende Debatte charakterisieren werden (auch wenn sie dann in andere Interpretationsmodelle eingebunden und manchmal direkt gegensätzlich sind), als auch — und das ist bezeichnend — jenen methodischen Ansatzpunkt zu den Problemen der ökonomischen Entwicklung, der das theoretische Schicksal des Marxismus der Zweiten Internationale bestimmen wird.

Die im *Antidühring* enthaltene Grundidee ist die eines notwendigen und automatischen Übergangs zum Sozialismus. Diese notwendige Entwicklung des Monopolkapitalismus entspringt nach Engels zwingend aus der Tatsache, daß dieser ökonomische Organismus nicht mehr in der Lage ist, die Entwicklung der Produktivkräfte zu sichern, und daß er daher angesichts der ununterdrückbaren Forderungen der gesellschaftlichen Evolution inadäquat erscheint. Nach dieser Sichtweise können die technisch-produktiven Revolutionen, die politisch-institutionellen Neuerungen und die neuen gesellschaftlichen Schichtungen, die den Monopolkapitalismus charakterisieren, kein neues Gleichgewicht

schaffen, das die ökonomische Entwicklung erneut anspornen würde. Es sind degenerative Erscheinungen, die den Prozeß der Systemzersetzung beschleunigen.

Die »Unterkonsumation der Massen«, ihr »Lebensniveau«, das chronisch »ungenügend« ist im Verhältnis zur gewachsenen Produktionskapazität des Monopolkapitalismus, ist die wirklich unüberschreitbare (»objektive«) Schranke der kapitalistischen Wirtschaft. Sie ist ein Element, das die »Mißverhältnisse« zwischen den verschiedenen Sektoren der Produktion und in der Konsequenz die ökonomischen Krisen hervorbringt. Der unzureichende Konsum der Massen ist es weiterhin, der die Unfähigkeit des Kapitalismus offenlegt, in dauerhafter Weise die inneren Widersprüche seiner Wirtschaftsstruktur zu lösen.

Wenn man das Werk von Rosa Luxemburg durchgeht, fällt einem auf, daß das Thema der »objektiven Schranken« des Kapitalismus der Angelpunkt ist, um den sich ihr ganzes Denken dreht. Dies wurde von Luxemburg selbst klar hervorgehoben, als sie in ihrer Antwort an Bernstein auf die enge Verbindung zwischen ökonomischer Notwendigkeit und dem Übergang zum Sozialismus im Werk von Marx hinwies. Man müsse anerkennen, daß der Sozialismus »nur aus den immer schärfer werdenden Widersprüchen der kapitalistischen Wirtschaft resultiert und aus der Anerkennung der absoluten Notwendigkeit ihrer Aufhebung mittels eines gesellschaftlichen Umsturzes seitens des Proletariats« (LGW 1/1, 377). Kurz zuvor hatte sie geschrieben:

»Entweder folgt die sozialistische Umgestaltung nach wie vor aus den objektiven Widersprüchen der kapitalistischen Ordnung, dann entwickeln sich mit dieser Ordnung auch ihre Widersprüche, und ein Zusammenbruch in dieser oder jener Form ist in irgendeinem Zeitpunkt das Ergebnis, dann sind aber auch die 'Anpassungsmittel' unwirksam und die Zusammenbruchstheorie richtig. Oder es sind die 'Anpassungsmittel' wirklich solche, die einem Zusammenbruch des kapitalistischen Systems vorbeugen, also den Kapitalismus existenzfähig machen, also seine Widersprüche aufheben, dann hört aber der *Sozialismus* auf, eine historische Notwendigkeit zu sein, und er ist dann alles, was man will, nur nicht ein Ergebnis der materiellen Entwicklung der Gesellschaft.« (Ebd.)

In dieser Behauptung Luxemburgs ist die wesentliche Hypothese (»sie ist der Angelpunkt des wissenschaftlichen Sozialismus«) die des »Zusammenbruchs der bürgerlichen Gesellschaft«. Sie offenbart, daß der Sozialismus eine »objektive Notwendigkeit« im »Verlauf der materiellen Entwicklung der Gesellschaft« ist. Folglich muß die Analyse der kapitalistischen Entwicklung gleichzeitig eine Reflexion über die »objektiven Schranken« der kapitalistischen Wirtschaft sein. Die allgemeine Theorie des »Zusammenbruchs der bürgerlichen Gesellschaft«, die schon in der Antwort an Bernstein ein wesentliches Element in der Interpretation

der ökonomischen Dynamik des Kapitalismus dargestellt hatte, wird immer präziser und immer deutlicher durch ökonomische Merkmale charakterisiert. In diesem Sinne ist das letzte Kapitel der *Einführung in die Nationalökonomie* (zum folgenden LGW 5, 770ff.) interessant, in dem Luxemburg auf diese Behauptung zurückkommt und hervorhebt, daß »den inneren Gesetzen der Herrschaft des Kapitals in ihren letzten Auswirkungen zu folgen« bedeute, sowohl die »Tendenzen der kapitalistischen Wirtschaft« in der monopolkapitalistischen Phase, als auch das, was ihre letzte Entwicklung »unmöglich mache« (ebd., 772), klar zu erfassen.

Mit folgendem Lektüreschlüssel interpretiert sie die deutlichsten Phänomene der ökonomischen Entwicklung des Kapitalismus in der monopolkapitalistischen Phase: 1) die Herausbildung des Weltmarktes und der Weltwirtschaft, die die ganze Welt den Gesetzen der kapitalistischen Entwicklung unterordnet und die »Herrschaft des Kapitals« ungeheuer ausweitet; 2) »die wachsende Pauperisierung von immer größeren Teilen der Menschheit und die wachsende Unsicherheit ihrer Existenz«; 3) die Verschärfung des imperialistischen Kampfes um die Eroberung und die Ausbeutung der wenigen noch übriggebliebenen Gebiete; 4) der besonders krampfhaftes Verlauf der ökonomischen Umwälzungen, die bestimmt sind von den Auswirkungen der innerkapitalistischen Konkurrenz auf die Sphäre der Produktion: höchste »Konzentration des Kapitals«, Förderung des technischen Fortschritts, sprunghaftes Anwachsen der Menge der produzierten Waren, unvermeidliche Phasenverschiebung »zwischen der effektiven Nachfrage bei den Käufern und der Quantität der produzierten Waren« usw.

Auf der Grundlage dieser Elemente gelangt Rosa Luxemburg zu den folgenden Schlußfolgerungen:

»... gerade bei dieser Entwicklung verwickelt sich der Kapitalismus in den fundamentalen Widerspruch: Je mehr an die Stelle rückständiger Produktionen die kapitalistische tritt, um so enger werden die durch das Profitinteresse geschaffenen Marktschranken für das Ausdehnungsbedürfnis der bereits bestehenden kapitalistischen Betriebe. Die Sache wird ganz klar, wenn wir uns für einen Augenblick vorstellen, die Entwicklung des Kapitalismus sei so weit vorgeschritten, daß auf der ganzen Erdoberfläche alles, was von den Menschen produziert wird, nur kapitalistisch, das heißt nur von kapitalistischen Privatunternehmern in Großbetrieben mit modernen Lohnarbeitern, produziert wird. Alsdann tritt die Unmöglichkeit des Kapitalismus deutlich zutage« (LGW 5, 778).

Die »Reproduktionsschemata« und das Schicksal des Kapitalismus

Wie wir gesehen haben, besteht nach Luxemburg das essentielle Problem darin, die »objektiven historischen Schranken« in der kapitalistischen Ökonomie zu finden, ohne die aus dem Sozialismus statt einer »historischen Notwendigkeit« wieder eine Utopie würde (vgl. LGW 1/1, 377). Daß die Schemata der erweiterten Reproduktion von Marx in die Diskussion gebracht werden, ist für Luxemburg von der Tatsache her bestimmt, daß sie auf einer irrationalen Voraussetzung begründet sind: der Voraussetzung einer sich selbst genügenden kapitalistischen Gesellschaft, in der Kapitalisten und Arbeiter als die einzigen Repräsentanten des gesellschaftlichen Konsums gesehen werden (vgl. LGW 5, 279ff.). Gerade weil sie historisch unbegründet seien, böten sich die Schemata zu den Manipulationen an, mit denen es möglich sei zu zeigen, daß die erweiterte Reproduktion des Kapitals »keine Schranken hat« und sich »friedlich bis in alle Ewigkeit« entfalten kann.

Nach Luxemburg ist die historische Realität des Kapitalismus eine andere. Wenn man »die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen der Akkumulation« untersucht, fällt einem die wesentliche Rolle auf, die in diesem Prozeß der »Austausch zwischen kapitalistischen und nichtkapitalistischen Produktionsformen« spielt, und daß die erweiterte Reproduktion des Kapitals sich nicht in einem rein kapitalistischen Milieu vollziehen kann. Ebenso kann man die ökonomische Bedeutung des Imperialismus nicht verstehen, wenn man die zentrale Bedeutung des Austauschs zwischen kapitalistischem und nichtkapitalistischem Milieu für die Reproduktion des Kapitals nicht in Betracht zieht.

Tatsächlich erscheinen Luxemburg die Resultate, zu denen sie gelangt war, um so überzeugender, als es mit ihnen möglich scheint, einen adäquaten Lektüreschlüssel für viele größere Probleme zu finden, die mit der Stabilisierung des Monopolkapitalismus zusammenhängen wie das Phänomen des Imperialismus, den sie als »die höchste Phase der kapitalistischen Entwicklung« charakterisiert. Luxemburg schreibt in der *Antikritik*, daß ihre Ausarbeitung »als rein theoretische Tüftelei erscheinen« kann. »Und doch ist die praktische Bedeutung des Problems naheliegend. Es ist dies sein Zusammenhang mit der hervorragendsten Tatsache des heutigen öffentlichen Lebens, mit dem Imperialismus.« (LGW 5, 430f.) Und sie fügt hinzu:

»Die äußeren typischen Erscheinungen der imperialistischen Periode: der Wettkampf der kapitalistischen Staaten um Kolonien und Interessenssphären, um Anlagemöglichkeiten für das europäische Kapital, das internationale Anleihsystem, Militarismus, Hochschutzzoll, vorherrschende Rolle des Bankkapitals und der Kartell-

industrie in der Weltpolitik, sind heute allgemein bekannt. Ihre Verknüpfung mit der letzten Phase der kapitalistischen Entwicklung, ihre Bedeutung für die Akkumulation des Kapitals liegen so offen zutage, daß sie von den Trägern wie von den Gegnern des Imperialismus klar erkannt und anerkannt werden.« (Ebd., 431)

Was Luxemburg in Wirklichkeit entging, war die Tatsache, daß gerade das Binom: objektive Unmöglichkeit der kapitalistischen Wirtschaft — Übergang zum Sozialismus der Ausgangspunkt sowohl ihres Katastrophismus als auch (mit einem anderen Schlüssel interpretiert) des Revisionismus war, insoweit beide auf derselben ökonomistischen Reduktion des Problems der gesellschaftlichen Veränderung basierten. An diesem Punkt gelangt man offensichtlich zu einem der zentralen (und auch der heikelsten) Probleme der Forschung von Marx und der gesamten Theoriegeschichte des Marxismus. Das Problem ist deshalb kompliziert, weil es sich nicht nur darum handelt, den Diskurs von Marx in seiner ganzen Komplexität zu rekonstruieren, sondern auch — wie O.Negt hervorgehoben hat — »die unvollendeten Programme von Marx« zu erkennen und anzuerkennen. (Negt 1979, 24)

Wenn man heute die Analyse von Marx betrachtet, ist es nicht schwer festzustellen, daß sein wissenschaftliches Programm auf die grundsätzliche Forderung zugeschnitten war, die Entwicklung der sozialen Veränderung mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft zu verbinden. Außer aus seinem wissenschaftlichen Programm wird dies klar ersichtlich in seiner Methodologie zur Konstruktion einer synthetischen Einheit der »fundamentalen Konzepte der Soziologie, der Wirtschaftsgeschichte, der Ökonomie und (bis zu einem gewissen Punkt) der Philosophie« (R.L.Meek 1973, 288).

Natürlich spielt die Analyse der kapitalistischen Wirtschaft eine hervorragende Rolle in der wissenschaftlichen Arbeit von Marx, aber sie hat eine doppelte Rechtfertigung: eine historische und eine methodologische. Was den ersten Aspekt betrifft, wurde Marx bei der Erforschung des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, gestützt auf die Ergebnisse Quesnays und der klassischen politischen Ökonomie, zu den folgenden Resultaten geführt: a) der relativen Autonomie der Ökonomie gegenüber den politischen, religiösen u.a. Institutionen in der Phase des Kapitalismus der freien Konkurrenz; b) der engen Beziehung zwischen dem Anwachsen des »Reichtums der Nationen« und der Entwicklung der Gesellschaft; c) der empirisch feststellbaren Beziehung zwischen der immer komplexeren Umgestaltung der sozialen Ordnung und des ökonomischen Systems.

Setzt man dies in eine Beziehung zu der spezifischen Arbeitsmethode von Marx, zu seiner materialistischen Begründung der Gesellschafts-

forschung, die er teilweise von Ludwig Feuerbach übernommen hatte, zu seiner Idee, daß der Arbeitsprozeß nicht nur ein Moment der Warenerzeugung ist, sondern auch Ideologien, Haltungen, Regeln des zivilen Zusammenlebens usw. bestimmt, kurz alles, was im weiteren Sinne unter »sozialen Beziehungen« verstanden werden kann, begreift man das Werk von Marx und die Hypothesen, die es durchziehen. Es handelt sich darum, die unverzichtbaren Verschränkungen zu rekonstruieren, die zwischen ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen bestehen, und zugleich Richtung und Form der gesellschaftlichen Veränderung in einen leidenschaftlichen Rhythmus zu bringen.

Marx hat sicher einerseits eine ganze Reihe von Andeutungen über die notwendige Verbindung zwischen ökonomischer Dynamik und der Entwicklungsdynamik der Gesellschaft gemacht, andererseits aber hat er keine kausalen Mechanismen konstruiert, die diese Verbindung vollkommen definitiv gemacht hätten. Außerdem war es ein mehrfach formulierter Gedanke von Marx, daß es nicht möglich sei, diese Beziehung ohne ein vorheriges Verständnis der Wandlung auf dem Gebiet der Ökonomie korrekt zu rekonstruieren. Dieses scheint um so notwendiger, als man keine zufriedenstellenden Hypothesen über die Entwicklung der Gesellschaft formulieren kann, solange man die ökonomische Wandlung nicht versteht. Statt dessen verirrt man sich in Besonderheiten des kapitalistischen Gesellschaftssystems, und in die speziellen Kriterien, die es von anderen gesellschaftlichen Systemen unterscheiden. In jedem Falle darf man die besondere analytische Beschaffenheit der ökonomischen Kategorien von Marx nicht vergessen, die Tatsache — wie Schumpeter hervorgehoben hat —, daß sie notwendigerweise einen doppelten Lektüreschlüssel voraussetzen, einen ökonomischen und einen soziologischen (Schumpeter 1972, 24ff.).

Wenn wir nun die »Reproduktionsschemata« auf der Basis dieses analytischen Profils und vom weiten Problemhorizont der marxistischen Forschung her einschätzen, wird es klar, daß sie eine andere Bedeutung haben als das, was ihnen in der Periode der Zweiten Internationale in erster Linie zugeschrieben wurde.

Die »Reproduktionsschemata« sind in der Tat (wie Rosa Luxemburg feststellte) nicht in der Lage, uns etwas über den konkreten Verlauf der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft (und ihrer Krisen) zu sagen. Sie enthalten dennoch — und hier sind wir beim zweiten Aspekt des Problems — zwei wertvolle Anhaltspunkte auf methodologischer Ebene, die von Tugan-Baranowskij aufgenommen worden sind (wenn er sie auch falsch und auf einen besonders engen Problemhorizont angewendet hat): Zunächst geht es um die Notwendigkeit, eine zu starke

Vereinfachung der ökonomischen Analyse zu vermeiden. Es genügt, auf jenen berühmten Absatz des *Manifests* zu verweisen, in dem Marx hervorhebt, daß die Suche nach dem Gleichgewicht für die kapitalistische Ökonomie unvermeidlich über die kontinuierliche Revolutionierung der Produktionsmethoden und -beziehungen verläuft. Des weiteren geht es um die Notwendigkeit, die Analyse der gesellschaftlichen Veränderung nicht mechanisch auf die ökonomische Wandlung zurückzuführen (und damit zu reduzieren). Gerade Marx liefert in *Die Klassenkämpfe in Frankreich* ein wundervolles Beispiel für die enorme Problemausweitung, die unabdingbar ist, um auch die nichtökonomischen Ursachen der wichtigsten Phänomene festzustellen, die die großen sozialen Bewegungen charakterisieren.

Ohne daß dieses Thema hier weiter ausgeführt werden könnte, ist doch klargeworden, daß der Marxismus der Zweiten Internationale von Marx — insbesondere durch den Filter von F.Engels — zwei verschiedene Erkenntnisrichtungen erbt:

Die erste bestand in der Notwendigkeit, die Veränderungen zu erforschen, die von den ökonomischen Wandlungen im Innern des kapitalistischen Systems erzeugt worden waren. Diese Aufgabe ist alles in allem von den TheoretikerInnen der Zweiten Internationale in angemessener Form geleistet worden. Wenn man in geschickter Weise die besten Seiten von Kautsky, Luxemburg, Hilferding, Bauer, Lenin usw. zusammenstellen würde, könnte man einen sehr überzeugenden Rahmen für die Entstehung und Entwicklung der bedeutendsten ökonomischen Phänomene zwischen 1890 und 1914 rekonstruieren.

Darüber hinaus hatten Marx und Engels mit ihrem Werk bereits gezeigt, daß eine überzeugende Verbindung zwischen empirischer und theoretischer Forschung möglich ist, indem sie die junge Wissenschaft der Statistik für ihre Analysen nutzbar machten (Jonas 1975, 297). Die TheoretikerInnen der Zweiten Internationale haben diese Problemstellung zu entwickeln gewußt: An manchen Stellen ihrer theoretischen Reflexion und empirischen Forschung, in der reinen ökonomischen Theorie und in der statistischen Analyse sind ihre Bücher geradezu brilliant.

J.Robinson hat in bezug auf R.Luxemburg hervorgehoben, daß *Die Akkumulation des Kapitals* »mit allen ihren Konfusionen und Übertreibungen ... eine höchstmögliche Vorhersicht dessen zeigt, was ein orthodoxer Zeitgenosse irgend vorhersehen konnte« (Robinson 1970, 683). Wahrscheinlich trifft diese Wertung außer für Luxemburg auch für einen großen Teil der bedeutendsten Theoretiker der Zweiten Internationale zu. In diesem Sinne ist es sicher wahr, was H.J.Steinberg hervorgehoben hat, daß Autoren wie Bebel, Kautsky, Bernstein usw. »besser

als alle anderen rivalisierenden Theorien« (Steinberg 1979, 193) die wichtigsten Phänomene der neuen Morphologie des Kapitalismus festzumachen wußten.

Die Grenze ihrer Analyse ist also nicht in den ökonomischen Aspekten ihres Denkens zu suchen (die, im Ganzen gesehen, auch heute noch der Prüfung standhalten), sondern vor allem in der Anmaßung, beinahe ausschließlich auf diesem analytischen Horizont die wesentlichen Elemente einer Theorie des Übergangs zum Sozialismus oder, allgemeiner gesagt, einer Theorie der gesellschaftlichen Veränderung festzumachen. In diesem Sinne akzeptierten sie nicht nur unkritisch den typischen Kanon der Geschichtsphilosophie, den F.Engels mit Werken wie *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* und dem *Antidühring* innerhalb des Marxismus in Umlauf gesetzt hatte (Cerroni 1976, 27ff.), sondern sie leiteten — durchaus nach der positivistischen Mode der Zeit — eine weitere Simplifizierung daraus ab (Steinberg 1979, 490). So wird mit Hilfe theoretischer Konzeptionen, die von den Traditionen des Marxismus verschieden und ihnen fremd sind (Steinberg 1979, Hobsbawm 1979), die Idee akzeptiert und immer wieder neu vorgebracht, daß die Entwicklung der gesellschaftlichen Veränderung in der Dynamik der ökonomischen Struktur oder besser noch in ihrer Unfähigkeit zu finden sei, in der Phase des Monopolkapitalismus einen Entwicklungsrhythmus zu sichern, der dem Wachstum der Produktivkräfte und den Konsumforderungen der Massen entspreche.

Ökonomismus und Determinismus werden zu zwei Aspekten derselben Methode, die von den größten TheoretikerInnen der Zweiten Internationale, von Kautsky, Hilferding, Lenin, Luxemburg, Bauer und Bernstein geteilt wird. Mit Hilfe einer teils optimistischen, teils pessimistischen, einer teils harmonischen, teils katastrophischen Lektüre der Dynamik der kapitalistischen Ökonomie versuchten sie, entweder die Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft oder die eines Übergangs zum Sozialismus zu verifizieren.

In diesem Sinne stellt Rosa Luxemburg ein Teil eines ideellen und kulturellen Mosaiks dar, das insgesamt von unterschiedlichen Schattierungen, aber gleicher Farbe charakterisiert ist. So erscheint der Ökonomismus als Geburtsfehler der Zweiten Internationale: alles in allem kein illegitimer und auch nicht der einzige Sohn von Marx.

Gramsci: Kritik am Ökonomismus und wissenschaftliche Vorhersage

Die Behauptung Kautskys, wonach die Revolution nicht eine Sache ist, die man macht, sondern die kommt (Waldenberg 1979, 205), kann als

bezeichnender Charakterzug des gesamten Marxismus der Zweiten Internationale gesehen werden, als Zeichen einer kulturellen Wetterlage — verstärkt durch den positivistischen Evolutionismus —, gekennzeichnet von der Idee einer »natürlichen«, objektiven Entwicklung des gesellschaftlichen Organismus.

Mit Gramsci befinden wir uns auf einem ganz anderen theoretischen Weg. Ausdrücke wie »objektive Schranken«, »natürliche Tendenz«, »Notwendigkeit«, »ökonomischer Zusammenbruch« usw. werden von ihm entweder nicht benutzt oder mit einem nicht deterministischen Schlüssel neu definiert, womit eine Analyse der Krise des Kapitalismus und des Übergangs zum Sozialismus möglich gemacht wurde, die neue Bezüge hatte und in vielen Aspekten über die vorherige marxistische Tradition hinausging.

Gramscis Werk ist charakterisiert von einer großen Breite des methodologischen Diskurses, der zur Rekonstruktion der Originalität der marxistischen Forschungsmethode und zur Neudefinition und Aktualisierung ihres Kategorienapparates dient. Zu diesem Zwecke entwickelt Gramsci seine Analyse des Monopolkapitalismus. Er konfrontiert sie einerseits mit Strömungen im Umkreis des Marxismus, um zu überprüfen, inwieweit die marxistischen Theoretiker die wissenschaftlichen Anregungen von Marx entwickelt hatten, andererseits mit Denkern außerhalb des Marxismus wie Croce, Sorel, Bergson, Spengler usw., deren Konzeptionen (zumindest teilweise) ohne das Werk von Marx nicht verstanden werden konnten, da dieses das wichtigste Bindeglied zwischen der Kultur des 19. und des 20. Jahrhunderts darstellt (Badaloni 1981, 251-340).

Die theoretische Voraussetzung dieses Komplexes, der die *Gefängnishefte* durchziehende Plan, ist zu suchen in der Überzeugung Gramscis, daß die sozialistische Transformation einer entwickelten kapitalistischen Gesellschaft nicht möglich ist, ohne daß die Arbeiterbewegung die ideologisch-kulturellen Elemente, die die Grundlage für die Hegemonie der Bourgeoisie bilden, versteht (Neudefinition innerhalb eines anderen konzeptionellen Rahmens und im Rahmen einer anderen gesellschaftlichen Ratio). In dieser Optik ist es verständlich, daß die Ausweitung des methodologischen Diskurses im Werk von Gramsci in direktem Bezug zur Erweiterung des Feldes steht, auf dem sich der Klassenkampf in einer fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft abspielt, und zur Komplexität der Vorgänge und Inhalte, die ihre Evolution kennzeichnen.

Wenn man sich die Methode von Rosa Luxemburg vergegenwärtigt, werden die Unterschiede deutlich, sei es in der allgemeinen theoretischen

Problemstellung, sei es in der Konzeption des Klassenkampfes in einer fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft. In der Tat fördert die Zusammenbruchstheorie bei Rosa Luxemburg eine reduktionistische Interpretation des Klassenkampfes (die Arbeiterbewegung braucht die unlösbaren Widersprüche der kapitalistischen Wirtschaft nur zur Kenntnis zu nehmen) in dem Maße, wie sie das wissenschaftliche Unternehmen von Marx sowie seine Methode reduktionistisch interpretiert.

Bei ihrem Nachdenken darüber, weshalb der dritte Band des *Kapital* nicht die erhoffte Verbreitung in der Arbeiterbewegung gefunden hatte, unterstreicht sie nicht zufällig immer wieder, daß das Werk von Marx im Hinblick auf die Erfordernisse des Klassenkampfes analytisch und wissenschaftlich überladen sei:

»... die Schöpfung Marx', die als wissenschaftliche Leistung ein riesenhaftes Ganzes in sich ist, *überschreitet die direkten Anforderungen* des proletarischen Klassenkampfes, um desswillen sie geschaffen wurde. Sowohl in der ausführlichen und abgeschlossenen Analyse der kapitalistischen Wirtschaft wie in der historischen Forschungsmethode mit ihrem unermeßlichen Anwendungsgebiet hat Marx viel mehr geboten, als es für den praktischen Klassenkampf unmittelbar notwendig ist.« (LGW 1/2, 368)

In diesem Sinne ist für Luxemburg der erste Band des *Kapital* ausreichend für die praktischen Erfordernisse der Arbeiterbewegung, da Marx hier einerseits die objektiven Mechanismen der kapitalistischen Ausbeutung in den Mittelpunkt stellt und andererseits die Unausweichlichkeit des Sozialismus als unvermeidliches Endresultat der Produktion von Mehrwert und der fortschreitenden Konzentration von Kapitalien zeigt.

Die ganze Analyse Gramscis kann als scharfe Reaktion gegen Luxemburg gewertet werden, die, indem sie die ursprüngliche theoretische Dichte der Marxschen Forschung komprimierte, unweigerlich die »kulturelle Expansion« des Marxismus, d.h. seine erkenntnistheoretischen und praktischen Möglichkeiten kompromittierte. Die Tatsache, daß Marx auf der kausalen Verbindung zwischen ökonomischer und gesellschaftlicher Entwicklung beharrt hat, darf nach Gramsci nicht dazu führen, daß man den historischen Materialismus mit seiner »vulgären« Version verwechselt.

Als er die materialistische Basis der Gesellschaftswissenschaften skizzierte, ging es Marx nicht darum, eine Geschichtsphilosophie zu konstruieren. Noch weniger wollte er eine Geschichtsphilosophie, die angeblich der idealistischen Auffassung entgegensteht, tatsächlich aber auf dem gleichen Prinzip gegründet ist, das darin besteht, die Vorstellung von Kausalität im Blick auf die Zukunft der Gesellschaft zu verein-

fachen. Wenn man die Komplexität der Marxschen Ausarbeitung sieht, kann man den historischen Materialismus nicht als eingleisige und elementare Erforschung ökonomischer Faktoren innerhalb der gesellschaftlichen Evolution bezeichnen, sondern man muß seine Intention hervorheben, die Entwicklung der gesellschaftlichen Veränderung und den Zusammenhang der verschiedenen Faktoren, die ihre Charakterzüge bestimmen, zu begreifen.

»Man kann sagen«, schreibt Gramsci, »daß der ökonomische Faktor (im direkten und jüdischen Sinne des historischen Ökonomismus) nichts ist als eine der vielen Formen, in denen sich *der historische Prozeß in seiner Gesamtheit* präsentiert (Faktoren der Rasse, der Religion usw.), aber es ist dieser *umfassende Prozeß, den die Philosophie der Praxis erklären will*, und sie ist genau deshalb eine Philosophie, eine 'Anthropologie' und kein einfacher Kanon der historischen Forschung.« (Q, 1917)

So verneint Gramsci die Frage, ob die geschichtlichen Tatsachen vom guten oder schlechten ökonomischen Zustand der Gesellschaft, d.h. von den eigentlichen ökonomischen Fakten determiniert werden, und stellt heraus, daß die richtige Antwort eher auf einer »politischen und intellektuellen« Ebene zu suchen ist (ebd., 495). Dies kann natürlich nicht zur gegenteiligen Antwort führen, die dazu neigt, die ökonomischen Faktoren als irrelevant anzusehen, wohl aber zu der Idee, daß deren Erklärung, innere Dynamik und Einfluß auf das ganze gesellschaftliche System nur in einem weiteren Bezugsrahmen genau bestimmt werden können. Dazu gehört dann auch, daß die Funktion des Staates, die Rolle der politischen Parteien und der Ideologien, des kulturellen Zusammenhalts der in Frage stehenden Klassen usw. wissenschaftlich erforscht werden.

Der historische Materialismus muß seine Analyse nicht nur auf die historisch-materiellen Kennzeichen der kapitalistischen Gesellschaft ausrichten wissen, sondern auch auf die Dynamik der Gesellschaftsklassen, die die Subjekte der sozialen Wandlung und nicht nur ihr mechanisches Produkt sind. Wenn die wissenschaftliche Analyse, die »objektive Faktoren« sucht, von ihrem eigenen Horizont die entscheidende Rolle der sozialen Klassen bei der Evolution der Gesellschaft ausschließt, ist sie zu einem doppelten Scheitern verdammt: in wissenschaftlicher und in praktischer Hinsicht. Die Illusion der »objektiven Vorhersage« der Evolution der Gesellschaft, die der Positivismus und die ökonomistischen Marx-Interpretationen gemeinsam haben, indem sie die Rolle der Subjektivität im Prozeß der Transformation der Gesellschaft unterbewerten, führt zu einem apriorischen Ausschluß eines wesentlichen Elements für das Verständnis der Dynamik des gesellschaftlichen Systems.

So wird vergessen, daß a) die gesellschaftliche Dynamik das Resultat einer Einflußnahme des menschlichen Willens auf die »Gesellschaft der Dinge« (*societas rerum*) ist (Q, 1811); b) in der Gesellschaftsanalyse »von jedem voluntaristischen Element abzusehen« in Wirklichkeit bedeutet, »nur mit der Intervention des Willens anderer als objektivem Element im allgemeinen Spiel zu rechnen« (Paggi 1970, 13ff.); c) daß das »Programm«, das »politische Projekt« (d.h. die Intervention des organisierten kollektiven Willens der ein Ziel verfolgt) zentrale Daten für die gesellschaftliche Analyse und für die Vorhersage der Evolution einer bestimmten Gesellschaft darstellen: »Wer die Voraussage macht, hat in der Realität ein 'Programm' zum Triumph zu führen, und die Vorhersage ist gewiß ein Element dieses Triumphs.« (Q, 1810)

Gesellschaftsanalyse und politisches Projekt sind nach Gramsci nur möglich, wenn man die bestimmende Rolle dieser besonderen »sozialen Objekte«, der Menschen, und vor allem die sozialen Klassen in ihrer Subjektivität in Betracht zieht. Dabei darf natürlich nicht unter den Tisch fallen, daß sich eine Klasse bewußt als gesellschaftliches Subjekt im Verlauf eines historischen Prozesses charakterisiert. Aber weil die Analyse diese grundlegende Verschränkung von kollektiver Bewußtheit (und Unbewußtheit) und der Bewegung der Gesellschaft einschließen kann, muß sich der historische Materialismus mit komplexen analytischen Instrumenten ausrüsten und die »banalen« Kausalerklärungen der Interpretationen des »historischen Ökonomismus« verlassen, der eine »Unfehlbarkeit« annimmt (wenn jedes gesellschaftliche Phänomen auf ökonomische Fakten zurückgeführt werden kann), »die sehr billig ist und die nicht nur keine theoretische Bedeutung hat, sondern auch minimal ist im politischen Einfluß und in der praktischen Effizienz.« (Q, 1569)

In diesem Sinne muß der historische Materialismus wissenschaftliche Synthesen liefern, die die tiefe wechselseitige Durchdringung von Geschichte, Politik und Ökonomie, wie sie sich im Schicksal der Gesellschaft über die unvermeidbare Verschränkung von »*societas hominum*« und »*societas rerum*« realisiert, darstellen.

Ökonomische Entwicklung und Krise des Monopolkapitalismus

Wir finden bei Gramsci keine detaillierte Analyse des Problems der ökonomischen Entwicklung des Monopolkapitalismus. Wenn wir jedoch die *Gefängnishefte* als Einheit lesen — wobei einige Diskontinuitäten mehr in der Form als im Inhalt zu überwinden sind (Badaloni 1981, 337ff.) —, ist es nicht schwer, die Ideen einer umfassenden Vision

dieses Problems auszumachen. So sind die Kritiken all jener zurückzuweisen, die behaupten, die ökonomischen Themen spielten im Werk von Gramsci eine marginale Rolle, und ihm Idealismus vorwerfen (vgl. Tronti 1969, 305-321).

Gramsci hatte den wissenschaftlichen Apriorismus jener scharf gerügt, die ohne konkrete historische Beweise an der mechanischen Verbindung zwischen ökonomischer Krisis und Krise des Kapitalismus festhielten. Diese Problemstellung setzt nach Gramsci noch einmal die Tendenz fort, »diesen Ereignissen nur eine einzige Erklärung zu geben, oder, was auf dasselbe hinausläuft, nur einen Grund oder eine einzige Ursache zu suchen« (Q, 1755). Damit würden ihre ursprünglichen historisch-sozialen Zusammenhänge und die Tatsache übergangen, daß in Krisenperioden eine tiefe Verschränkung zwischen rein ökonomischen und nichtökonomischen Phänomenen festzustellen ist (die Rolle der Innovation, der Abwertung von mehr oder weniger großen Teilen des konstanten Kapitals, das Anwachsen der Arbeitslosigkeit usw.).

Der schwerste Irrtum ist nach Gramsci aber ein anderer. Eine solche Interpretation übergeht die strukturelle Ambivalenz der ökonomischen Krise: eine negative Phase in der Evolutionsdynamik des ökonomischen Systems, in der sich aber auch die Bedingungen für einen ökonomischen Wiederaufschwung heranbilden können. Die kapitalistische Ökonomie ist in der Tat von einem »dynamischen Gleichgewicht« charakterisiert, in dem eine »außerordentlich rasche Bewegung von Elementen« festzustellen ist, die ständig dahin tendieren, über die Regulationsmechanismen, die im Kapitalismus den grundsätzlichen ökonomischen Entscheidungen vorausgehen, Ungleichgewichte und Konfliktstoffe zwischen den verschiedenen Sektoren der Produktion zu schaffen. Je entwickelter das ökonomische System ist, um so deutlicher ist manchmal dieser krampfartige Dynamismus. Die ökonomische Krise wird also der Ausdruck einer Bewegung, die sich auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht, nach einer neuen Beziehung zwischen verschiedenen Interessen innerhalb der Welt der Unternehmer sowie zwischen dieser und der der Arbeiter befindet. Es ist daher kein Zufall — und nach Gramsci bewies dies die Krise von 1929 —, daß die ökonomische Krise in den fortgeschrittensten kapitalistischen Ländern in einer ersten Phase die schwersten Störungen des Gleichgewichts und die schärfsten Konflikte zeitigt, nämlich dort, wo die innovativen Prozesse den Kontrast zwischen »progressiven Industrien« (mit der höchsten Kapitalintensität) und »stagnierenden Industrien« (mit der höchsten Arbeitsintensität) besonders deutlich machen (Q, 1757). Während erstere dafür kämpfen, um die eigene Hegemonie innerhalb des ökonomischen

Systems abzusichern (mit dem Ziel, neue kulturelle und politische Haltungen zu den Problemen der ökonomischen Entwicklung durchzusetzen), verteidigen letztere ein Gleichgewicht, das die innovativen Prozesse schon zersetzt haben. In der Konsequenz offenbaren die Krisen in diesen Ländern die Tendenz zu einem neuen »dynamischen Gleichgewicht«, in dem die verschiedenen, im Ungleichgewicht befindlichen Elemente (die »ökonomischen Disproportionen«) dazu neigen, sich zu »immunisieren« und sich in einer relativ stabilen Weise zu verbinden. In diesem Falle wird der Moment der Krise — wie es Schumpeter mit direktem Bezug auf Marx hervorgehoben hat — eine Art von neuem vitalen Aufschwung des Kapitalismus, eine produktive Regenerierung, die auf einer Zerstörung der alten ökonomischen Gleichgewichte gründet (Schumpeter 1972, 134ff.).

Natürlich ist die Erringung des neuen Gleichgewichts niemals eine klar berechnete oder mechanische Angelegenheit; das Gleichgewicht steht niemals vor der Krise fest, es ist vielmehr ein originales Resultat, das sich tagtäglich herstellt, während die scharfen und nicht immer versöhnbaren ökonomischen Widersprüche explodieren. Darüber hinaus darf man nicht vergessen, daß es nicht nur von der Lösung der ökonomischen Konflikte bestimmt wird, sondern auch von nichtökonomischen Gegensätzen. Das neue »dynamische Gleichgewicht« setzt komplexe gesellschaftliche Umgestaltungen auf politisch-institutioneller Ebene voraus, Modifikationen in den kulturellen Haltungen der produktiven Schichten und der politischen Schicht, eine neue Systematisierung der Beziehung zwischen den Klassen und der Beziehung zwischen den einzelnen Komponenten jeder Klasse usw.

Wenn Gramsci schreibt, daß die ökonomische Krise kein unlösbares Problem für die kapitalistische Wirtschaft darstellt, daß die ökonomische Entwicklung im Kapitalismus also den charakteristischen Weg einer »kontinuierlichen Krise« (Q, 1755) geht, bedeutet das nicht, die ökonomische Entwicklung des Kapitalismus harmonistisch zu interpretieren (was man aus demselben Blickwinkel auch dem Marx der Reproduktionsschemata vorwerfen könnte). Was Gramsci hervorhebt ist die Tatsache, daß die ökonomische Krise immer den Klassenkampf beschleunigt, die alte Werteskala zersetzt, neue Führungsgruppen herausbildet und neue Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens erzeugt. Diese Elemente bringen aber keinen Ausweg aus dem Kapitalismus, wenn die Arbeiterbewegung sie nicht wahrnimmt und als Aspekte eines »politischen Projekts« nutzt, das auf andere gesellschaftliche Zielsetzungen als die der bürgerlichen Gesellschaft zugeschnitten ist.

Indem er den radikalen »Objektivismus« überwand, der den Marxismus der Periode der Zweiten Internationale charakterisiert hatte, gewann Gramsci — über den theoretischen Weg von Marx — die materialistisch fundierte Subjektivität als Schlüsselement zurück, sei es für die korrekte Erforschung der gesellschaftlichen Evolution, sei es für die Neudefinition des Problems des Übergangs zum Sozialismus in einer fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft.

Auf ökonomischer Ebene, so Gramsci, offenbaren die von Ford repräsentierten innovativen Prozesse, die in den »progressiven Industrien« mit hoher Kapitalintensität vonstatten gehen, die Notwendigkeit, die Residuen einer mit dem klassischen Kapitalismus der freien Konkurrenz verbundenen Entwicklungslogik zu überwinden. Sie zeigen also die »immanente Notwendigkeit zur Organisation einer geplanten Wirtschaft« (Q, 2139). Wenn man auf der Ebene der Ökonomie bleibt, ist klar, daß die Großindustrie in diesem Fall einen Prozeß der »Arbeitsrationalisierung« (Q, 2166) direkt fördert, der sowohl verlangt, daß neue Produktionsprozesse zum Einsatz kommen, als auch originale Techniken der Kontrolle und der Nutzung der Arbeitskraft. Es ist klar, daß sich diese neuen Produktionsmodelle nicht automatisch oder schmerzlos durchsetzen lassen, sondern daß sie selbst aus einem Zusammenprall mit den Sektoren der kapitalistischen Welt der »traditionellen Industrien« resultieren (Q, 2139).

Auf der Basis dieses ökonomischen Kampfes erhebt sich gleichzeitig ein weitreichendes politisch-kulturelles Ringen mit dem Ziel, jene Modifikationen in die Gesellschaft einzuführen, die den neuen Produktionsmodellen zum Leben verhelfen sollen. Neue kulturelle Haltungen zwingen sich auf, die aus sich selbst heraus das Verhalten der produktiven Schichten formen und eine Anpassung der Institutionen und der Politik der führenden Klassen opportun erscheinen lassen. So entspricht die Einführung neuer ökonomischer Instrumente in den Unternehmen (innere Planung, wissenschaftliche Kontrolle der Produktionsprozesse, Politik der »hohen Löhne« usw.) einer neuen Beziehung zwischen Staat und Wirtschaft (Staatsinterventionismus, eine den Akkumulationserfordernissen der großen Unternehmen entsprechende Kreditpolitik usw.) und einer neuen Aufmerksamkeit des Staates für »Sozialpolitik«, um das Wachstum der kollektiven Bedürfnisse mit dem des produktiven Apparates unter einen Hut zu bringen (Q, 2176).

Die Veränderungen des produktiven Bereichs determinieren also das Entstehen neuer normativer und Verhaltensmodelle, ein höheres Bildungsniveau und immer komplexere Bedürfnisse, die zur Entwicklung einer reicheren Subjektivität beitragen, die für die Realisierung ihrer

historischen Möglichkeiten ihre spezifischen Forderungen an die Umwelt stellt. Diese »notwendige« — weil vom Entwicklungsrhythmus der Produktionsprozesse materialistisch bestimmte — Entwicklung der neuen Subjektivitäten steht am Ursprung einer bewußten Anstrengung zum kollektiven Zusammenschluß, der die Beziehung zwischen Notwendigkeit und Freiheit in der Evolution des Gesellschaftssystems völlig transformiert. In diesem Sinne ist es nicht zufällig, daß Gramsci die Tatsache unterstreicht, daß insbesondere das Wachstum dieser »kollektiven Bedürfnisse«, die den historischen Inhalt der neuen Subjektivität ausmachen, über einen langen Zeitraum hinweg einen der größten »Risikofaktoren« für die kapitalistische Produktionsweise darstellen. Es scheint in der Tat immer schwieriger zu werden, die Erfordernisse der Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und die eines gesellschaftlichen Systems zu versöhnen, aus dem sich Forderungen ganz anderer Natur erheben. Der Kapitalismus wird immer schwerer damit fertig, die von ihm selbst geschaffenen emanzipatorischen Tendenzen zu unterdrücken, die heute die Merkmale bewußter Forderungen auf individueller und auf kollektiver Ebene haben. Neue Bedürfnisse und neue Subjektivitäten modifizieren nach und nach das soziale Umfeld in antikapitalistischer Weise, das zuvor reich war an kulturellen Stimmungen zugunsten des Kapitalismus und seiner Entwicklung.

Gramscis Analyse legt einen theoretischen Weg zurück, der dem Schumpeters in *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* vorgezeichnet ist. Das Problem des Kapitalismus, hebt Schumpeter hervor, entsteht nicht allein aus der Tatsache, daß seine ökonomische Entwicklung notwendigerweise einen zyklischen Verlauf nimmt, sondern eher daraus, daß sich aufgrund des kulturellen und politischen Wachstums der Massen die gesellschaftlichen Kosten, die diese Entwicklungsform begleiten, als immer weniger tolerierbar erweisen (Schumpeter 1972, 198ff.). Wie F.Hirsch hervorgehoben hat, wird die aus den kollektiven Bedürfnissen entspringende Logik mit der Logik der privaten Aneignung des gesellschaftlichen Reichtums in wachsendem Maß unvereinbar (Hirsch 1981, 144). Die ethische Wurzel, die den Aufbruch und die Entwicklung des Kapitalismus möglich gemacht hat, wird unterminiert (ebd., 180).

Es ist nicht zufällig, unterstreicht Gramsci, daß diese Widersprüche innerhalb desselben staatlichen Organismus auseinanderlaufende Bestrebungen zur Reife und Entwicklung bringen, da der Staat intervenieren muß, um zwischen Interessengruppen mit potentiell gegensätzlichen Interessen Vermittlungsebenen zu schaffen, und um die Logik der kapitalistischen Entwicklung als Drehpunkt des gesellschaftlichen

Systems zu erhalten. Aber auch diese Vermittlungen, die den Auseinandersetzungen von wachsenden gegensätzlichen Bestrebungen ausgesetzt sind, müssen immer größere komplexe Ebenen hervorbringen, in denen die Rolle des Staates und seine Fähigkeit, als Katalysator und in gewisser Weise als Schiedsrichter der gesellschaftlichen Konflikte zu wirken, in die Diskussion zu geraten droht. Das Problem ist, so merkt Gramsci an, daß es sich hier »nicht darum handelt ... nur den Produktionsapparat so zu erhalten, wie er in einem gegebenen Moment ist; es geht darum, ihn zu reorganisieren, um ihn parallel zur Zunahme der Bevölkerung und der kollektiven Bedürfnisse zu entwickeln. *Genau in dieser notwendigen Entwicklung liegt das größte Risiko der Privatinitiative und hier müßte der Staat am meisten intervenieren, was aber auch alles andere als gefahrlos ist.*«

Bei seinen Überlegungen über das Staatsmodell des korporativen Staates, das ihm am nächsten ist, fügt Gramsci hinzu:

»Aus diesem Komplex von Erfordernissen, die nicht immer zugegeben werden, wächst die historische Rechtfertigung der sogenannten korporativen Tendenzen, die sich vor allem als eine allgemeine, für den als etwas Absolutes konzipierten Staat gehegte Begeisterung äußern und als Mißtrauen und Aversion gegen die traditionellen Formen des Kapitalismus.« (Q, 2176)

Dies sind Akzente, kaum weiterverfolgte Spuren einer Arbeit. Wenn wir sie aber gebrochen im optischen Prisma der komplexen Methode Gramscis lesen, sehen wir das robuste Gebälk, das sie stützt, ihre ursprüngliche Bedeutung (besonders wenn man sie auf die Zeit Gramscis und auf das vorhergehende marxistische Denken bezieht) und ihre möglichen aktuellen Weiterentwicklungen freilegt.

Aus dem Italienischen von Sabine Kebir

Anmerkungen

- 1 Der Beitrag wurde gekürzt. D.Red.
- 2 Die Schwierigkeit einer Gegenüberstellung von Luxemburg und Gramsci liegt nicht nur in der Unterschiedlichkeit des historischen, politischen und kulturellen Milieus, in dem sie wirksam waren, sondern auch in der unterschiedlichen intellektuellen Ausbildung. R.Luxemburg war von ihrer Bildung und ihrem Temperament eine Ökonomin, die sich wenig für philosophische Lektüre interessierte. Gramsci hatte dagegen eine tiefe philosophische Bildung, die das gesamte Gerüst seines Diskurses bildete.

Sabine Kebir

Die Internationalisierung der »Zivilgesellschaft«

Ein Versuch zur Aktualisierung Gramscis

Daß uns die griechischen Kunstwerke immer noch berühren, war schon für Marx eine erstaunliche und wichtige Tatsache gewesen — ein Zeichen für die enorme Flexibilität jenes Teils der Überbauten, die Gramsci dann der »Zivilgesellschaft« zugeordnet hat (Kultur, Religion, Ideologie, Bildungsinstitutionen, aber auch Parteien und Gewerkschaften) (vgl. M, 61). Hinsichtlich der Flexibilität der Überbauten sehe ich keinen methodischen, sondern nur einen — wissenschaftshistorisch bedingten — graduellen Unterschied zwischen den älteren marxistischen Klassikern und Gramsci. Wissenschaftshistorisch und schlechterdings historisch bedingt ist jedoch ein anderer wichtiger Unterschied zu benennen: die Bedeutung der Volkskultur innerhalb des Geflechts der Überbauten. Seiner Natur nach mußte sich der Marxismus von Anfang an das Problem einer modernen Massenkultur stellen, aber die Klassiker taten dies doch in anderer Weise als später Gramsci. Von Marx über Mehring, Lenin bis hin zu Lukács führt die Auffassung, daß die fortschrittliche Massenkultur aus einer Kombination des ganzen fortschrittlichen Menschheitserbes in Kunst und Literatur sowie der sozialistischen Weltanschauung und Utopie entwickelt werden muß. Am qualitativ höchsten, was die Menschheit je hervorgebracht hatte, sollte sie sich abstoßen und möglichst geradlinig zu neuen Ufern hinübergleiten. Theoretisch war zu Marxens Zeiten und in Lenins unterentwickeltem Rußland auch gar keine andere Extrapolierung möglich. In keiner Frage sind die Klassiker aber wohl so von der Realität überholt worden, wie in dieser: die sintflutartigen Auswirkungen der modernen industriellen Massenkultur mit ihren vielen konservativ-affirmativen Effekten hat keiner voraussehen können.

Zur Theorie der Volkskultur

Zwar zeigte Marx lebendiges Interesse für Eugène Sues populären Trivialroman »Die Geschichte von Paris« und unterwarf ihn einer minutiösen und beißenden weltanschaulichen Kritik (vgl. MEW 2, 57-221) — aber eine Theorie der Trivialliteratur konnte das noch nicht sein. Die umfangreichen Schriften von Marx, Engels und Lenin zu kulturellen und literarischen Problemen sind Auseinandersetzungen mit den Glanz-

leistungen oder mit besonders problematischen Produkten der Weltkultur. Der ja schon weitaus mehr mit praktischen Problemen der Kulturpolitik konfrontierte Lenin gelangte bereits zu der Erkenntnis, daß die Aneignung des fortschrittlichen Erbes der Weltkultur durch die Volksmassen keine einfache, von heute auf morgen zu realisierende Aufgabe ist, schon allein die Anforderungen an das Bildungswesen wären ja immens. Lenin erkannte, daß für die Massenkultur sofortige Lösungen gefunden werden müssen, die vom konkreten Kulturniveau ausgehen:

»... wichtig ist nicht unsere Meinung über Kunst. Wichtig ist auch nicht, was die Kunst einigen Hundert, ja einigen Tausend von einer Bevölkerung gibt, die nach so vielen Millionen wie die unsrige zählt ...« (zit. nach: Zetkin 1957, 97f.)

»Ich bin weit davon entfernt zu leugnen, daß für die Arbeiter eine populäre Literatur und für die besonders rückständigen Arbeiter eine besonders populäre (allerdings keine seichte) Literatur notwendig ist.« (LW 5, 488)

Die historisch bedingte Lücke im Werk der kommunistischen Klassiker hat erhebliche Auswirkungen auf die Kulturpolitik der sozialistischen Länder gehabt, die sich lange Zeit schwer taten, sich dem Phänomen der im Kapitalismus produzierten industriellen Massenkultur zu stellen. Die bei den Klassikern verständliche Leerstelle wurde theoretisch zu lange als Leerstelle weitergetragen und verkrustete sich — vor allem unter dem Einfluß von Lukács — zu einem normativen ästhetischen Kanon, der den »sozialistischen Realismus« auf bestimmte, als klassisch angesehene Formen besonders des 19. Jahrhunderts festschreiben wollte. — Wenn Gramsci das Verdienst zukommt, die Bedeutung der modernen Massenkultur erkannt und als erster Marxist ihre Phänomene studiert zu haben, so muß dazugesagt werden, daß auch er die lebendige Auseinandersetzung und die kritische Aneignung des kulturellen Erbes für unverzichtbar hielt — sie macht einen erheblichen Teil seiner Aufzeichnungen zu Kultur und Literatur aus. Er meint zwar, daß die neue Kultur versuchen muß,

»das weiterzuentwickeln, was schon existiert, polemisch oder in irgendeiner anderen Weise; es ist wichtig, daß sie ihre Wurzeln im Humus der Volkskultur schlägt, so wie sie ist, mit ihren Geschmacksformen, ihren Tendenzen usw., mit ihrer moralischen und intellektuellen Welt, sei sie auch noch so zurückgeblieben und konventionell« (Gramsci 1983, 114f.).

Doch spart er den Strang der großen humanistischen Kulturtradition und ihrer aktuellen Nachfolger nicht aus:

»Das Volk will 'Literatur mit Inhalt', aber wenn der volkstümliche Inhalt von großen Künstlern ausgedrückt ist, werden diese vorgezogen. Erinnert sei hier daran, was (ich) über die Liebe des Volks zu Shakespeare, für die griechischen Klassiker und in neuester Zeit für die großen russischen Romanautoren (Tolstoi, Dostojewski) geschrieben (habe). Das gilt in der Musik für Verdi.« (M, 220)

Schon während des Ersten Weltkriegs erlebte Gramsci mit großer Intensität das Kino und verstand sofort seine zukunftssträchtige Bedeutung (vgl. M, 120). Zu dieser Zeit fiel ihm auch bereits der — aus der Welt der Industrie entlehnte — serienmäßige Charakter der Kunstprodukte für die Volksmassen ins Auge. Die schematisch aus dem Publikums-geschmack heraus konstruierten Handlungsfäden und Intrigen fielen ihm sowohl bei den Fortsetzungsromanen als auch beim Theater auf, das er auch zuweilen »trust teatrale« nennt. Er analysiert das besonders eindringliche Beispiel des Dramatikers Nino Berrini, der mit quasi mathematischen Methoden — einem Karteikastensystem —

»Originalität suchte, indem er das machte, was auf den Karteikarten nicht zu finden war (...):

1. Länge des Stücks: er ermittelte eine durchschnittliche Länge, die auf der Länge von Erfolgsstücken basierte;
2. Studium der Schlußszene: welcher Typ von Finale hat Erfolg gehabt und den Applaus erzwungen?
3. Studium der Kombinationen: er erforschte am Beispiel des bürgerlichen Liebesdramas, welche Kombinationen zwischen Ehemann, Ehefrau, Liebhaber am meisten benutzt werden. Im Ausschlußverfahren führte er mechanisch ermittelte neue Kombinationen ein. So hatte Berrini herausgefunden, daß ein Drama nicht mehr als 50000 Wörter haben dürfe ... Jeder Akt und jede Hauptszene muß in vorbestimmter Weise einen Höhepunkt finden ...« (M, 119f.)

Folgende Beobachtung macht er für die Fortsetzungsromane, die »ein mächtiger Faktor bei der Herausbildung der Mentalität und der Moralvorstellungen des Volkes« seien:

»Die Mehrheit der Lieferanten schreibt ihre Werke nicht einmal mehr selbst. Sie verteilen 'Fabeln' an arme Teufel, die daraus eine unzählige Anzahl von Kapiteln entwickeln müssen: Sie zahlen zwei, drei, vier Soldi für die Zeile, wofür die Zeitschriften dann eine Lira und zuweilen mehr zahlen werden. Oft geschieht es auch, daß die Autoren die Romane, die ihnen arme, ausgehungerte Teufel zutragen, in einen besseren Zustand bringen. Mancher hat geradezu ein Büro mit Personal eingerichtet, das konfektionierte Romane herstellt.« (M, 34)

Gramscis Überlegungen, daß die populäre Kultur in einer neuen Kulturkonzeption nicht übergangen, sondern in Betracht gezogen werden muß, impliziert natürlich sofort auch ihre Kritik. »Unbesehen« sollte nichts übernommen werden. Er selbst untersuchte die verschiedenen Genres der Volkskultur: die Folklore, das mündlich überlieferte Epos, die Musik, die katholische Literatur, die Fortsetzungsliteratur, und die Krimis; allen diesen Genres wirft er formale Verfallserscheinungen und ideologische Degeneration vor. Er untersucht die sozialpsychologischen Gründe, weshalb bestimmte, unrealistische, illusorisch endende Intrigen besonderen Erfolg haben. Der »Graf von Monte Christo« zum

Beispiel — damals der meistgedruckte Fortsetzungsroman in Italien — befriedigte nach Gramscis Beobachtung das Bedürfnis des einfachen Menschen nach Gerechtigkeit und sozialer Rache. Ein anderes, schon immer volkstümliches Motiv war der Aufstieg schöner Frauen aus dem Volke in höhere Gesellschaftsschichten. Das Geheimnis der trivialen Erfolgsliteratur ist es, elementare Leidenschaften in Bewegung zu bringen. Kriminalistische oder Liebeskonflikte, die mehr physische Instinkte als den Intellekt ansprechen, sind die beliebtesten Inhalte. Die Trivilliteratur spiegelt in platter Weise Züge des Lebens, der Leidenschaften, der Hoffnungen des Volkes wider. Bestimmte Grundthemen sind: Rache, Schuld, Sühne, Duldung usw. Diese Literatur

»ersetzt (und begünstigt gleichzeitig) das Phantasieren des Menschen aus dem Volke, sie ist ein richtiggehendes Tagträumen. Hier ist zu überprüfen, was Freud und die Psychoanalytiker über das Tagträumen meinen. In diesem Falle kann man sagen, daß das Phantasieren des Volkes von einem (sozialen) 'Inferioritätskomplex' abhängt, der ausgedehnte Phantasien über Rachegefühle und die Bestrafung derjenigen hervorbringt, die an dem erlittenen Unglück schuld sind. Im 'Grafen von Monte Christo' sind alle Elemente enthalten, um den Leser in Phantasien einzuwiegen und ihm ein Narkotikum zu geben, das das Gefühl des Elends vermindert.« (Gramsci 1968, 108)

Die wachsende Verbreitung des Kriminalromans sah Gramsci nicht ausreichend durch die Tatsache erklärt, daß viele Menschen »taylorisiert«, d.h. einem monotonen Arbeits- und Lebensrhythmus ausgesetzt sind und diesem wenigstens beim Lesen entfliehen wollen. Es sei schon immer ein großer Teil der Menschen »taylorisiert und eisern diszipliniert« gewesen und habe versucht, der Enge der bestehenden Gesellschaftsorganisation, die sie versklavte, durch Phantasie und Traum zu entkommen. Das größte Abenteuer, die größte »Utopie«, die die Menschheit kollektiv geschaffen hat, ist die Religion.

»In der modernen Welt ist die Frage anders als in der Vergangenheit akzentuiert, weil die erzwungene *Rationalisierung der Existenz* immer mehr die *Mittelklassen und die Intellektuellen* in unerhörtem Ausmaß erreicht; aber auch für sie handelt es sich nicht um einen Niedergang des Abenteuers, sondern um die *zu große Abenteuerlichkeit des täglichen Lebens* (Herv.v. S.K.), d.h. um zu große Ungewißheit in der Existenz, was mit der Überzeugung einhergeht, daß es gegen solche Ungewißheit kein individuelles Mittel der Eindämmung gibt: Daher lechzt man nach dem 'schönen' und interessanten Abenteuer«. (M, 215)

Kultur der Arbeit und »Freizeitkultur«

Wesentlichster Bezugspunkt aller Phänomene der Volkskultur ist die Kultur der Arbeit, welche Gramsci für seine Zeit in den Erscheinungsformen des Fordismus und Taylorismus untersucht hat. Die spezifische

Beziehung zwischen Arbeitswelt und Volkskultur ist durch die Standardisierung und größtenteils industrielle Herstellung beider geprägt (nur durch die Vielfalt ihrer Produkte wird letztlich doch Individualität möglich). Die Volkskultur leistet reproduktive Funktionen hinsichtlich der Arbeitskraft, erfüllt aber auch affirmative Funktionen in der Masse der Nichtarbeitenden (Gramsci konstatierte bereits die modernen »Kulturformen« nichtarbeitender Frauen: Schönheitswettbewerbe, Film, Theater, Reisen, die Ehe wird zu einer Form der Prostitution; Q, 491). Indem sie die moderne Kultur demonstrativ als Nichtarbeit darstellt, verlängert sie den alten Gegensatz zwischen Arbeit und Kultur in unserer Epoche bis in die Welt der Arbeitenden hinein. Für diese bleibt ihr Überbaucharakter vollständig verschleiert, sie erscheint als einzig erreichbare Sphäre der Freiheit und insofern »echt«, weil sie mit der niederen Welt der Pflichten und Sorgen nichts zu tun zu haben scheint. Dabei kann die moderne Massenkultur nicht ohne die sie hervorbringende sozio-ökonomische Struktur analysiert und verstanden werden¹. Neben dem Freizeitverhalten existiert ja auch so etwas wie eine »Kultur der Arbeit« in denselben Individuen, eine jeweils spezifische Kultur, die von den konkreten Verhältnissen geprägt wird, die das psychosoziale Zwischenglied zwischen Arbeit und Freizeitkultur darstellt. Die »Arbeitskultur« des Fordismus/Taylorismus ist nicht grundsätzlich neu, sie hat ihre historischen Wurzeln bereits in den Anfängen des Industrialismus und ist aus den Forschungen Max Webers erschließbar. Dieser hatte die Wechselbeziehung zwischen frühkapitalistischer Produktionsweise und den sich im Hinblick auf die Kapitalakkumulation herausbildenden asketischen und rationalen Lebensformen des Bürgertums sowie deren Festschreibung im antikatholischen Sektenwesen, im Calvinismus und Protestantismus überzeugend nachgewiesen. Es scheint mir aber auch interessant und wichtig zu erforschen, inwieweit die Fixierung auf die »Arbeit« als vornehmste Pflicht vor Gott nicht auch schon historisch früh das in den Manufakturen beschäftigte Proletariat erfaßt hat und zur Stärkung des antifeudalen (und antikatholischen) Bündnisses beigetragen hatte. Die Ausbeutung in einer Manufaktur hinzunehmen, konnte für das Individuum dann attraktiver sein als die feudale Abhängigkeit auf dem Lande oder das ungesicherte Dasein des Lumpenproletariats, wenn zugleich ein »Gemeindeleben« angeboten wurde, das eben nicht nur die »Gnadenwahl« wahrscheinlicher werden ließ, sondern auch ein Minimum an diesseitiger Lebenssicherheit bot. Das Zeitalter der Rückverwandlung eines großen Teils des Proletariats in almosenabhängiges Lumpenproletariat schafft eine parallele Situation für die Arbeitenden. Freilich muß man sich vor Augen halten, daß

die auf Arbeit und Rationalität fixierte »Zivilgesellschaft« des beginnenden Industriezeitalters, obgleich sie bereits Elemente des modernen »Konsens« zwischen Kapital und Arbeit enthielt, doch nur als »embryonal« bezeichnet werden kann und jahrhundertlang ein isoliertes Insel-dasein führte. Sie konnte keinen gesamtgesellschaftlichen Einfluß gewinnen, insbesondere nicht auf die in ihrer Mehrheit ja doch nicht kapitalistisch integrierten untersten Schichten. Ohne deren ökonomische Einbindung in die Industrie hatte der Protestantismus in allen seinen Varianten keine allgemeine Attraktivität. Das zeigt sich deutlich am Scheitern des Jansenismus in Frankreich, der elitär beschränkt geblieben war (und dem politischen Scheitern der Hugenotten, deren Auszug aus Frankreich die Ausbildung und Kohärenz der kapitalistischen Wirtschaft in Frankreich erheblich behindert hat).

Für das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert ist der Einfluß des protestantischen Arbeitsethos und der rationalen Lebensweise auf die arbeitende Klasse und seine Rückkoppelung auf die entsprechenden Nationalökonomien unbestreitbar (Weber 1981, 32). Er hat sich — ohne noch religiös motiviert zu sein — bis heute in ihrer weltweiten ökonomischen Überlegenheit über andere Ökonomien als wichtig erwiesen. Ungeachtet der Frage, wie tief in der Geschichte im einzelnen jene bedeutsame Vorform der »Zivilgesellschaft« anzusetzen wäre, muß davon ausgegangen werden, daß der »moderne Produzent« in den protestantischen, im Gegensatz zu den katholischen und orthodoxen Ländern, auf eine Weise geschaffen wurde, die Gramsci als »organisch« bezeichnen würde. Katholizismus und Orthodoxie haben niemals ebenso präzise auf den Industrialismus abzielende ideologische Funktionen ausüben können. Der moderne Produzent ist in den nichtprotestantischen Ländern — soweit überhaupt — eher *gegen* die Religion hervorgebracht worden, indem die notwendigen kulturellen und ideologischen Elemente mühsam auf laizistischem Weg in die »Zivilgesellschaft« getragen wurden. Hören wir Gramsci:

»Die Geschichte des Industrialismus ist immer (und wird es heute in noch akzentuierterer und rigorosere Form) ein fortgesetzter Kampf gegen das Element des 'Tierhaften' im Menschen, ein kontinuierlicher Prozeß, der oft schmerzhaft und blutig verläuft, die Unterjochung der Instinkte (die natürlich d.h. tierisch und primitiv sind) unter immer neue, komplexere und strengere Normen und Gewohnheiten hinsichtlich der Ordnung, der Gerechtigkeit, der Präzision, welche immer komplexere Formen des kollektiven Lebens möglich machen, die die notwendige Folge der Entwicklung des Industrialismus sind.« (Q, 2160)

So wahr es also ist, daß der Mensch durch Arbeit zum Menschen geworden ist, so unbestreitbar ist es aber auch, daß das aus dem Protestan-

tismus übernommene, heute immer noch nachwirkende industrielle »Arbeitsethos« keineswegs Ausdruck der eigentlichen Natur des Menschen ist, sondern nur ein entfremdeter. Davon kann sich jeder Reisende in der Dritten Welt oder auch in den südeuropäischen Ländern überzeugen, ungeachtet der Produktionsform, sei sie nun »sozialistisch« oder »kapitalistisch«. Je mehr der Reisende staunt, wie ruhig und gelassen man im Süden oft die Arbeit absolviert (das empfindet man zumeist als »Schlamperei«), um so mehr hat er selbst noch das alte Arbeitsethos des Protestantismus interiorisiert. Jedoch ruft heute die *Bedürfnisstruktur* der ganzen Welt nach dem modernen Produzenten, und es besteht kein Zweifel, daß er auf verschiedene *kulturrevolutionäre* Weisen nun weltweit hervorgebracht werden muß.

Was Gramsci als neu empfand — nämlich die Festigkeit der »Zivilgesellschaft«, ihre erstaunliche Fähigkeit, selbst in Krisensituationen noch affirmatives Potential auszuschütten — was nach dem Ersten Weltkrieg zum Ausbleiben der Revolution in Westeuropa geführt hatte — diese Festigkeit der »Zivilgesellschaft« war historisch gesehen nicht so neu, wie es Gramsci schien, wenn vielleicht auch gerade für Italien, das eben dabei war, einen wesentlichen Rückstand gegenüber den modernen protestantischen Industrienationen aufholen zu wollen. Mit seinem gerade den Industrialismus betreffenden Nord-Süd-Gefälle befand es sich in einer Grenzsituation, die Gramsci gespürt hat. Die »protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, den ersten Teil von Webers Werk, hat er zumindest in den Grundlinien gekannt (vgl. Q, 1389, 1086) und erlaubte sich, die provokante Frage zu stellen, ob in Italien noch eine Reform nach der Art der protestantischen Reformation durchgeführt werden müsse (ebd., 2108). Denn auch in seinen Augen muß der moderne Produzent erst »erzogen« werden, ein Vorgang, der »eine allgemeine Lehrzeit, einen Prozeß der psychischen und physischen Anpassung an bestimmte Arbeitsbedingungen, Ernährungsweisen, die Art sich zu kleiden, der Sitten usw. erfordert, was nicht angeboren oder 'natürlich' ist, sondern vielmehr angeeignet werden will.« (Ebd., 2149)

Die Internationalisierung der Zivilgesellschaft

Dieser Prozeß trug und trägt da, wo er heute noch stattfindet — nämlich in der Dritten Welt — Zwangscharakter: niemand unterwirft sich dem Taylorismus freiwillig — eher schon der mit ihm erzeugten Kultur —, ein Ungleichgewicht, worauf wir später noch ausführlich zurückkommen.

Eine von Gramscis wichtigsten Entdeckungen bestand darin, daß die Komplexität der modernen »Zivilgesellschaft« — zu der nicht nur die Kultur im engeren Sinne zählt, sondern auch die politische Kultur, die sich im Parteienwesen, in der Gewerkschaftspolitik usw. ausdrückt — in Westeuropa zum »Stellungskrieg« zwischen Kapital und Arbeit geführt hat, während im unterentwickelten Rußland, das noch über keine moderne »Zivilgesellschaft« verfügte, noch eine staatsstreichartige Revolution möglich war. Diese Feststellung gilt bis heute und muß auf die Dritte Welt extrapoliert werden, deren nationale Befreiungskriege in demselben Sinne wie die Oktoberrevolution als »Bewegungskriege« geführt wurden. Gramsci deutet eine solche Perspektive bereits an:

»Die massive Struktur der modernen Demokratien — sei es als staatliche Organisation, sei es als Komplex der Assoziationen im bürgerlichen Leben, konstituieren für die politische Kunst die 'Schützengräben' und die permanenten Festungsanlagen der Front des Stellungskrieges, sie wirken dahingehend, daß das Element der Bewegung, das früher den ganzen 'Krieg' ausmachte, nur noch einen Teilbereich darstellt.

Das stellt sich so nur für die modernen Staaten dar, nicht für die zurückgebliebenen Länder und die Kolonien, wo noch Bedingungen existieren, die anderswo überwunden und anachronistisch geworden sind.« (M, 1566f.)

Wenngleich noch einmal betont werden soll, daß Gramscis Theoriebildung ihren besonderen Schwerpunkt für die sich im »Stellungskrieg« befindlichen Länder, d.h. die modernen kapitalistischen Nationen hat, so geht doch aus diesem und dem vorhergehenden Zitaten hervor, daß er methodisch von jedem Eurozentrismus weit entfernt ist. Die Dynamik der Beziehungen zwischen einem kapitalistischen Zentrum und einer von diesem abhängigen und ausgebeuteten Peripherie ist schon zu seiner Zeit nicht allein im Rahmen von Nationen (das Nord-Süd-Gefälle in Italien zum Beispiel) und auch nicht allein im ökonomischen Bereich wirksam. Seine Hegemonietheorie kann somit aktualisiert und auf die gegenwärtigen Internationalisierungen mit Gewinn angewandt werden.

Die nach ihrem »Bewegungskrieg« mit Macht in den Zugzwang der modernen Industrialisierung geworfenen jungen Gesellschaften verfügen — wie seinerzeit Rußland — nicht über jene in den alten kapitalistischen Zentren organisch gewachsenen »Zivilgesellschaften«, weder über das Parteien- und Gewerkschaftswesen, noch über die kauforientierte Volkskultur oder modernisierte Religionen. Insbesondere aufgrund der modernen Medien dehnt sich die im Kapitalismus erzeugte »Volkskultur« weltweit aus, wenn auch überall mit unterschiedlichen, zum Teil schwerwiegenden Konsequenzen. Da sie als »Importprodukt« noch weniger mit den konkreten ökonomischen Strukturen zu tun hat als dort, wo sie produziert worden ist, bietet ihre Untersuchung nicht nur

ein wichtiges Anwendungsgebiet, sondern auch glänzende Beweise für Gramscis antimechanistische, gegen einen vulgären Ökonomismus gerichtete Theorie der Überbauten. Eine nichtmechanistische und anti-ökonomistische Interpretation will jedoch nicht grundsätzlich auf die Herausarbeitung von Kausalzusammenhängen und Wechselwirkungen zwischen ökonomischen und kulturellen Faktoren verzichten, was ja auch Gramsci niemals getan hat. Wenn die Internationalisierung der ökonomischen Strukturen einerseits und der Überbaustrukturen andererseits auch nicht simultan verläuft, so lassen sich doch einige »Wechselwirkungen« in Form von »Regelkreisen« erkennen, deren politische Sogrichtung dem Trend innerhalb des alten »nationalen Rahmens« entspricht: die affirmative Funktion der Kultur hinsichtlich kapitalistischer Produktions- und Lebensformen. Die neuen Phänomene und Dynamismen, die sich auf internationaler Ebene etabliert haben, überschatten bereits die nationalen Dynamismen der Kultur — ein komplettes Bild von »Basis und Überbau« wird heute nur noch weltweit erstellbar sein.

Im Gegensatz zu den alten vulgärmaterialistischen Vorstellungen des starren Kausalnexus zwischen Basis und Überbau hat Gramsci diesen nicht einfach umgedreht, sondern das Schwergewicht auf die Wechselwirkungen gelegt. Des weiteren werden die Überbauten der »Zivilgesellschaft« von Gramsci immer in ihrer historischen Konkretheit gefaßt, womit ihre, vom Vulgärmaterialismus oft nicht erfaßte, außerordentliche Flexibilität zutage tritt, die sie in der Tat oft auch als »autonom« erscheinen lassen. Irgendwann und irgendwo sind jedoch alle Überbauten der sozialökonomischen Basis einer Menschengruppe — spontan von ihr oder gezielt für sie — produziert worden. Werden sie zeitlich und räumlich verpflanzt, ist nicht gesagt, daß sie in ihrer neuen Umgebung auf dieselben Elemente der sozialökonomischen Basis treffen, die sie hergestellt haben. Sie können jedoch auch in dieser neuen Umgebung historisch aktiv werden, wenn auch oft nur in beschränktem Rahmen oder mit veränderten Konsequenzen. Gramsci bezieht sich gerade auch in dieser Frage auf die berühmte Beobachtung von Marx, daß die Menschen letztlich doch nur die Ideen wirklich aufgreifen, für deren Realisierung die sozialökonomische Basis eine Chance bietet (vgl. MEW 13, 9; Q, 1244). Dieser Satz sollte indes nicht nur in bezug auf die Entwicklung zum gesellschaftlichen Fortschritt verstanden werden, er gilt auch für die Entwicklung innerhalb der kapitalistischen Logik.

Als Beispiel für die Flexibilität von Überbauten in Gramscis Werk kann seine Untersuchung des aktiven Weges der Ideen der Französischen Revolution in Rußland und Italien gelten. In Rußland trugen sie zur radikalen Modernisierung und Verwestlichung des intellektuellen

Lebens im 19. Jahrhundert bei, hatten sogar politische Auswirkungen wie die Aufhebung der Leibeigenschaft und die Herausbildung einer sich schließlich als schlagkräftig erweisenden politischen Avantgarde. In Italien war der Einfluß der Französischen Revolution zunächst auch sehr aktiv: das ganze Risorgimento ist von ihren Idealen geprägt, wenn es politisch auch weit hinter ihr zurückblieb und die italienische Kultur des 19. Jahrhunderts in Gramscis Augen schließlich doch nur das Prädikat eines französischen Provinzialismus verdient (vgl. Q, 67; 165f.). Die Flexibilität der Überbauten reicht also nicht nur in die tiefste Menschheitsgeschichte, sondern betrifft auch zeitlich und räumlich benachbarte Kulturen. Außerdem ist die »Zivilgesellschaft« jene Ebene, auf der der Mensch seine Zukunft antizipieren kann: der Marxismus selbst ist eine solche Antizipation gewesen, entstanden lange schon vor den ersten Versuchen, seine sozialökonomische Basis zu schaffen.

Nicht nur im Inneren einer Nation, sondern auch auf der internationalen Ebene entstehen und wirken »Hegemoniebeziehungen«: Ein diesbezüglicher Text Gramscis geht darauf ein, daß diese Situation zu bestimmten Verteidigungs- und Kampfformen führt:

»Jedes Volk hat seine Literatur, aber sie kann ihm aus einem anderen Volk gekommen sein, d.h. das infragestehende Volk kann der intellektuellen Hegemonie anderer Völker untergeordnet sein. Und das ist häufig das schreiendste Paradox für viele monopolistische Tendenzen nationalistischen und repressiven Charakters: während man grandiose Pläne schmiedet, wird man nicht gewahr, daß man Objekt ausländischer Hegemonie ist ...« (Q, 2253).

Kulturimperialismus und Zivilgesellschaften der »Dritten Welt«

Die Beobachtung, die Gramsci für das alte Rußland gemacht hatte, wo nur ein quantitativ verschwindend kleiner Teil der »Zivilgesellschaft« dem Einfluß des Westens ausgeliefert war, trifft für die industriell unterentwickelten Völker von heute nicht mehr zu. Radio und Fernsehen dringen bis in die letzten Winkel der Welt vor und hinterlassen überall ihre Spuren, sogar dort, wo noch Analphabetismus und religiöses Mittelalter herrschen. Die Elemente, die die größte Durchschlagskraft besitzen, sind Musik und Mode. Hinzu kommen noch das Kino und der Fernsehfilm, die bei weitem nicht immer mit der dargestellten Intrige fesseln (sie wird nicht immer verstanden), sondern vor allem, weil eine faszinierende Zivilisation vorgestellt wird: die glitzernde westliche Konsum- und Freizeitwelt. Das — auch mit einer Batterie nutzbare — Fernsehen hat es zuwege gebracht, daß in Nomadenzelten heutzutage das Bedürfnis nach einem Staubsauger oder einem elektrischen Küchen-

mixer auftauchen kann, oder daß man künstliche Kleinkindernahrung gegenüber dem Stillen für einen echten Fortschritt hält. Können diese Produkte gegen natürliche Reichtümer wie z.B. Erdöl eingetauscht werden, entsteht ein interessanter »Dynamismus« zwischen Kultur und Ökonomie, der zweifellos weitere »Dynamismen« nach sich ziehen wird. In welche kulturellen Konfliktsituationen traditionelle Gesellschaften heutzutage geraten, mag jene Episode beleuchten, die sich Mitte der siebziger Jahre im algerischen Sidi-bel-Abbès abspielte: ein Spaßvogel sorgte einmal dafür, daß nachts von der Moschee nicht das Tonband mit den Rufen des Muezzin erklang, sondern ein Rock'n Roll.

Der seinerzeit von Gramsci beklagte triviale Fortsetzungsroman wird in der Dritten Welt durch Fernsehfeuilletons westlicher und zuweilen auch eigener Produktion ersetzt, denn man hat es noch mit wenig alphabetisierten, höchst selten zu einem Buch greifenden Menschen zu tun. Die Fernsehfeuilletons werden besonders ernsthaft von Frauen und Jugendlichen verfolgt. Das auch in den (vor allem aus Ägypten, früher auch aus dem Libanon stammenden) arabischen Feuilletonproduktionen immer wiederkehrende Grundmuster ist ein traditionelles Familiendrama, das sich jedoch in einer amerikanisch ausgestatteten Villa abspielt — und das wohl nicht nur deshalb, weil Außenaufnahmen teuer sind. Für das Publikum ist dieser Dekor, zumal er auch in Importen wie »Dallas« oder »Flamingo Road« immer wieder auftaucht, auf die Dauer eindringlicher als die banalen Geschichten selbst. Bestimmte Träume und Konsumtendenzen werden stimuliert, die man im Hinblick auf die realen Möglichkeiten der betreffenden Länder nur als Konsumtorheiten bezeichnen kann.

Im Bewußtsein der Fernsehzuschauer der Dritten Welt erscheint die westliche Zivilisation noch mehr als im Westen selbst als reine Freizeitkultur. Gearbeitet wird in diesen Filmen wenig oder höchstens in Berufen wie Arzt, Anwalt, Journalist, Forscher. Nie tauchen jene industriellen Aktivitäten auf, mit denen der ganze, so sehr bewunderte Dekor hervorgebracht worden ist und deren Entwicklung die Dritte Welt selbst so nötig hätte: die Arbeit im Betrieb. Ebenso wenig schlägt sich die Zwielfichtigkeit der »Freizeitkultur« in den südlichen Fernsehröhren nieder: die Tatsache, daß sie immer mehr in der Grauzone zwischen traditioneller Kulturbohème und Arbeitslosigkeit entsteht (deren aktuelles Symbol die Punkmode ist). Eine Fernsehserie wie »Dallas« kann in der Dritten Welt sowohl in der materiellen Seite des dargestellten »way of life« als auch in den gezeigten menschlichen Beziehungen durchaus für bare Münze genommen werden. Die notwendigen sozioökonomischen Bedingungen einer modernen Industriegesellschaft treten niemals in

Erscheinung und sollen wohl auch gar nicht ins Bewußtsein der Drittweltler gelangen. Es genügt, wenn sich die Bedürfnisstrukturen entwickeln, die nach Importen verlangen, eine Bedürfnisstruktur, die sich in der Tat nicht am westlichen Arbeiterhaushalt, sondern — ganz logisch — an dem von Millionären orientiert. Hier will sich immer aufs neue jener Regelkreis zwischen Überbauten und Basis schließen, der die Dritte Welt dazu bestimmt, weiterhin wertvolle Märkte für alle möglichen westlichen Industrieprodukte und gelegentlich auch Arbeitskräftereservoir zu bleiben.

Allerdings handelt es sich beim Einfluß von Importfilmen auf die Drittweltler nicht allein um eine gigantische Form von »Schleichwerbung«. Öfter kommen auch bizarre internationale Bündnisbeziehungen in kultureller oder direkt in politischer Form zum Tragen. So ist es sicherlich kein Zufall gewesen, daß genau zum Zeitpunkt der Einführung der »kostenlosen Medizin« in Algerien ein Fernsehfeuilleton von einem amerikanischen Privatarzt gezeigt wurde, der seine Patienten notfalls auch per Hubschrauber versorgt. Den politischen Mobilisierungseffekt für die zahlungskräftigen Ober- und Mittelschichten, die sich mit einem allgemeinen staatlichen Gesundheitswesen nicht zufrieden geben wollen, kann man sich lebhaft vorstellen.

Man könnte einen ganzen Band Kulturgeschichte über die langwierigen und vielfältigen Versuche der sozialistischen Länder schreiben, sich von solcherart Einflüssen der westlichen »Zivilgesellschaften« abzuschirmen, sie wenigstens zu kanalisieren oder schließlich in filtrierter Form doch zu assimilieren. Das »Abschirmen« erweist sich als um so schwerer, je schwächer die »neuen« sozialistischen Überbauten noch sind, und je stärker und technisch mächtiger die westlichen Mediensysteme sind. So kreist die um das Weltinformationssystem ausgebrochene Diskussion nicht allein um den Einflußbereich der großen Nachrichtenagenturen, sondern auch um einen weitaus subtileren Kampf von Überbauten.

Wie schwer es für die Dritte Welt ist, sich dem Einfluß der billigen Fernsehserien zu entziehen, zeigt auch ein Blick auf die Preispolitik. So verlangen die englischen Fernsehgesellschaften für Senderechte zwischen 3.000 und 25 Pfund Sterling, je nachdem, ob die Sendung für Europa oder Afrika bestimmt ist. In den USA werden jährlich 150 000 Programmstunden für den Export produziert (vgl. Ralaindimby 1982, 32). Wenn es sich politisch als nützlich darstellt, kann eine Sendung oder Sendereihe auch einmal kostenlos vergeben werden. Algerien soll als Anerkennung für seine diplomatische Unterstützung im iranisch-amerikanischen Geiseldrama u.a. von Präsident Carter auch die Fernsehserie »Dallas« erhalten haben: ein wahres Danaergeschenk!

Gegenstrategien

Es ist also notwendig, auf die schwerwiegenden Konsequenzen eines unbehinderten — und das heißt konkret: noch weitgehend vom Westen dominierten — Flusses von Informationen und Kultur, insbesondere für die Dritte Welt, hinzuweisen. Jedoch wird sich das Problem nicht auf administrative Weise, d.h. durch internationale rechtliche Einschränkungen lösen lassen. Der Vorschlag der UNESCO, eine neue »Internationale Informations- und Kommunikationsordnung« aufzubauen ist am Widerstand der westlichen Länder, vor allem der USA, gescheitert (vgl. Lofti 1983, 23). Doch auch die Abschirmungsstrategie hat sich als unfruchtbar erwiesen und wird schon in naher Zukunft »technisch« überholt sein: das Satellitenfernsehen kommt nun unwiderruflich. So soll die meghrebinische Küste demnächst von den Programmen des französisch-deutschen Satelliten ARIANE beglückt werden, dessen Spezialprogramme für die Region zweifellos dem Stil der schon seit mehreren Jahren laufenden Rundfunkstation »Midi I« entsprechen wird: locker wechselnd zwischen populärem Arabisch und Französisch wird eine Mischung aus Nachrichten, moderner europäischer und arabischer Musik (insbesondere der in ihren Heimatländern verbotenen Künstler) angeboten, der zudem in ständige Werbespots eingebettet ist. Ein solches, auf einen modernen, westlichen Lebensstil hin orientiertes »Freizeitprogramm« läuft allen regionalen Sendern, die sich zum Teil ihren Hörern noch mit klassischem Arabisch schmackhaft machen wollen, sofort den Rang ab. Auch ARIANE kann zuversichtlich sein.

Hier ist auf Gramscis methodischen Ansatz hinsichtlich der Volkskulturen zurückzukommen. Neue Überbauten müssen sich — auch wenn sie noch so schwach sind — dem offenen Kampf stellen: Die einzige wirkliche Antwort und der einzige Selbstschutz für die betreffenden Länder besteht im politischen Mut zu einer eigenen, offensiven Nachrichten- und Kulturpolitik — die durchaus bereits ihr intellektuelles Potential besitzt, es muß nur politisch freigesetzt werden. So ist sich ein bedeutender Teil der algerischen Intelligenzija durchaus bewußt, daß der Verlust des »Fernsehmonopols« bevorsteht, daß es undenkbar ist, die Herausforderung der Satelliten zu »umgehen« und daß die einzige Lösung in einer »Modernisierung« und Verbesserung des nationalen Programms sowie seiner Methoden besteht (vgl. Lofti 1984, 36f.). In der Tat bewirkt der Satellit nun entgültig das Ende der — auch für die sozialistischen Länder typischen — Trägheit gegenüber den eigenen, fortschrittlichen Überbauten. Dabei hat sich immer gezeigt, daß wirklich realistische und selbstkritische Literatur oder Filme aus sozialistischen Ländern

oder auch aus der Dritten Welt nicht nur im eigenen Land, sondern auch im Westen Erfolg haben und sogar eine offensive ideologische Rolle spielen können.

Abgesehen davon, daß eine bürokratische Aufteilung der Welt in Einflußbereiche bestimmter Nachrichtenagenturen und Mediensysteme von der Technik bereits überholt ist, wäre eine totale Abkapselung schon allein deshalb nicht wünschenswert, weil ja weitaus nicht alle Elemente der heute im Kapitalismus produzierten und exportierten Elemente der »Zivilgesellschaft« kapitalkonform sind. Seit Gramscis Zeiten hat sich in der »Zivilgesellschaft« der kapitalistischen Länder unvergleichlich mehr alternatives, in der Tendenz fortschrittliches Material angesammelt: ein Teil der »Schützengräben« ist besetzt, ein Teil der alten »Festungsmauern« gefallen, wenn auch noch nicht die wichtigsten und wenn auch Rückschläge zu verzeichnen sind. Charakteristisch für diese Situation, die Gramsci auch schon vorhergesehen hat, ist, daß viele Kulturprodukte einen ambivalenten Charakter haben: ursprünglich nonkonformistisch, werden sie kommerziell aufgesaugt und verwandeln sich leicht wieder in »Festungsmauern« der alten Gesellschaft. Die Volkskultur der USA ist schon seit der Jahrhundertwende von diesem Phänomen charakterisiert, denken wir nur einmal an die »schwarze Musik«. Doch hören wir auch Gramsci zum Thema: Vor der Revolution kann die kulturelle Situation trotz aller Anstrengungen der linken Kräfte,

»nur eine variable Kombination von Altem und Neuem sein, ein momentanes Gleichgewicht der kulturellen Beziehungen, das mit dem Gleichgewicht der kulturellen Beziehungen korrespondiert. Nur nach der Gründung des Staates stellt sich das kulturelle Problem in seiner ganzen Komplexität und tendiert zu einer grundsätzlichen Lösung.« (Q, 1863)

Der Einfluß des Amerikanismus in den sozialistischen Ländern, aber auch in der Dritten Welt, wird bezeichnenderweise oft gerade von solchen Kulturprodukten erzeugt, bei denen ein gewisser Nonkonformismus hindurchschimmert. Es wäre wünschenswert, daß die neuen Medien auch in dieser Richtung wirksam werden, was indes kaum für die nächste Zeit zu erwarten ist.

Um was für ein dialektisches Phänomen es sich bei der Internationalisierung der Medien handelt, beweisen u.a. auch die Erfahrungen der DDR mit dem westdeutschen Fernsehen. Zwar geht von diesem eine konstante und nicht zu unterschätzende Propagandawirkung für den Westen aus, andererseits gilt es mittlerweile auch als erwiesen, daß die Sehnsucht nach dem Westen dort am größten ist, wo man noch kein Westprogramm empfangen kann. Als »Tal der Ahnungslosen« bezeichnet

der Volksmund denn auch die Region um Dresden, in der die meisten Ausreiseanträge gestellt werden. Aus dieser Erfahrung läßt sich schlußfolgern, daß ein weltweiter Empfang aller nationalen Programme, die in Bezug zur regionalen politischen Dynamik entstehen, weniger problematisch für die Dritte Welt wäre, als es die zielgerichtete Produktion und der Export von Programmen wie »Midi I« und »Ariane« ist. Der Empfang der französischen und englischen TV-Originalprogramme in Afrika würde das dortige Europabild zwar sicher nicht voll und ganz zu-rechtrücken, aber doch in ein ganz anderes Licht setzen als diese Spezialprogramme. Die politische Dynamik zwischen Kapital und Arbeit — der Preis also, den die Konsumgesellschaft für ihre Reproduktion zu zahlen hat — rückt mehr in den Blickwinkel.

Allen romantischen Hoffnungen zum Trotz sind die Länder der Dritten Welt dazu verdammt, die Herausforderung der Industrialisierung anzunehmen, wodurch sie auf Dauer nicht umhinkommen, auch gewisse neue, für die Industrialisierung notwendige Überbauten zu entwickeln, wie zum Beispiel einen mit dem Arbeitsrhythmus einhergehenden Lebensrhythmus. Die vorkolonialen ökonomischen Strukturen sind zerstört und auf Nimmerwiedersehen verschwunden, auf Grund ihrer Flexibilität jedoch nicht alle traditionellen Überbauten. Diese hatten in der Periode der antikolonialen Kämpfe auch noch einmal eine positive Rolle gespielt. Sie stellten die ideologische Kohäsion der erniedrigten Menschen her, die einzige Identität, die sie einfordern konnten. Für die Entwicklung von modernen oder zumindest einigermaßen funktionierenden Industrienationen verwandeln sie sich jedoch größtenteils in Hindernisse. Meist sind sie an Religionen gebunden, deren spirituelle Seite heutzutage weitaus geringer ist, als man in Europa annimmt, ihr Wesen besteht vielmehr in bestimmten, archaischen kollektiven Verhaltenskodexen. Und diese enthalten zumeist nicht die kleinste Spur von »protestantischer Ethik«, d.h. die Kategorie »Arbeit« spielt in ihrem Wertesystem keine oder kaum eine Rolle. Die Riten können sogar in direktem Gegensatz zum industriellen Arbeitsrhythmus stehen. Eindringlichstes Beispiel ist der Ramadan, der muslimische Fastenmonat, der in einigen Nationalökonomien als zweiter Urlaubsmonat zu Buche schlägt. Aber auch die Frage der neuen Rolle der Frau — nicht nur in der Produktion, sondern auch in der Sexualität — wird oft vom Traditionalismus blockiert. Wird diese neue Rolle nicht entwickelt, sehen sich die Frauen in eine gesellschaftliche Rolle gedrängt, die hinter die zurückfällt, die sie vor dem Kolonialismus eingenommen haben: wichtige, ihnen traditionell zugeordnete ökonomische Funktionen entfallen mehr und mehr, wie der Hausbau, Landwirtschaft, Webarbeiten usw.

Auch kann nicht mehr so früh geheiratet werden, wie es einst üblich war, weil sich zumindest die Männer erst einmal eine ökonomische Funktion erobern müssen, deren Früchte dann durch den zu reichen Kindersegen mehr als mager ausfallen. Allein durch die Verschiebung des Heiratsalters und die gleichzeitige Aufrechterhaltung der alten Sittenkodexe ist es in den islamischen Ländern zu einer sexuellen Krise gekommen, die diese Gesellschaften früher nicht gekannt hatten. Überbaureformen hinsichtlich der Rolle der Frau sind unabdingbar. Wenn festgehalten werden muß, daß die Mehrzahl der importierten Kulturprodukte die historische Aufgabe der Erziehung eines modernen Produzenten nicht fördert, so kann der Einfluß, der über Film und Fernsehen auf die Entwicklung eines neuen Bildes der Frau transportiert wird, nicht nur negativ gesehen werden. Er fördert das anzustrebende Resultat zwar nicht auf direktem Wege, sondern über den Umweg von Konsumwünschen, in bezug auf das Freizeitverhalten, Mode, Reisen usw. Diese Wünsche können jedoch viele junge Mädchen zu dem Wunsch führen, in die Welt der Arbeit einzutreten.

An diesem Punkt will ich jedoch nicht vergessen, auf den rationalistischen Charakter dieser Ausführungen und Forderungen innerhalb des »Überbaus« hinzuweisen. Die angeschnittenen Probleme können nicht durch Reformen im Überbaubereich allein gelöst werden. Nichts deutet jedoch darauf hin, daß in den meisten Ländern der Dritten Welt die politische Einsicht und Kraft zunimmt, sich auf ein gesellschaftliches System zu orientieren, das die gesamte Bevölkerung einschließlich der Frauen ökonomisch integriert. Vielmehr ist eine klare Tendenz auszumachen, daß durch die zunehmende Anwendung von technikintensiven Produktionsformen nur ein Teil der Menschen in den ökonomischen Reproduktionsprozeß eingebunden wird. Die politischen und ökologischen Folgen werden hier freilich schneller durchschlagen, als in den vom selben Phänomen betroffenen westlichen Metropolen. Politische Strategien, die auf eine »Rettung« des Planeten und seine zunehmende Bewohnbarkeit durch alle Menschen zielen, sollten sich jedoch der vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Ökonomie und Kultur auf der Weltebene bewußt werden.

Die prinzipielle Frage, ob der Industrialismus für die ganze Welt überhaupt notwendig ist und in welchem Rhythmus er sich entfalten soll, muß als romantisch und eurozentristisch abgetan werden. Rohstofflieferanten und Absatzmärkte für die Industrie- und mehr und mehr sogar für die Landwirtschaftsprodukte der alten Industrienationen zu bleiben, stellt keine wirkliche Perspektive für die Entwicklungsländer dar, schon allein deshalb nicht, weil die Rohstoffreserven begrenzt sind.

Auch die sozialen Probleme der Dritten Welt können — wenn überhaupt — nur noch mit den Mitteln der modernen Wissenschaft und Technik gelöst werden. Hier ist vor allem das Ernährungsproblem und die galoppierende Bevölkerungsexplosion zu bannen (auch ein dynamischer Regelkreis zwischen Ökonomie und Kultur). Hinzu käme noch die Festbeschreibung der politischen und ökonomischen Abhängigkeit, in der die Dritte Welt verbleiben würde. Trotz dieser wichtigen Argumente kann auf eine allgemeine Kritik am Industrialismus nicht verzichtet werden, die wir allerdings bei Gramsci noch nicht finden. In diesem Punkt folgte er ganz Lenin, der überzeugt war, daß eine sozialistische Verwaltung die gravierenden Mängel des Industriesystems ausschalten könne. Von unserem heutigen Erfahrungshorizont aus gesehen, insbesondere die in allen drei Welten stattfindende Umweltzerstörung betreffend, müssen große Vorbehalte angemeldet werden. Rational ist es daher auch nicht vertretbar, daß die unterentwickelten Länder die Struktur und die industrielle Struktur der alten Industrienationen kopieren. Glatter Wahnsinn ist zum Beispiel die Übernahme des individuellen Autoverkehrs und die Vernachlässigung des öffentlichen Verkehrsnetzes unter den demographischen Bedingungen der Dritten Welt. Die rationale Selektion dessen, was vom Industrialismus brauchbar, nützlich und notwendig ist, stellt für jede Regierung ein delikates, wenn auch nicht unlösbares Problem dar. Die ideologische Rolle, die die »Zivilgesellschaft« dabei zu spielen hat, kann nicht unterschätzt werden. Da der Wunsch nach dem Staubsauger bereits in die Nomadenzelte gedrungen ist, scheint es undenkbar, daß der Industrialisierungsprozeß der Dritten Welt ohne bürokratische Bevormundung des Staates sowie ideologischen und praktischen Zwang hinsichtlich der Konsummöglichkeiten vonstatten gehen könnte. Die politische Kunst würde darin bestehen, diesen schmerzvollen Prozeß so bewußt und konfliktdämmend als möglich durchzustehen. Sonst gerät die Dritte Welt in Gefahr, gravierende und historisch längerwährende Etappen zu durchleiden, als es der Stalinismus der dreißiger Jahre gewesen ist.

Eine hermetische Abkapselung der drei Welten ist weder in ökonomischer noch in kultureller Hinsicht möglich und wünschenswert. Die Reproduktion von nekolonialen Abhängigkeiten wird jedoch auch mehr und mehr für den Westen zur Gefahr. Ökonomische und ökologische Katastrophen, Massenelend und lokale Kriege in den unterentwickelten Ländern drohen immer deutlicher, auf die alten »Metropolen« zurückzuschlagen. Das ganze Verhältnis zwischen den drei Welten samt den notwendigen kulturellen Strategien und Bündnissen ist neu zu überdenken.

Anmerkung

- 1 Siehe hier das unabhängig von Gramsci entstandene Buch von Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Chatto and Windus, 1957. Hoggart analysiert im ersten Teil ausführlich die Lebensweise der arbeitenden Klasse in England und im zweiten Teil die moderne Massenkultur.

Alex Demirović

Die hegemoniale Strategie der Wahrheit

Zur Historizität des Marxismus bei Gramsci*

In Erinnerung an Jackie Becker

Marx hat in seiner zweiten These zu Feuerbach darauf hingewiesen, daß die Frage, ob dem menschlichen Denken eine gegenständliche Wahrheit zukomme, nicht theoretisch beantwortet werden kann, sondern praktisch. Damit setzt er die Überlegung Hegels fort, daß Wahrheit nicht überzeitlich, sondern der historischen Entwicklung immanent ist. Indem sie zudem eng mit Praxis verbunden ist, wird Wahrheit aber auch nicht historistisch relativiert. Vielmehr ist ihre gegenständliche und praktische Bedeutung irreversibel und gerade damit historisch — sie konstituiert eine unumgängliche und unhintergehbare Materialität der weiteren gesellschaftlichen Praxis.

Aufgrund dieser Einsicht war sich Marx der Tatsache bewußt, daß es nicht ausreichen kann, daß die wissenschaftliche Theorie, an der er selbst arbeitete, wahre Sätze formuliert. Wenn sie die Welt ergreifen können soll, müssen die materiellen Bedingungen dafür vorhanden sein, muß es ein in der Lebensweise sozialer Kollektive vorhandenes ökonomisches, politisches und kulturelles Bedürfnis und Interesse an einer solchen Theorie als *wahrer* Theorie geben — die Idee muß zur materiellen Gewalt werden, die Verhältnisse aber auch zu dieser Idee drängen.

Ausgehend von der Überlegung, daß über die Wahrheit des Denkens praktisch entschieden wird, haben sich insbesondere die Autoren der kritischen Theorie die Frage gestellt, ob nicht die Organisation der herrschenden Kultur Umstände schafft, unter denen über Wahrheit eben nicht mehr entschieden werden kann, weil die Wahrheit — und damit natürlich auch der Marxismus — ihren verpflichtenden Charakter verliert. Denn es scheint, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse vom Monopolkapital in einer Weise organisiert werden, die es unmöglich macht, daß die Menschen von anderen Ideen als denen der Kulturindustrie ergriffen werden. 'Wahrheit' wird obsolet, weil die Bezugspunkte, von denen her etwas als wahr und damit rational und begründet gelten

* Gekürzt und überarbeitet. Für Einwände und Anregungen danke ich Ursula Apitzsch und den Mitgliedern aus der Gramsci-Arbeitsgruppe.

kann, beseitigt wurden. Die Historizität der Wahrheit hat zu ihrer Abschaffung durch die instrumentelle Vernunft geführt, die als wahr nur gelten läßt, was im technischen Sinne anwendbar ist. Die Entfaltung der technischen Rationalität hat aber mehr bewirkt. Sie hat die kulturellen, d.h. theologischen und metaphysischen Hintergründe rationalisiert, die notwendig waren, um Wahrheit als etwas Zwingendes und Motivierendes zu erfahren. Die Wahrheit ist selbst machtlos (vgl. Horkheimer 1967, 262f.). Denn Beweise nötigen nicht dazu, der Vernunft die Treue zu bewahren und die Wahrheit zum Maßstab des Verhaltens zu machen (vgl. Horkheimer 1972, 186). Die Frage, die sich Horkheimer in der Folge dieser Einsicht in die soziale und geschichtsphilosophisch ausgemachte Wirkungslosigkeit der Wahrheit, insbesondere in seinen Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg stellt, ist, ob die kulturellen Bedingungen, die die Grundlage für ein Verhalten *'in der Wahrheit'* bildeten, einer Wahrheit, in der der einzelne »leben und sterben kann« (Horkheimer 1972, 197), erhalten oder regeneriert werden könnten; ob also, mit anderen Worten, die zentralen Prämissen der Theologie und Metaphysik: das Individuum, die Freiheit, die Autonomie, die Liebe noch ausreichende Widerstandskraft besäßen und nicht sogar eine Erziehung zum nonkonformistischen Intellektuellen möglich wäre, für den diese Begriffe ihrerseits eine neue Geltung erlangten.

Folgt man Horkheimer, dann sind die sozialen Geltungsbedingungen der Wahrheit in einer Weise bedroht, die es unwahrscheinlich macht, daß irgendwelche emanzipatorischen Ideen, geschweige der Marxismus, zur materiellen Gewalt werden könnten. Notwendig wird eine politische Theologie, die die kulturellen Grundlagen erhält, auf die gestützt Wahrheit ihre normative Kraft überhaupt erst entwickeln kann. Während die Lösung, die Horkheimer seiner Frage gibt, einen gewissen kulturkritisch-konservativen Zug hat, findet sich bei Lyotard (1982) eine optimistische Bewertung der mit der Periode der Postmoderne verbundenen Obsoleszenz der großen Erzählungen der Wahrheit — und dazu gehören seiner Meinung nach Hegel und Marx —, die ihre totalisierende Macht deswegen verlieren, weil die Geltung von Wahrheitssätzen selbst, und damit also die Vereinheitlichung von Diskursen, nicht bewiesen werden kann. Da sich zeigt, daß es keinen totalisierenden Bezugspunkt gibt, von dem aus gleichzeitig alle Sprachspiele gespielt werden könnten, werden eine Vielzahl von zerstreuten Sprachspielen freigesetzt. Damit wird aber, quasi aus der Retrospektive, deutlich, daß Wahrheit eine Zwangsgewalt der Diskurse darstellt.

Die skizzierte Fragestellung hat für die marxistische Theorie selbst dann Konsequenzen, wenn man die mit ihr häufig verbundene Kritik am

Marxismus nicht teilt. Denn bestritten wird ja nicht nur, daß Wissenschaft und Wahrheit eine emanzipatorische Praxis darstellen, sondern behauptet wird auch, daß die sozialen Geltungsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisse sich historisch aufgelöst haben. In welcher Weise kann und muß die marxistische Theorie ihrerseits agieren, um die materiellen Verhältnisse zu schaffen, unter denen sie rezipiert und zu einer materiellen Gewalt werden kann? In welcher Weise muß die Praxis der Theorie selbst beschaffen sein? Ist die marxistische Theorie nicht eigentlich immer praktisch? Und schließlich: Muß die Praxis der Theorie nicht auch Gegenstand der Theorie sein, so daß sie weiß, unter welchen sozialen Bedingungen sie selbst ihre Wirkung entfalten kann?

Wenn die marxistische Theorie sich und die sozialen Bedingungen der Historizität ihrer Wahrheit zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen muß, dann kann sie auch nicht mehr behaupten, daß sie ganz einfach und schlechthin die wissenschaftliche Theorie der kapitalistischen Produktionsweise sei. Wissenschaftlichkeit und Wahrheit können nur das Ergebnis einer sozialen Auseinandersetzung sein. Sie sind Resultat einer spezifischen Form von Machtverhältnissen. Sich darüber zu täuschen, bedeutet, die Theorie objektivistisch als Fetisch zu behandeln; bedeutet also, sich darüber zu täuschen, daß ein Machtanspruch erhoben und schließlich auch Macht ausgeübt wird. Darauf hat in jüngerer Zeit vor allem Foucault energisch hingewiesen, wenn er die Marxisten — und als einen solchen bezeichnet er sich gelegentlich selbst — fragt, nach welcher Macht sie streben und welches Wissen sie disqualifizieren, wenn sie behaupten, der Marxismus sei ein wissenschaftlicher Diskurs (Foucault 1978, 63f.). Ob das Streben nach Wahrheit und der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wünschbar ist oder nicht — in jedem Fall, so läßt sich schlußfolgern, muß der Einsatz der Wahrheitspraxis, und das ist Macht und Herrschaft, berücksichtigt werden.

In gewisser Weise handelt es sich in der dargestellten Diskussion um zwei unvereinbare Positionen. Im einen Fall wird die Wahrheit als machtlos angesehen, die gerade aufgrund dieser Eigenschaft Herrschaft kritisieren und Emanzipation fördern kann. Wahrheit ist deswegen als soziales Verhalten anstrebenswert. Im anderen Fall wird auf Wahrheit als eine Form von Macht hingewiesen, deren unschuldiger Gebrauch die Unterdrückung subalternen Gruppen und Diskurse reproduziert. Gramscis Überlegungen zum marxistischen Wissenschaftsbegriff geben Hinweise darauf, daß diese beiden Positionen durchaus integriert werden können. Zwar ist Wahrheit, wie sie in der Form wissenschaftlichen Argumentierens entfaltet wird, ein Machtmittel, das sich aus der

gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der Organisation der intellektuellen Fähigkeiten in der Form eines Überbaus ergibt. Dennoch kann, um das vorausgreifend anzudeuten, Gramsci zufolge auf Wahrheit nicht verzichtet werden, mehr noch, es muß um sie gekämpft werden, weil sie eine Form sozialer Macht ist. Gerade deswegen ist sie historisch und bestimmt das soziale Verhalten der Menschen; insofern ist sie aber auch transitorisch und kann, ebenso wie die anderen Komponenten des gesellschaftlichen Überbaus, in die Gesellschaft zurückgenommen werden.

Gramscis Auffassung der Wissenschaftlichkeit des Marxismus als ein Problem der gesellschaftlichen Hegemonie soll im folgenden als ein Beitrag zu der oben umrissenen Fragestellung rekonstruiert werden. Damit läßt sich nicht nur zeigen, daß seinen Thesen eine aktuelle Bedeutung zukommt, sondern auch, daß die Grundüberlegung der neueren Diskussion ihrerseits unhistorische und abstrakte Aspekte aufweist. Wahrheit, so die hier vorzustellende zentrale These, ist die *Konzeptualisierung eines klassenspezifischen Typs von Objektivität und gesellschaftlicher Wirklichkeit*.

Basis — Verdichtung von Kräfteverhältnissen

Gegen das marxistische Modell von Basis und Überbau gibt es eine Vielzahl von Einwänden, die zu Recht darauf zielen, daß der Überbau nicht umfassend von der Basis determiniert ist oder diese widerspiegelt bzw. lediglich ihr Reflex und deswegen ein bloßer Schein ist, der die Einsicht in die eigentlichen und zugrundeliegenden gesellschaftlichen Gesetze verstellt. Obwohl auch Gramsci solche Vorstellungen für »primitiven Infantilismus« (R, 200; Q, 871) hält, bemüht er sich dennoch herauszufinden, ob sie einen rationalen Kern haben. So weist er darauf hin, daß die Auffassung des Überbaus als Reflex ein rationales Element enthält. Denn Gramsci zufolge ist darin die erkenntnistheoretische These impliziert, daß die Menschen nur auf dem Gebiet der Ideologie, also auf dem Terrain der Überbauten, das Bewußtsein der antagonistischen Produktionsverhältnisse erlangen können. Das bedeutet, daß die Gesamtheit der Überbauten den Reflex des Ensembles der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse darstellt und »den Widerspruch der Basis rational widerspiegelt« (Q, 1051). Diese Überlegung betrifft aber einen Grenzfall, denn faktisch läßt sich keine Position innerhalb einer Gesellschaft denken, von der aus die Gesamtheit der Überbauten überblickt werden kann. Die Menschen leben in einem konkreten historischen Block, agieren in diesem und kämpfen miteinander um seine

konkrete Form, ohne sich auf einen externen Standpunkt oder auf etwas anderes beziehen zu können, als auf die von der Geschichte im konkreten historischen Block zur Verfügung gestellten Mittel.

»Ist es möglich, daß eine außergeschichtliche und außermenschliche Objektivität existiert? Aber wer wird eine solche Objektivität beurteilen? Wer wird diesen 'Standpunkt des Kosmos an sich' vertreten und was bedeutet ein solcher Standpunkt? (...) Wird aber behauptet, es gäbe eine Wirklichkeit auch ohne die Existenz des Menschen, so bedient man sich entweder einer Metapher, oder man verfällt einer Form des Mystizismus. Wir kennen die Wirklichkeit nur im Verhältnis zum Menschen. Und da der Mensch geschichtliches Werden ist, sind auch Erkenntnis und Realität ein Werden, ist auch Objektivität ein Werden, etc.« (R, 227f.; Q, 1415f.)

Die Perspektive der sozialen Akteure, ihre Normen ebenso wie ihre Rationalitätskriterien, sind also vollständig Bestandteil des konkreten historischen Blocks. Aus dieser Immanenz der Wahrnehmungs- und Handlungsweisen der Menschen folgt, daß es Objektivität nicht a priori gibt, sondern daß sie in historischen Auseinandersetzungen um das gesellschaftlich Allgemeine in Prozessen der Universalisierung von Interessen hergestellt wird: »Es gibt einen Kampf um Objektivität« (R, 228; Q, 1415f.). Diesen Kampf muß man als einen um die Form des historischen Blocks auffassen, da mit jeder Veränderung der gesellschaftlich geltenden Objektivität gerade aufgrund der Immanenz der Akteure auch die Einheit von Basis und Überbau selbst verändert wird. Damit diese Beziehung von historischer Entwicklung und Objektivität aber plausibel ist, muß Gramsci eine spezifische Auffassung der Basis entwickeln.

Im Unterschied zu der Vielzahl von Versuchen im westlichen Marxismus, die Autonomie der Überbauten zu bestimmen und ihre Aktivität innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion zu analysieren, ohne sie deswegen sofort wieder auf eine Funktion der Kapitalreproduktion und der Erhaltung der herrschenden Klassen zu reduzieren — ein Unternehmen, das praktisch als gescheitert angesehen werden muß und im Fall von Althusser soweit geht, daß die Basis als eine abwesende Ursache bestimmt wird, die nur in letzter Instanz, aber niemals konkret, den Überbau, also die Tatsache seiner Existenz, aber nicht seine konkrete Form determiniert — im Unterschied also dazu betont Gramsci vor allem die Einheit von Basis und Überbau im historischen Block und die erkenntnistheoretische Konsequenz, daß jedes Bewußtsein diesem historischen Block immanent ist und als Bewußtsein eine spezifische Praxis und historische Tendenz der Entwicklung des historischen Blocks verkörpert. Dementsprechend betont er zum einen die organische und notwendige Einheit von Basis und Überbau, die in einem historischem Block »interrelativ und reziprok« (R, 275; Q, 1300) mitein-

ander verbunden sind; zum anderen aber weist er darauf hin, daß gerade das Konzept und die Analyse der Basis dem Marxismus den wissenschaftlichen Charakter verleiht:

»... sie ist in ultrarealistischer Weise konzipiert, so daß sie mit naturwissenschaftlich exakter Methodik untersucht werden kann; und gerade wegen dieser ihrer objektiv kontrollierbaren Konsistenz wird die 'Geschichtstheorie' für 'wissenschaftlich' gehalten« (R, 275; Q, 1300).

Auf den ersten Blick ergibt sich also der Widerspruch, daß einerseits die Objektivität Ergebnis eines sozialen Kampfes ist, andererseits der Marxismus sich aber einer naturwissenschaftlich exakten Methodik bedient. Diese Analogie des Marxismus zur Naturwissenschaft hat jedoch historisch zur Vorstellung geführt, daß die Gesetze der kapitalistischen Akkumulation zwingend und unabänderlich zur Verelendung und schließlich Befreiung der Arbeiterklasse führen müßten. Obwohl eine solche objektivistische und deterministische Konzeption des Marxismus der eingreifenden und verändernden Praxis der Menschen keinen Platz einräumt und vor allem die Praxis der Theorie verkennt, kann Gramsci auch in ihr einen rationellen Kern entdecken. Er weist darauf hin, daß die Annahme einer nach eherner Notwendigkeit sich vollziehenden Gesetzmäßigkeit des Kapitalismus verstanden werden muß als der Versuch, den Willen kämpfender Gruppen zu stabilisieren.

»Man muß vielmehr hervorheben, daß der aktive und reale Wille von Schwachen sich in das Gewand des Fatalismus kleidet. Deswegen sollte man immer auf die Fragwürdigkeit des mechanischen Determinismus hinweisen, der als naive Philosophie der Massen erklärbar und nur als solche ein von innen kommendes Element der Kraft ist, aber zur Ursache von Passivität und blöder Selbstgenügsamkeit wird, sobald er als reflektierte und kohärente Philosophie von Intellektuellen übernommen wird, und das, ohne daß man wartet, bis der Subalterne führend und verantwortlich geworden ist« (R, 141; Q, 1388f.).

Gramsci kritisiert also nicht, daß der Determinismus unpolitisch sei. Denn auch eine Politik, die sich hinter der angeblichen Objektivität der Logik des Kapitals verbirgt, kann als eine indirekte Politik, wenn auch auf defensive Weise, sehr wirkungsvoll sein. Seine Kritik zielt auf die Intellektuellen, die in ihrer Theorie berücksichtigen müssen, daß diese selbst eine Praxis ist. Haben sich erst einmal Intellektuelle gebildet, dann ist der Hinweis auf das objektive Entwicklungsgesetz des Kapitals eine Schwäche. Der Mechanismus 'empiristischer' Evidenz, daß die Oberfläche der Wirklichkeit, die Fakten von unabänderlichen Gesetzen diktiert sind, hat nämlich seine hegemoniale Wirksamkeit verloren. Mit der Existenz von Intellektuellen ist unmittelbar der Kampf um Objektivität und damit um die gesellschaftliche Entwicklungsrichtung verbunden. In Kenntnis der hegemonialen Prozesse ist das strategische Problem,

alltagspraktisch evident zu machen, daß *die* Realität 'als solche' Gegenstand sozialer Kämpfe ist.

Um die Praxis sozialer Auseinandersetzungen nicht nur residual an die bestimmende Logik des Kapitalkreislaufs anzuhängen, sondern zum Ausgangs- und Bezugspunkt der Analyse der Entwicklungsgesetze des Kapitals selbst zu machen, entwickelt Gramsci ein originelles Konzept der Basis, in dem die Begriffe der Lebensgewohnheiten und deren Regelmäßigkeiten die zentrale Rolle spielen. 'Basis' bezeichnet demnach nicht die den sozialen Kämpfen unerreichbare Grundlage der Geschichte, nicht die ein für allemal fixierte Logik des Kapitals. Denn diese ergibt sich aus einem historisch spezifischen Typ kollektiver Lebensgewohnheiten, die im historischen Prozeß zwar ständig oszillieren, dabei aber bestimmte Regelmäßigkeiten und eine gewisse Permanenz erkennen lassen, die sich aufgrund der großen Mitgliederzahlen der sozialen Kollektive ergeben. Gerade die Regelmäßigkeiten in den ständigen Oszillationen, die sich gewissermaßen automatisch durchsetzen, erlauben »ein gewisses Maß an 'Vorhersehbarkeit' und an Gewißheit für zukünftige, jenen Kräften gemäße individuelle Initiativen« (R, 202f.; Q, 1479). Die 'Basis' steht also historisch nicht a priori fest, sondern ist selbst Ergebnis bestimmter regelmäßiger Lebensgewohnheiten, die für die sozialen Akteure einen Automatismus darstellen. Was mit dem Begriff der Basis, Gramsci zufolge, analysiert wird, sind statistisch relevante und automatisch sich wiederholende kollektive Verhaltensweisen. Ziel der Analyse ist demnach, herauszufinden, »wie sich in der geschichtlichen Entwicklung relativ 'permanente' Kräfte konstituieren, die mit gewisser Regelmäßigkeit und mit einem gewissen Automatismus wirksam werden.« (R, 202f.; Q, 1479) Die Regelmäßigkeiten der Lebensgewohnheiten sind Ergebnis sozialer Kämpfe und mit diesen gleichzeitig identisch. Denn die kollektiven Lebensweisen stellen ein »bestimmtes Verhältnis gesellschaftlicher Kräfte innerhalb einer bestimmten Struktur des Produktionsapparates dar« (ebd.).

In einer solchen Auffassung der sozialen Kräfteverhältnisse als kollektiven Lebensformen kommt dem Irrtum und der Abweichung eine ganz entscheidende Bedeutung zu. Denn um die Formierung und Orientierung einer spezifischen kollektiven Verhaltensweise finden ständig Kämpfe statt und immer kann sich herausstellen — und dafür gibt es a priori keine Garantie und kein Mittel der Voraussicht —, daß die Handlungen und Optionen einer sozialen Gruppe auf einer Fehleinschätzung der Entwicklung, d.h. der Verhaltensweisen und Orientierungen anderer Gruppen und der Verallgemeinerungsfähigkeit der eigenen Interessen etc. beruhen und die sich allmählich durchsetzenden Gegentendenzen und Friktionen

sie desorientieren oder in der Verfolgung ihrer Ziele demoralisieren. Da der Produktionsapparat ein Kräfteverhältnis darstellt und die Klassen dialektisch (R, 157; Q, 885) aufeinander verwiesen sind, ergibt sich die konkrete Form einer Gesellschaftsformation, des historischen Blocks, unmittelbar aus der Durchsetzung und Verallgemeinerung der Lebensweise einer Gruppe. Irrtümer in der Erwartung des Verhaltens anderer Gruppen (einschließlich ihrer Erwartungen) oder die Ausbildung eines Systems von Allianzen in einem kompromißhaften Gleichgewicht von Interessen bestimmen so wesentlich die aktuelle Form wie die Entwicklungstendenzen des historischen Blocks, in eine andere Form überzugehen.

Gramsci versucht also, mit dem Begriff des historischen Blocks die Objektivität einer historischen Konstellation von Akteuren zu bestimmen. Objektiv ist eine Gesellschaftsformation gerade deswegen, weil sie in einem radikalen Sinn historisch und für die Akteure der unhintergehbare Bezugspunkt ihres Handelns ist. Historische Notwendigkeit und Objektivität ergeben sich aus der Perspektive der Teilnehmer an den sozialen Kämpfen. Der Wissenschaftlichkeitsanspruch, den Gramsci zufolge der Marxismus erhebt, ergibt sich demnach nicht aus einem ontologischen Gesetzestyp, sondern aus Regelmäßigkeiten des kollektiven Verhaltens, das sich permanent verändert und dabei neue Formen der Regelmäßigkeit ausbildet.

Überbau — die Dauer durchschnittlicher Lebensverhältnisse

Noch weniger als die Basis eine unhistorische, stabile und klar umrissene Einheit der kapitalistischen Gesellschaftsformation mit einer unänderlichen Gesetzmäßigkeit ist, ist das der Überbau. Er existiert Gramsci zufolge weder per se als Instanz, noch ist er in einem einmaligen Prozeß entstanden. Vielmehr entsteht er in der Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsformation immer wieder und permanent neu. In der unaufhebbaren Einheit von Basis und Überbau verkörpert er die Formierung und Permanenz kollektiver Lebensgewohnheiten. Daraus ergibt sich auch die spezifische Zeitlichkeit des Überbaus: gegenüber den ökonomischen Prozessen mit ihren schnellen Fluktuationen und Oszillationen zeichnet er sich durch vergleichsweise langsame und allmähliche Umwälzungen aus, deren Tempo sich eher selten beschleunigt. Der Überbau scheint nichts anderes zu sein als die *analytisch* von den schnellen Veränderungen der Basis unterschiedenen, relativ permanenten Tendenzen der Basis, also solche Lebensformen, die zu relativ stabilen Lebensgewohnheiten großer Kollektive werden.

Demnach ist der Überbau nicht der Überbau der gesamten Basis, sondern verkörpert die Verallgemeinerung einer spezifischen Lebensweise auf die anderer sozialer Kollektive: die Hegemonie der Lebensweise statistischer Regularität, also der kapitalistischen Lebensweise. Zwar impliziert jede Tendenz der 'Basis' aufgrund der Einheit von Sein und Bewußtsein einen ihr spezifischen historischen Block, doch setzt sie sich historisch nicht notwendig durch, sondern eben nur im Maße ihrer Verallgemeinerung und Übernahme durch andere soziale Gruppen, also in der Ausbildung von Allianzsystemen. Der Überbau verkörpert jeweils ein spezifisches Allianzsystem überlagerter und miteinander verschmolzener, eingelebter sozialer Gewohnheiten.

Die Ausbildung und Verallgemeinerung des spezifischen Überbaus einer sozialen Gruppe ist ein kritischer Prozeß der Bearbeitung der korporativen Elemente ihrer Lebensform. In diesem Prozeß haben die von dieser Gruppe selbst hervorgebrachten Intellektuellen die Schlüsselposition, weil sie die in der sozialen Praxis embryonal vorhandenen intellektuellen und moralischen Elemente durch begriffliche Bearbeitung bewußt machen, verstärken und eigentlich erst dadurch, daß sie sie verallgemeinern, aus der ständigen Oszillation herausreißen, sie in der Organisation eines Überbaus permanent und 'statistisch', also massenwirksam machen und damit dem Überbau einen organischen Charakter geben.

Der Formierungsprozeß der Begriffe, die von Intellektuellen entwickelt werden, hat einen rationalen, praktischen Charakter. Denn sofern der Transformationsprozeß der praktischen Erfahrungen und Gefühle in Ideologien gelingt, werden diese 'psychologisch' gültig und historisch notwendig. Sie organisieren Menschenmassen und bilden das Terrain, auf dem die Menschen sich bewegen und ein Bewußtsein ihrer Lage erhalten und kämpfen (vgl. R, 170; Q, 869), indem sie den zunächst partikularen und kontingenten, erst embryonal vorhandenen Lebensformen Kohärenz verleihen und die »Festigkeit eines Volksurteils« geben, wie Marx im Fall der Gleichheit zeigt (MEW 23, 74). Molekulare Lebensformen verschmelzen zu kollektiven Lebensgewohnheiten, die eine granitene Kompaktheit annehmen und zur unhinterfragten und historisch irreversiblen Prämisse jeder weiteren sozialen Praxis werden.

Im Unterschied also zu gängigen Vorstellungen in der marxistischen Diskussion, wonach der Überbau die Bestandsbedingungen der Kapitalverwertung garantiert, also eine lediglich passive und reaktive Rolle spielt, ist er und sind die Intellektuellen als Funktionäre des Überbaus, Gramscis Ansicht nach, der entscheidende organisatorische Faktor, der

die praktischen Elemente der Basis überhaupt erst in soziale, massenwirksame Tendenzen transformiert. Die Theorie, die Ausarbeitung von kollektiv verbindlichen Begriffen also, kann aktiv »das praktische Element ... organisieren, das unabdingbar ist, damit der geschichtliche Prozeß in Gang kommt« (R, 162; Q, 1780).

Der Begriff des Intellektuellen ist bei Gramsci sehr weit gefaßt. So zählt die Bourgeoisie dazu, soweit sie tatsächlich eine produktive Klasse ist. Denn sie muß fähig sein, ihre Lebensweise und die der ihr im Produktionsprozeß unmittelbar unterworfenen Klasse zunächst im Produktionsprozeß selbst zu organisieren. Herrschen verlangt auch die Fähigkeit, delegieren zu können und diejenigen ausfindig zu machen, an die die Ausarbeitung der bürgerlichen Lebensweise als einer allgemeinen delegiert werden kann. Als organische Intellektuelle der Bourgeoisie gelten der Techniker, der Ökonom, der Wissenschaftler, der Jurist, der Journalist, der Philosoph, der Künstler, die mit ihrer professionellen Tätigkeit den Überbau organisieren und die Herrschaft der Bourgeoisie rationalisieren und von ihren partikularen Beschränkungen befreien.

Gramsci geht aufgrund seiner Prämisse der Einheit von Sein und Bewußtsein davon aus, daß alle Menschen Philosophen sind, aber nicht alle die Funktion von solchen haben. Seine Kritik an einer professionellen Intellektualität zielt deswegen wesentlich auf die bürgerliche Aufspaltung der praktisch-intellektuellen Einheit in Kopf- und Handarbeit, die es verunmöglicht, daß sich die intellektuellen und moralischen Tendenzen der unmittelbaren Produzenten ihrerseits zu einer kohärenten Lebensweise entwickeln. Doch ist diese Kritik nicht, wie häufig in der praxisphilosophischen Tradition, romantisch an der bloßen Wiederherstellung einer vormals vorhandenen Einheit orientiert. Genaugenommen handelt es sich eben um die Durchsetzung einer historisch völlig neuartigen kollektiven Lebensweise, die ausgeht von der der unmittelbaren Produzenten, die Gramsci zufolge eine Tendenz der integralen, organischen Verbindung von Praxis und Denken verkörpert.

Der bürgerliche Überbau mit seinen professionellen Intellektuellen zeichnet sich danach durch zwei gravierende Mängel aus. Einmal sind die professionellen Intellektuellen ihrer sozialen Lage nach gewissermaßen 'idealistisch'. Sie verkörpern, als »kristallisierte gesellschaftliche Kategorie«, die Trennung der intellektuellen von der manuellen Arbeit und können sich deshalb als eine Gruppe mit ununterbrochener »Kontinuität in der Geschichte, folglich unabhängig vom Kampf der Gruppen« begreifen, die sich »auf ideologischer Ebene mit einer früheren intellektuellen Kategorie verbindet, indem sie die gleiche Nomenklatur übernimmt« (R, 234; Q, 1406). Neben der Kontinuität verkörpert

die *società civile* auch einen Bruch mit der historischen Tradition. Denn der bürgerliche Überbau ist als intermediäre Organisation zwischen staatlicher Herrschaft und ökonomischer Ausbeutung etabliert, in dem die Begriffe der Vernunft, der Gleichheit, der Diskussion und der Öffentlichkeit bestimmend werden. Die Philosophie ist das zentrale Dispositiv der Ausarbeitung von Begriffen:

»Im Idealismus findet man die Behauptung, daß die Philosophie die demokratische Wissenschaft *par excellence* ist. Dabei bezieht man sich auf die Möglichkeit, mit allen Menschen vernünftig zu sprechen. Diese Tatsache erklärt die Abneigung der Aristokratie gegen die Philosophie und die gesetzlichen Verbote des Unterrichts und der Kultur von seiten der Klassen des alten Regimes.« (Q, 1280f.)

Vernünftig miteinander sprechen heißt, Argumente vorzubringen und Wahrheitsansprüche zu erheben, heißt, bis in körperliche Regungen hinein unfähig zur Lüge zu sein. Die Philosophie arbeitet das selbstreferentielle Medium der Vernunft als eine Utopie (vgl. ebd., 756) aus, wonach sich, der inneren Logik der Vernunft nach, ihr kein Argument als Argument mehr entziehen kann und sich mit diesem kritischen Organisationsprinzip der *società civile* eine sich unentwegt selbst überholende, kritisierende, entwickelnde, demokratische Gesellschaft konstituiert (vgl. dazu Demirović 1985). Es entsteht der »demokratische Philosoph«, der davon überzeugt ist, daß seine Persönlichkeit nicht auf die physische Individualität begrenzt ist, sondern ein aktives soziales Verhältnis mit der kulturellen Umwelt darstellt — die kontinuierliche Selbstkritik ist eine Funktion dieses »Maestro« (vgl. Q, 1331f.). Trotz der fortschrittlichen Rolle des modernen, rationalen Intellektuellen sieht Gramsci in ihm die Hegemonie einer Lebensweise verkörpert, die durch die Trennung der intellektuellen von den körperlichen Elementen und ihrer unterschiedlichen und divergierenden gesellschaftlichen Organisation gekennzeichnet ist. Der über komplexe Überbauten vermittelte Kontakt der demokratischen, vernünftigen und wahrheitsorientierten Philosophie zur Masse der Bevölkerung geht zwar vielfältige Verbindungen mit dem Alltagsverstand ein; und indem sie die »sinnliche Anschauungsweise der Mehrheit modifiziert«, modifiziert sie die Wirklichkeit, die »ohne diese große Menge nicht gedacht werden kann« (R, 149; Q, 1486). Die Philosophie organisiert damit eine Lebensweise und konstituiert eine spezifische Objektivität. Doch gerade weil sie über den Überbau vermittelt ist, begrenzt sie das ursprüngliche Denken der Volksmassen gleichwohl in vielen Hinsichten negativ in der Form »von äußerer politischer Gewalt, als zusammenhaltendes Element der Kraft der Hegemonie«, ohne es positiv und organisch aus der Praxis der unmittelbaren Produzenten zu entwickeln — also »im Sinne eines

lebendigen Ferments für eine innere Veränderung der unentwickelten und chaotischen Denkansätze der Massen über Welt und Leben« (R, 206; Q, 1396). Gramsci kritisiert also, daß die Begriffe der bürgerlichen Vernunft und Wahrheit die subalternen Gewohnheiten der Mehrheit der Bevölkerung fortschreiben, weil sie auf einer neuen hegemonialen Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung beruhen, die die intellektuellen Tätigkeiten eben dieser Mehrheit unentwickelt läßt.

Konstituierte Objektivität und Wahrheit

Damit die intellektuellen Fähigkeiten der »großen Menge« kritisch entwickelt werden, fordert Gramsci einen völlig neuen Typ des Intellektuellen (vgl. R, 234; Q, 1407) und kritisiert den weit verbreiteten Irrtum, wonach »jede soziale Schicht ihr Bewußtsein und ihre Kultur auf dieselbe Weise, mit denselben Methoden ausarbeitet, d.h. den Methoden der professionellen Intellektuellen« (Q, 33). Ziel einer von der Philosophie der Praxis organisierten Formierung von Intellektuellen muß es sein, »die in jedem Menschen bis zu einem gewissen Grad vorhandene intellektuelle Tätigkeit kritisch auszubilden, sein Verhältnis zur muskulären Anstrengung in ein neues Gleichgewicht zu bringen und zu erreichen, daß die *muskuläre Anstrengung selbst* — als Element einer allgemeinen, ständig die physische und gesellschaftliche Welt erneuernde praktische Tätigkeit — zur *Grundlage einer neuen und integralen Weltanschauung wird*« (R, 409; Q, 1551; Herv. A.D.).

Aus den drei genannten Gesichtspunkten: radikaler Bruch mit der Tradition, neue Methoden der Ausarbeitung der Lebensweise und Kultur, integrale Weltanschauung, läßt sich schließen, daß Gramsci für eine Aufhebung der Trennung von Basis und Überbau plädiert und nicht bloß für eine neue historische Gestalt des Überbaus, der ja die traditionellen intellektuellen Elemente und die Professionalität fortsetzen und damit die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit fortsetzen würde. »Die Ideologiekritik der Philosophie der Praxis behandelt den Komplex der Überbauten und stellt deren Hinfälligkeit fest, denn sie tendieren dahin, die Wirklichkeit, das heißt Kampf und Widerspruch, zu verdecken ...« (R, 280; Q, 1319f.)

In der Philosophie der Praxis sieht Gramsci die neue integrale Weltanschauung und Lebensweise der historischen Tendenz nach verkörpert. Doch besteht das Problem, daß die Philosophie der Praxis, der Marxismus, selbst dem Überbau angehört und meist von Intellektuellen vertreten wird, die meist zur kristallisierten Kategorie der professionellen Intellektuellen gehören. Was hindert die herrschenden Klassen,

auch diese Intellektuellengruppen zu absorbieren? So hat Marx bereits gesehen, daß die Fähigkeit, die bedeutendsten Männer der beherrschten Klassen in sich aufzunehmen, über die Stabilität der Herrschaft einer herrschenden Klasse entscheidet (vgl. MEW 25, 614). Kann also nicht genau deswegen auch der marxistische Wille als Aufstiegsideologie eines Teils der Arbeiterklasse und Instrument einer neuen Form von Herrschaft betrachtet werden?

Auf Grund der Immanenz des historischen Blocks kann Gramsci in der Tat davon ausgehen, daß der Marxismus Teil des bürgerlichen Überbaus und seiner kulturellen Organisation ist. Das erste Moment seiner Zugehörigkeit ist, daß er sich als eine Kritik organischer Ideologien ausbildet. Offensichtlich vertritt Gramsci die These, daß sich der Marxismus in einer allerersten Bewegung als eine Selbstkritik der bürgerlichen Ideologie etabliert. Da die bürgerliche Gesellschaft eine organische und regulierte Entwicklung nicht kennt, diese sich vielmehr nur durch Krisen und permanente Revolutionierung aller sozialen Verhältnisse vollzieht, bildet sie ständig kritische Intellektuelle, demokratische Philosophen aus, die diese allgemeine Selbstrevolutionierung durch Kritik und Selbstkritik ausarbeiten und forcieren. »Die bürgerliche Klasse ist saturiert: nicht nur verbreitet sie sich, sondern löst sich auf; nicht nur assimiliert sie neue Elemente, sondern entfremdet sich einen Teil ...« (Q, 937) Diese Selbstabspaltung der Bourgeoisie findet aufgrund der ständigen Fluktuation der kollektiven Lebensformen fortwährend statt. Gerade diese Beweglichkeit aber macht es der Bourgeoisie möglich, sich auf jede neue Lebensform zu stützen, ihre eigenen sozialen Verhältnisse (und internen fraktionellen Machtverhältnisse) zu revolutionieren und auf diese Weise solche sozialen Tendenzen zu absorbieren. »Die bürgerliche Klasse setzt sich als ein in ständiger Bewegung befindlicher Organismus, der in der Lage ist, die ganze Gesellschaft zu absorbieren und sie sich ihrem kulturellen und ökonomischen Niveau anzugleichen.« (Ebd.)

Auf diesen Mechanismus der permanenten Selbstrevolutionierung stützen die organischen Intellektuellen der Bourgeoisie ihre Führungsfähigkeit über die subalternen Gruppen, indem sie deren Tendenz der Abspaltung kritisch und selbstkritisch aufnehmen und in die erweiterte und transformierte Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsformation absorbieren. Diese Form der Selbstausdehnung durch Selbstkritik und permanente Revolutionierung macht es der Bourgeoisie möglich, die intellektuellen Elemente der subalternen Gruppen durch ihre eigene Beweglichkeit und Veränderung immer wieder zu absorbieren und diese 'kopflös' zu machen. Die Stärke der Bourgeoisie besteht im

Unterschied zu historisch früheren herrschenden Klassen gerade darin, daß sie organische Mechanismen des Übergangs von den subalternen zu den dominanten Gruppen geschaffen hat. Offensichtlich kann der Marxismus genau in diesem Sinn zu einem Mittel werden, mit dessen Hilfe einzelne Teile der Bourgeoisie die Führung über die Arbeiterklasse zu bekommen versuchen. Aber auch dies kann, Gramsci zufolge, als ein rationaler Vorgang begriffen werden. Denn der Marxismus bildet sich nicht nur als Moment der Selbstkritik in einem ursprünglichen Bruch und spaltet sich dann konsequent vom bürgerlichen Lager ab. Vielmehr ist er ein Element der Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft, weil er sie einem ständigen Rationalisierungsdruck aussetzt, indem er dem politischen Gegner »praktischen Unterricht in politischer Wissenschaft« gibt (R, 186; Q, 1856).

Die kapitalistische Gesellschaft wäre also nicht das, was sie ist, wenn der Marxismus nicht eines ihrer bedeutenden Elemente wäre und die herrschenden Klassen zu einer ständigen Rationalisierung zwänge. Gerade die im Marxismus verkörperte Tendenz der Abspaltung trägt wesentlich zur Konstitution des hegemonialen und transformistischen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft bei. Der Marxismus ist demnach konstitutiv als eine ihrer konkreten Alternativen in die bürgerliche Kultur eingeschrieben. Ob der Marxismus aber die Abspaltung tatsächlich realisiert und ermöglicht und schließlich autonom wird, läßt sich weder a priori feststellen noch gibt es historisch dafür eine Garantie.

Gramsci stellt hier die unbefriedigende Tatsache fest, daß der Wille zur Autonomie in der Geschichte des Marxismus, also die Entwicklung einer eigenständigen Lebensweise, nur gering entwickelt war. Denn in der Regel hat sich die Philosophie der Praxis nicht wirklich abgespalten und als autonome Weltanschauung konstituiert, sondern ging immer eine spezifische Kombination mit traditionellen intellektuellen Elementen und das heißt, mit traditionellen Lebensweisen ein:

»... die großen Intellektuellen, die sich auf ihrem Gebiet gebildet haben (dem der Philosophie der Praxis; A. D.), waren nicht nur gering an Zahl, sie waren auch nicht mit dem Volk verbunden, gingen nicht aus dem Volk hervor, sondern waren Ausdruck der traditionellen Mittelschichten, zu denen sie bei großen geschichtlichen 'Wandlungen' zurückkehrten. Andere blieben, aber unterzogen die neue Anschauung nur einer systematischen Revision, verschafften ihr jedoch keine autonome Entwicklung. Die Behauptung, die Philosophie der Praxis sei — obwohl ein Moment der weltgeschichtlichen Entwicklung — eine neue unabhängige originale Anschauung, ist die Behauptung der Unabhängigkeit und Originalität einer neuen, noch reifenden Kultur, die sich mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln wird. Von Mal zu Mal besteht eine wechselnde Kombination von Altem und Neuem, ein augenblickliches Gleichgewicht kultureller Verhältnisse, das dem Gleichgewicht der gesellschaftlichen Verhältnisse entspricht.« (R, 192; Q, 1862f.)

In Kenntnis der äußerst beweglichen Form der bürgerlichen Hegemonie, ist Gramscis politisches und theoriepolitisches Programm die rigorose Abspaltung und Autonomie der Philosophie der Praxis. Doch ist das kein in erster Linie theoretisches Problem. Denn mit der Ausarbeitung der Theorie verbindet sich die Formierung einer Intellektuellengruppe nach völlig neuen Prinzipien. Die Abspaltung und Polarisierung verkörpert ja eine historische Tendenz zu einer neuen kollektiven, autonomen, regulierten Lebensweise, also einer Lebensweise, die mit dem 'Gesetz der großen Zahl' und ihren statistischen Wirkungen bricht und einer Ausbildung einer neuen Kultur, in der die Ungleichzeitigkeiten der Individuen aufgehoben sind und die intellektuellen und manuellen Elemente eine neue Einheit eingehen. Der Marxismus ist für Gramsci vor allem also Vorbereitung einer neuen Kultur, einer neuen Lebensweise, einer neuen und integralen Art und Weise, die Welt zu sehen, zu fühlen und die objektive Wirklichkeit als eine von den Menschen durch ihre Lebensweise gemachte und zu gestaltende Wirklichkeit zu begreifen, eine neue Kultur, in der der Begriff der Wirklichkeit selbst der willentliche Versuch einer Gestaltung der Wirklichkeit und der Konstitution der Objektivität ist. Die Dichotomien der klassischen Philosophie sind hier ebenso überwunden, wie die Trennung der menschlichen Praxis in intellektuelle und körperliche Funktionen aufgehoben wird.

Wieso aber sollte der Marxismus den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Wahrheit erheben, wenn er doch der Tendenz nach den welthistorisch neuen Typ einer Weltanschauung der klassenlosen Gesellschaft verkörpert und insofern neue kollektive Gewohnheiten organisiert und Elemente einer nicht-antagonistischen Lebensweise ausarbeitet? Gramsci sieht diese Konsequenz seiner Überlegung und lehnt eine Auffassung ab, die in Marx nur einen großen Wissenschaftler sehen will:

»Grundlegender Irrtum: niemand der anderen (großen Wissenschaftler; A.D.) hat eine originale und in sich geschlossene Weltanschauung entwickelt. Mit Marx beginnt, geistig gesehen, ein geschichtliches Zeitalter, das sich wahrscheinlich über Jahrhunderte erstrecken wird, bis der 'Staat' der 'geregelten Gesellschaft' Platz macht. Erst dann wird seine Weltanschauung überwunden werden ...« (R, 181; Q, 882).

Die Wissenschaftlichkeit, die Teil der von Marx ausgearbeiteten Weltanschauung ist, ergibt sich offensichtlich aus dem spezifisch historischen Charakter des Marxismus. Dieser analysiert die Gegenwart unter dem Gesichtspunkt ihrer Überwindung, ebenso aber auch in der Perspektive seiner eigenen Obsoleszenz; er ist also der eigenen Struktur wie seinem Gegenstand nach transitorisch und wird in dem Maße

überflüssig, wie die gesellschaftlichen Widersprüche sich lösen, deren Theorie er ja ist (vgl. R, 280; Q, 1320). Die Philosophie der Praxis »ist Ausdruck dieser subalternen Klassen, die sich selbst zur Kunst des Regierens erziehen wollen und ein Interesse haben, alle Wahrheiten, auch die unbequemen, kennenzulernen, um den (ihnen unmöglichen) Selbstbetrug der oberen Klasse und, mehr noch, den eigenen Selbstbetrug zu vermeiden« (ebd.).

Der Marxismus steht also praktisch zwischen zwei historischen Tendenzen: zum einen nimmt er die kulturrevolutionäre Aufgabe der Ausbildung einer neuen Intellektuellengruppe und einer neuen Weltanschauung wahr. Doch kann er nur dann »eine eigene Gruppe unabhängiger Intellektueller heranbilden und die noch auf einer mittelalterlichen Kulturstufe stehenden Volksmassen« erziehen, wenn er die »raffiniertesten Formen der modernen Ideologien zu bekämpfen« (R, 187; Q, 1858) und den »großen Vertretern der entgegengesetzten Tendenzen zu begegnen weiß« und seinerseits zeigt, daß er die vitalen Fragen der Gesellschaft besser lösen kann bzw. »unumstößlich beweist, daß es falsche Fragestellungen waren« (R, 217; Q, 1423). Die »wahren Schlüsselpositionen« jener modernen Ideologien sind die wissenschaftlichen Werke und die großen »philosophischen Synthesen« (ebd.). Denn sie arbeiten die Objektivität zu einer unumstößlichen Tatsache aus und bestimmen durch einen kritischen Prozeß das, was allen Menschen in der konkreten Konstellation gemeinsam ist (vgl. R, 175; Q, 1456). Gerade aber diese Gemeinsamkeit steht historisch zur Diskussion.

Die Objektivität wie vor allem der Typ einer *wissenschaftlich* hergestellten Objektivität sind Gegenstand der sozialen Auseinandersetzung. Die Wissenschaft schiebt sich als Vermittlungsglied in die Beziehung des Denkens zur Basis und kann deswegen als Überbau und Ideologie gelten (R, 176; Q, 1457). Als ein solcher konstituiert sie Objektivität als ewige, natürliche und einheitliche Wirklichkeit und nicht als Prozeß und Ergebnis von sozialen Auseinandersetzungen. Demgegenüber ist die Philosophie der Praxis

»nicht nur mit der Immanenzphilosophie verbunden, sondern auch mit der subjektivistischen Theorie der Wirklichkeit, indem sie, genau umgekehrt, die Wirklichkeit als historisches Faktum erklärt, als 'historische Subjektivität einer Klasse', als reales Faktum, das sich als Phänomen der philosophischen 'Spekulation' darbietet und einfach eine praktische Handlung ist, die Form eines konkreten gesellschaftlichen Inhalts und ein Modus, die Gesamtheit der Gesellschaft zu einer moralischen Einheit zu führen.« (R, 253f.; Q, 1226)

Die in der gesellschaftlichen Form der Wissenschaft konstituierte 'objektive Wirklichkeit' ist demnach die Wirklichkeit der herrschenden

Klassen, also ein hegemonialer Effekt, den die Kräfteverhältnisse im historischen Block produzieren. Wissenschaft selbst kann als eine historisch spezifische Form der Koordination von Konsens und Dissens über das aufgefaßt werden, was unter den Bedingungen eines bürgerlich dominierten 'Gleichgewichts der gesellschaftlichen Verhältnisse' von allen als Wirklichkeit angesehen und anerkannt wird. Der Koordinationsmechanismus innerhalb dieses Apparats ist Wahrheit, auf die ein Anspruch erhoben werden muß, damit ein soziales Interesse und eine soziale Praxis den Status eines Arguments erhalten. Diejenigen, die diesen Anspruch für die jeweils von ihnen vertretenen Gruppen erheben und vertreten, sind eben die professionellen Intellektuellen. Bei der wissenschaftlichen Aushandlung dessen, was als Wirklichkeit gilt, müssen Gramsci zufolge demnach auch marxistische Intellektuelle vertreten sein, damit zum einen in der Objektivitätsdefinition der Wirklichkeit die unterschiedlichen Entwicklungslinien des historischen Blocks deutlich werden, sich die Wirklichkeit also nicht als bürgerliches Universum verschließt; zum anderen aber, damit sich ein neuer Typ von Intellektualität ausbilden kann.

Will der Marxismus seine Form der Objektivität durchsetzen, muß er das Kräfteverhältnis der Allgemeinheitsmerkmale und damit die Form der Koordination von Objektivitätskriterien kritisch transformieren. Er muß deutlich machen, daß eine kollektive und selbstbestimmte, regulierte Lebensweise möglich ist. Dazu muß er die organischen Intellektuellen der Bourgeoisie treffend kritisieren, diejenigen also, die die Objektivität ihrer Lebensweise ausarbeiten und sie permanent und allgemeinverbindlich machen. Mit der Kritik verbindet sich schließlich auch die Möglichkeit, untergeordnete professionelle Intellektuelle abzuspalten und an die subalternen Klassen zu assimilieren. Das erfordert natürlich, daß die Philosophie der Praxis vertretenden Intellektuellen ihrerseits mit konsistent entwickelten und umfassenden Argumenten auftreten, damit sie nicht durch Lücken und Widersprüche widerlegt und unterlaufen werden können.

Da Wissenschaft und Wahrheit diesen Überlegungen zufolge ein zentrales Gebiet der Herrschaft und folglich auch der Politik der subalternen Klassen sind, muß der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und Wahrheit erhoben werden: »In der Politik der Massen ist es eine politische Notwendigkeit, die Wahrheit zu sagen.« (Q, 700) Diese historische Notwendigkeit ist Ergebnis der Hegemonie der bürgerlichen Klasse und des von ihr organisierten hegemonialen Typus der objektiven Wirklichkeit. Doch wird dieser Wissenschaftlichkeits- und Wahrheitsanspruch nur übergangsweise erhoben, eben solange es die Klassenspaltung der

Gesellschaft erfordert: »Die Wahrheit ist die Taktik der proletarischen Revolution«.

Diesen Satz schreibt Gramsci (1974, 116) in einem Artikel von 1920, also lange vor der Zeit der Kerkerhefte. Ich meine jedoch, daß er sich einfügt in die dargestellte Konzeption des Überbaus und der daraus resultierenden Bestimmung des epistemologischen Status des Marxismus, der aus der Sicht Gramscis im wesentlichen durch seine Historizität, also seine Vergänglichkeit, bestimmt ist. Die 'Wahrheit als Taktik' kann — sieht man von allen Mißverständnissen bezüglich des Begriffes der Taktik ab — auch in dem Sinn verstanden werden, daß Gramsci mit dem Absterben der Klassengesellschaft nur einen spezifischen Wahrheitsanspruch nicht länger mehr stellen will, eben den, daß kapitalistische Gesellschaften Klassengesellschaften sind. Diese historische Wahrheit soll ja gerade überwunden werden. Darüber hinaus aber habe ich hier die These verfolgt, daß die Formel von 'Wahrheit als Taktik' (ebenso wie die zweite Feuerbach-These von Marx) immer auch als eine Bestimmung des Status der Wahrheit selbst aufgefaßt werden kann. Wahrheit ist demnach Bestandteil des demokratischen politischen Apparats der Wissenschaften, der seinerseits zum gesamten Netz der *società civile* mit ihren Prinzipien der Öffentlichkeit, Freiheit der Meinungsäußerung, Wissenschaftsfreiheit und der spezifischen Stärke des Arguments gehört. So sehr Wissenschaft und Wahrheit Ergebnis der Aufklärung und der sozialen Kämpfe zwischen Bourgeoisie und der sozialen Bewegungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts sind, die die Herrschaft der Bourgeoisie rationalisiert und ihnen Kompromisse in der Objektivitätsdefinition aufgezwungen haben, so sehr ist dieser Kompromiß dennoch wesentlich bestimmt durch die Lebensweise der Bourgeoisie. Wissenschaft und Wahrheit sind Teil des Überbaus, der das Vertrauen der subalternen Klassen in die Führungsfähigkeit der herrschenden Klasse organisiert und mobilisiert und eben damit die Herrschaft der Bourgeoisie auf erweiterter Stufenleiter reproduziert.

Für eine Krisentheorie der 'Wahrheit'

Aus der Rekonstruktion einiger Überlegungen Gramscis folgt, daß der oben vorgetragene Einwand Foucaults, nämlich daß der Marxismus in indirekter Form auf Macht zielt, in gewisser Hinsicht ins Leere geht. Es wird von Gramsci nicht bestritten, daß die Philosophie der Praxis, der Marxismus, mit dem Mittel der Wahrheit gesellschaftliche Macht bekämpft. Nicht Macht schlechthin, da es eine solche nicht gibt, sondern eben die spezifische Macht innerhalb eines besonderen politischen

Feldes, dem der Wissenschaft als Schlüsselposition bürgerlicher Hegemonie. Die Philosophie der Praxis verkörpert demnach die historische Notwendigkeit, wahr zu sein und die Wahrheit als sozialen Mechanismus zu überwinden und aufzuheben. Sie kann als eine beharrliche Strategie bezeichnet werden, die sich ständig zwischen 'in der Wahrheit' und 'über die Wahrheit hinaus' bewegt und diese eben als Taktik im Kampf um eine autonome Lebensweise gebraucht, die ihrerseits, um sich vollends zu entfalten, die Wahrheit hinter sich lassen muß.

Die Frage, die sich aber unmittelbar anschließt, ist, ob es historisch noch sinnvoll ist, sich an dieser konkreten, wissenschaftlichen Form des Machterwerbs zu beteiligen und eine Wahrheitspolitik zu verfolgen. Denn aus der eingangs dargestellten These Lyotards folgt, daß Wissenschaft und Wahrheit in einer Krise sind und ihre hegemoniale Bedeutung verloren haben. Damit aber indirekt auch der Marxismus, der den Widerstand und die emanzipatorischen Ziele der subalternen Klassen immer mit einem Wahrheitsanspruch verbunden hat.

Lyotard sieht eine positive Entwicklung in der Pluralität der Sprachspiele. Alle können ihr Spiel spielen, und niemand erhebt den Anspruch, alle Spiele spielen zu können. Diese Pluralität führt praktisch von selbst zur Gerechtigkeit der sozialen Beziehungen. Auch Gramsci lehnt ein Totalitätskonzept der Gesellschaft ab und geht von einer Pluralität historischer Entwicklungstendenzen aus. Denn gerade weil die Philosophie der Praxis eine Weltanschauung ist, ist sie notwendig plural.

»Es gibt viele 'Konformismen', viele Kämpfe für neue Konformismen und verschiedene Kombinationen zwischen dem, was ist (vielfältig sich anbietend) und dem, auf das hingearbeitet wird (und es gibt viele, die in dieser Richtung arbeiten). Nur eine 'einzige' Linie der fortschrittlichen Bewegung zu verfolgen, für die jede neue Errungenschaft sich akkumuliert und zur Prämisse neuer Errungenschaften wird, ist ein schwerwiegender Irrtum: nicht allein die Linien sind vielfältig, vielmehr können auch Rückschritte in 'fortschrittlichsten' Linien festgestellt werden.« (R, 422; Q, 1821)

Zwei Argumente sprechen jedoch aus einer gramscianischen Perspektive gegen das Argument Lyotards. Gerade wenn Wissenschaft nicht eine objektive Welt, wie sie an sich ist, bestimmt, sondern eine soziale Form ist, die eine Vielzahl von sozialen Objektivitätsdefinitionen koordiniert bzw. deren Aushandlung erlaubt, muß der Anspruch auf Wahrheit der eigenen Position immer noch notwendigerweise gestellt werden, solange Wahrheitsansprüche im Spiel sind. Und sie sind auch Lyotard zufolge im Spiel, der ja lediglich hofft, daß ihr Geltungsbereich eingeschränkt wird. Empirisch läßt sich zudem die These von Lyotard insofern bestreiten, wie sich innerhalb der *società civile* eine Vielzahl von

rationalistischen Gegenreaktionen gegen postmoderne Tendenzen bemerkbar machen.

Doch grundsätzlicher noch gilt für Gramsci, daß er, obwohl offensichtlich die Pluralität sozialer Entwicklungstendenzen akzeptierend, das Ziel einer regulierten Gesellschaft verfolgt, in der alle Gesellschaftsmitglieder über die sozialen Ressourcen, alternativen Entwicklungsrichtungen und die Logik des Sozialen entscheiden und nicht die partikularen Gruppen ihrem Autismus überlassen sind, womit sich nur das Gesetz der großen Zahl, der statistischen Auswirkung kollektiven Verhaltens, erneut durchsetzen würde. Der Postmodernismus Lyotards schreibt demgegenüber die Kontinuität der professionellen Intellektuellen letztlich, und zwar auf eine 'passivistische' Weise, fort, haben sie doch die konventionelle ideologiekritische Funktion, gegen usurpierende Allgemeinheitsansprüche abzuschirmen (vgl. Lyotard 1985). Gerade damit wird aber auch der Rationalisierungsdruck gemindert, den die Wissenschaften auf die herrschenden Klassen im Sinn einer Selbstbindung an Rationalitätskriterien ausüben und dem sich einzelne ihrer Gruppen historisch immer wieder, und vor allem in Krisen- und Transformationsphasen ihrer Herrschaft, zu entziehen versuchen.

Die Krise der Wahrheit wird zur Krise linker Intellektueller, die ihre Stärke rationalistisch von der Stärke des Arguments abhängig gemacht und die utopische Hoffnung hatten und haben, die Vernunft würde sich in der Geschichte aufgrund ihrer inneren Dynamik schon durchsetzen. Alternativ dazu sollten die Zyklen und periodischen Krisen der Wahrheit und Rationalität selbst zum Gegenstand der Analyse gemacht werden, um sie eben nicht bloß rationalistisch als Irrationalismus zu denunzieren, wie das in der marxistischen Tradition so häufig der Fall war. Eine solche Analyse wäre auch Teil und Grundlage einer Strategie, die sich mit Pêcheux als Strategie des Bewegungskrieges bezeichnen ließe (vgl. Pêcheux 1983; vgl. Demirović 1988). Gramsci hatte die revolutionäre Strategie der Bolschewiki als Bewegungskrieg bezeichnet, weil diese blitzartig die Macht erobert hatten. Demgegenüber verlangt die *società civile* als ein flexibles Netz privater Institutionen, die das Vertrauen und die Initiative der Volksmassen für die Erhaltung und Kontinuierung der herrschenden Lebensweise organisieren, eine Strategie der Belagerung und der beharrlichen Veränderung von Lebensweisen oder, wie Gramsci sagt, die Strategie des Stellungskrieges. Besonders in der aktuellen Phase einer langanhaltenden Krise, die möglicherweise auf lange Zeit in keinen neuen Normalzustand übergeht (vgl. Boyer 1986; Becker, Jahn 1987), werden die Lebensweisen systematisch revolutioniert. Es muß die Beweglichkeit der Lebensformen berücksichtigt

werden, also die Tatsache ihrer grundsätzlichen Vieldeutigkeit, die vagabundierende und relationierende Einstellung der sozialen Akteure und die Möglichkeit, daß die neuen Lebensformen durch den Prozeß der passiven Revolution immer wieder sehr schnell zur Stütze der herrschenden Klasse werden können. Wollte Gramsci die Pluralität der Entwicklungstendenzen zum strategischen Ausgangspunkt einer beharrlichen Universalisierung einer von der körperlichen Arbeit ausgehenden neuen Lebensweise machen, so scheint es, daß aktuell der spezifische Charakter der Pluralität der historischen Tendenzen die Ausbildung eines kollektiven emanzipatorischen Willens eher durch eine schnelle Verknüpfung/Verschmelzung der verschiedenen subalternen und unter Umständen bürgerlichen Gruppen wie durch eine ebenso schnelle Ablösung verlangt.

Volk, Intellektuelle und spezialisiertes Wissen

Die Intellektuellenfrage als politisches und soziales Problem

Die politische Bedeutung der Intellektuellen ergibt sich für Gramsci aus einer langfristigen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft und aus unmittelbaren historischen Ereignissen, insbesondere der Oktoberrevolution und dem italienischen Faschismus. Beidesmal standen die Intellektuellen oder Experten und Organisatoren im Zentrum der Politik. Der italienische Faschismus entwickelte die Vorstellung eines authentischen, organischen und repräsentativen Verhältnisses zwischen Intellektuellen und Volk. Mussolini wollte die Experten für sich gewinnen, Architekten sollten moderne Städte bauen, Institutionen der Massenkultur wie Radio und Kino sollten geschaffen werden, Intellektuelle in Vereinigungen, Instituten und Akademien organisiert, Ökonomen, Rechtsanwälte und Ingenieure in der Verwaltung beschäftigt werden. Dieser Plan entstammte der Erkenntnis, daß der unwiderrufliche Verfall des liberalen Staates und der Verlust des Konzepts des freischwebenden Intellektuellen die Intellektuellen zum politischen Faktor werden ließ. Obwohl Gramsci die Demagogie der populistischen Rhetorik Mussolinis oder Gentiles angriff, erkannte er die vorausblickende Haltung, mit der der Faschismus die Stellung der Intellektuellen hinterfragte. Gerade der Populismus des Faschismus war ein Anzeichen, daß mit den Massen gerechnet werden mußte; sie waren die *Adressaten* der modernen Politik.

Das bolschewistische Projekt unterschied sich grundsätzlich von dem der Faschisten: Es ging um die Bildung einer neuen Gesellschaft mit den Massen als politischem Protagonisten. Erst nach der Russischen Revolution wurde die Entwicklung eines neuen Staatsmodells, basierend auf der demokratischen Beziehung von Intellektuellem und Volk, zum konkreten Problem. Die Notwendigkeit, die Russische Revolution vor Invasionen oder Konterrevolutionen zu verteidigen, die Wirtschaft wieder aufzubauen, ein neues politisches System und eine sozialistische Kultur zu entwickeln, Konsens herzustellen, großen Teilen der Bevölkerung Lesen und Schreiben beizubringen und den Grundstock für die Industrialisierung zu legen, bestimmte das Verhältnis von Intellektuellen, seien sie Generäle, Bürokraten, Agrarwissenschaftler oder bolschewistische Kader, und Volk. Hatte der Faschismus Gramscis Überzeugung verstärkt, daß das Verhältnis von Intellektuellen und Volk relevant ist,

so hatte ihn die Erfahrung der Sowjetunion von den enormen Schwierigkeiten überzeugt, ein demokratisches Verhältnis zwischen den Massen und der politischen Macht zu schaffen.

Was waren nun die Veränderungen im entwickelten Kapitalismus, die ein solches Verhältnis vorstellbar machten und die Frage nach den Intellektuellen so wichtig werden ließ? Die Antwort liegt in Gramscis Analyse der zunehmenden *Organisierung* in der kapitalistischen Gesellschaft seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Die Transformation der ökonomischen Sphäre in den organisierten Kapitalismus mit zunehmender Dominanz von Trusts, Kartellen und Gesellschaften mit beschränkter Haftung war nur ein Aspekt der steigenden Komplexität des politisch-sozialen Gefüges einer Zeit, in der sich politische Massenparteien, Gewerkschaften und Interessengruppen entwickelten. Zudem veränderte sich das Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Die Aufgaben des Staates weiteten sich zusehends aus, sein Einfluß auf die Gesellschaft vertiefte sich und beeinflusste sogar jene Bereiche, zu denen er keinen direkten Zugang hatte. Die Ausdehnung des Wahlrechts, eine Reihe sozialer Reformen, das Anwachsen von staatlichen Verordnungen, eingeführt von Regierungen verschiedenster politischer Couleur, von Bismarck bis Disraeli, Theodore Roosevelt bis zu Lloyd George, waren die Antwort auf den politisch-ökonomischen Druck. Im Zeitalter des Imperialismus eröffneten die Regierungen den wirtschaftlichen Interessen ihres Landes neue »Aufgabenbereiche« im Ausland, wohingegen der Erste Weltkrieg und die Wirtschaftskrise 1929/30 zu einer interventionistischen Politik führten. Das Amerika des »New Deal«, das faschistische Italien und Nazi-Deutschland (und auf andere Art die Sowjetunion) waren nichts anderes als die letzten Manifestationen eines langfristigen, unabänderlichen Niedergangs des nicht-interventionistischen, liberalen Staates.

Gramsci »liest« die Geschichte des Reformismus und des niedergehenden liberalen Staates als eine Auswirkung der organischen Langzeitkrise des Kapitalismus, als Zeichen für die zunehmende Bedeutung der sich organisierenden Massen in der Politik, als ein Zeichen für die Aktualität des sozialistischen Projektes. Der Kapitalismus wird gezwungen, verschiedene Formen der passiven Revolution anzunehmen, Kompromisse mit anderen sozialen Interessen und politischen Kräften zu schließen und dem Staat neue Aufgaben zu übertragen, um eine soziale Basis für einen allgemeinen Konsens beizubehalten und die Produktivkräfte zu steigern. Die ganze Breite dieses Prozesses wird sichtbar, wenn die Rolle des Intellektuellen untersucht wird.

Der Abstieg des liberalen Staates unterminierte die traditionelle Rolle

des Intellektuellen und zeigte, daß das liberale Konzept vom freischwebenden Intellektuellen ein Mythos war, eine Ideologie, die zwar eine bedeutende Rolle in einigen Intellektuellenkreisen spielte, nämlich die, den gemeinschaftlichen *Korpsgeist* zu erhalten, die aber ideologisch war, da sie die intellektuelle Realität nicht adäquat beschrieb. Benedetto Croce versuchte dem Manifest faschistischer Intellektueller mit dem Argument zu begegnen, daß Intellektuelle *als Bürger* sehr wohl an der Politik partizipieren könnten, *als Intellektuelle* jedoch einer übergeordneten, wissenschaftlichen Aufgabe zu dienen hätten; seine anachronistische Position entstammte der Unfähigkeit, die veränderte Rolle des Staates oder die neue historische Aufgabe der Arbeiterklasse und der Masse der Gesellschaft zu verstehen. Er und Gramsci sprechen verschiedene Sprachen, wenn sie das Wort »Intellektuelle« benutzen. Gramsci ist gezwungen, eine neue Begrifflichkeit zu finden (wie beim Wort »Staat«), denn nur so ist die Möglichkeit gegeben, die notwendigen analytischen Begriffe zu entwickeln, um die Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft zu verstehen.

Gramsci verwendet den Begriff »Intellektuelle« für eine Reihe von »instrumentalen und handwerklichen Beschäftigungen«, die noch nicht einmal die »Qualifikationen leitend und organisatorisch« (R, 412) beinhalten. Weil es notwendig ist, in der Begriffswahl sowohl über die liberale als auch die sozialistische Tradition hinauszugehen, verbieten sich Ausdrücke wie »Kleinbürgertum« oder »Deklassierte«. Dadurch entsteht die Schwierigkeit, die Begriffe in derselben Weise zu füllen wie Gramsci. Wenn wir »Intellektuelle« nur verstehen als: »Schöpfer der verschiedenen Wissenschaften, der Philosophie und Kunst usw.« und dabei »die bescheidensten 'Verwalter' und Verbreiter des bereits bestehenden traditionellen akkumulierten intellektuellen Reichtums« (ebd.) vernachlässigen, wenn wir nicht die gesamte soziale Sphäre bedenken, die eine organisierende Funktion im weitesten Sinne ausübt, sei es nun im Feld der Produktion, der Kultur oder politischen Verwaltung (SPN, 97), wäre das eine ideologische Verwendungsweise des Wortes »Intellektuelle« und keine wissenschaftliche; nur so ist es möglich, »sich der Wirklichkeit konkret zu nähern« (R, 412).

Was Croce, Lenin und uns in der Verwendung des historisch veralteten Konzepts vom Intellektuellen entgeht, ist die Art und Weise, mit der das politische Leben, die Staatspolitik, und die Organisation der Produktionssphäre die Arbeit des Intellektuellen bestimmen, sein Spezialistentum, die Spezifizierung seines Tätigkeitsbereiches. Gramsci dagegen versucht, die Veränderung in der *Lebensweise des Intellektuellen* und in der Organisation des Wissens zu kennzeichnen, die Ausdruck

der Veränderungen im Aufbau der Gesellschaft als Ganzes, der Sphäre der Produktion und der Reproduktion sind. Darüber hinaus hat sich die Zahl intellektueller Tätigkeiten enorm vergrößert, ebenso die daraus entstehenden Institutionen sowie die Zahl der Intellektuellen in der Staatsverwaltung, im Produktionssektor, in Einrichtungen im Bereich der Massenkultur und in Institutionen, die eben die Fähigkeiten ausbilden, die von dem sich entwickelnden kapitalistischen System benötigt werden. Diese »Vermassung« und Organisation der Intellektuellen, die Sozialisierung und Spezialisierung von Wissen und die Ausdehnung und Spezialisierung der Strukturen, welche Intellektuelle produzieren, sind ein Maßstab für die Komplexität der kapitalistischen Gesellschaft. Die Auswirkungen sind vielfältig. Allen voran steht die Normierung der Intellektuellen; sie organisieren sich in Berufsverbänden, und während sie ihre Privilegien genießen und verteidigen, steht die Arbeitslosigkeit kurz bevor. Das bedeutet noch nicht, daß Intellektuelle proletarisiert werden oder als Konsequenz ihrer veränderten Position in der Gesellschaft automatisch eine besondere politische Identität erlangen. Die Bedeutung der Intellektuellen ist keine soziologische, sondern eine politische. Gramsci hält es für notwendig, die verschiedenen Arten der Intellektuellen, die unterschiedlichen Grade intellektueller Tätigkeit und das Kultursystem in jedem einzelnen Land historisch zu analysieren, um die konkreten Ausprägungen des allgemeinen Trends in den kapitalistischen Gesellschaften zu verstehen. Obwohl das Muster der Spezialisierungen von technischen Notwendigkeiten und sozialer Arbeitsteilung beeinflusst ist, sind die Formen, die intellektuelle Funktionen annehmen, besonders die Art des Bezugs zur Masse, historisch und politisch determiniert.

Die zunehmende Anzahl derer, die über hochspezialisierte Kenntnisse verfügen und derer, die die soziale Rolle von Intellektuellen einnehmen, sind zwei für Gramsci miteinander verbundene Phänomene: erstens, der immense Zuwachs modernen Wissens und die daraus entstehende notwendige Spezialisierung, sowie das spezielle Netz von Ausbildungsstrukturen, die sowohl Wissen als auch Spezialisten produzieren — und zweitens, die ungeheure Zunahme von Wissen und Können in der Gesamtbevölkerung. *Spezialisierung* geht Hand in Hand mit *Sozialisierung* und *Organisation*. Spezialisierung ist ein Ausdruck der zunehmend komplexen *Arbeitsteilung*, die ein Charakteristikum der hochentwickelten Gesellschaft ist. Dies wird deutlich in der Zunahme der verschiedenen, spezialisierten Ausbildungsinstitutionen, die das generelle kulturelle Niveau eines Landes anzeigen, genauso wie die Differenziertheit der maschinellen Industrie das technische Niveau eines

Landes. Bei dem Versuch, die Veränderungen der intellektuellen Arbeit zu begreifen, demystifiziert Gramscis kontinuierliche Verwendung von Begriffen wie »Spezialisierung«, »Spezialist«, »Arbeitsteilung«, »Können«, »Lehre« die intellektuelle Funktion.

Gramsci reduziert nie die wesentlichen Unterschiede verschiedener Fähigkeiten, sondern er verortet sie innerhalb einer bestimmten Struktur der Arbeitsteilung, die auf den Fähigkeiten von Millionen aufbaut. Dieses Gefüge von Spezialisierung, Spezialisten und Fähigkeiten ist einem ständigen Wandel unterworfen. Gramsci ist davon überzeugt, daß Arbeitsteilung einen historischen Fortschritt bedeutet. Die Frage ist nicht, ob Arbeitsteilung notwendig ist, sondern welche Art der Arbeitsteilung aus welchen Gründen existiert. Er betont die Notwendigkeit einer technischen Arbeitsteilung, d.h. einer Teilung, die auf Können und nicht auf Klassenzugehörigkeit basiert. Klassenzugehörigkeit bedeutet für die Produktion eine permanente strukturelle Teilung, vergleichbar mit jener, die sich aus Verwandtschaft ergibt. Fähigkeiten sind erlernbar, sie verändern sich und sind abhängig von dem Wissen und den rationalen Möglichkeiten jedes einzelnen. Positionen in einer Hierarchie, Autorität und Disziplin, basierend auf der Anerkennung des Könnens (Gramsci nimmt das Beispiel eines Orchesterleiters), werden demokratisch bestimmt, und jene mit mehr Können sind die Repräsentanten des Volks, wenn die Bedingungen für einen organischen Austausch zwischen Spezialisten und Volk, Führern und Geführten, entstanden sind, wenn die traditionelle Teilung zwischen den Mächtigen und dem Rest der Gesellschaft überwunden ist, Klassenunterschiede hinfällig geworden sind, Politik als Kontrolle einiger weniger über viele vergesellschaftet und damit transformiert ist. Dies ist die Beschreibung des sozialistischen Projekts. Gramsci untersucht die Bedingungen, unter denen es verwirklicht werden kann, und die Schwierigkeiten, diese zu schaffen. Wenn die Russische Revolution die Probleme wirklich werden ließ, so schafft der Kapitalismus für Gramsci die Basis für ihre Lösung.

Demokratische und faschistische Antwort auf die Intellektuellenfrage

Wie also stellt Gramsci die Frage nach der Bildung eines demokratischen, organischen Verhältnisses von Intellektuellen und Volk? Auffällig an seinem Vorgehen ist die permanente Bezugnahme auf Hierarchie und Vermittlung als Aspekt der Arbeitsteilung. Das Verhältnis zwischen dem Mann oder der Frau auf der Straße und dem Spezialisten soll ein *vermitteltes* sein, ein Verhältnis, in dem die verschiedensten Ebenen

und Graduierungen erreicht werden können und ein Netz von vermittelnden Intellektuellen entsteht, die die Spitze mit der Basis in einer Reihe von demokratischen, repräsentativen Beziehungen verbinden. Aber demokratisch und repräsentativ in welchem Sinne? Demokratie ist funktional, organisch und notwendig für die Organisation einer Gesellschaft, in der Intellektuelle (Spezialisten und politische Führer) ihre Fähigkeiten als Teil einer hierarchischen Struktur verstehen, die sich auf die Fähigkeiten der Massen stützt, welche wiederum die Probleme bestimmt, die gelöst werden müssen. So werden die Aufgaben der Intellektuellen im Verlauf immer neu definiert in bezug auf steigendes Können, Autonomie und die Macht des Volkes.

Eine moralische und intellektuelle Reform ist notwendig, die dem Intellektuellen ermöglicht, zu »fühlen«, um zu »wissen«, und das Volk sowohl zu »wissen« als auch zu »fühlen« befähigt (vgl. R, 428f.). Die generelle Struktur des Könnens, die Art der sich entwickelnden Arbeitsteilung und die Organisation der Hierarchie sind abhängig von den besonderen Bedingungen des politischen Projekts — diese entstehen wiederum auf der Basis der Bedürfnisse der Bevölkerung. Wenn zum Beispiel die Forderungen von Schwarzen oder Frauen, das festgefahrene Gefüge zwischen Schwarz und Weiß, Mann und Frau zu überwinden, in das sozialistische Projekt mitaufgenommen werden, müssen Institutionen und Umgangsformen geschaffen werden, die sicherstellen, daß die existierende Arbeitsteilung nicht länger von der Verschiedenheit der Hautfarben oder dem Unterschied der Geschlechter abhängt. Nicht nur formalgesetzliche Garantien (die zwar *notwendig* aber *nicht hinreichend* dafür sind, daß eine Gesellschaft demokratisch ist) repräsentieren die Bedürfnisse der Gesellschaft und gewährleisten demokratische Praktiken, sondern es müssen konkrete Grundlagen geschaffen werden, damit Demokratie Realität wird.

Das klassisch liberale Schema einer Vermittlung zwischen Bürger und Staat, in dem das rationale, isolierte Individuum Entscheidungen zwischen vorhandenen Alternativen trifft und seine Repräsentanten wählt, die Politik im Interesse aller machen, ist durch die Geschichte zum Anachronismus geworden. Das Individuum zählt in der modernen Masse nur, wenn es organisiert ist, und er oder sie wird nicht nur von gewählten Repräsentanten vertreten, sondern von einer Vielzahl von Gruppen. Das Verhältnis der einzelnen zum Staat ist daher durch ein Netz von Beziehungen vermittelt, nicht zuletzt — seitdem die Verwaltung ständig expandiert — durch Institutionen des Staates. Dies ist ein weiterer Ausdruck für den Niedergang des liberalen Staates.

Der Faschismus erkannte diese Krise; die Korporationen waren zum

Teil Versuche, die politische Vernetzung zu reorganisieren, die Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft in Rechnung zu stellen und dabei dennoch die Struktur kapitalistischer Wirtschaftsverhältnisse beizubehalten. Nach der Zerstörung der autonomen Organisationen begannen die Faschisten, das Vakuum zu füllen, und organisierten Frauen, Jugendliche, Arbeiter, Intellektuelle etc.; das Verhältnis von einzelner und Führer, einzelner und Intellektuellem war jedoch vermittelt durch eher bürokratische als demokratische Organisationen — ein Beispiel für organischen Zentralismus —, denn es wurde kein Versuch gemacht, Mitgliedern der Basis den Aufstieg in Machtpositionen zu ermöglichen oder aber diejenigen zu kontrollieren, die sich in diesen Positionen befanden. Die Behauptung Mussolinis, Hitlers oder faschistischer Intellektueller, authentische Repräsentanten des Volkes zu sein, direkt mit ihm verbunden zu sein, war demagogisch: es fehlte der demokratische Austausch zwischen Führer und Geführten, und die Rechtfertigung ihrer Machtposition beruhte auf ihren außergewöhnlichen Fähigkeiten, ihrem »Genie« ...

Eine wirklich demokratische Reform würde die Aufteilung der Ausbildung in eine traditionelle humanistische Erziehung für die Herrschenden und eine Berufsausbildung für die untergeordneten Klassen in Frage stellen. Aber Demokratie »kann ihrem Wesen nach nicht allein bedeuten, daß ein ungelernter Arbeiter zum Facharbeiter wird, sondern daß jeder 'Staatsbürger' ein 'Regierender' werden kann und daß die Gesellschaft ihn, wenn auch 'abstrakt', in die allgemeinen Verhältnisse versetzt, daß er es auch werden kann, ... wobei jedem Regierten der kostenlose Erwerb der Fähigkeit und der allgemeinen zu diesem Zwecke erforderlichen technischen Vorbildung zu gewährleisten ist.« (K, 109f.) Dieses Ziel ist nicht *nur* idealistisch, utopisch oder populistisch: denn nach Gramsci ermöglicht es die historische Entwicklung, die Ziele der alten Eliten-Erziehung (jene zu erziehen, die regieren werden) durch Änderung des Lehrplans auf die Gesamtbevölkerung auszudehnen. Die allgemeine Erziehung, die Kinder befähigt, Menschen zu werden, »die in der Lage sind zu denken, zu studieren und zu regieren — oder jene zu kontrollieren, die regieren«, muß die richtige Balance finden »zwischen der Entwicklung der Fähigkeit manueller Arbeit (im technischen, industriellen Sinn) und der Entwicklung der Fähigkeiten intellektueller Arbeit.« (M, 88) Eine rationale (hier: historisch-progressive) Lösung der Erziehungskrise muß weit über die bloße Steigerung von technischem Können hinausgehen.

Notwendig ist die Schaffung von Grundlagen, auf denen eine »neue Beziehung zwischen intellektueller und industrieller Arbeit und zwar

nicht nur in der Schule, sondern im ganzen Leben der Gesellschaft« (M, 92) aufgebaut werden kann. Nur so kann sichergestellt werden, daß die zunehmende Spezialisierung und Erziehung zum Spezialisten und der Unterschied von intellektueller und technischer Arbeit und die Arbeitsteilung, die daraus entsteht, nicht zu einer Kristallisation in verschiedene soziale Gruppen führt. Die Antwort auf das Problem, das die kapitalistische Entwicklung stellt, gibt Gramsci mit denselben Begriffen, die er benutzt, um die Entstehung einer »neuen Schicht von Intellektuellen«, die sich organisch zum Projekt des Sozialismus verhalten, zu beschreiben. Die organische Langzeitkrise des Kapitalismus erfordert eine sozialistische Antwort, aber es ist unklar, ob sie gefunden werden kann. Im Gegenteil, Gramsci fürchtete, daß in Italien »in Wirklichkeit eine Rückkehr zur Untergliederung nach juristisch fixierten und erstarrten 'Ständen' erfolgt, statt die Unterteilung in Gruppen zu überwinden« (K, 110). Obwohl Gramscis direkter Angriffspunkt die Reformen Gentiles sind, ist dies auch eine Lektion für die Sowjetunion und ebenso für andere reformistische Projekte.

Aber wie kann man *sicherstellen*, daß die Bedingungen für eine Ausdehnung demokratischer Kontrolle geschaffen werden? Denn wenn die historische Entwicklung diese Ausdehnung ermöglicht und es das Ziel ist, »eine neue Schicht von Intellektuellen, bis in die feinsten Spezialgebiete hinein, aus einer sozialen Gruppe hervorzubringen, die ihrer Tradition nach nicht die entsprechenden Fähigkeiten ausgebildet hat, so werden unerhörte Schwierigkeiten zu überwinden sein.« (K, 112)

Obwohl die moderne Industrie, die generelle Ausbreitung und Komplexität der Organisationen im Erziehungswesen die Prämissen für ein revolutionäres Projekt dieser Art erfüllen, verdeutlichen Gramscis Bemerkungen zum Amerikanismus und Fordismus, daß demokratische Arbeitsteilung keine *notwendige Folge* technischen Fortschritts oder der die Industrialisierung begleitenden Spezialisierung ist. Demokratische Arbeitsteilung entsteht nicht automatisch durch Modernisierung oder Überwindung von Rückständigkeit. Sie ist durch bewußte Intervention auf der Basis des Möglichen zu erzielen, selbst wenn das Ziel neu ist, wird es auf dem Alten aufbauen müssen.

Studieren ist für Gramsci eine erworbene Fähigkeit, und die Vorbedingung, um solche Fähigkeiten in jedem von uns zu entwickeln, die die Kontrolle über die Natur und über unsere sozialen und politischen Bedingungen vermehren. Jene Technologien, die den Ausbildungsprozeß als *natürlichen* oder *spontanen* begreifen, vergrößern nur die kulturellen und sozialen Trennungen, kristallisieren Klassenunterschiede heraus und reproduzieren die Trennung von Arbeit und Hierarchie, die es

einigen wenigen erlaubt, über viele zu herrschen. Es existiert natürlich ein Unterschied zwischen dem Spezialisten und dem »Einfachen« (R, 134). Dennoch ist der Graben überbrückbar, Erziehung der Massen ist möglich.

Zwar versucht Gramsci nicht, den Gentilischen Reformen rhetorische Alternativen oder eine utopische Vision entgegenzustellen, betont aber die undemokratische Wirkung der Reform. Den faschistischen Populismus begleitete eine Reform, die zwar einzelne dazu befähigte, ihre Fähigkeiten zu verbessern, zugleich aber die sozialen Unterschiede verfestigte. Gramsci antwortet nicht mit einem weiteren Populismus. Die Differenzierung zwischen Spezialisierungen und verschiedenen Ebenen des Könnens ist nötig und wird sich eher vertiefen. Es kann nicht die Forderung sein, daß jeder alles wissen soll und das gleiche Niveau der Spezialisierung erreicht. Viele Probleme, die sich daraus für den Aufbau einer wirklichen Demokratie im Sozialismus ergeben, existieren bereits im Kapitalismus, nicht zuletzt das Problem der Bürokratie.

Wir kommen hier zu einer wichtigen Unterscheidung, die sich durch Gramscis Aufzeichnungen zieht, die Unterscheidung zwischen politischer und technischer Spezialisierung. Das Ziel ist, jeden dazu zu befähigen, die Herrschenden zu kontrollieren. Dennoch gibt Gramsci gerne zu, daß die Ausdehnung des Wissens, der technische Fortschritt, Änderungen im System der Produktion und die Organisation der Massen — was, nach Gramsci, eine Erweiterung von demokratischer Kontrolle vorstellbar macht — schon jetzt parlamentarische Regierungen vor ernste Probleme stellen. Die Bürokratie hat sich in dem Maße ausgedehnt und einen Machtzuwachs erhalten, wie der Staat sich ausdehnte, dessen Politiker wiederum Entscheidungen in Abhängigkeit von den Experten treffen. Die Experten erlangen auf der Ebene von Industrie und Finanzwirtschaft Einfluß, ohne zunehmender parlamentarischer Kontrolle zu unterliegen. Das »in politischer Technik spezialisierte Personal« wird ergänzt »durch Personal, das auf konkrete Verwaltungsprobleme der wesentlichen praktischen Aktivitäten von großen und komplexen modernen nationalen Gesellschaften spezialisiert ist« (K, 92). Dies ist nur ein Aspekt des neuen Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, er ist jedoch grundlegend für Gramscis Perspektive. Dieses neue Verhältnis von Staat und Gesellschaft unterminiert den Parlamentarismus und die demokratische Kontrolle. Zwar schon zu Gramscis Zeit erkannt, bestand die Kritik an diesen Tendenzen jedoch nur aus »moralisierenden Predigten und rhetorischem Gejammer« (ebd.).

Die Relevanz von Gramscis Kommentaren liegt in der Schlußfolgerung, daß der aufgezeigte Trend nicht geändert werden kann, indem

man vermehrte rechtliche Kontrolle verlangt, Bürokratie und Experten verdammt oder fremde Interessen verantwortlich macht. Notwendig ist die Analyse der Ursachen für solche Entwicklungen. Grundlegend für den unaufhaltsamen Verfall des liberalen Staates ist das neue Verhältnis zwischen politischen Entscheidungsträgern und Gesellschaft — notwendig aufgrund der Expansion des Wissens und der damit einhergehenden Spezialisierung. Es ist unmöglich, die Macht der Experten zu begrenzen und die parlamentarische Demokratie zurückzuführen zu einem früheren »Goldenen Zeitalter«. Genausowenig führt »direkte Demokratie« zu einer Lösung. Als Lenin das Parlament als Schwatzbude kritisierte, griff er nichts anderes an als die Manifestation einer geschichtlichen Langzeitentwicklung, die nicht durch Vereinfachung von Prozeduren und direkt vermittelte demokratische Kontrolle überwunden werden kann. Angesichts der komplexen Verflechtungen moderner Politik bleibt das Beispiel der Pariser Commune daher von geringem Nutzen.

Die organischen Intellektuellen des sozialistischen Projekts

Gramsci zufolge bedarf es einer neuen Art organischer Intellektueller, die sich auf der Basis einer anderen Arbeitsteilung entwickeln. Einerseits muß »die Ausbildung politisch-technischen Personals« so modifiziert werden: »der Führer muß jenes Minimum allgemeiner Fachbildung besitzen, daß er zwar nicht selbständig die richtige Lösung zu 'erschaffen', wohl aber unter den von den Experten ins Auge gefaßten Lösungen kraft seines Urteilsvermögens die vom 'zusammenfassenden' Gesichtspunkt der politischen Technik richtige auszuwählen imstande ist.« (K, 92f.) Zugleich werden »spezialisierte Funktionäre einer neuen Art gebraucht«, die ihre beratende Aktivität beisteuern. Diese Formulierung ist nicht besonders neu, aber sie faßt das Problem der gesellschaftlichen Entwicklung, das ebenso einen sozialistischen Staat beschäftigen wird. Wie aber können Intellektuelle organisch sein? Obwohl sie sich nicht über die Produktion definieren — so wie die Kapitalisten und die Arbeiterklasse —, sind die Funktionen, die sie übernehmen, gerechtfertigt durch die »politischen Notwendigkeiten der herrschenden Hauptklasse« oder durch die »gesellschaftlichen Notwendigkeiten der Produktion« (R, 413). In diesem Sinne reflektiert ihre Spezialisierung die soziale Teilung der Arbeit im Produktionssektor und in der Gesellschaft als ganzer, ihre Funktionen enthüllen ein komplexes Netz von Verbindungen zwischen Herrschenden und Beherrschten. Die Forderung nach einer neuen Art von Intellektuellen, die sich organisch zur

Arbeiterklasse verhalten, kann nur so erhoben werden wie im Kapitalismus: in Bezug auf eine Transformation des Produktionssektors und der Konstruktion eines neuen Staates.

»Jede Gesellschaftsklasse, die sich bildet, weil sie eine wesentliche Funktion innerhalb der Welt der ökonomischen Produktion innehat, schafft sich zugleich organisch eine oder mehrere Schichten von Intellektuellen, die ihr Homogenität und Bewußtheit der eigenen Funktion nicht allein auf ökonomischem, sondern auch auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet verleihen.« (R, 405f.)

Gramsci betont damit einen Prozeß, in dem eine Klasse schließlich einen neuen Produktionsmodus und eine neue Gesellschaft entwickelt.

»Man kann beobachten, daß die 'organischen Intellektuellen', die jede Klasse zugleich mit sich selbst schafft und ihrer Entwicklung entsprechend Gestalt annehmen läßt, meistens 'spezialisierte' Teilaspekte der ursprünglichen Tätigkeit jenes neuen gesellschaftlichen Typus sind, den die neue Klasse hervorgebracht hat.« (R, 406)

Gramscis Beispiele von »Spezialisierungen« im Kapitalismus sind der »Techniker der Industrie«, der »Wissenschaftler der politischen Ökonomie«, der »Organisator einer neuen Kultur, eines neuen Rechts usw.« (R, 406). Er betont, daß »der Unternehmer eine höhere gesellschaftliche Form darstellt, die bereits selbst durch eine gewisse technische und leitende (also intellektuelle) Fähigkeit charakterisiert ist: außer auf dem Gebiet seiner eigenen Tätigkeit und Initiative muß er eine gewisse technische Fähigkeit auf anderen Gebieten haben, ... (er muß ein Organisator von Menschenmassen, ein Organisator des 'Vertrauens' der Sparer in seinen Betrieb, der Käufer seiner Ware sein)« (R, 406). Zumindest muß eine Elite von Unternehmern, Abteilungsleitern oder speziellen Angestellten fähig sein »zur allgemeinen Organisation der Gesellschaft, des gesamten komplexen Organismus von Diensten bis hin zur staatlichen Organisation« (ebd.). Indem diese Funktionen mit einer bestimmten Produktionsweise zusammenhängen, sind sie »durch das gesamte gesellschaftliche Gewebe 'vermittelt'« (R, 411). Intellektuelle Funktionen werden nach Gramsci in Verbindung mit allen Gesellschaftsklassen gebildet, aber »in Verbindung mit der herrschenden Gesellschaftsklasse nehmen sie besonders weitreichende und komplexe Formen an« (R, 410).

Die Bildung organischer Intellektueller der Arbeiterklasse umfaßt daher die Bewegung, die mit der Organisation im Kapitalismus beginnt und in der Schaffung einer neuen Produktionsweise und einer neuen sozialistischen Organisation der Gesamtgesellschaft kulminiert. Sie beschreibt den Weg zum Sozialismus, die Aufgabe, die vom Kapitalismus selbst gestellt wird. Die eigentliche Formierung der Intellektuellen — die Umgebung, der sie entstammen, ihre psychische Struktur und ihre Haltung den verschiedenen Klassen der Gesellschaft gegenüber, ihr

besonderes Verhältnis zum Staat, die Selbsteinschätzung ihrer Fähigkeiten — ist dennoch ein historisches Problem, das von politischen Interventionen und Organisationen abhängt. So entwickeln sich organische Intellektuelle auf spezifisch nationalem Terrain, in einer Tradition, die die von ihnen angenommenen Formen bestimmt. Von besonderer Bedeutung für die Arbeiterklasse sind solche Intellektuelle, die heute Funktionen ausfüllen, die sich organisch zum Kapitalismus verhalten. Vom Standpunkt des sozialistischen Projekts ist ihre Arbeitsweise traditionell, genauso überholt wie der Elfenbeinturm-Intellektuelle, der Intellektuelle Croces für den Kapitalismus, dennoch müssen sie assimiliert und ideologisch erobert werden. Deshalb ist ein wesentlicher Teil des sozialistischen Projekts die Analyse der Existenzweise organischer Intellektueller im Kapitalismus, ihrer Tradition und Organisation, der Selbsteinschätzung ihrer gesellschaftlichen Rolle und der Veränderungen, die der Kapitalismus in einer langwierigen organischen Krise durchmacht.

Gramsci untersucht drei miteinander verbundene Prozesse. Durch zwei Entwicklungen wird die traditionelle humanistische Kultur herausgefordert und die Rolle der großen Intellektuellen wie Croce unterminiert: durch die ungeheuer zunehmende Anzahl von Intellektuellen und intellektueller Funktionen, die Spezialisierung, Organisation und ihre (daraus folgende) politische Rolle, sowie den Eintritt der Masse in die Politik. Das vom Ex-Minister für Erziehung organisierte Manifest proklamierte den über der Politik stehenden Intellektuellen: es war ein politischer Akt. Der Minister selbst war gezwungen, seinen mythischen Elfenbeinturm zu verlassen, um »in das politische Leben einzutauchen, ein Organisator der praktischen Aspekte von Kultur zu werden, wenn er an der Spitze bleiben will, er muß sich demokratisieren, zeitgenössischer werden: Ein Mann der Renaissance ist in der modernen Welt unmöglich, wenn große Menschenmassen direkt und aktiv an der Geschichte teilnehmen.« (Q, 689)

Wenn traditionelle Intellektuelle ihren Einfluß beibehalten wollen, müssen sie ihre Art zu arbeiten ändern, Organisatoren werden, d.h. kulturelle Aktivität in einer modernen Weise entfalten, passend zum entwickelten Kapitalismus. Traditionelle Intellektuelle wie Croce oder Fortunato haben eine organische Funktion für die Erhaltung des historischen Blocks übernommen, sie sind Vertreter einer Ideologie, die die herrschende Klasse zusammenschließt und das revolutionäre Potential der Masse begrenzt. Da ihre alte Rolle zum Anachronismus wird, assimilieren sie sich an das kapitalistische Projekt und werden zu organischen Intellektuellen im Kapitalismus. Zweitens ist die Spezialisierung,

Vermassung, Organisierung von Intellektuellen, die sich organisch zum Kapitalismus verhalten und eine Herausforderung für traditionelle Intellektuelle darstellen, das Ergebnis der Veränderung in der Produktionssphäre und der Ausdehnung der Staatsaktivität. Dies wiederum ist zum Teil Effekt des dritten Prozesses: der Organisation der Massen, vor allem der Arbeiterklasse. Ihre Organisation verlangt die Herausbildung eigener Intellektueller.

»Kritische Selbsterkenntnis bedeutet historisch und politisch die Bildung einer Elite von Intellektuellen: eine Menschenmasse 'unterscheidet' sich nicht und wird nicht 'für sich' unabhängig, wenn sie sich (im weiten Sinne) nicht organisiert. Es gibt keine Organisation ohne Intellektuelle, d.h. ohne Organisatoren und Führer ...« (R, 139)

Gramsci definiert diese Führer als »'spezialisierte', mit begrifflich philosophischer Arbeit befaßte Schicht« (ebd.). Wir scheinen bei Lenins Formel angelangt zu sein, nur daß Gramsci seine Aufmerksamkeit ganz auf das Volk richtet. Der Prozeß, organische Intellektuelle zu entwickeln, »gebunden an eine Dialektik Intellektuelle — Masse ...; die Schicht der Intellektuellen entwickelt sich quantitativ und qualitativ, aber jeder Sprung zu einer neuen 'Weitläufigkeit' und Komplexität der Intellektuellenschicht ist an eine analoge Bewegung der Masse der Einfachen gebunden.« (Ebd.) Dies ist kein geradliniger Prozeß. Viele Schwierigkeiten sind zu überwinden, um Intellektuelle hervorzubringen, die der historischen Aufgabe der Arbeiterklasse — die Bedingungen für völlige demokratische Handlungsfreiheit der Massen zu schaffen — angemessen sind.

»Aber dieser Prozeß der Heranbildung von Intellektuellen ist lang, schwierig, äußerst widerspruchsvoll, wobei die 'Treue' der Massen manchmal einer schweren Prüfung unterzogen wird. (Und Treue und Disziplin sind zunächst die Form, in der sich die Zustimmung der Masse und ihre Mitarbeit an der Entwicklung des gesamten kulturellen Phänomens äußern).« (R, 139)

Intellektuelle mögen versucht sein, das Volk aufzulösen und ein neues zu wählen, wie Brecht schrieb, wenn doch in Wirklichkeit das Volk gezwungen ist, Geduld zu üben mit starrköpfigen Intellektuellen. Jede Partei oder Organisation, deren Bestehen von der Loyalität und Disziplin der Massen abhängt, die es versäumt, deren politisch-intellektuelles Niveau zu heben und eine qualitativ neue, demokratische Verbindung mit dem Volk zu schaffen, bleibt auf einer niedrigen Entwicklungsstufe gefangen, auf einem ökonomisch-korporativen Grad der Spezialisierung von »Teilaspekten der ursprünglichen Tätigkeit jenes neuen gesellschaftlichen Typus, den die neue Klasse erst hervorgebracht hat«. (R, 406) Die Existenzweise dieser Intellektuellen und dieser Organisationen hält den Massen gegenüber an einer paternalistisch-instrumentellen Haltung fest:

ein Charakteristikum Intellektueller in kapitalistischen Gesellschaften, da sie kein organischer Ausdruck von diesen sind. Die Distanz zwischen hochgradiger Spezialisierung und den intellektuellen Fähigkeiten der überwiegenden Mehrheit des Volkes bleibt auf Grund der traditionellen Kluft zwischen Volk, Intellektuellem und spezialisiertem Wissen erhalten. Es ist ein ernstes Hindernis für das sozialistische Projekt, wenn die Fähigkeit der Arbeiterklasse »zur allgemeinen Organisation der Gesellschaft, des gesamten Komplexes von Diensten bis hin zur staatlichen Organisation« (R, 406) unterentwickelt bleibt und sie nicht in der Lage ist, die Arbeitsweise von Intellektuellen, die sich organisch zum Kapitalismus verhalten, zu transformieren: Die Hegemonie der Arbeiterklasse ist dann nicht gewährleistet und die Bedingung für die Ausdehnung der Demokratie nicht gegeben.

Ein neues Verhältnis der Massen zu Wissenschaft und Technik

Die Entwicklung von Intellektuellen, die sich organisch zum Sozialismus verhalten, ist sowohl in kapitalistischen wie auch in sozialistischen Gesellschaften problematisch. Die Formen intellektueller Spezialisierung und das Netz von gesellschaftlichen Verhältnissen, das organische Intellektuelle im Sozialismus »weben«, wird sich erst dann voll entfalten, wenn eine neue Form der Produktion und ein neuer Typ Staat ausgebildet worden sind. Es ist von daher unmöglich im Detail zu schildern, wie der organische Intellektuelle der Arbeiterklasse in seiner endgültigen Form aussehen wird, da wir nicht wissen können, welche Formen der Arbeitsteilung die sozialistische Produktionsweise und die sozialistische Gesellschaft mit sich bringen. Sie wird aber dem neuen Verhältnis zwischen Produzenten und der Welt der Produktion entstammen und das Verschwinden der Teilung in Herrscher und Beherrschte widerspiegeln. Wenn es den Intellektuellen nicht gelingt, im Zuge der sozialistischen Transformation der Gesellschaft ein demokratisches Verhältnis zu den »Einfachen« herzustellen, wird der Sozialismus selbst »primitiv« bleiben — in den Grenzen eines ökonomischen Korporatismus, einer Art passiver Revolution, die nicht in der Lage ist, einen breiten Konsens herzustellen und ihre volle Hegemonie zu entfalten. Der Bezug auf die UdSSR wird deutlich, wenn Gramsci im Kontext der Diskussionen über die Dialektik von Intellektuellen und Massen schreibt, daß man in den Momenten, »in denen zwischen Masse und Intellektuellen ... eine Trennung erfolgt, ein Kontaktverlust« entsteht und Theorie von Praxis getrennt werden, »eine relativ primitive, eine noch ökonomisch-korporative Phase durchläuft, in der sich der allgemeine Rahmen

der 'Basis-Struktur' quantitativ verändert und die entsprechende Überbau-Qualität zwar im Entstehen begriffen ist, sich aber noch nicht organisch entwickelt hat.« (R, 139)

Die Entwicklung organischer Intellektueller für das Projekt des Sozialismus beginnt im Kapitalismus und betrifft zunächst die Bildung politischer Führer und Organisatoren. An dieser Entwicklung zeigt sich, in welchem Maße die Arbeiterklasse in der Lage ist, eine neue Produktionsweise zu schaffen. Sobald die Arbeitsteilung komplexer wird, ist die Bildung einer neuen Art von Staat, die Expansion und Transformation der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse abhängig von der Bildung einer neuen Schicht organischer Intellektueller.

Die Arbeiterklasse kann die neue Technologie und Organisation der Produktion genausowenig verdammern wie sie akzeptieren. Hier bricht Gramsci mit einer früheren »produktionistischen« Tendenz in seinem Werk und grenzt sich damit ab vom bolschewistischen Produktionsismus. Notwendig ist eine neue Antwort. Die Zukunft der Arbeiterklasse und des Sozialismus hängt von der Veränderung des Verhältnisses der Massen zur Wissenschaft ab. Es stellt sich die Frage, »ob wir uns einer Veränderung der materiellen Basis der europäischen Zivilisation unterziehen, die auf lange Sicht ... die Überwindung existierender Zivilisationsformen mit sich bringt und die Geburt einer neuen Zivilisation erzwingt.« (SPN, 317) Die materielle Basis verändert sich in einer von den USA beeinflussten Geschwindigkeit, so daß Europas »ausgesprochen antiquierte ökonomische und soziale Basis unterminiert wird und die Kritik jener Schichten hervorruft, die von einer neuen Ordnung zerstört würden« (ebd.). Aber, so Gramsci, eine wahrhaft »neue Kultur« und »neue Lebensart« findet sich weder im »Amerikanismus« noch im faschistischen Versuch, Italien zu modernisieren und zu rationalisieren. Eine neue Ordnung und die materielle Basis, sie zu bilden, kann nur aus einer anderen Richtung kommen.

»Nicht von den sozialen Gruppen, die von der neuen Ordnung 'verurteilt' sind, kann Rekonstruktion erwartet werden, sondern von jenen, auf denen die Last ruht, mit ihrem eigenen Leid die materielle Basis der neuen Ordnung zu schaffen.« (Ebd.)

Die Arbeiterklasse »muß« mit einer Lösung der Probleme, die vom Kapitalismus gestellt werden, aufwarten, sie kann ihnen nicht aus dem Weg gehen. Wenn jedoch die Möglichkeiten, die der technologische Fortschritt bereitstellt, in einer Ausdehnung der »Freiheit« resultieren anstatt von »Notwendigkeit« diktiert zu sein, dann ist eine veränderte Beziehung zwischen Arbeiterklasse und Produktions- und Reproduktionsprozeß gefragt. Die Bedingung, die nötig ist, eine neue Verbindung der Arbeiterklasse, eine Hegemonie im Prozeß des technologischen

Fortschritts herzustellen, ist die Bildung neuer Gruppen organischer Intellektueller und eine neue Organisation von wissenschaftlichem Wissen.

Der Prozeß der Mechanisierung setzt zwar — so Gramsci — die Arbeit eines einzelnen herab und läßt die Identifikation mit technischem Fortschritt, mit den Interessen der herrschenden Klasse als »objektive« erscheinen, doch die Vergesellschaftung der Produktion ermöglicht es dem Arbeiter, sich selbst als Teil eines produktiven Prozesses zu erfahren, als »Gesamtarbeiter«, der versteht, daß die jetzige Verbindung zwischen Kapital und den »Bedürfnissen der Technologie« nicht objektiv oder natürlich ist, sondern spezifisch für eine historische Phase und daher zeitgebunden. Wenn die Arbeiterklasse, die jetzt subaltern ist, sich bewußt wird, daß diese Verbindung aufgebrochen werden kann, daß eine neue Synthese zwischen Technologie und ihren Klasseninteressen möglich ist, wird sie nicht mehr subaltern sein und Technologie und Wissenschaft werden Teil der subjektiven Transformation der Welt (vgl. R., 401f.).

»Das Problem, eine neue Intellektuellenschicht zu schaffen, besteht deshalb darin, die in jedem Menschen bis zu einem gewissen Grad vorhandene intellektuelle Tätigkeit kritisch auszubilden, sein Verhältnis zur muskulären Anstrengung in ein neues Gleichgewicht zu bringen und zu erreichen, daß die muskuläre Anstrengung selbst — als Element einer allgemeinen, ständig die physische und gesellschaftliche Welt erneuernden praktischen Tätigkeit — zur Grundlage einer neuen und integralen Weltanschauung wird.« (R., 409)

Wie weit sind wir nun von Lenin entfernt! Das Konzept des organischen Intellektuellen der Arbeiterklasse geht weit über die Kategorie revolutionärer Kader hinaus, weit über die der politischen Partei, weit über die Ersetzung einer intellektuellen Elite durch eine andere. Der Weg zum Sozialismus und die Schaffung organischer Intellektueller der Arbeiterklasse bedürfen einer neuen, anderen Art von Intellektuellen, der Veränderungen der Intellektualität der Gesamtbevölkerung und einer neuen Fundierung von Philosophie, Wissenschaft, Technologie. Eine Modifikation der Balance zwischen »intellektueller Tätigkeit«, die bei jedem vorhanden ist, und der körperlich-nervlichen Anstrengung, insofern sie ein Element genereller praktischer Tätigkeit ist, die ständig »die physische und gesellschaftliche Welt« erneuert, führt zu einem neuen Verhältnis zwischen Masse, Gesellschaft und der Welt der Produktion und erlaubt die Errichtung einer »neuen integralen Weltanschauung«. Das ist die Basis einer neuen 'Synthese', in der die Technologie und die Fähigkeiten individueller Arbeiter, die heute vom Kapital instrumentalisiert sind, umgewandelt werden in das Fundament einer neuen Freiheit,

einer neuen rationalen, sozialen Kontrolle, es ist die Basis einer neuen Einheit zwischen Spezialisten und Spezialistentum (von der geringsten Handarbeit zum höchsten intellektuellen Niveau der Arbeitsteilung) und die der Aufgabe der politischen Führung der Gesellschaft. Gramsci faßt das so zusammen: »von der Technik als Arbeit gelangt man zur Technik als Wissenschaft und zur humanistischen geschichtlichen Anschauung, ohne die man 'Spezialist' bleibt und nicht 'Führer' (Spezialist + Politiker) wird.« (R, 410)

Aus dem Amerikanischen von Antje Grützmann

Orietta Caponi de Hernandez

Die neue Partei: der moderne Fürst, der kollektive Intellektuelle

Gramscis Konzept der revolutionären Partei

Gramscis Analyse von Hegemonie, sein allgemeiner Begriff des historischen Blocks und seine besondere Auffassung der Funktion des Intellektuellen im revolutionären Prozeß, all dies findet sich in Gramscis Theorie der Partei. Die Partei ist für Gramsci der fundamentale Ort für die Bildung des organischen Intellektuellen des Proletariats und folglich auch der Ausbreitung proletarischer Hegemonie: die Partei ist die hauptsächliche Institution der Arbeiterklasse im Kampf um die Kontrolle der Zivilgesellschaft.

Schon in seinen frühen Schriften betonte Gramsci die Notwendigkeit einer proletarischen Organisation:

»Die Aufgabe der Organisation, die Werbung für die Aufgabe, sich zu organisieren und zu vereinigen, müssen daher bei Marxisten und Nicht-Marxisten unterschiedlich behandelt sein.« (SG, 217f.)¹

»(es ist, OH) ... nötig, daß eine Kampforganisation geschaffen würde, der die besseren Elemente der Arbeiterklasse sich mit Begeisterung anschließen, um die herum sich die große Masse vertrauensvoll und sicher zusammenschließt. Notwendig ist eine Organisation, in der ein klarer Wille zum Kampf Fleisch und Gestalt annimmt ...« (Costr, 42)

Und dasselbe Problem unterstrich Gramsci abermals in seinen *Kerkerheften*.

»Eine menschliche Masse zeichnet sich nicht durch sich selbst aus, wird nicht aus sich selbst heraus unabhängig, ohne sich im weitesten Sinne zu organisieren ...« (SPN 2, 334)

Die Organisierung der Arbeiterklasse ist für Gramsci der grundlegende Aspekt des proletarischen Kampfes zur Eroberung der Staatsgewalt und zur Schaffung einer neuen Gesellschaft. Diese Organisierung kann jedoch nur durch die kommunistische Partei zustande gebracht werden.

»Die kommunistische Partei ist die historisch maßgebende politische Partei der revolutionären Arbeiterklasse ... Mit der Schaffung der kommunistischen Partei hat die Arbeiterklasse mit all ihren Traditionen gebrochen und behauptet ihre politische Reife ... Sie behauptet ihre Kandidatur als herrschende Klasse und macht geltend, daß sie ihre historische Funktion nur in einem institutionellen Kontext ausüben kann, der verschieden ist von dem Bestehenden: in einem neuen Staatssystem und nicht im Rahmen des bürokratischen parlamentarischen Staats.« (SPW 2, 32f.)

Die historische Funktion der Partei ist es, durch eine intellektuelle und moralische Reform einen kollektiven Willen zu entwickeln, der zu einer neuen Hegemonie in der Zivilgesellschaft und zu einem neuen Staat führen wird. Der kollektive Wille ist für Gramsci das

»tätige Bewußtsein der historischen Notwendigkeit als Protagonist eines tatsächlich wirkungsvollen historischen Dramas.« (R, 286)

Dieser kollektive Wille bildet sich nach Gramsci gerade deshalb aus, weil er auf teilweise schon sichtbaren materiellen Bedingungen gründet.

Gramsci macht sich Machiavellis 'Fürsten' als Symbol der revolutionären Partei zunutze, da er bei Machiavelli die Erkenntnis findet, daß sich die moderne Nation, der moderne Staat (modern nation-state) auf eine breite Basis im Volk stützen muß. (Ebd., 172) Wir sind an dieser Stelle nicht an Gramscis Machiavelli-Interpretation *per se* interessiert, sondern eher an den Parallelen, die Gramsci zwischen seinen und Machiavellis Zielen zog, d.h. der Anerkennung »... der Notwendigkeit eines Führers, der weiß, was er will und wie er das Gewollte erreichen kann ...« (ebd., 290), der einen kollektiven Willen bilden und so einen neuen Staat schaffen würde. Der Führer in der modernen Epoche proletarischer Revolution kann für Gramsci keine charismatische Person, sondern nur ein Organismus sein, der die Interessen des Volks in einer gesellschaftlich organisierten Form repräsentiert. Die revolutionäre Partei ist dieser Organismus.

»Der moderne Fürst ... kann keine wirkliche Person, kein konkretes Individuum sein, sondern nur ein Organismus, ein komplexes Element der Gesellschaft, in dem ein anerkannter Kollektivwille sich zu konkretisieren beginnt und sich schon zum Teil in die Tat umgesetzt hat. Dieser Organismus ist durch die geschichtliche Entwicklung bereits gegeben. Es ist die politische Partei, die erste Zelle, in der sich jene Samen des Kollektivwillens zusammenfinden, die dahin tendieren, universal und total zu werden.« (R, 285)

Aus diesen Gründen sieht Gramsci die Partei als historische Notwendigkeit, als entscheidenden Faktor zur Entwicklung der subjektiven Elemente, die sowohl möglich als auch notwendig sind, sobald bestimmte objektive materielle Bedingungen zutage treten.

»Wann aber wird eine Partei historisch notwendig? Wenn die Bedingungen ihres 'Triumphes', ihres unvermeidlichen Zum-Staat-Werdens zumindest in Ansätzen vorhanden sind und ihre weitere Entwicklung ... erkennbar ist.« (R, 304)

Für Gramsci ist die Notwendigkeit einer Partei keine abstrakte metaphysische Notwendigkeit, sondern eine konkret historische. Sie entspringt der dialektischen Beziehung zwischen den objektiven Bedingungen und der freiwilligen politischen Initiative des Volks. Die Partei selber, argumentiert Gramsci, besteht aus drei Elementen. Das erste ist:

»... ein verbreitetes Element gewöhnlicher, durchschnittlicher Menschen, deren Teilnahme in Disziplin und Treue besteht und nicht in schöpferischem und hoch organisatorischem Vermögen. Ohne diese Menschen kann eine Partei zwar nicht existieren, aber dennoch besteht die Partei nicht nur aus ihnen. Sie sind eine Kraft, wenn sie von jemandem zentralisiert, organisiert, diszipliniert werden ... Es soll keineswegs bestritten werden, daß ein jedes dieser Elemente auch eine der zusammenhaltenden Kräfte werden kann, aber in dem Augenblick, von dem wir sprechen, sind sie es nicht und sind nicht in der Lage, es zu sein ...« (Ebd.)

Das erste Element sind die einfachen Parteimitglieder, die die eigentliche soziale Basis der Partei stellen. Der soeben zitierte Absatz scheint im Widerspruch zu Gramscis Forderung zu stehen, daß alle Mitglieder der politischen Partei als Intellektuelle betrachtet werden müssen. Um diese Aussage zu verstehen, ist es notwendig, sich daran zu erinnern, daß Gramsci zwischen verschiedenen Stufen intellektueller Tätigkeit unterscheidet, und daß für ihn ein Arbeiter schon dann zum Intellektuellen im weitesten Sinne wird, wenn er der revolutionären Partei beiträgt und so die Grenzen seiner Existenz in der ökonomischen Sphäre überwindet. Alle Mitglieder der Partei *fungieren* als Intellektuelle, da sie nicht länger einfach durch ihren individuellen Klassenhintergrund definiert sind, und weil sie alle *Agenten* 'der richtungsweisenden und organisatorischen, d.h. intellektuellen' Funktion der Partei als Ganzes sind.

»In der politischen Partei gehen die Elemente einer ökonomischen sozialen Gruppe über das Moment ihrer historischen Entwicklung hinaus und werden Agenten allgemeinerer Tätigkeiten nationalen und internationalen Charakters.« (SPN, 226)

Das zweite Element der Partei ist für Gramsci die Kraft, die die soziale Basis zentralisiert, organisiert und lenkt.

»... das Hauptelement des Zusammenhalts, das auf nationaler Ebene zentralisiert und ein Ensemble von Kräften wirksam werden läßt, die sich selbst überlassen nichts oder wenig bedeuteten. Dieses Element ist mit einer höchst kohäsiven, zentralisierenden und ... erfinderischen Kraft begabt ... Zwar würde sich aus diesem Element allein die Partei nicht bilden können, dennoch würde sie eher eine Partei bilden als das unter 1 behandelte Element.« (R, 304)

Gramsci ist sich darüber im klaren, daß das zweite Element, die Parteiführung, nicht aus sich selbst heraus die Partei bilden kann, aber er merkt auch an, daß es leichter ist, eine Partei ins Leben zu rufen, wenn man die Führer hat, als eine Führung zu schaffen, wenn bisher nur eine Massenbasis existiert.

»Man spricht von Heerführern ohne Heer, aber in Wirklichkeit ist es leichter, ein Heer aufzustellen als Heerführer auszubilden. So wird ein bereits bestehendes Heer zerstört, wenn Heerführer fehlen, während eine aufeinander eingespielte Führungsgruppe mit gemeinsamer Zielsetzung nicht zögern wird, ein Heer auch dort aufzustellen, wo es noch nicht besteht.« (Ebd.)

In Gramscis Theorie der Partei kann das dritte Element als das wichtigste betrachtet werden. Es ist:

»(E)in mittleres Element, das als Glied zwischen dem ersten und dem zweiten Element dient und beide, nicht nur räumlich, sondern auch moralisch und intellektuell verbindet.« (Ebd., 304f.)

Das dritte Element gestattet die politische, moralische und intellektuelle Interaktion und Integration von Massen und Führung. Diese mittlere Ebene der Kader ist die der organischen Intellektuellen des Proletariats, die eine *vermittelnde* Funktion ausüben, um eine dynamische Beziehung zwischen den Massen und der Führung zu gewährleisten. Dies heißt aber nicht, daß für Gramsci nur Personen dieser dritten Ebene Intellektuelle sind. Wie wir schon gesagt haben, sind für Gramsci alle Parteimitglieder aufgrund der richtungsweisenden, erzieherischen Rolle der Partei in der Gesellschaft Intellektuelle, aber es gibt verschiedene Grade intellektueller Aktivität.

Der Zweck der Partei ist es, die proletarische Hegemonie durch eine intellektuelle und moralische Reform zu fördern. Darum ist die mittlere Kaderebene ein wesentlicher Aspekt von Gramscis Parteitheorie. Dieses Element gestattet es der Partei, als organischer und kollektiver Intellektueller des Proletariats für die Schaffung eines neuen Staates wirksam zu werden. Das Proletariat übt seine Hegemonie aus, es bewirkt eine intellektuelle und moralische Reform nicht einfach spontan, sondern durch wohlüberlegte Handlungen seiner organischen Intellektuellen. Diese organischen Intellektuellen sind auch grundlegend für Gramscis Konzeption der demokratischen Organisation der Partei. Sie sind jenes Element, welches die Verfestigung der Teilung in Führer und Geführte verhindert, da sie »den verbindenden Baustein der Organisation« bilden und »das Instrument zur Anbindung derselben an die Massen« (SPW 2, 364) sind. Für Gramsci ist es grundlegend, daß die Führer die Kader der mittleren Ebene begünstigen, da diese als zukünftige Führer einen dynamischen Fortgang des kontinuierlichen intellektuellen Aufstiegs der Massen sichern werden. Gramsci argumentiert so: Wenn der Führer nicht instrumentell über die Massen verfügt, sondern

»... dazu tendiert, organische politische Ziele, für die die Massen die notwendigen historischen Protagonisten sind, zu erreichen, wenn der Führer eine 'formative', konstruktive Arbeit entwickelt, dann ... tendiert er dazu, eine *mittlere Schicht* zwischen sich und den Massen zu schaffen, mögliche Konkurrenten und Gleichgestellte hervorzubringen, das Niveau der Fähigkeiten der Massen zu heben und Elemente ins Leben zu rufen, die ihn in seiner Funktion als Führer ersetzen können.« (Q, 772)

Wir werden auf die Analyse der Beziehungen zwischen Führern und Geführten und Gramscis Konzeption des 'demokratischen Zentralismus'

zurückkommen. Zuerst aber müssen wir wenigstens einen ersten Blick auf Gramscis Sichtweise der Beziehung von Partei und Massen werfen.

Polemisiert gegen Bordiga, für den die Partei nur »'Organ' der Arbeiterklasse (war), konstituiert aus der Synthese heterogener Elemente« (SPW 2, 360), versichert Gramsci in den *Thesen von Lyon*, daß die Partei ein »Teil« der Arbeiterklasse ist. Bordiga betrachtet die Partei als eine Gruppe orthodoxer Marxisten, die, ohne aus der Arbeiterschaft zu stammen, als die einzigen fähigen, die Arbeiterklasse zu führen und ihnen den Weg einer zukünftigen Befreiung zu weisen. Die Partei war nach dieser Auffassung nicht Repräsentantin der Klasse, sondern ihr Stellvertreter. Gramsci andererseits betrachtete die Partei als *Teil* der Arbeiterklasse, als ihr Bewußtsein. So wie das Bewußtsein eines Individuums nicht vom Individuum selbst abstrahiert werden kann, so kann die Partei nicht als externes Element *für* und *anstelle* der Klasse handeln. Die Partei ist Teil der Klasse; ihre Aufgabe ist es, die gesamte Klasse auf eine höhere intellektuelle und politische Stufe zu heben. Laut Gramsci hat die Partei durch ihre dreiteilige Organisation das Potential, die Gesamtheit der Klasse, die sie repräsentiert, einzubeziehen, was tendenziell als Einigung der gesamten Gesellschaft gedacht wird. Dieses läßt, wie A. S. Sassoon richtigerweise anmerkt (Sassoon 1980, 161), die Frage nach den wirksamen Grenzen offen; Gramscis Erwiderung auf diese Frage ist zweideutig, aber wir sind bis jetzt noch nicht in der Lage, diese Frage auszuarbeiten und zu beantworten.

Die Partei ist das vermittelnde Moment, welches den Embryo des kollektiven Willens zu Beginn des revolutionären Prozesses in den Ausdruck der Gesellschaft als Ganzes verwandelt. Durch die Partei, durch ihre erzieherische Funktion, verwandeln sich die Massen schrittweise in bewußte Agenten des revolutionären Prozesses, in *neue Intellektuelle*, d.h. in »Richtungsweisende« (spezialisiert und politisch) (SPN, 10). Für Gramsci ist die Partei

»... das Resultat eines dialektischen Prozesses, in welchem die spontanen Bewegungen der revolutionären Massen und der organisierende und richtungsweisende Wille des Zentrums demselben Ziele zustreben.« (SPW 2, 198)

Somit beginnt die intellektuelle und moralische Reform, welche die Hauptaufgabe der Partei ist, innerhalb der Partei, in der demokratischen Beziehung zwischen Führern und Geführten, und entfaltet sich in der Gesellschaft durch die Beziehung zwischen Partei und Massen, eine Beziehung, die auch demokratisch sein muß. Nach Gramsci muß sich die Partei der Arbeiterklasse gewaltig ausdehnen, um eine neue Hegemonie und eine neue Konzeption der Welt durch Vereinigung des ganzen Bevölkerungsspektrums zustande zu bringen. Wenn es der Partei jedoch

gelingt, eine neue und vereinheitlichte, also eine klassenlose Gesellschaft hervorzubringen, dann wird die Erfüllung ihrer Aufgabe ihre eigene Ausschaltung erfordern. Für Gramsci ist die Partei nur ein Mittel, eine Gegen-Hegemonie im Herzen der bürgerlichen Gesellschaft (bourgeois society) zu schaffen und die Erziehung, Bildung und moralische Reform der Massen zu erreichen; sie ist nie Selbstzweck.

»... Da jede Partei nur Nomenklatur einer Klasse ist, so erreicht offensichtlich die Partei, die sich die Aufhebung der Klassenunterschiede zum Ziel setzte, ihre Vollkommenheit dann, wenn sie nicht mehr existiert, weil es keine Klassen und deren Ausdrucksformen mehr gibt.« (R, 303)

Der demokratische Zentralismus innerhalb der Partei

Wenn Gramsci von politischer Organisation und kollektiver Handlung spricht, führt er als erstes zu betrachtendes Element an, 'daß es tatsächlich Herrscher und Beherrschte, Führer und Geführte gibt'. Er erklärt, daß diese Spaltung,

»... obwohl letztlich auf eine Klassenspaltung zurückgehend, bei Lage der Dinge auch innerhalb derselben, auch gesellschaftlich homogenen, Klasse besteht.« (Ebd., 298)

Für Gramsci müssen organisatorische Fragen immer in Beziehung zur konkreten politischen Realität gelöst werden. Deshalb glaubte er, daß die Ausbildung von Führern durch die Arbeiterklasse, durch ihre politische Partei von der Realität der Spaltung der Welt in Herrscher und Beherrschte ausgehen müsse. Eine sofortige Auslöschung dieser historischen Tatsache wäre für Gramsci utopisch. Das eigentliche Problem für Gramsci ist, die Natur dieser Teilung zu analysieren und eine neue Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten zu schaffen, die auf eine zukünftige Umgestaltung dieser Realität zielt.

»Bei der Ausbildung von Führern sind die Prämissen von fundamentaler Bedeutung: will man, daß es immer Regierende und Regierte gibt oder will man Bedingungen schaffen, daß die Notwendigkeit dieser Zweiteilung verschwindet?« (Ebd., 297f.)

Gramsci akzeptiert die Theorie bürgerlicher Ideologen nicht, die darauf abzielt, die gegenwärtige historische bürgerliche Realität als absolut hinzustellen, in der die Spaltung in Herrscher und Beherrschte als eine natürliche angesehen wird, die auf dem Vorhandensein eines charismatischen Individuums basiert, welchem beinahe durch Gottes Gnaden die Aufgabe zufällt, die amorphe und inkompetente Masse zu führen. Gleichzeitig ist ihm die Unmöglichkeit einer plötzlichen Beseitigung der Realität der Teilung von Herrschern und Beherrschten bewußt, da die Umwandlung der Gesellschaft ein langer und widersprüchlicher

Prozeß ist, der nur durch konkrete Mittel, die immer zur sich verändernden Realität in Verbindung stehen, errungen wird.

Der Kommunismus hat immer darauf gezielt, die Kluft zwischen Herrschern und Beherrschten zu beseitigen, und für Gramsci beginnt dieser Prozeß innerhalb der revolutionären Partei. Gramsci schreibt, daß Parteien 'als Schulen des Staatslebens betrachtet werden können', und daß die Partei, die auf die Schaffung eines neuen Typs von Staat zielt, selbst ein neuer Typ von Partei sein muß. Deshalb muß die innere Organisation ausschließlich demokratisch sein, um so den Übergang zu einer Gesellschaft zu gestatten, in der die Partei selbst und folglich jede Spaltung in Herrscher und Beherrschte nicht länger nötig sein würde. Die Trennung in Führer und Geführte in der revolutionären Partei muß aufhören, auf Klassenprivilegien zu basieren, und muß in eine einfache technische Tatsache umgewandelt werden, nämlich die der funktionalen Teilung in verschiedene Parteiebenen — diese beruht auf Arbeitsteilung, statt auf oligarchischer, statischer Klassenteilung.

»Wenn es keine Klassenteilung gibt, wird das Problem zu einer rein technischen Frage der Teilung der Arbeit und der Erziehung — das Orchester denkt (auch) nicht, daß sein Dirigent ein oligarchischer Herrscher ist. Deshalb muß Zentralismus der Tatsache Rechnung tragen, daß in Volksparteien die Erziehung und politische 'Ausbildung' durch die Teilhabe der Gefolgsleute am politischen Leben (Diskussionen) und an der Organisation der Parteien einen großen Platz einnimmt.« (Q, 236)

Es ist notwendig, die Organisation innerhalb der revolutionären Partei auf den allgemeinen Grundsatz zu stützen, daß

»... die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler eine aktive und wechselseitige ist, so daß jeder Lehrer immer auch ein Schüler und jeder Schüler ein Lehrer ist.« (SPN, 350)

Der Kern von Gramscis Demokratie ist erzieherisch und zielt darauf, der Gefahr einer Bürokratisierung soweit wie möglich auszuweichen. Die Anwendung dieser Theorie auf die innere Organisation der Partei ist das, was Gramsci »demokratischen Zentralismus« nennt,

»... der sozusagen ein 'Zentralismus' in Bewegung ist, eine fortdauernde Anpassung der Organisation an die reale Bewegung, ein Ausgleich der von unten kommenden Antriebe mit dem von oben kommenden Befehl, eine fortwährende Eingliederung der aus den Tiefen der Massen emporwachsenden Elemente in den soliden Rahmen des Leitungsapparates, der die Kontinuität und die geregelte Anhäufung von Erfahrungen sichert.« (R, 350f.)

Hauptsächlich beschäftigte sich Gramsci mit der Notwendigkeit einer dialektischen Beziehung zwischen den Massen und der bewußten Führung, der Verwurzelung der Parteiaktivitäten in einer Massenbewegung. Wahre Demokratie in der Partei muß für Gramsci konkrete Demokratie sein, die auf einem Prozeß von Debatten und Diskussionen

basiert, welche eine kontinuierliche Anhebung des intellektuellen und politischen Niveaus der Mitglieder sichern. Der Grundsatz des demokratischen Zentralismus befähigt die innere Parteiorganisation zu ihrer allgemeinen historischen Aufgabe der Emanzipation.

Dies erklärt, warum Gramsci niemals eine statische, abstrakte Vorstellung der Parteiorganisation vorlegte. Das einzige allgemeine Prinzip, das er bejaht, ist die Notwendigkeit, die Parteipolitik fortwährend mit der sich stets ändernden historischen Wirklichkeit zu verknüpfen. Was er verlangt, ist gerade

»... eine organische Einheit zwischen Theorie und Praxis, zwischen Intellektuellen und Volksmassen, zwischen Regierenden und Regierten (Ebd., 352), (denn) demokratischer Zentralismus bietet eine elastische Formel an ... Sie ist lebendig, indem sie interpretiert und ständig der Notwendigkeit angepaßt wird.« (Ebd., 351)

Gramscis Konzeption der Parteiorganisation als einer demokratischen und fortwährend auf die historischen Notwendigkeiten bezogenen geht auf seine Erfahrungen beim *Ordine Nuovo* und auf seine Debatte mit Bordiga innerhalb der italienischen kommunistischen Partei zurück. Gramsci attackierte die Tatsache scharf, daß unter Bordiga die italienische kommunistische Partei abgetrennt von der Wirklichkeit und unfähig war, Verbindungen mit den Massen zu halten. In einem Brief vom Februar 1924 an Togliatti, Terracini und andere schrieb Gramsci:

»In unserer Partei hatten wir einen anderen Aspekt dieser Gefahr zu beklagen: das Verkümmern aller individuellen Tätigkeiten; die Passivität der Masse der Mitglieder; das stupide Vertrauen, daß es immer noch jemand anderen gibt, der an alles denkt und für alles Sorge trägt ... Und es sollte hinzugefügt werden, daß die ausgeführte Arbeit nur in minimalstem Umfang kontrolliert wurde, und daß deshalb in der Partei eine tatsächliche Trennung zwischen Mitgliedern und Führung erzeugt wurde ... Der Fehler der Partei war, dem Problem der Parteiorganisation in abstrakter Weise Vorrang zu geben, was in der Praxis einfach die Schaffung eines Apparates von Funktionären meint, auf die man sich hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit dem offiziellen Standpunkt verlassen könnte.« (SPW 2, 197f.)

Die Konsequenz aus Bordigas Haltung zur Partei war ein starrer »bürokratischer Zentralismus«, in dem die Parteiführer als dogmatisch auf einer Lehre beharrend erschienen, welcher das einzelne Parteimitglied rein mechanisch zu folgen hatte und die aufrecht erhalten wurde, ganz gleichgültig, welche Veränderungen in der historischen Wirklichkeit vorstatten gingen. Gramsci argumentiert, daß das Ergebnis dieser Art von Organisation die Passivität des einzelnen Parteimitglieds war.

»... das Individuum erwartet, daß der Organismus handelt, selbst wenn es selber nichts tut ... (Das Individuum) tendiert dazu zu denken, daß das Es tatsächlich existiert, über den Individuen, ein phantasmagorisches Wesen ... eine Art autonomer Gottheit.« (SPN, 187 Fn)

Die aktive direkte Beteiligung des einzelnen Mitglieds und die Zustimmung zur Partei sind für Gramsci notwendig, und sie sind möglich, wenn es innerhalb der Partei selbst eine kontinuierliche Entwicklung aller Mitglieder als 'Intellektuelle' gibt. Die moralische und intellektuelle Reform, die die Basis des neuen Staates wäre, muß in der Partei selbst beginnen. Die Mitglieder sollen nicht mechanisch Anordnungen von oben befolgen, sondern müssen aktiv in Diskussionen eingreifen und Strategien und Taktiken befolgen, die sie ganz und gar verstehen und sogar mit formuliert haben.

Demokratischer Zentralismus ist somit für Gramsci eine Möglichkeit, Bürokratisierung der Partei zu vermeiden und eine organische, funktionale Beziehung zwischen Führern und Geführten herzustellen. Das Prinzip des demokratischen Zentralismus wurde artikuliert und entwickelt in Gramscis Konzeption der Drei-Stufen-Struktur der Partei, die wir schon untersucht haben. Die fundamentale Bedingung für Demokratie in der Partei und für die kontinuierliche intellektuelle und politische Entwicklung der Massen ist die Schaffung einer mittleren Ebene, die es erlaubt, daß die Teilung in verschiedene Parteiebenen auf Teilung der Arbeit beruht, also eher eine technische als eine Klassenteilung ist. Die Unterschiede innerhalb der drei Parteiebenen werden betrachtet als Unterschiede, die jederzeit durch einen Prozeß der Erziehung überwunden werden können.

»Die Lösung des Problems, das gerade wegen der großen Bedeutung, die die Intellektuellen in fortgeschrittenen Parteien haben, so kompliziert ist, kann in der Bildung einer mittleren Schicht (liegen, die), so zahlreich wie möglich, zwischen Führern und Gefolgsleuten als ein Gleichgewicht dienen kann, um zu verhindern, daß die Führer in Momenten radikaler Krisen abweichen, und um die Anzahl der Mitglieder kontinuierlich zu erhöhen.« (Q, 236f.)

Deshalb müssen nach Gramsci alle Parteimitglieder als Intellektuelle im weitesten Sinne betrachtet werden. Sie sind alle Intellektuelle, denn sie sind alle Agenten innerhalb der Partei, und sie alle haben durch die erzieherische und bildende Funktion der Partei das Potential, 'richtungsweisend' zu werden.

Ungeachtet dessen besteht Gramsci darauf, daß überall in den drei Ebenen ideologische Homogenität und strenge Disziplin vorhanden sein müssen. Einigkeit und Disziplin der Partei sind fundamental im Kampf der Arbeiter für die Durchsetzung der Hegemonie in der Zivilgesellschaft und zur Beeinflussung anderer Gruppen. Die Einheit der Partei soll nicht auf passivem, reflexivem Einverständnis beruhen, sondern sie muß das Resultat positiver Zustimmung und Mitwirkung aller Mitglieder sein. Diese Idee ist direkt mit Gramscis Definition von

Disziplin verknüpft. Disziplin als fortdauernde Beziehung zwischen Herrschern und Beherrschten zur Schaffung eines kollektiven Willens kann nicht »... passive und unterwürfige Akzeptanz von Anordnungen ... mechanische Ausführung eines Befehls ... sondern muß ... bewußtes und deutliches Verständnis des zu realisierenden Ziels ...« (Q, 1706) sein. Disziplin soll darum nicht ritualisiert werden, sondern auf Debatten und Diskussionen basieren. Entscheidungen müssen aus der kontinuierlichen und fortwährenden Beziehung zwischen den verschiedenen Parteiebenen hervorgehen. Wenn jedoch einmal eine Entscheidung getroffen ist, so muß sie ohne Umschweife ausgeführt werden.

»Disziplin vernichtet deshalb nicht die Persönlichkeit und Freiheit: die Frage nach 'Persönlichkeit und Freiheit' bezieht sich nicht auf die Tatsache von Disziplin an sich, sondern auf den 'Ursprung der Macht, die Disziplin befiehlt'. Wenn ihr Ursprung 'demokratisch' ist, das heißt, wenn die Autorität eine spezialisierte technische Funktion hat und nicht 'Willkür' oder eine äußerliche und nicht zur Sache gehörige Aufbürdung ist, (dann) ist Disziplin ein notwendiges Element demokratischer Ordnung und Freiheit.« (Ebd., 1706f.)

Der Ursprung von Disziplin ist fundamental für Gramsci. Die Führung muß eine technische sein, die auf größeren Fähigkeiten und größerem Wissen basiert, jedoch nicht auf abstrakten Privilegien. Gramsci argumentiert, daß Disziplin bewußte Disziplin sein muß, die durch die aktive Einmischung jedes Parteimitglieds und durch das Verständnis der Parteipolitik hervorgebracht wird. Nur bewußte, verantwortungsvolle Disziplin kann Freiheit hervorbringen.

»... die einzige Freiheit ist 'verantwortungsvolle' Freiheit, das heißt universale; das ist der individuelle Aspekt einer kollektiven oder Gruppen'freiheit', der individuelle Ausdruck des Rechts.« (Ebd., 202)

Nur durch die klare Aufteilung von Verantwortlichkeiten und Aufgaben, basierend auf technischer Kompetenz, und durch bewußte aktive Disziplin ist es möglich, innerhalb der Partei wahren demokratischen Zentralismus zu schaffen, der das Ergebnis dynamischer Einheit aller Elemente sein würde. Auf diese Weise wären die Parteimitglieder Richtungsweisende und Agenten und nicht passive Befehlsempfänger. Die fundamentale Funktion der Partei

»... ist es, ihre eigenen Teilstücke sorgfältig zu entwickeln — jene Elemente einer sozialen Gruppe, die als eine 'ökonomische' Gruppe geboren und sich entwickelt haben — und sie in qualifizierte politische Intellektuelle, Führer ('dirigenti') und Organisatoren all der Tätigkeiten und Funktionen zu verwandeln, die der organischen Entwicklung einer integralen Gesellschaft, sowohl zivil als auch politisch, dienen.« (SPN, 15f.)

So wie sich die Art und Weise der Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten innerhalb der Partei verändert, so verändert sich die

Beziehung zwischen den Massen. Die neue innere Atmosphäre der Partei, basierend auf Debatten und Diskussionen, schafft ein neues Konzept von Demokratie für die Gesellschaft als Ganzes. Die Partei ist der Embryo des neuen Typs von Staat, den sie zu schaffen sucht.

Wenn wir uns nun die Entwicklung von Gramscis Denken im Laufe seines Lebens anschauen, sehen wir, daß Gramsci nach dem Fehlschlag der Turiner Arbeiterbewegung 1920 sich in seinen Studien, vor allem in den *Kerkerheften*, dem Konzept der Partei zuwandte, ohne sich dabei aber vom Prinzip der Fabrikräte abzuwenden. Diese Behauptung können wir insbesondere unter Bezugnahme auf Gramscis Analyse der dreiteiligen Struktur der Partei stützen. Der demokratische Zentralismus der Partei teilt die Ideale der Arbeiterräte. Die Partei muß die Arbeiter organisatorisch, politisch und kulturell auf eine Selbstverwaltung in einer zukünftigen, qualitativ andersartigen Gesellschaft vorbereiten. Die Partei und die Fabrikräte müssen ihre innere Organisation und ihre Politik in direkter und konstanter Beziehung zur Realität, der Welt der Produktion, sorgfältig ausarbeiten. Wie in den Fabrikräten so auch in der Partei ist die intellektuelle und politische Bildung und Erziehung der Massen kein von außen auferlegter Prozeß. In sokratischer Weise arbeitet die Partei theoretisch das revolutionäre Potential des Proletariats heraus, das schon in den Handlungen des Proletariats gegenwärtig ist. Die Partei soll, wie auch die Räte, eine wirkliche dialektische Beziehung zwischen Theorie und Praxis und zwischen Intellektuellen und Massen verkörpern.

Trotz seiner Übereinstimmungen mit unseren Ausführungen meint W. L. Adamson:

«... man mag wohl zweifeln, ob ... das demokratische Ethos der Turiner Bewegung nicht unvermeidlich durch die neue, allumfassende Struktur der Partei aufgehoben ist.» (Adamson 1980, 214)

Ich glaube, daß Adamson ein wichtiges Problem für Gramscis Theorie der Partei anspricht. Es ist wahr, daß »das neue Zentralkomitee (der Partei) mit höchster Autorität ausgestattet ist« (ebd.), und daß Gramsci uneingeschränktes Gewicht auf die Funktion der Partei legte. Dies ist vielleicht verständlich aufgrund »der in hohem Maße defensiven Umstände, in denen sich das italienische Proletariat nach 1921 befand« (ebd., 207), aber gleichzeitig erhebt sich die Frage nach der zukünftigen Position der Partei in einem sozialistischen Staat. Die Arbeiterklasse im Kapitalismus ist für Gramsci nicht in der Lage, sich autonom zu entwickeln. Deshalb ist die Partei das hauptsächliche Instrument, ihre organischen Intellektuellen auszubilden und ihre Hegemonie in der bürgerlichen Gesellschaft zu errichten. Diese allumfassende Funktion der

Partei kann trotz ihrer inneren demokratischen Organisation und ihrer dialektischen Beziehung zu den Massen nach der Erlangung der Staatsgewalt sehr gefährlich werden. Wir sollten in Erinnerung behalten, daß Gramscis Konzeption von Demokratie, die die aktive, fortwährende Beteiligung aller Mitglieder in Parteientscheidungen erfordert, eine wichtige Basis für Kritik an jedem sozialistischen Staat, in dem die Partei eine allumfassende Funktion hat, liefert. Wir werden allerdings zugeben müssen, daß Gramscis Versäumnis, besondere Regeln und Verfahrensweisen für die aktive und fortwährende Teilnahme der Massen in der Partei und im Staat im einzelnen zu benennen, eine der grundlegenden Grenzen seiner Theorie ist.

Die Beziehung der Partei zu den Massen

Parallel hierzu, aber unterschieden vom eben behandelten Problem der inneren Organisation der Partei, ist das Problem der Beziehung der Partei zu den Massen angesiedelt. In Hinblick auf beide Problemfelder besteht Gramsci auf einer demokratischen Beziehung, und in beiden Fällen greift er auf die Prinzipien der Fabrikrate zurück. In einem Artikel vom Dezember 1919 schrieb Gramsci:

»... die Partei wird mit dem historischen Bewußtsein der Masse des Volks identifiziert und sie regiert ihre spontane unwiderstehbare Bewegung ... die Partei ... übt die effektivste Diktatur aus, eine Diktatur basierend auf Prestige, auf der bewußten und spontanen Akzeptanz von Autorität, die Arbeiter als unerläßlich sehen, wenn ihre Mission vollendet werden soll. Es wäre verhängnisvoll, wenn eine sektiererische Konzeption der Rolle der Partei in der Revolution die Behauptung stützen würde, daß dieser Apparat tatsächlich eine festzementierte Form angenommen hat, daß das System zur Kontrolle der sich bewegenden Massen in mechanischen Formen unmittelbarer Macht eingefroren worden ist, den revolutionären Prozeß in die Formen der Partei zwingend.« (SPW 1, 143f.)

In seinen Arbeiten kritisiert Gramsci immer wieder sowohl die Ansicht, die Massen seien bloßes Material, das von der Führungsschicht manipuliert werden muß, als auch die Betrachtung, sie bewege sich spontan in Richtung eines sozialen Umbaus. Die Partei ist das dialektische Verbindungsstück zwischen bewußter Führung und der Spontaneität der Massenbewegung.

In den *Kerkerheften* geht Gramsci auf das Beispiel der *Ordine Nuovo*-Bewegung zurück, um zu erklären, wie die Beziehung zwischen Partei und Massenbewegung sein sollte.

»Diese Führung war nicht 'abstrakt'; sie bestand weder in mechanisch sich wiederholenden wissenschaftlichen oder theoretischen Formulierungen, noch vermischte sie Politik, tatsächliche Handlung, mit theoretischen Abhandlungen ... Dieses Element

von 'Spontaneität' wurde nicht vernachlässigt und weniger noch verachtet. Es wurde *gebildet*, gelenkt ... Es gab den Massen ein 'theoretisches' Bewußtsein, die Erzeuger *historischer* und institutioneller *Werte*, die Gründer eines Staates zu sein.« (SPN, 198)

Wie wir wissen, war die zentrale theoretische Idee der Räte, daß die Revolution nicht eine einzelne, isolierte Handlung sei, sondern ein Prozeß. Gramsci erwartete von den Fabrikräten, daß sie die gesellschaftlichen Kräfte gestalten und ihnen eine politische Form geben würden,

»... die das Potential hat, sich normal und kontinuierlich in das Gerippe des sozialistischen Staates hinein zu entwickeln, in dem die Diktatur des Proletariats verkörpert sein wird.« (SPW 1, 65)

Die grundlegende Aufgabe der Fabrikräte war es, das Proletariat zu organisieren und auszubilden und die Mentalität der Massen als einer untergeordneten Klasse in die einer kontrollierenden Klasse umzuformen. Genau dies ist die Aufgabe der Partei in ihrer Beziehung zu den Massen. Gramsci bestand deshalb immer auf der Notwendigkeit eines täglichen Kontaktes der Partei zu den Arbeitern.

»Die Praxis der Fabrikbewegung (1919-1920) hat gezeigt, daß nur eine Organisation, angepaßt dem Ort und dem System der Produktion, es möglich macht, einen Kontakt zwischen der oberen und unteren Schicht der arbeitenden Massen herzustellen ... und solidarische Bindungen zu schaffen, die die Basis für jegliche Erscheinung von Arbeiteraristokratie beseitigen.« (SPW 2, 363)

Die spontane Arbeiterbewegung muß von der Partei im bewußten Kampf organisiert werden: die Arbeiterklasse kann nur durch die Aktivitäten der Partei eine effektive politische Kraft werden. Die elitäre Natur der Partei gegenüber der Massenbewegung basiert auf der Notwendigkeit für die Arbeiterklasse, ihre Hegemonie in der Zivilgesellschaft des Kapitalismus zu errichten. Durch die Partei kann die Arbeiterklasse die Mittel für ihren revolutionären Kampf erlangen. Die politische Arbeit der Partei soll das kulturelle Niveau einer ständig wachsenden Zahl von Menschen erhöhen, um so die neue Hegemonie zu etablieren. Genauso wie die innere Struktur der Partei demokratisch sein muß, d.h. basierend auf Debatten und Diskussionen, so ist eine organische Verbindung zwischen der Partei und den Massen notwendig. Die Partei muß ihre Politik in Begriffen einer kontinuierlichen Beziehung zu den ununterbrochenen Kämpfen in der wirklichen Welt sorgsam ausarbeiten und für ein konkretes Verständnis der spontanen Massenbewegung sorgen. Nach Gramsci erfordert Demokratie somit den aktiven, politischen Eingriff der Massen für ihre zukünftige Selbstverwaltung.

Gramsci und Lenin

Das Leitmotiv von Lenins Arbeiten ist, daß nur die Avantgarde von außen ein revolutionäres Bewußtsein zum Proletariat bringen kann. Diese Leitvorstellung führte bei Lenin zur Unterscheidung vom historischen Protagonisten des revolutionären Prozesses, dem Proletariat, und dem politischen Bewußtsein dieses Prozesses, der Partei: Aus diesem Grund war die leninistische Partei eine Partei von Berufsrevolutionären, eine Kaderpartei. Wir werden an dieser Stelle nicht diskutieren, inwieweit die wesentlichen Prinzipien von Lenins Theorie der Partei eine Antwort auf die besonderen Bedingungen in Rußland waren; wir wollen uns nur mit den Konsequenzen seiner Position beschäftigen. Lenins Partei war eine Avantgardepartei, die von einer hoch zentralisierten Führungsgruppe geleitet wurde, deren Aufgabe es war, die Massen mit dem Ziel der Ergreifung der Staatsgewalt zu koordinieren. Lenins Konzeption der Partei als einer Vorhut, seine Tendenz, die Widersprüche zwischen Führern und Geführten in der revolutionären Partei zu vernachlässigen, kann leicht zu einer Vision von Partei als abstraktem revolutionären Bewußtsein degenerieren, das den Massen von außen aufgedrängt wird; die Massen selbst werden nur als ein Instrument zur Realisierung eines Ideals gesehen, das sie nicht mitformuliert haben.

Gramscis Parteikonzeption zielt auf eine dialektische Beziehung zwischen Parteispitze und Massen, um wahre proletarische Selbstemanzipation zu ermöglichen. Gramsci stimmt mit Lenin überein, daß es die Notwendigkeit einer starken Führung, Einheit und Disziplin in der Partei selbst gibt, aber wie wir gesehen haben, spricht er nie von einer Kaderpartei; Disziplin und Einheit sollen nicht aufgedrängt werden, sondern aus allgemeinen Diskussionen und Debatten hervorgehen. Der fundamentale Unterschied zwischen Lenins und Gramscis Konzeption von der Partei ist, daß für Gramsci die Partei ein Mechanismus ist, der den Massen innewohnt. Die grundlegende Funktion von Gramscis Partei ist kulturell, d.h. sie muß eine intellektuelle und moralische Reform hervorbringen und den kollektiven Willen verwirklichen, der schon in der praktischen Tätigkeit des Proletariats gegenwärtig ist. Revolutionäres Bewußtsein wird bei Gramsci als der Arbeiterklasse innewohnend aufgefaßt und nicht als etwas, das, wie bei Lenin, von außen mittels einer Avantgarde an sie herangetragen werden muß. Gramscis Neuerungen stehen in direkter Beziehung zur dreiteiligen Struktur der Partei. Seine Idee des demokratischen Zentralismus ist der leninistischen überlegen im Beharren auf einem vermittelnden Element zwischen der Führungsspitze der Partei und den Massen, was grundlegend für die

Bildung und Erziehung der Massen ist und für das zukünftige Absterben der Teilung in Herrscher und Beherrschte.

Die Erweiterungen und Veränderungen zu betonen, die Gramsci am Leninismus vorgenommen hat, ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, daß Gramscis Theorie eine Antithese zu der Lenins sei. Gramsci akzeptierte Lenins Kritik des Ökonomismus, während er, wie Lenin, der Überzeugung war, daß der Ausgangspunkt marxistischer Analyse immer die wirtschaftliche Struktur sein müsse. Gramsci wie auch Lenin bekräftigten, daß die neue Weltanschauung des Proletariats die Philosophie der Praxis sein müsse, und daß das Ziel der revolutionären Bewegung das Absterben des Staates und die Einsetzung des Kommunismus sei. Die Neuerungen in Gramscis Theorie liegen in seiner Auffassung der Partei nicht als Führungsgruppe von Berufsrevolutionären, sondern als »kollektiver Intellektueller«, der in der Arbeiterklasse und im bäuerlichen Leben verwurzelt ist; d.h. sie liegen in Gramscis Vorstellung vom organischen Intellektuellen des Proletariats. Diese Neuerungen müssen auf dem Hintergrund von Gramscis Erfahrungen in der Fabrikrätebewegung verstanden werden, da er, wie wir häufig betont haben, den positiven Erfahrungen beim *Ordine Nuovo* niemals den Rücken kehrte, sondern die dort zugrundegelegten Prinzipien auf seine Theorie der Partei übertrug.

Aus dem Englischen von Gabriele Mull

Anmerkung

- 1 Die englisch- oder italienischsprachigen Zitate wurden, soweit für sie keine publizierten Übersetzungen vorliegen, von der Übersetzerin ins Deutsche übertragen.

Rosa Luxemburgs Dialektik der Massenpartei

»Bei Gott, die Revolution ist groß und stark, wenn die Sozialdemokratie sie nicht kaputtmachen wird!«
(11. August 1906; LGB 2, 261)

Die Parteiform von Politik scheint kein Thema mehr zu sein auf der Linken. Viele sind von der Bewegungs- zur Parteipolitik übergegangen und der Parteienhimmel der Politik, der in den 70er Jahren kurz aufriß, hat sich längst wieder geschlossen. Dabei stellt es keinen großen Unterschied dar, ob die Parteiform flott-augenzwinkernd oder zähneknirschend bedient wird, denn in beiden Fällen ist der Punkt längst aus den Augen verloren, um den sich das politische Denken nach 1968 drehte: *Radikalität* in dem Sinne, alles zu unterstützen und voranzutreiben, was in die herrschenden Verhältnisse eine Öffnung schlägt und einem Umbau von Grund auf den Weg bahnt.

Erst in den letzten zwei Jahren nimmt wieder eine Bewegung Gestalt an, die öffentlich Verachtung für den Betrieb der Parlamentsparteien zum Ausdruck bringt. Ihre Kennzeichnung als 'Autonome' mag ebenso 'präzis' sein wie damals der Name der 'APO'. Jedenfalls konfrontieren ihre Kämpfe diejenigen mit der Frage der Parteiform, die sie einst lautstark aufwarfen und inzwischen für beantwortet halten. — In einer solchen Lage ist Rosa Luxemburgs Stellung zur Parteifrage interessant, da sie immer, in stets neuen Wendungen, in den sozialistischen Parteien den meist unliebsamen Standpunkt der Massenkämpfe zur Geltung zu bringen suchte.

Hat Rosa Luxemburg eine Theorie der Partei oder gar eine allgemeine Parteientheorie verfaßt? Nein, von ihr liegt noch nicht einmal ein Korpus von Theoriestücken auf diesem Felde vor. Dafür gibt es allerdings eine Vielzahl von Äußerungen zur Spezifik der revolutionären Partei, über ihre Stellung in den gesellschaftlichen Verhältnissen und im historischen Prozeß. Diese Äußerungen greifen meist in laufenden politischen Streit ein, beabsichtigen Wenden in der Politik der sozialistischen Parteien. Sie beziehen sich häufig auf den kontroversen Theoriestand im Marxismus.

Von einer Parteientheorie Luxemburgs kann nur in dem Sinne gesprochen werden, daß theoriefähige Vorstellungen in ihren Schriften leitend sind. Ähnlich wie bei Gramsci gilt es, diese operativen Bestimmungen der Partei (bzw. von Parteien) aus den verschiedenen Kontexten heraus-

zuschälen. Einheit und Widerspruchslosigkeit einer so verstandenen impliziten Parteitheorie Luxemburgs sollen kein vorrangiges Gütekriterium bilden, von Unstimmigkeiten kann gerade gelernt werden. Es geht nicht um eine schöne Leiche, sondern um die lebendige, die kämpfende Rosa Luxemburg.

Ich habe kein philologisches oder rein historisches Interesse an Luxemburgs Parteitheorie. Ihre Stellungnahmen zu damaligen Problemen werden wichtig wegen der Fragen von heute. Der Marxismus-Leninismus hält am Modell der *Klassenpartei* fest, während erfolgreiche kommunistische Parteien in kapitalistischen Ländern dem Volksparteikonzept näher stehen. In mehreren europäischen Ländern konnten Parteien — z.B. die KPI, die PS in Frankreich — die Energie der außerparlamentarischen Kämpfe der 60er und 70er Jahre ebenso in ihre Bahnen lenken, wie sie das damit gewonnene politische Kapital wieder verspielten. Die deutschen Grünen zeigen exemplarisch, wie eine Partei in ihrer Bildungsphase alle wichtigen Fragen »durchspielt«, die Luxemburg in der durch den preußischen Obrigkeitsstaat verzögerten Parteibildung der deutschen Sozialdemokratie aufwarf: soziale Bewegung und Partei, Klasse und Masse, Reform und Revolution, parlamentarischer und außerparlamentarischer Kampf, Zentralismus und Dezentralisierung innerparteilicher Macht.

Die Fragen einer marxistischen Parteientheorie könnten folgendermaßen formuliert werden:

1. Wie ist die Klassenbestimmung von Parteien zu fassen angesichts der sozialen Vielfalt ihrer Basis und Politik?
2. Ist das Konzept der revolutionären Partei haltbar angesichts der Erfahrungen mit Integration und Verstaatlichung sozialer Bewegungen durch Parteien?
3. Mit Hilfe welcher Organisationsstruktur kann der Vermachtung sozialrevolutionärer Parteien entgegengewirkt werden (Zentralismusproblem)?
4. Wie kann die Partei als Form der Spaltung sozialer Bewegungen korrigiert bzw. überwunden werden?
5. Wie können sozialrevolutionäre Parteien so 'handeln', daß parlamentarischer und außerparlamentarischer Kampf sich nicht gegenseitig blockieren?

Einem falschen Verständnis von 'Aktualität' Luxemburgs würde es entsprechen, diese Fragen direkt an ihre Schriften zu stellen und brauchbare Antworten zu erwarten. Wir müssen den Umweg über diejenigen historischen Fragen gehen, die sie sich gestellt hat. Nur im Vergleich zwischen ihren Fragen im historischen Kontext und den heutigen Fragen

können sich Denkrichtungen und Antwortversuche ergeben, die eine Aktualität Luxemburgs begründen können.

Ein Parteikonzept für den entwickelten Parlamentarismus

Wie oft ist nicht seit Georg Lukács, was die politische Theorie angeht, Luxemburgs Spontaneismus der Massen gegen Lenins Zentralismus der Partei gesetzt worden! So sehr jedoch diese Perspektive etwas Richtiges enthält¹, so sicher deckt sie die Stellung Luxemburgs in der Geschichte der marxistischen Parteikonzepte zu. Der entscheidende und heute aktuelle Gesichtspunkt ist vielmehr, daß Luxemburg die politische Theorie des Marxismus für den Parlamentarismus, wie er sich im Westen herausbildete, weiterentwickelte.

Die Auffassung von Marx und Engels über die revolutionäre Arbeiterpartei bezieht sich auf eine Situation des kaum entwickelten Parlamentarismus in Deutschland (vgl. Elfferding 1983). Das Gewicht ihrer strategischen Eingriffe liegt auf der Partei als Form der proletarischen *Bewegung*, als Zusammenfassung des strukturell zersplitterten Proletariats. Marx und Engels sind Zeit ihres Lebens praktisch nicht mit der Frage konfrontiert, wie sich die Form der revolutionären Arbeiterpartei auf die Klassenbewegung auswirkt, wenn diese es mit entwickeltem und nicht mit preußisch-autoritär verstümmeltem Parlamentarismus zu tun hat. Allein Engels in seinen späten Jahren sieht noch den radikalen Umbruch in den politischen Bedingungen der Befreiung, wenn er davon spricht, die Zeit des Barrikadenkampfes sei vorbei und die Arbeiterbewegung müsse sich auf den Parlamentarismus als Kampffeld einstellen (Vorwort zur zweiten Auflage der »Klassenkämpfe in Frankreich«, 1895, MEW 22, 509ff.).²

Der entwickelte, mit allgemeinem Wahlrecht ausgestattete Parlamentarismus macht das Parlament erst zum allgemeinen Durchgangspunkt für zentrale politische Entscheidungen, etabliert die Mehrheitsherrschaft als Form der Klassenherrschaft, erzwingt den Klassenkompromiß als allgemeine Bedingung kapitalistischer Politik und verwickelt die Arbeiterparteien in dauernde Kämpfe um die Staatsmacht *im Rahmen des Kapitalismus* — während sie zuvor die Rolle eines prinzipiell oppositionellen Blocks gegenüber dem kapitalistischen Staat einnahmen. Der entwickelte Parlamentarismus zwingt erst die bürgerlichen Parteien, im Gegenzug zur Sozialdemokratie Massenparteien zu werden. Es beginnt der bis heute andauernde und prägende Kampf der herrschenden Klassen um die Arbeiterklasse und die anderen beherrschten Klassen auf politischem Gebiet.

Durch die parlamentarische Überformung der Kampfparteien gerät die zuvor scheinbar eindeutige Zuordnung von Parteien zu Klassen durcheinander. Das Verhältnis zum Staat wird zum Strategieproblem Nummer eins der Arbeiterbewegung. — Marxisten haben diese Veränderungen bis heute kaum verdaut, weil das Konzept der revolutionären Partei nie für die neuen Bedingungen ausgearbeitet worden ist, sondern — mit wenigen Ausnahmen — diejenigen Konzepte tradiert wurden, die einmal für die Bedingungen autoritärer Obrigkeitsstaaten galten.

Rosa Luxemburg reagiert auf die veränderten politischen Bedingungen in der Zeit der Zweiten Internationale mit einer Reihe von überraschenden Denkrichtungen. Beispielsweise stellt sie gegen Eduard Bernsteins Vorstellung von einer mit der kapitalistischen Entwicklung notwendig verbundenen Weiterentwicklung der Demokratie (allgemeines Wahlrecht, Koalitionsrecht usw.) die These einer kontingenten, nicht gesetzmäßigen Beziehung zwischen Kapitalismus und Demokratie:

»Zwischen der kapitalistischen Entwicklung und der Demokratie läßt sich kein innerer absoluter Zusammenhang konstruieren. Die politische Form ist jedesmal das Ergebnis der ganzen Summe politischer — innerer und äußerer — Faktoren und läßt in ihren Grenzen die ganze Stufenleiter von der absoluten Monarchie bis zur demokratischsten Republik zu.« (LGW 1/1, 424)

Im Zusammenhang stellt sie dar, wie die eine oder andere Form der Demokratie in praktisch allen bisher bekannten Gesellschaftsformen entwickelt wurde, und daß, was die bürgerliche Gesellschaft angeht, Phasen demokratischer Entwicklung mit solchen der Reaktion und des Autoritarismus abwechseln. Welche Kombination, welche Verknüpfung von Demokratie und Kapitalismus stattfindet, ist, nach Luxemburg, eine Frage der inneren Kräfteverhältnisse zwischen den Klassen und eine Frage der 'Weltpolitik' (425).

In der Tat: Die Vorstellung von einer kapitalistisch garantierten Demokratie, herrschende Ideologie des Westens nach dem Zweiten Weltkrieg, erweist sich mit Blick auf die größeren Teile der kapitalistisch beherrschten Welt als eurozentrische Illusion. Aber auch in Europa und in den USA ist die Demokratie ein äußerst verletzlich Gebilde, das *von innen heraus* bedroht ist. Da ist nicht nur an den Faschismus zu denken. Der Übergang zu telekratischen und sicherheitsstaatlichen Formen politischer Herrschaft in den Ländern des hochentwickelten Kapitalismus, komplementär zum Parlamentarismus, bezeichnet die aktuelle Bedrohung der Demokratie durch die kapitalistische Entwicklung.

Keine notwendige Beziehung zwischen Kapitalismus und Demokratie — mit dieser These Luxemburgs ist eine Methodenrichtung in ihrem Denken gekennzeichnet, die — immer wieder durchkreuzt von »klassischen«

ökonomistischen Formulierungen — für ihre politische Theorie größte Bedeutung erlangt. Luxemburg lehnt in den verschiedensten Streitfragen der Arbeiterbewegung ein Denken in fixierten Verbindungen von Basis und Überbau ab und hebt dagegen den konjunkturellen, vom Kampf der Beteiligten abhängigen Charakter solcher Verknüpfungen hervor — das wichtigste Beispiel ist wohl ihr Kampf gegen die These, der Massenstreik sei ein 'Überbau' über den rückständigen russischen Verhältnissen (vgl. weiter unten).³

Rosa Luxemburg hat sich mit ihrer Methode leicht dem Verdacht ausgesetzt, eine Lehre von der »reinen Demokratie« zu vertreten oder, raffinierter, politische Formen, die einer späteren Phase der Revolution entsprächen, auf die Gegenwart zu projizieren (Lukács). In Wirklichkeit läuft ihre Behandlung der Demokratie auf die Anerkennung von deren politischer Eigenlogik hinaus, wodurch eine Beurteilung der jeweiligen Klassenfunktion erst ermöglicht wird. So redet Luxemburg in dem zitierten Zusammenhang in »Sozialreform oder Revolution?« auch nicht, wie später Lenin, von »bürgerlicher« oder »proletarischer Demokratie«. Ja, sie geht noch weiter zu sagen,

»daß diese Demokratie in gleichem Maße der inneren Entwicklungstendenz der heutigen Gesellschaft widerspricht, wie die sozialistische Arbeiterbewegung *ein direktes Produkt* dieser Tendenz ist« (426).

Ausdrücklich an die schon erwähnten Bemerkungen von Engels anschließend, formuliert sie die strategische Aufgabe des Kampfes um die Demokratie durch die Arbeiterbewegung:

»Mit einem Worte, die Demokratie ist unentbehrlich, nicht, weil sie die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat *überflüssig*, sondern umgekehrt, weil sie diese Machtergreifung ebenso *notwendig* wie auch einzig *möglich* macht.« (432)

Nach Luxemburg braucht die revolutionäre Arbeiterbewegung die Demokratie — und den Parlamentarismus als eines ihrer Elemente — und ist zugleich die einzige Garantie für sie.⁴ Die Demokratie bekommt einen festen Platz in der Strategie der revolutionären Umwälzung der Gesellschaft, statt als Ersatz für die Revolution zu gelten.

Wie aber sieht Rosa Luxemburg die Gefahren, die für revolutionäre Bewegungen mit dem parlamentarischen Engagement verbunden sind? Hierher gehören zwei Begriffe, die jede/r im Zusammenhang mit Rosa Luxemburg kennt: 'Massenstreik' und 'Opportunismus'. Beide können nun in ein neues Licht getaucht werden.

Die von Luxemburg vorgeschlagene Massenstreiktaktik wird für gewöhnlich im Zusammenhang ihres — nur gegenüber Lenin so erscheinenden — »Spontaneismus«, ihrer Betonung der Massenaktivität gegenüber der Parteiorganisation gesehen. Das ergibt eine sehr eingeschränkte

und zudem schiefe Perspektive. Das epochal Neue der Massenstreiktaktik zeigt sich im Zusammenhang des Parteikonzepts für den entwickelten Parlamentarismus. Luxemburg schwärmt nicht für den Massenstreik als solchen, sondern als notwendiges Mittel, um eine revolutionäre Politik auch noch unter den Bedingungen parlamentarischen Engagements durchführen zu können.⁵

Man muß sich den unmittelbaren strategischen Einsatz der Massenstreikschrift klarmachen. Auf Gewerkschafts- und Parteitag in Deutschland 1904/5 wird in einer Phase der Hochrüstung und der ständigen Torpedierung der zarten Ansätze zum freien Wahlrecht und zum Parlamentarismus der Massenstreik als lediglich äußerstes Mittel des politischen Kampfes im Falle eines Verbots allgemeiner Wahlen reserviert. Rosa Luxemburg erkennt in dieser Politik der sozialdemokratischen und Gewerkschaftsvorstände die tieferliegende Struktur der zeitgenössischen Politik der Arbeiterbewegung: die Trennung von Gewerkschaften und Sozialdemokratie parallel zur Trennung von ökonomischem (Streik-)Kampf und politischem (parlamentarischem) Kampf. Das ist die grundlegende Struktur der Politik der Arbeiterbewegung bis auf den heutigen Tag.

Sie erkennt in dieser Trennung die entscheidende Blockierung revolutionärer Politik, den Ansatz zur Spaltung der Arbeiterpolitik und ihrer schließlichen Paralisierung. Aufgrund der deutschen Erfahrung kommt sie zu einer von Lenin verschiedenen Erklärung des Ökonomismus in der Arbeiterbewegung. Während Lenin, entsprechend den russischen Verhältnissen, die Wurzeln des Ökonomismus in den unterentwickelten Verhältnissen des Kapitalismus, in der Zersplitterung der Arbeiterklasse und ihrer Kämpfe sieht, stellt Luxemburg eine direkte Verbindung zwischen Parlamentarismus und Ökonomismus her:

»Die Trennung zwischen dem politischen und dem ökonomischen Kampf und die Verselbständigung beider ist nichts als ein künstliches, wenn auch geschichtlich bedingtes Produkt der parlamentarischen Periode.« (LGW 2, 155)

Was sie »Opportunismus« nennt, ist das eine Produkt dieser Verselbständigung, die nur-parlamentarische Politik mitsamt ihrer ideologischen Rechtfertigung, das Aufgeben des Sozialismus zugunsten parlamentarischer Erfolge. Im Gegensatz zu späteren Verwendungen des Begriffs »Opportunismus«, wonach damit jegliche »Abweichung« gebrandmarkt werden kann, gibt Luxemburg eine materialistische Begründung des Auftauchens von Opportunismus. Schon in der Schrift »Sozialreform oder Revolution?« von 1899 erklärt sie diesen mit dem *Grundwiderspruch der Arbeiterbewegung* (ich zitiere die verwandte Fassung aus den 'Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie'):

»Der weltgeschichtliche Vormarsch des Proletariats bis zu seinem Siege ist ein Prozeß, dessen Besonderheit darin liegt, daß hier zum erstenmal in der Geschichte die Volksmassen selbst und gegen alle herrschenden Klassen ihren Willen durchsetzen, ihn aber ins Jenseits der heutigen Gesellschaft, über sie hinaus setzen müssen. Diesen *Willen* können sich die Massen aber andererseits nur im alltäglichen Kampfe mit der bestehenden Ordnung, also nur in ihrem Rahmen ausbilden. Die Vereinigung der großen Volksmasse mit einem über die ganze bestehende Ordnung hinausgehenden Ziele, des alltäglichen Kampfes mit der revolutionären Umwälzung, das ist der dialektische Widerspruch der sozialdemokratischen Bewegung, die sich auch folgerichtig auf dem ganzen Entwicklungsgang zwischen den beiden Klippen: zwischen dem Preisgeben des Massencharakters und dem Aufgeben des Endziels, zwischen dem Rückfall in die Sekte und dem Umfall in die bürgerliche Reformbewegung, vorwärtsarbeiten muß.« (LGW 1/2, 442)

Rosa Luxemburgs Antwort auf die Frage, wie aus den alltäglichen Kämpfen um die Verbesserung der Lebensverhältnisse eine sozialistische Bewegung hervorzunehmen könne, unterscheidet sich auf charakteristische Weise von Lenins Antwort, die in der Tradition Kautskys steht. Diese lösen den Widerspruch von Utopismus und Opportunismus dadurch, daß sie die in der Partei organisierten Intellektuellen in die Position einsetzen, von der aus das sozialistische Bewußtsein »in die Bewegung hineingetragen« werden müsse. Bei Luxemburg geht es um einen »Willen«, den »sich die Massen herausbilden«.

Jedenfalls stellt der Parlamentarismus, Luxemburg zufolge, die praktische Grundlage für die Befestigung einer nicht-sozialistischen Strömung in der Arbeiterbewegung dar. Erst die Herausbildung einer Schicht von Sozialdemokraten, die sich hauptsächlich mit parlamentarischer Politik beschäftigen und die darin das Hauptfeld der Politik überhaupt sehen, setzt im Gegenzug die Politik der Gewerkschaften in die Position »rein gewerkschaftlicher«, auf ökonomische und Streikfragen beschränkter Aktionen. Der Parlamentarismus konstituiert ein hierarchisches Verhältnis von Politik und Ökonomie *innerhalb der Politik der Arbeiterparteien*. Praktisch, so Luxemburgs Beobachtung und Befürchtung, läuft diese Trennung auf eine Verhinderung von Massenkämpfen hinaus, zumindest auf ihre Reduzierung und damit auf eine Einschränkung der Möglichkeiten für die Klasse, Erfahrung zu akkumulieren und sich auf politische Krisensituationen vorzubereiten.

Eben deswegen streitet Rosa Luxemburg für eine weite Auffassung vom Massenstreik. *Weder* will sie ihn auf die anarcho-syndikalistische Vorstellung vom Generalstreik als einmaligem revolutionärem Hauptschlag reduziert wissen:

»Es ist gänzlich verkehrt, sich den Massenstreik als einen Akt, eine Einzelhandlung zu denken. Der Massenstreik ist vielmehr die Bezeichnung, der Sammelbegriff einer ganzen jahrelangen, vielleicht jahrzehntelangen Periode des Klassenkampfes.« (LGW 2, 125)

Noch soll der Massenstreik eine bloße *ultima ratio* politischer Taktik sein. Luxemburg dreht, im Vergleich zum vorherrschenden Denken der Zeit, das Verhältnis von Massenstreik und parlamentarischer Aktion um: schon auf den ersten Seiten der Massenstreikschrift stellt sie den Massenstreik als *Vorbereitung* erfolgreicher parlamentarischer Politik dar, nicht als ihren letzten Ausweg. Der Massenstreik liefert für sie den strategischen Schlüssel, um Ökonomie und Politik, gewerkschaftliche und Parteipolitik wieder zusammenführen zu können und die Blockierung revolutionärer Politik in der parlamentarischen Epoche aufheben zu können. Nicht die Verherrlichung der Massenaktionen als solcher, sondern die strategische Stellung der Massenaktionen in einem zeitgemäßen Konzept revolutionärer Politik machen Luxemburgs Thesen zum Massenstreik interessant.⁶

Durch das Prisma der durch die Notwendigkeit des Massenstreiks gekennzeichneten historischen Lage der Arbeiterbewegung⁷ sieht Luxemburg auch die Aufgabe der Partei verändert. Gegenüber dem in der damaligen Sozialdemokratie praktisch vorherrschenden Primat der Organisation vertritt sie den Primat des Massenkampfes.

»Schon bei der parlamentarischen Form beruht die Macht des proletarischen Klassenkampfes nicht auf dem kleinen organisierten Kern, sondern auf der breiten, umliegenden Peripherie des revolutionär gesinnten Proletariats. Wollte die Sozialdemokratie bloß mit ihren paar hunderttausend Organisierten Wahlschlachten schlagen, dann würde sie sich selbst zur Nullität verurteilen. Und ist es auch eine Tendenz der Sozialdemokratie, womöglich fast den gesamten Heerbann ihrer Wähler in die Parteioorganisationen aufzunehmen, so wird doch nach 30jähriger Erfahrung der Sozialdemokratie nicht ihre Wählermasse durch das Wachstum der Parteioorganisation erweitert, sondern umgekehrt die durch den Wahlkampf jeweilig eroberten frischen Schichten der Arbeiterschaft bilden das Ackerfeld für die darauffolgende Organisationsaussaat.« (143)

Hier zeichnet sich ein Parteibegriff ab, der über die Grenzen der Organisation hinaus erweitert ist um die in Wahlkampagnen mobilisierten Wähler — allerdings ohne daß Rosa Luxemburg die Konsequenzen eines solchen Begriffs durchdenken und ausformulieren würde. Immerhin spitzt sie zu:

»Die steife, mechanisch-bürokratische Auffassung will den Kampf nur als Produkt der Organisation auf einer gewissen Höhe ihrer Stärke gelten lassen. Die lebendige dialektische Entwicklung läßt umgekehrt die Organisation als ein Produkt des Kampfes entstehen.« (142)

Ja, sie sieht voraus, daß die Massenstreikkämpfe die Parteiorganisation mitsamt ihren Führern hinwegfegen und durch neue Formen ersetzen könnten:

»Wenn wir mit dem Massenstreik in Deutschland unbedingt warten wollen, bis die Masse mit 'tosender Entrüstung' über ihre bremsenden Führer hinwegstürmt, so kann dies offenbar nur auf Kosten des Einflusses und des Prestiges der Sozialdemokratie geschehen. Denn dann könnte sich leicht herausstellen, daß der komplizierte Organisationsapparat und die strenge Parteidisziplin, auf die wir mit Recht stolz sind, leider nur für den parlamentarischen und gewerkschaftlichen Alltag ein ausgezeichnete Notbehelf, daß sie aber bei der gegebenen Beschaffenheit unserer leitenden Kreise ein *Hindernis* für die Massenaktion großen Stils sind, wie sie die kommende Ära der stürmischen Kämpfe erfordert.« (419f.)

Unübersehbar rückt hier, im Vergleich zu den Berufspolitikern der Avantgardeparteien, ein anderes Subjekt ins Zentrum der Partei: die kämpfenden Massen, die — durch Erfahrungen und Fehler hindurch — ihre Konzeption von Sozialismus ausarbeiten. Entsprechend verschiebt sich die Aufgabe der (revolutionären) Sozialdemokraten:

»Freilich lassen sich Revolutionen nicht auf Kommando machen. Dies ist aber auch gar nicht die Aufgabe der sozialistischen Partei. Pflicht ist nur, jederzeit unerschrocken 'auszusprechen, was ist', d.h. den Massen klar und deutlich ihre Aufgaben im gegebenen geschichtlichen Moment vorzuhalten, das politische Aktionsprogramm und die Lösungen zu proklamieren, die sich aus der Situation ergeben. Die Sorge dafür, ob und wann die revolutionäre Massenerhebung sich daran knüpft, muß der Sozialismus getrost der Geschichte selbst überlassen.« (*Brennende Zeitfragen*, 1917, LGW 4, 289)

Schon in der Massenstreikschrift bestimmt Luxemburg die Aufgabe der Partei (im engen Verständnis) als Aufklärung über »den unvermeidlichen *Eintritt* dieser revolutionären Periode, die dazu führenden inneren sozialen Momente und die *politischen Konsequenzen*« (LGW 2, 146). Dieses »sagen, was ist« versteht sie unter »politischer Führung« (ebd.), nicht aber das »Ausrufen« des Aufstandes oder die Einmischung in seine praktische Organisation. So begründet Luxemburg *parallel* zu Lenin und den Bolschewiki eine *Massenlinie in der Parteifrage*, die sich jedoch in der III. Internationale nicht durchsetzen konnte.

Was ist »aktuell« an Rosa Luxemburgs Überlegungen zur Partei unter den Bedingungen des entwickelten Parlamentarismus? Jeder Versuch der Übertragung auf heutige Verhältnisse hat mit der Schwierigkeit zu kämpfen, daß sich die Subjekte der Politik stark verändert haben. Es gibt *die* revolutionäre Sozialdemokratie, wie Luxemburg sie kannte, nicht mehr. An die Stelle treten vielfältige, sich teils durchkreuzende Bewegungen, die jedenfalls nicht in *einer* Partei organisiert oder von einer solchen geführt werden können. Mit dieser Einschränkung ergeben sich zwei Bezugspunkte zu heutigen Problemen:

1. Der Kampf um die Erhaltung und Erweiterung der Demokratie, die Belebung und Neuschöpfung republikanischer und parlamentarischer politischer Kultur haben, wie die neuen sozialen Bewegungen und die grünen Parteien zeigen, größte Bedeutung. Die Bedingungen demokratischer Kämpfe müssen heute, angesichts des neuen Konservatismus und der neuen Rechten, angesichts der Verwandlung der Parlamente in Funktionselemente einer internationalen Telekratie, neu analysiert werden.

2. Die Erfahrungen mit der deutschen Sozialdemokratie in den 60er und 70er Jahren und die Erfahrungen der deutschen Grünen lassen den strategischen Gedanken Luxemburgs über den Massenstreik sehr aktuell erscheinen. Die Geschichte antikapitalistischer Politik der lebenden Generationen läßt sich als Abfolge fortgesetzter Ausbrüche und Dämpfungen von Massenbewegungen darstellen, angefangen beim Mai '68, über die Studentenbewegung, die wilden Streiks, die Alternativbewegungen, die Frauen- und schließlich die Friedensbewegung. Die Grundrichtung linker Politik war die Absorption und Stillstellung spontaner Bewegungen durch parlamentarische Politik und durch den Versuch der Parteien, die Massenkämpfe für sich zu funktionalisieren. Auch bei den Grünen gibt es mittlerweile eine starke Tendenz, sich auf die Philosophie einzulassen, wonach parlamentarische Kompetenz in umgekehrtem Verhältnis zur »Abhängigkeit« von den sozialen Bewegungen stehe. Viele rutschen in ein »Wohlverhalten«, bei dem der Ausbruch außerparlamentarischer Kämpfe nur »störend« sein kann. Statt ihre parlamentarische Politik in den Dienst der Vorbereitung neuer und weitergreifender Massenbewegungen zu stellen, befestigen sie nur ihre einmal errungenen Positionen im Staat.

Die historische Grenze von Luxemburgs impliziter Parteitheorie liegt in ihrer Unterschätzung der Dauerhaftigkeit des Parlamentarismus und der dauerhaften Spaltung, die er in revolutionäre Bewegungen tragen würde. — In »Sozialdemokratie und Parlamentarismus« (LGW 1/2, 449) bestimmt sie den Parlamentarismus als »Kompromiß zwischen Bourgeoisie und Feudalismus«. Sie verbindet damit die Vorstellung, daß die parlamentarische Demokratie für die Bourgeoisie überflüssig, ja dysfunktional wird, wenn sich dieser Kompromiß erübrigt und die Sozialdemokratie zur Trägerin des Parlamentarismus wird (450). Nur sie, so Luxemburg, verhindert noch das Absterben des Parlamentarismus.

Aus ihrer Zeitperspektive ist die These verständlich, historisch hat sie sich nicht bewahrheitet. Rosa Luxemburg hat nicht erwartet, daß die Geschichte ihren Gedanken des »Opportunismus« zu Ende denken

würde und daß an die Stelle des Kompromisses zwischen Feudalismus und Bourgeoisie der Kompromiß zwischen Bourgeoisie und Arbeiterbewegung als Grundlage des Parlamentarismus treten würde. Diese Erfahrung, die Grunderfahrung des Sozial- oder Wohlfahrtsstaats modifiziert die Bedingungen gesellschaftsverändernder Politik noch einmal tiefgreifend. Heute ist es prinzipiell fragwürdig geworden, eine grundlegende Veränderung des Kapitalismus aus der Sozialdemokratie heraus zu erwarten. Das Problem des »Opportunismus« als bloßer »Strömung« innerhalb einer revolutionären Sozialdemokratie hat sich historisch erledigt. Heute stellt sich vielmehr die Frage, wie sich eine systemverändernde Politik aus der Wechselwirkung von Massenaktionen der Arbeiter, anderer sozialer Bewegungen und sozialistischen Minderheitspositionen in den Arbeiterparteien erst neu konstituieren könnte. Das Subjekt, das Luxemburg als vorhanden unterstellt, muß sich als Zusammenhang mehrerer Subjekte erst neu bilden.

Vieldeutig bleibt allerdings auch Luxemburgs Konzept der *Massen* im parteientheoretischen Zusammenhang. Gewiß kann ihr keine »organizistische« Auffassung von einer homogenen proletarischen Masse angehängt werden, wie es seit Lukács immer wieder geschah. Auch erinnert Nicos Poulantzas zu Recht daran, daß ihre Kritik an der russischen Revolution einen Ansatz dazu enthalte, der Falle der Doppelherrschaft zu entgehen: der erneuten Spaltung zwischen »den Massen« und ihren Organen (den Räten) auf der einen, den Staatsapparaten auf der anderen Seite (vgl. Poulantzas 1978, 231). Rosa Luxemburg hatte eine Ahnung davon, daß die sogenannten Massen mit einem Gutteil ihres politischen Lebens *bereits in den Staat verwickelt sind* und daß daher nicht Abschaffung/Verdrängung des Parlamentarismus, sondern Umarbeitung/Transformation seiner Institutionen auf der Tagesordnung stehe. Luxemburgs fortgesetzte und rasch aufeinanderfolgende Wendungen in der Frage, ob sich die Kommunisten an den Wahlen zur Nationalversammlung 1919 beteiligen sollten, skizzieren die Dialektik vor, die seit der Weimarer Republik jede Bewegung zwischen Massenbewegungen und Parlamentarismus würde praktizieren müssen.

Manche Formulierungen, in denen Rosa Luxemburg die Massen subjektiviert, werden wir allerdings nach den Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus mit noch größerer Vorsicht als sie selbst prüfen müssen, da wir jeden historischen Kinderglauben verloren haben, daß »alles Gute von unten kommt«.

Massenpartei und Zentralismuskritik

Parteien sind, egal ob sie sich als Klassenparteien verstehen oder nicht, *allgemeine Artikulatoren* von Klassen in dem Sinne, daß sie im Politischen eine permanente Neuzusammensetzung ökonomisch, kulturell und politisch bestimmter Massen zu neuen, gegensätzlich bestimmten Massen betreiben (vgl. Elfferding 1983). Klassen sind daher zugleich Voraussetzung und Ergebnis politischer Parteien.

Für die — sozialdemokratischen wie kommunistischen — Arbeiterparteien liegt das aktuelle Problem »Klassen — Partei« auf der Hand: Die kommunistischen Parteien haben, mit ganz wenigen Ausnahmen, ihr Festhalten an einem engen Klassenpartei-Konzept damit bezahlt, daß sie den Übergang zu Massenparteien nach dem Zweiten Weltkrieg nicht ein zweites Mal vollziehen konnten. Die sozialdemokratischen Parteien auf der anderen Seite haben ihre Anpassung an die Politik bürgerlicher »Volksparteien« damit bezahlt, daß sie einmal durch Demagogie gewonnene oppositionelle Bewegungen immer wieder verloren — bis hin zur Krise ihrer Verankerung in den aktivsten und »modernsten« Schichten der Arbeiterklasse, wie sie sich jetzt in der SPD bemerkbar macht. Das wahlstatistische Faktum, daß die SPD seit den frühen 50er Jahren aus dem '35-Prozent-Turm' nicht herausgekommen ist, stellt nur einen anderen Ausdruck desselben, tieferliegenden Problems dar.

Auch die grüne Partei ist der Klassengesellschaft nicht enthoben. Zwar ist die Bezeichnung als »Lehrerpartei« eine interessierte demagogische Verkürzung. Gleichwohl macht sich, wie die Wahlergebnisse der vergangenen Jahre zeigen, die Konzentration der aktiven Mitglieder auf die lohnabhängigen Mittelschichten als Schranke der politischen Ausdehnungsfähigkeit der Grünen geltend. Der von den Grünen gewollte Interklassismus ihrer Politik müßte die Aufmerksamkeit für den Zusammenhang und die Gegensätze der Klassen schärfen, durch welche, wie durch ein unterirdisches Dränagesystem, die Politik auch dieser Partei bewässert oder ausgetrocknet wird.

Daher verdienen alle Versuche Beachtung, den Zusammenhang der Klassen mit gesellschaftsverändernden Parteien zu fassen, ohne in ein enges Klassenpartei-konzept noch in ein bürgerliches Volkspartei-konzept abzurutschen. In diesem Zusammenhang betrachte ich näher, was ich als Luxemburgs *Massenlinie in der Parteifrage* bezeichne. Einen guten Einblick in ihr Denken gibt die folgende Passage aus der Kritik der leninschen Organisationsvorstellungen:⁸

»Es ist ferner ganz verfehlt, zu denken, daß es auch nur im Interesse der Arbeiterbewegung liegt, den massenhaften Zufluß der Elemente abzuwehren, die von der

fortschreitenden Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft freigesetzt werden. Der Satz, daß die Sozialdemokratie, eine Klassenvertreterin des Proletariats, doch gleichzeitig die Vertreterin der gesamten Fortschrittsinteressen der Gesellschaft und aller unterdrückten Opfer der bürgerlichen Gesellschaftsordnung ist, ist nicht bloß in dem Sinne zu deuten, daß in dem Programm der Sozialdemokratie ideell alle diese Interessen zusammengefaßt sind. Dieser Satz wird zur Wahrheit in Gestalt des geschichtlichen Entwicklungsprozesses, kraft dessen die Sozialdemokratie auch als politische Partei nach und nach zur Zufluchtsstätte der verschiedensten unzufriedenen Elemente, daß sie wirklich zur Partei des Volkes gegen eine winzige Minderheit der herrschenden Bourgeoisie wird.« (LGW 1/2, 441)

Die Bedeutung dieser Sätze erschließt sich vor dem Hintergrund der fortgesetzten Praxis der Spaltung, der Ausschließung und Säuberung in den (sozialdemokratischen wie kommunistischen) Arbeiterparteien bis auf den heutigen Tag. Kein Rauswurf, der nicht mit Bezug auf die Klassengrundlage der Partei gerechtfertigt worden wäre. Keine große Spaltungsdebatte, in der nicht die »Reinheit« der Partei von »klassenfeindlichen«, zumal »kleinbürgerlichen Elementen« proklamiert worden wäre. Welche Bedeutung hatte nicht diese Praxis in der Geschichte der Spaltung der Arbeiterbewegung und beim Aufstieg des Faschismus! Wie zehrte der Stalinismus in seinen inneren und äußeren Wirkungen von diesem Mechanismus! Kein Zweifel, daß Lenin mit einigen Formulierungen, auf die sich Rosa Luxemburg hier kritisch bezieht, ungewollt die Vorlage für spätere, von ihm nicht mehr kontrollierte Praxis lieferte.

Luxemburg kehrt die strategische Orientierung der Klassenpartei-politik geradewegs um: sie liegt in der *Öffnung* gegenüber anderen unterdrückten Klassen und Schichten, nicht in der Abschließung. Das Parteikonzept von Luxemburg faßt die Klasse als Ausgangspunkt, als Zielpunkt aber die Masse oder das »Volk« im Sinne des »niederen Volks« oder des der kapitalistischen Herrschaft unterworfenen Volkes. Ganz in diesem Sinne polemisiert sie gegen eine enge »Arbeiterpolitik« und schärft den Begriff des Proletariats in einem weiten Verständnis gegenüber der Schicht der Industriearbeiter:

»Zum Proletariat gehört wohl in erster Linie die Lohnarbeiterschaft als die ausgebeutete und unterdrückte Klasse sans phrase; dazu gehören aber auch Bevölkerungsschichten mit ökonomisch zwieschlächtigem Charakter, wie Kleinbürger und Kleinbauern, die, insoweit sie proletarische Interessen gegen ihre Ausbeuter und gegen die Klassenherrschaft des Staates haben, sehr wohl in die Agitation der Sozialdemokratie mit inbegriffen und in der gesetzgeberischen Tätigkeit der Partei vertreten werden können.« (LGW 1/2, 255)

Luxemburg verfißt in den verschiedensten Zusammenhängen, daß das sozialistische Projekt, die Vergesellschaftung der Ökonomie und der Politik, nur aufrechterhalten und erfolgreich verwirklicht werden kann,

wenn der Übergang von der Klassen- zur Massenpartei gelingt. Eben hier ist die »Linie Luxemburg — Gramsci« begründet, von der Peter Weiss spricht.

Rosa Luxemburg arbeitet diese Problematik nicht, wie später Gramsci, für das Verhältnis verschiedener sozialer Klassen und Bewegungen aus. Für sie wird die Frage der Massenlinie der Partei zuallererst eine Frage der inneren Organisation und ihrer Struktur. Eben deswegen gerät sie mit Lenin und den Bolschewiki wegen deren Zentralismus in der Organisationsfrage aneinander. Aber nicht, um sich gegen Zentralismus überhaupt, gegen Disziplin allgemein auszusprechen, sondern um die Art von Zentralismus, die Bedingungen für Disziplin revolutionärer Politik gemäß den Verhältnissen im Westen zu bestimmen.

Rosa Luxemburg wehrt sich gegen ein Parteiverständnis als apriorischer oder selbsternannter Leitung der Arbeitermassen. Sie reißt das Innen-/Außen- oder das Oben-/Unten-Verhältnis im Parteikonzept überhaupt ein.

»Tatsächlich ist die Sozialdemokratie aber nicht mit der Organisation der Arbeiterklasse verbunden, sondern sie ist die *eigene Bewegung* der Arbeiterklasse.« (429)

Am Beispiel der ersten russischen Revolution, aber auch in Analysen der Klassenkämpfe in Westeuropa macht sie immer wieder darauf aufmerksam, daß die *Initiativfunktion* der Parteileitungen in den Massenstreiks eine geringe Rolle spielte (432).

»Die Rolle der sozialdemokratischen Leitung ist dabei wesentlich *konservativen Charakters* in dem sie erfahrungsgemäß dazu führt, das jedesmalige neu gewonnene Terrain des Kampfes bis in die äußersten Konsequenzen auszuarbeiten und es bald in ein Bollwerk gegen eine weitere Neuerung größeren Stils umzukehren.« (432f.)

Es geht ihr also nicht um eine abstrakte oder prinzipielle Gegenüberstellung von »Führern« und »Massen«, sondern um eine nüchterne Analyse der Dialektik der Organisation, wie sie sich unter den parlamentarischen Bedingungen entwickelt. Denn gerade die Rolle der Sozialdemokratie als Kampfpartei, das Gegeneinander von Opposition und Regierung, proletarischen und bürgerlichen Parteien zwingt den sozialdemokratischen Politikern diese »konservative« Rolle auf, macht sie zu Verwaltern des bereits Er kämpften und zugleich zu Verhinderern neuer Kämpfe, die auch alte Kampfresultate beiseitefegen könnten.

Eben wegen dieser Einsicht in die Gesetzmäßigkeit, der die Parteileitungen, namentlich ihre Parlamentsfraktionäre, unterworfen sind, besteht Rosa Luxemburg auf dem Eigengewicht und der Eigenlogik der Massenkämpfe. Um in diesen Kämpfen über langfristige Ziele und Gefahren aufklären, um die Kämpfe befördern zu können, braucht die Partei einen gewissen Grad an Dezentralismus.

»... für einzelne Organisationen der Partei ist offenbar diejenige Ellenbogenfreiheit nötig, die allein die völlige Ausnutzung aller von der jeweiligen Situation gebotenen Mittel zur Potenzierung des Kampfes sowie die Entfaltung der revolutionären Initiative ermöglicht«. (433)

Aber auch wo Zentralismus nötig ist, unterscheidet sich der Zentralismus einer revolutionären Partei prinzipiell von bürgerlichem Zentralismus. Dieser Lieblingsgedanke von Rosa Luxemburg begegnet uns in den Schriften in immer neuen Formulierungen. Immer setzt sie den notwendigen »koordinierenden, zusammenfassenden« gegen den »reglementierenden und exklusiven Charakter des sozialdemokratischen Zentralismus« (434). Sie unterscheidet

»die Willen- und Gedankenlosigkeit einer vielbeinigen und vielarmigen Fleischmasse, die nach dem Taktstock mechanische Bewegungen ausführt, und die freiwillige Koordinierung von bewußten politischen Handlungen einer gesellschaftlichen Schicht; wie den Kadavergehorsam einer beherrschten Klasse und die organisierte Rebellion einer um die Befreiung ringenden Klasse« (430).

Sie weist wieder und wieder den Gedanken zurück, daß die Disziplin und der Zentralismus der Aktion der Arbeiter einfach von den Strukturen der Fabrik oder des Militärs (bzw. der Staatsverwaltung) abgezogen werden dürfe. Sie hält an der Notwendigkeit der ständigen »Kritik der Waffen« fest, warnt, wie später Gramsci, davor, die Kampfformen des Gegners zu übernehmen und damit dessen Strukturen in die Arbeiterbewegung eindringen zu lassen. Der Zentralismus der Arbeiterbewegung sei

»sozusagen ein 'Selbstzentralismus' der führenden Schicht des Proletariats, ihre Majoritätsherrschaft innerhalb ihrer eigenen Parteiorganisation« (429).

Als die kriegsunterstützenden Parteiführer im Jahre 1914 gegenüber der sich verweigernden, wachsenden Minderheit Parteidisziplin einfordern, stellt ihnen Luxemburg einen anderen Begriff von »Parteidisziplin« entgegen: »das Parteiprogramm und die Beschlüsse der Gesamtpartei zur Anwendung zu bringen« (LGW 4, 16). Kein einzelnes Organ der Partei kann die Disziplin, ihre Definition und Exekution, für sich usurpieren. Als Bezugsgröße der Parteidisziplin wählt Rosa Luxemburg wiederum die *Parteimasse* und das Programm, das sie sich in der Geschichte gegeben hat.

»Die Disziplin der Gesamtpartei, d.h. ihrem Programm gegenüber, geht vor alle Korporationsdisziplin und kann allein dieser letzteren Berechtigung verschaffen, wie sie auch ihre natürliche Schranke bildet.« (Ebd.)

Gegenüber der Tradition der Bolschewiki ist die Rolle der *Parteiorganisation* bei Luxemburg eher zurückgenommen, mit großer Achtung vor der grundsätzlich nicht lenkbaren Massenbewegung formuliert. Ja, aus ihrer Analyse des Parlamentarismus und der Rolle der Parteien darin

folgt für sie geradezu die Notwendigkeit, eine gewisse Autonomie der Massenkämpfe zu bewahren und zu fördern gegenüber der ständigen Tendenz, diese Kämpfe unter Parteilosungen zu subsumieren und in eine Parteidisziplin von oben zu zwingen und damit der Revolution die Spitze zu brechen.

Ob es dazu kommt, hängt vom Verhältnis zwischen Partei, Staat und Massen ab. Und hier ist Luxemburgs Kritik an der Abschaffung der Konstituierenden Versammlung, des Parlaments, in der russischen Revolution durch die Bolschewiki von Interesse.

»Gewiß, jede demokratische Institution hat ihre Schranken und Mängel, was sie wohl mit sämtlichen menschlichen Institutionen teilt. Nur ist das Heilmittel, das Trotzki und Lenin gefunden: die Beseitigung der Demokratie überhaupt, noch schlimmer als das Übel, dem sie steuern soll: Es verschüttet nämlich den lebendigen Quell selbst, aus dem heraus alle angeborenen Unzulänglichkeiten der sozialen Institutionen allein korrigiert werden können: das aktive, ungehemmte, energische politische Leben der breitesten Volksmassen.« (LGW 4, 355f.)

Nicht, daß die Massenaktivität sich nun, da das »bürgerliche Parlament« beseitigt ist, erst richtig entfalten könnte (in den Sowjets nämlich), nein, nicht so denkt Rosa Luxemburg, sondern gerade umgekehrt: das »politische Leben der breitesten Volksmassen« ist längst, durch die jahrhundertelange Herausbildung des Parlaments und der mit ihm verbundenen Freiheiten, in die Form des Parlamentarismus gegossen und kann sich auch nur durch Weiterentwicklung, Revolutionierung dieser Form, nicht aber durch ihre schlichte »Abschaffung«, selbst revolutionieren.

Eben deswegen kommt Luxemburg in diesem Zusammenhang auf die politischen Freiheiten und auf *Öffentlichkeit* zu sprechen.

»Hingegen ist es eine offenkundige, unbestreitbare Tatsache, daß ohne eine freie, ungehemmte Presse, ohne ungehindertes Vereins- und Versammlungsleben gerade die Herrschaft breiter Volksmassen völlig undenkbar ist.« (358)

Ihre Aufzeichnungen aus dem Gefängnis 1918 lesen sich heute wie ein Telegramm, das, einer Flaschenpost gleich, nach langer Irrfahrt erst heute, in Zeiten von Perestrojka und Glasnost, geöffnet und verstanden werden kann:

»Das Negative, den Abbau, kann man dekretieren, den Aufbau, das Positive, *nicht*. Neuland. Tausend Probleme. Nur Erfahrung imstande, zu korrigieren und neue Wege zu öffnen. Nur ungehemmtes, schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhält *schöpferische* Kraft, korrigiert selbst alle Fehlgriffe. (...) Unbedingt öffentliche Kontrolle notwendig. Sonst bleibt der Austausch der Erfahrungen nur in dem geschlossenen Kreise der Beamten der neuen Regierung. Korruption unvermeidlich. (...) Die Praxis des Sozialismus erfordert eine ganze geistige Umwälzung in den durch Jahrhunderte der bürgerlichen Klassenherrschaft degradierten Massen. Soziale Instinkte anstelle egoistischer; Masseninitiative anstelle der Trägheit;

Idealismus, der über alle Leiden hinwegbringt usw. usw. Niemand weiß das besser, schildert das eindringlicher, wiederholt das hartnäckiger als Lenin. Nur vergreift er sich völlig im Mittel. Dekret, diktatorische Gewalt der Fabrikaufseher, drakonische Strafen, Schreckensherrschaft, das sind alles Palliative. Der einzige Weg zu dieser Wiedergeburt: die Schule des öffentlichen Lebens selbst, uneingeschränkte breiteste Demokratie, öffentliche *Meinung*. Gerade die Schreckensherrschaft demoralisiert.« (360ff.)

Von der Parteiorganisation, den Avantgardeintellektuellen ist in diesem Kontext nur wenig, teils ironisch die Rede. Die Revolutionspartei, die für den Sozialismus »ein fertiges Rezept in der Tasche« zu haben glaube; das Dutzend Intellektueller, die den Sozialismus »vom grünen Tisch« dekretieren, oktroyieren zu können glaubten. Luxemburg rückt nun die Frage, wie sich die Massentätigkeit im Verlaufe der Revolution optimal entwickeln könne, ganz in den Vordergrund. Die Partei betrachtet sie nun, im Licht der Revolution, vom Standpunkte ihres Absterbens, wie der Marxismus überhaupt den Staat unter dem Gesichtspunkt seines Absterbens analysiert.

In Rosa Luxemburgs irritierender Parteinahme für die Beteiligung an den Parlamentswahlen in Deutschland, für die Konstituierende Versammlung in Rußland leuchtet ein Zusammenhang auf, der bis heute kaum theorisiert, aber höchst aktuell ist. Eine systemverändernde Partei darf eben weder nur-parlamentarische Partei sein (Luxemburgs frühe Botschaft), noch darf sie sich als extraterritoriales Lager in einem (scheinbaren) Jenseits des parlamentarischen Staates organisieren (ihre späte Botschaft). Im ersten Falle droht die Spaltung der Bewegung, wie sie schon 1914 besiegelt war; im zweiten Fall droht die Verstaatlichung der Revolution, wie sie spätestens mit dem Tode Lenins besiegelt war. Die Partei bildet sich und operiert auf dem Felde der so bezeichneten doppelten Spaltung (Michael Jäger), wenn man so will, einer sozialen und einer darauf aufbauenden politischen Spaltung (proletarisch/bürgerlich, Massen/Staat), und sie kann doch eine Strukturveränderung nur bewirken, wenn sie in diesen Spaltungen nicht Platz nimmt, sondern auf deren Auflösung hinarbeitet. Diesen Widerspruch zu organisieren, verlangt Rosa Luxemburg der revolutionären Partei ab und damit jenes Stück Selbstaufgabe, in der sich eine solche Partei allein verwirklichen kann: nicht ein Ganzes werden zu wollen (das führt zum Stalinismus), sondern die Parteiexistenz durch Dezentrierung/Abbau des Staates aufzuheben.⁹

Anmerkungen

- 1 Gegen ein undifferenziertes Ausspielen Luxemburgs gegen Lenin wenden sich allerdings schon 1973 etliche Beiträge zur Luxemburg-Tagung des ISSOCO (Istituto per lo Studio della Società Contemporanea) in Reggio Emilia. Vgl. Pozzoli 1974.
- 2 Fast kann gesagt werden, daß sich die Debatten um die Kampfformen in der Arbeiterbewegung als Auslegungskämpfe um diese Äußerungen des alten Engels entwickeln — bis hin zu Luxemburgs Auftritt auf dem Gründungsparteitag der KPD, als sie der Selbstberuhigung der Vertreter des »Nur-Parlamentarismus« und des »friedlichen Wegs« die Aktualität des Straßenkampfes entgegengesetzt (LGW 4, 489ff.).
- 3 Diese Seite an Luxemburgs Denken arbeiten Laclau/Mouffe (1985, 8ff.) heraus. — In einem Brief an Robert Seidel schreibt Luxemburg: »Materialisten, welche behaupten, daß die ökonomische Entwicklung gleichsam wie eine selbstzufriedene Lokomotive durch das historische Geleise saust und die Politik, die Ideologie etc. bloß wie tote Güterwagen hilflos und passiv ihr nachtrotten, einen solchen Auffasser werden Sie gewiß auch nicht in dem entlegensten russischen Gouvernement vorfinden (und in Rußland ist man, wie Sie wissen, in diesen Dingen sehr beschlagen; man wird Ihnen auf Wunsch aus allen alten und neuen Materialisten in fünf Minuten eine solche Omelette bereiten, daß Sie selbst vergessen werden, wo Sie den Kopf und wo Sie Beine haben); und wenn Sie einen solchen Kauz wirklich finden sollten, so lassen Sie ihn im Panoptikum ausstellen.« (15. August 1898, LGB 1, 185f.)
- 4 Mitunter verschiebt sich die Einsicht in das kontingente Verhältnis von ökonomischer Gesellschaftsformation und Demokratie bei Luxemburg in die Richtung der Behauptung, Demokratie werde im Imperialismus säkular abgebaut (vgl. Lenins These über die Tendenz zur Reaktion). Hier hat sie die Widersprüchlichkeit des Verhältnisses zur Demokratie *innerhalb* der herrschenden Klassen und die Notwendigkeit des Kompromisses mit den unterdrückten Klassen offensichtlich unterschätzt.
- 5 Peter Nettl, der Biograph Rosa Luxemburgs, widmet ihrer Theorie ein eigenes Kapitel. Ihm entgeht allerdings der Zusammenhang zwischen ihrer Auffassung vom Massenstreik und der Kritik am Nur-Parlamentarismus.
- 6 Das versteht Antonio Gramsci überhaupt nicht, der in der Massenstreiksschrift nur ein »ökonomistisches« und spontaneistisches Vorurteil am Werk sieht (vgl. SPN, 233).
- 7 Im Unterschied zu der hier vertretenen Auffassung, wonach der Massenstreik der im Nur-Parlamentarismus eingeschlossenen Politik Beine machen sollte, deutet Norman Geras (vgl. 1979, IIOff.) Luxemburgs Konzeption des Massenstreiks als Versuch, die für die Zweite Internationale kennzeichnende Kluft zwischen Minimalprogramm und sozialistischem Ziel zu überbrücken.
- 8 Dabei geht es mir nicht um das — bezweifelbare — historische Recht Luxemburgs gegenüber Lenin, sondern um die Perspektive, die sie für den weiteren Gang des Sozialismus *im Westen* eröffnet.
- 9 Die wichtige Diskussion, wie diese Aufgabenstellung unter den heutigen Bedingungen der grünen Partei bewältigt werden könnte, wird unter dem Stichwort einer Politik »wechselnder Mehrheiten« in den Zeitschriften *Kommune* und *kultuRRevolution* geführt.

Der Urkommunismus in den ökonomischen Schriften von Rosa Luxemburg

Für eine romantisch-revolutionäre Geschichtsauffassung

Es gibt kaum marxistische Autoren, die soviel Interesse für das ursprüngliche Gemeinwesen gezeigt haben wie Rosa Luxemburg. Das zentrale Thema ihrer *Einführung in die Nationalökonomie* (unvollständiges Manuskript, 1925 von Paul Levi veröffentlicht) ist die Analyse dieser Gesellschaftsformation, die sie als kommunistische Urgesellschaft bezeichnet, und ihr Gegensatz zur kapitalistischen Warenproduktion. Zwar handelt es sich um einen unvollständigen Text, der im Gefängnis (um 1916), ausgehend von Notizen ihrer Vorlesungen in politischer Ökonomie an der Schule der sozialdemokratischen Partei (1907-1914) redigiert wurde; andere Kapitel waren vorgesehen, wurden aber entweder nicht geschrieben oder sind in der Folge verlorengegangen. Aber das erklärt nicht, warum die Behandlung der Urgesellschaft und ihrer Auflösung mehr Platz einnimmt als die der Warenproduktion, der Lohnarbeit und der Tendenzen der kapitalistischen Ökonomie insgesamt. Diese ungewöhnliche Zugangsweise zur politischen Ökonomie ist wahrscheinlich einer der Hauptgründe, warum die Mehrzahl der marxistischen Ökonomen, und selbst ihre Biographen und Interpreten, diese Arbeit vernachlässigt, nicht zur Kenntnis genommen oder schlichtweg ignoriert haben. Paul Frölich ist eine der wenigen Ausnahmen, ebenso wie Ernest Mandel, der Autor des Vorworts zur französischen Ausgabe; hingegen findet sich bei Nettel kein Hinweis und nicht die Spur eines Kommentars zum Inhalt des Werks. Das Marx-Engels-Lenin-Stalin Institut in Ost-Berlin, verantwortlich für die Wiederveröffentlichung des Textes 1953, gibt (in seiner Einleitung) vor, daß es sich um eine »populäre Darstellung der Grundzüge der kapitalistischen Produktionsweise« (Rosa Luxemburg, *Ausgewählte Reden und Schriften*, Berlin/DDR 1955, 403-410) handle, geht aber auf die Tatsache, daß beinahe die Hälfte des Buchs dem Urkommunismus gewidmet ist, nicht ein.¹ Die Bedeutung des Werks liegt m.E. aber gerade in seiner Herangehensweise an die vorkapitalistischen Gesellschaften, in seiner kritischen und originellen Auffassung der Entwicklung der Gesellschaftsformationen, in einer Haltung, die darauf abzielt — wie Walter Benjamin sagte —, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

Wie ist nun das Interesse von Rosa Luxemburg für die Urgesellschaften zu erklären? Zum einen ist es offensichtlich, daß sie in der Existenz dieser frühen kommunistischen Gesellschaften ein Mittel sieht, »die alte Vorstellung von der Ewigkeit des Privateigentums und seinem Bestehen von Anbeginn der Welt« (LGW 5, 604) zu erschüttern oder gar zu zerstören. Aufgrund der Unfähigkeit, das Gemeineigentum wahrzunehmen, und aufgrund des Unverständnisses für alles, was nicht der kapitalistischen Zivilisation gleicht, haben sich die bürgerlichen Ökonomen beharrlich geweigert, diese Gemeinschaften als historische Tatsache anzuerkennen. Für Rosa Luxemburg steht ein — in theoretischer wie politischer Hinsicht — wesentlicher Gesichtspunkt der ökonomischen Wissenschaft auf dem Spiel. Zum anderen ist der Urkommunismus in ihren Augen ein wertvoller historischer Orientierungspunkt, der es ermöglicht, den Kapitalismus zu kritisieren, seinen irrationalen, verdinglichten und anarchischen Charakter zu enthüllen und den radikalen Gegensatz zwischen Gebrauchswert und Tauschwert offenzulegen. Ernest Mandel unterstreicht in seinem Vorwort zu Recht: »Die Erklärung der grundlegenden Unterschiede zwischen einer auf der Produktion von Gebrauchswerten basierenden Ökonomie, in der es um die Befriedigung der Bedürfnisse der Produzenten geht, und einer auf Warenproduktion gegründeten, nimmt den größten Teil des Werkes ein« (Mandel 1970, XVIII). Ihr geht es darum, in der Vergangenheit all das aufzufinden und zu 'retten', worin — bis zu einem gewissen Punkt jedenfalls — der moderne Sozialismus bereits Gestalt annehmen läßt. Die Haltung Rosa Luxemburgs hat nicht zufällig eine gewisse Affinität zu romantischen Geschichtsauffassungen, die die bürgerliche Fortschrittsideologie ablehnen und die inhumanen Aspekte der industriell-kapitalistischen Zivilisation kritisieren (daher übrigens ihr Interesse für das Werk eines ökonomischen Romantikers wie Sismondi). Während die traditionalistische Romantik bemüht ist, eine idealisierte Vergangenheit wiederherzustellen, sucht die revolutionäre Romantik, der Rosa Luxemburg nahesteht, in vorkapitalistischen Formen der Vergangenheit Elemente und Aspekte der nachkapitalistischen Zukunft zu antizipieren.

Schon Marx und Engels hatten in ihren Schriften und in ihrer Korrespondenz auf die Arbeiten des (romantischen) Historikers Georg Ludwig Maurer über die germanische Urgemeinde (Mark) aufmerksam gemacht. Wie Marx und Engels studiert auch Rosa Luxemburg begierig die Schriften von Maurer und begeistert sich über die demokratische und egalitäre Funktionsweise der *Mark* und ihre gesellschaftliche Transparenz: »Man kann sich nichts Einfacheres und Harmonischeres zugleich vorstellen als dieses Wirtschaftssystem der alten germanischen

Mark. Wie auf flacher Hand liegt hier der ganze Mechanismus des gesellschaftlichen Lebens. Ein strenger Plan, eine stramme Organisation umfassen hier das Tun und Lassen jedes Einzelnen und fügen ihn dem Ganzen als ein Teilchen ein. Die unmittelbaren Bedürfnisse des täglichen Lebens und ihre gleichmäßige Befriedigung für alle, das ist der Ausgangspunkt und der Endpunkt der ganzen Organisation. Alle arbeiten gemeinsam für alle und bestimmen gemeinsam über alles.« (LGW 5, 656) Was sie schätzt und deutlich hervorhebt, sind jene Züge dieser Urgemeinschaft, die dem *Kapitalismus entgegengesetzt* sind, und die sie in gewisser Hinsicht der bürgerlich-industriellen Zivilisation menschlich überlegen machen: »Vor zweitausend Jahren also und noch früher, in jener grauen Vorzeit der germanischen Völker ... herrschten bei den Germanen Zustände, die von den heutigen grundverschieden waren. Kein Staat mit geschriebenen Zwangsgesetzen, keine Spaltung in Reiche und Arme, Herrschende und Arbeitende waren damals unter den Germanen bekannt.« (Ebd., 594f.)

Sich stützend auf die Arbeiten des russischen Historikers Maxime Kowalewsky (für den schon Marx lebhaftes Interesse gezeigt hatte) besteht Rosa Luxemburg auf der *Universalität* des Agrarkommunismus als allgemeiner Form der menschlichen Gesellschaft in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung, einer Form, die man ebensogut bei den amerikanischen Indianern, bei den Inkas, den Azteken, den Kabylen, den afrikanischen Stämmen und den Hindus finde. Das peruanische Beispiel scheint ihr besonders bedeutsam; auch hier kommt sie nicht umhin, einen Vergleich zwischen der *Marca* der Inkas und der zivilisierten Gesellschaft zu ziehen: »Die moderne Kunst, sich ausschließlich von fremder Arbeit ernähren zu lassen und die eigene Nichtarbeit zum Attribut der Herrschaft zu machen, war dem Wesen dieser Gesellschaftsorganisation, in der Gemeineigentum und allgemeine Arbeitspflicht tiefverwurzelte Volksitte waren, noch fremd.« (Ebd., 659) Ihre Bewunderung gilt der »phantastischen Zähigkeit des Indianervolks und der markgenossenschaftlichen Einrichtungen ..., (von denen) sich ... trotz dieser Wirtschaft noch bis ins 19. Jahrhundert hinein Reste erhalten haben.« (Ebd., 673) Etwa zwanzig Jahre später wird der bedeutende peruanische marxistische Denker José Carlos Mariátegui eine Auffassung entwickeln, die erstaunliche Konvergenzen mit den Ideen Rosa Luxemburgs aufweist (wobei er sehr wahrscheinlich ihre Bemerkungen über Peru nicht kannte): der moderne Sozialismus muß sich auf die einheimischen Traditionen stützen, die auf den Kommunismus der Inka zurückgehen, um die bäuerlichen Massen für seinen Kampf zu gewinnen (vgl. Mariátegui 1986).

Aber der in diesem Bereich wichtigste Autor ist für Rosa Luxemburg — wie schon für Engels im *Ursprung der Familie* — der amerikanische Anthropologe L.H.Morgan. Sie läßt sich von seinem klassischen Werk *Ancient Society* (1877) anregen, geht dabei über Marx und Engels hinaus und entwickelt eine grandiose Vision der Geschichte, eine bahnbrechende und kühne Konzeption der tausendjährigen Entwicklung der Menschheit, in der die gegenwärtige Zivilisation »... mit ihrem Privateigentum, ihrer Klassenherrschaft, der Herrschaft der Männer, ihrem Staat und ihrer erzwungenen Ehe« wie eine einfache Parenthese erscheint, ein Übergang zwischen dem ursprünglichen Gemeinwesen und der kommunistischen Gesellschaft der Zukunft. Die romantisch-revolutionäre Idee einer Verbindung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft wird hier ausdrücklich formuliert: »Den revolutionären Bestrebungen der Zukunft bot somit die adelige Überlieferung der grauen Vergangenheit die Hand, der Kreis der Erkenntnis schloß sich harmonisch zusammen, und aus dieser Perspektive erschien die heutige Welt der Klassenherrschaft und der Ausbeutung, die das all und einzige der Kultur, das höchste Ziel der Weltgeschichte darzustellen vorgab, bloß als eine winzige vorübergehende Etappe auf dem großen Kulturvormarsch der Menschheit.« (Ebd., 612)

In dieser Perspektive zeigt sich ihr die europäische Kolonisierung der Völker der Dritten Welt wesentlich als ein sozial zerstörerisches, barbarisches und unmenschliches Unternehmen; dies gilt vor allem für die englische Okkupation Indiens, die die traditionellen, agrarkommunistischen Strukturen verwüstet und aufgelöst hat, mit all den tragischen Folgen für die Bauernschaft. Rosa Luxemburg teilt mit Marx die Überzeugung, daß der Imperialismus den ökonomischen Fortschritt in die kolonisierten Länder hineinträgt, selbst wenn er es mit »den niederträchtigen Methoden einer Klassengesellschaft« tut (ebd., 697).² Während jedoch Marx, ohne seine Entrüstung über diese Methoden zu verbergen, vor allem die progressive ökonomische Rolle der Eisenbahn betont, die durch die Engländer in Indien eingeführt wurde, legt Rosa Luxemburg den Akzent eher auf die unheilvollen sozialen Konsequenzen, die dieser kapitalistische 'Fortschritt' mit sich bringt: »Die alten Bande wurden gesprengt, die stille Weltabgeschiedenheit des Dorfkommunismus zerrissen und durch Hader, Zwietracht, Ungleichheit und Ausbeutung ersetzt. Enorme Latifundien einerseits, eine enorme Millionenmasse mittelloser bäuerlicher Pächter andererseits waren das Ergebnis. Das Privateigentum feierte den Einzug in Indien und mit ihm der Hungertyphus und der Skorbut als ständige Gäste in den Niederungen des Ganges.« (Ebd., 601) Dieser Unterschied zu Marx entspricht

freilich einer anderen historischen Etappe, die einen neuen Blick auf die kolonisierten Länder erlaubt, aber er ist zugleich der Ausdruck der besonderen Sensibilität Rosa Luxemburgs für die gesellschaftlichen und humanen Qualitäten der ursprünglichen Gemeinwesen.

Diese Problematik wird nicht nur in der *Einleitung in die National-ökonomie*, sondern auch in der *Akkumulation des Kapitals* angesprochen, wo sie die historische Rolle des englischen Kolonialismus erneut kritisiert und sich über die kriminelle Verachtung entrüstet, die die europäischen Eroberer dem alten Bewässerungssystem entgegenbrachten: In seiner blinden Gefräßigkeit ist das Kapital »unfähig, weit genug zu sehen, um den Wert der ökonomischen Monumente einer viel älteren Zivilisation zu erkennen«; die Kolonialpolitik führe zum Niedergang dieses traditionellen Systems und damit zu einer Hungersnot, die von 1867 an Millionen von Opfern in Indien gefordert hat. Die französische Kolonisation Algeriens stellt sich in ihren Augen als ein systematischer und absichtlicher Versuch der Zerstörung und Entwendung von Gemeineigentum dar, der im ökonomischen Ruin der einheimischen Bevölkerung endete. (LGW 5, 327ff.)

Nicht nur einzelne Beispiele, sondern die Gesamtheit des spanischen, portugiesischen, holländischen, englischen oder deutschen Kolonialsystems, praktiziert in Lateinamerika, Afrika oder Asien, wird von Rosa Luxemburg angeklagt. Sie steht entschieden auf der Seite der Opfer des kapitalistischen 'Fortschritts': »Für alle primitiven Völker in den Kolonialländern ist also der Übergang von den primitiven kommunistischen Zuständen zu den modernen kapitalistischen tatsächlich als eine plötzliche Katastrophe, als ein unsägliches Unglück voll furchtbarster Leiden eingetreten.« (Ebd., 717) Dieses Interesse an der sozialen Lage der kolonisierten Bevölkerungen zeigt, wie erstaunlich modern ihr Text ist — insbesondere, wenn man ihn mit dem entsprechenden Werk Kautskys von 1886 vergleicht, in dem die nicht-europäischen Völker so gut wie nicht vorkommen (vgl. Mandel 1970, XVIII f.).

Aus dieser Analyse entspringt ihre Solidarität mit dem Kampf der Einheimischen gegen die imperialistischen Metropolen, einem Kampf, in dem sie den beharrlichen und bewunderungswürdigen Widerstand der alten kommunistischen Traditionen gegen die Profitgier und gegen die kapitalistische 'Europäisierung' wahrnimmt. Hier scheint die Idee eines Bündnisses zwischen dem antikolonialen Kampf dieser Völker und dem antikapitalistischen Kampf des modernen Proletariats hervor, als eine revolutionäre Konvergenz zwischen altem und neuem Kommunismus ... (613)

Gilbert Badia — einer der wenigen, der diese Problematik in seinem

bemerkenswerten Werk über Rosa Luxemburg kritisch würdigt — ist der Auffassung, daß in der *Einleitung in die Nationalökonomie* die alten Strukturen der kolonisierten Gesellschaften oft als zu starr dargestellt »und dem Kapitalismus in der Form eines Schwarz-Weiß-Gegensatzes radikal entgegengesetzt« werden. In anderen Worten: »Diesen mit allen Tugenden begabten Gemeinschaften, die als fast vollständig unbeweglich dargestellt werden, setzt Rosa Luxemburg die destruktive Funktion eines Kapitalismus entgegen, der absolut nichts Fortschrittliches mehr hat. Wir sind weit entfernt von jener erobernden Bourgeoisie, wie sie von Marx im *Manifest* vorgestellt wird«. (Badia 1975, 498/501) Diese Einwände scheinen uns aus den folgenden Gründen nicht gerechtfertigt: 1. Rosa Luxemburg begreift die Gemeinwesen nicht als unbeweglich oder erstarrt: im Gegenteil, sie zeigt deren Widersprüche und Veränderungen. Sie unterstreicht, daß »die ... kommunistische Gesellschaft durch ihre eigene innere Entwicklung zur Ausbildung der Ungleichheit und der Despotie« (LGW 5, 696) führt. 2. Sie verneint nicht die fortschrittliche ökonomische Rolle des Kapitalismus, sondern prangert die unwürdigen und sozial rückschrittlichen Aspekte der kapitalistischen Kolonisation an. 3. Sie hebt zwar die positivsten Aspekte des Urkommunismus im Gegensatz zur bürgerlichen Zivilisation hervor, verdunkelt deshalb aber keineswegs dessen Schranken und Mängel: lokale Beschränktheit; niedriges Niveau der Produktivkraft der Arbeit und der Entwicklung der Zivilisation; Ohnmacht gegenüber der Natur; brutale Gewalt; permanenter Kriegszustand zwischen den Gemeinwesen etc. (Ebd., 659f.) 4. Tatsächlich ist der Ansatz von Rosa Luxemburg sehr weit entfernt von Marx' Hymne auf die Bourgeoisie aus dem Jahr 1848; dagegen ist sie dem Geist des 24. Kapitels im *Kapital* (»Genesis des industriellen Kapitalisten«, MEW 23, 777-788), in dem Marx die »Barbareien« und die »Greuel« der europäischen Kolonisation beschreibt, sehr nahe.

Bezüglich der russischen Dorfgemeinde hat Rosa Luxemburg eine weit kritischere Sicht als Marx selbst. Ausgehend von Engels' Analysen, der am Ende des 19. Jahrhunderts den Niedergang der *Obschtschina* (Dorfgemeinschaft) feststellte, zeigt sie an diesem Beispiel die historischen Grenzen des traditionellen Gemeinwesens und die Notwendigkeit seiner Überwindung (vgl. LGW 5, 687). Ihr Blick geht unbeirrt in die Zukunft; sie trennt sich hier von der ökonomischen Romantik im allgemeinen und den russischen Volkstümlern im besonderen, um auf dem »fundamentale(n) Unterschied zwischen der sozialistischen Weltwirtschaft der Zukunft und den primitiven kommunistischen Gruppen der Urzeit« (ebd., 652)³ zu bestehen.

Indem wir die Aufmerksamkeit auf diese Texte gelenkt haben, wollten wir nicht nur ein verkanntes Kapitel im Werk von Rosa Luxemburg vor dem Vergessen bewahren. Es scheint uns, daß dieses Kapitel weit mehr enthält als eine gelehrte Beigabe zur Geschichte der Ökonomie: es legt *eine andere Auffassung* von Vergangenheit und Gegenwart, von gesellschaftlicher Historizität, von Fortschritt und Moderne nahe. Indem Rosa Luxemburg die industriell-kapitalistische Zivilisation mit der kommunistischen Vergangenheit der Menschheit konfrontiert, bricht sie mit dem linearen Evolutionismus, dem positivistischen 'Fortschrittsglauben', dem Sozialdarwinismus und all den Interpretationen des Marxismus, die ihn auf eine entwickeltere Variante der Philosophie des Herrn Homais reduzieren. In diesen Texten geht es letztlich um die Bedeutung der marxistischen Geschichtsauffassung selbst.

Aus dem Französischen von Thomas Faust

Anmerkungen

- 1 Vgl. auch Fröhlich 1965, 189-192; Nettl 1967; Mandel 1970: Préface. In: Luxemburg, R., 1970: Introduction a l'Economie et Politique. Paris.
- 2 Diese Passage scheint eine idyllische Vorstellung von der traditionellen gesellschaftlichen Struktur in Indien nahezulegen; wie auch immer, in einem anderen Kapitel des Buches (LGW 5, 675f.) anerkennt Rosa Luxemburg die Existenz einer despotischen Macht und einer Kaste von privilegierten Priestern über den bäuerlichen Gemeinwesen, die so Ausbeutungsbeziehungen und soziale Ungleichheit errichten.
- 3 Im gleichen Kontext anerkennt Rosa Luxemburg (wie Marx), daß »die kapitalistische Gesellschaft zum ersten Mal eine Möglichkeit eröffnet, den Sozialismus zu verwirklichen«, namentlich durch die ökonomische Vereinheitlichung der Welt und durch die Entwicklung der Produktivkräfte (LGW 5, 652).

Rosa Luxemburg und die Judenfrage*

Das Selbstverständliche verkleidet sich zuweilen als Paradox. So drängt sich sofort die Feststellung auf, daß für Rosa Luxemburg die Judenfrage *nicht* existiert. Ein sehr bezeichnendes Urteil, das sich auf eine Reihe von Texten stützt, von denen der unmi verst ndlichste nicht der uninteressanteste ist: »Für die Marx-Anhänger wie auch für die Arbeiterklasse existiert *die Judenfrage als solche nicht*, so wie für sie die 'Negerfrage' oder die Frage der 'gelben Gefahr' seitens der Chinesen nicht existiert.« (»Diskussion«, 1910, zit.n. Fetscher 1974, 147f.) Es geht darum, Rosa beim Wort zu nehmen und sich dabei nicht zu beruhigen. Wenn der besagte Text von Interesse scheint, dann zunächst nicht wegen des Verneinten, sondern wegen der Parallelen, die er ziehen zu können glaubt. Wenn man, auf Grund des geringen aber unerbittlichen zeitlichen Abstands, die außerordentliche Bedeutung der afrikanischen Dekolonisierung, der Schwarzen-Frage in den USA oder der chinesischen Revolution für die Geschichte des 20. Jahrhunderts kennt, dann kommen einem angesichts dieser behaupteten Inkonsistenz der »Judenfrage als solche« von vornherein Zweifel. Rosa behandelt diese Frage, die in ihrem Handeln und in ihren Schriften wenig Raum einnimmt, im Zusammenhang mit der allgemeineren und theoretisch mehr durchgearbeiteten nationalen Frage. Es ist bekannt, was es mit ihrem »nationalen Nihilismus« auf sich hat (Titel eines Artikels von A. Yaari, in: *Les Nouveaux Cahiers* 39/1974): die Judenfrage ist für Rosa gleichsam eine nationale Frage hoch zwei, die wegen ihrer konstitutiven Gegebenheiten sowohl leichter zu erledigen als auch — auf Grund der Spezifik eben dieser Gegebenheiten — schwerer zu entwirren ist.

Im folgenden geht es also um die Darstellung der Existenzweise dieser Nicht-Frage. Sie läßt das politische Denken Rosa Luxemburgs nicht unberührt und zeigt sich an drei Punkten, an denen die vor die Tür gesetzte Judenfrage zum Fenster wieder hereinkommt: am Zionismus, am Bund und am Antisemitismus.

* Zuerst veröffentlicht unter dem Titel »Rosa Luxemburg et la question juive«, in: *Les Temps modernes* 472/1985, 652-668.

I.

Rosa hat sich zur zionistischen Bewegung selten einschlägig geäußert aus dem einfachen Grund, weil diese um die Jahrhundertwende eine unter den jüdischen Massen kaum verbreitete Ideologie repräsentiert, die nur von kleinen Organisationen vertreten wird. Die Prinzipien des Zionismus werden von ihr kategorisch und unwiderruflich verurteilt, da er als jüdische Form des Nationalismus charakterisiert wird, *jeder* Nationalismus aber bürgerlich ist. Der Zionismus ist zwar nur ein utopischer, aber eben doch ein Nationalismus (vgl. Rosas Verurteilung der »nationalen Utopien« der »polnischen Arbeiter« beim Mainzer Parteitag 1900, in: LGW 1.1, 797). Ein im Januar 1894 in der *Sprawa Robotnicza* (Arbeitersache) veröffentlichter Text, der von Leo Jogiches unterzeichnet, aber von Rosa gebilligt und herausgegeben wurde, bringt die Meinung der Führungsgruppe der im März gegründeten Sozialdemokratischen Partei des Königreichs Polen (SDKP) zum Ausdruck. Dieser Artikel (in: Buczek/Tych 1957, 146ff.) bezieht sich auf die vier Reden, die von den Verantwortlichen der jüdischen Arbeiter von Wilna am 1. Mai 1892 gehalten wurden: Er unterstreicht ihre Bedeutung und stimmt der Stoßrichtung zu, denn die »Palästina-Lösung« der Judenfrage wurde in diesen Reden entschieden abgelehnt. Der Zionismus wird hier nach folgenden schädlichen Auswirkungen beurteilt: das Trennende, das er zwischen jüdischen, russischen und polnischen Arbeitern begünstigt; das Mißtrauen, das er im jüdischen Proletariat gegenüber den anderen Nationalitäten nährt; das Ablenken vom antikapitalistischen Kampf und dessen Abgleiten in den nationalen Kampf; die von ihm favorisierte Scheinlösung der Frage der Unterdrückung, die auf das fehlende Territorium statt auf eine historische Lösung orientiert. Insgesamt sehen Rosa und die anderen Führer der SDKP, vor allem Jogiches und Warszawski, im Zionismus eine diffuse Ideologie, deren hauptsächliche Funktion darin besteht, die jüdischen Massen von der Weltrevolution abzuhalten. Insofern, und wenngleich er notwendigerweise spezifische Züge aufweist, ist er nur eine ganz unspezifische Variante des Nationalismus. Der Antizionismus Luxemburgs ist auf Grund seiner außerordentlichen Allgemeinheit bzw. seines abstrakten Antinationalismus, aus dem er hervorgeht, völlig kohärent — im Unterschied zu dem späteren, den sich die internationale kommunistische Bewegung zu eigen machen wird. Erst mit ihr werden die verschiedenen Nationalismen Gegenstand einer selektiven und funktionalen Hierarchisierung situationsbedingter, taktisch-strategischer Urteile, die zwar konkreter, d.h. realistischer, aber auch zufälliger sind. Rosa Luxemburg verurteilte dagegen unterschiedslos all jene Formen, die man gemeinhin unter das

»Erwachen der Nationalitäten« im zaristischen »Völkergefängnis« subsumierte und die sie — mit umgekehrter Konnotation — eine Walpurgisnacht »auf dem nationalistischen Blocksberg« nannte, die folgendermaßen beschrieben wird: »Von allen Seiten melden sich Nationen und Natiönchen mit ihren Rechten auf Staatenbildung an. Vermoderte Leichen steigen aus hundertjährigen Gräbern, von neuem Lenztrieb erfüllt, und 'geschichtslose' Völker, die noch nie selbständige Staatswesen bildeten, verspüren einen heftigen Drang zur Staatenbildung. Polen, Ukrainer, Weißrussen, Litauer, Tschechen, Jugoslawen, zehn neue Nationen des Kaukasus. Zionisten errichten schon ihr Palästina-Ghetto, vorläufig in Philadelphia« (»Fragment über Krieg, nationale Frage und Revolution«, LGW 4, 367f.). Wenn der jüdische Nationalismus abzulehnen ist und abgelehnt wird, so geht es ihm darin nicht anders als seinen vielen Konkurrenten im Zarenreich. Rosas kontinuierlicher und entschiedener Kampf vor allem gegen den polnischen Nationalismus innerhalb der II. Internationale und gegen die Polnische Sozialistische Partei (PPS), die sie verabscheute, ist bekannt. Für diesen prinzipiellen Antinationalismus ist der Nationalismus ein endemisches Übel, wobei der Zionismus nur dessen jüdische Form ist.

II.

Im Zusammenhang mit dem *Bund* erhält die Nicht-Existenz der Judenfrage einen mehr hypothetischen Charakter. Es sei daran erinnert, daß der Bund der russischen revolutionären Bewegung in vielerlei Hinsicht das organisatorische und propagandistische Vorbild lieferte: »Die jüdischen Organisationen, die den fortgeschrittensten und klassenbewußtesten Teil des russischen Proletariats umfaßten, schlossen sich 1897 zum *Bund* zusammen. Die Russen, durch dieses Ereignis beschämt und angespornt, gründeten ein Jahr später ihre eigene Partei, die Sozialdemokratische Arbeiterpartei Rußlands« (Nettl 1967, III). »Der *Bund* war der aktivste Propagandist für eine einheitliche gesamtrussische Arbeiterbewegung; er besaß bei weitem die größte Organisation im Lande und die am besten funktionierenden Verbindungen zwischen dieser und seinem Auslandskomitee. Für Plechanow und die anderen Russen war er ein nachahmenswertes Vorbild, aber zugleich ein Gegenstand der Eifersucht und in manchen Fällen der Abneigung.« (Ebd., 248) Aus der Berücksichtigung dieser Existenz, um die man nicht herumkommt, wird oft ein doppeltes Urteil gezogen. Rosa (vgl. ihre Streitschrift gegen die PPS vom April 1903) ebenso wie Warszawski (Brief an Kautsky v. 20.5.1903) und Dzierzynski sind von der Mobilisierungs- und Überzeugungskraft des Bund, von seinem revolutionären Ernst überzeugt. Die

persönlichen Beziehungen zwischen Jogiches und Luxemburg einerseits und den Vertretern des Bund im Ausland, Mill und Aisnstat, andererseits waren vor allem während der Züricher Jahre sehr eng, ohne daß deshalb die politischen Divergenzen ausgeklammert worden wären. Obwohl sie Juden waren, verweigerten die Führer der SDKP der Gründung des Bund ihre Unterstützung; dennoch wurde ihr Propagandamaterial im zaristischen Rußland von den örtlichen Organisationen des Bund verbreitet. Auch veröffentlichten die Anhänger des Bund — deren Mitglieder im Ausland Rosa Luxemburg eine hohe intellektuelle Wertschätzung entgegenbrachten — eine ganze Reihe von ihren Texten in *Der jiddische Arbeter*. Diese relative Osmose mag mit einer ideologisch-organisatorischen Voreingenommenheit zusammenhängen: der Bund wollte der offene Repräsentant der breitesten jüdischen Massen sein und allen Strömungen das Wort erteilen. Sie hat aber auch einen praktischen Grund, der vielleicht noch wesentlicher ist: Jede Tuchföhlung mit der PPS, dem feindlichen Bruder der SDKPiL (Sozialdemokratische Partei des Königreichs Polen und Litauen), war ihm äußerst unangenehm, weil diese Partei in der Judenfrage eine ganz entschiedene Position vertrat. Die PPS verlangte die vollständige Integration der Juden in die polnische Gesellschaft sowie das ausschließliche Recht der Vertretung und Organisierung der ganzen Arbeiterklasse auf polnischem Territorium. In bezug auf die Sozialdemokratische Arbeiterpartei Rußlands (SDAPR) verzichtete diese Partei freilich auf die Anwendung dieses Prinzips, was ein Widerspruch war, auf den Rosa — mit boshafter Genugtuung — immer wieder hinwies. Sie sah darin den Kern jedes Nationalismus am Werk, nämlich den potentiellen Haß auf alle anderen Nationalismen, wobei der Bund selbst gelegentlich verdächtigt wurde, einen latenten Nationalismus unter den jüdischen Arbeitern zu schüren. Den Nationalismus der PPS beurteilte sie hingegen als einen offenen und deutlich aggressiveren Nationalismus. Auf Grund einer gewissen Indifferenz gegenüber Fragen, die Rosa als mehr technisch-organisatorische denn als politische einschätzte, begriff sie die in ihren Augen transitorische Existenz des Bund als Notwendigkeit, um die Masse der jiddisch-sprechenden Arbeiter für die Sache der Sozialdemokratie zu gewinnen (vgl. *Krytyka i Bibliografja*, Artikel in: *Przegląd Socjaldemokratyczny*, 4/ 1903, wo dem Sprachenproblem entscheidende Bedeutung beigemessen wird, was Rosa nicht immer tat). Sobald es jedoch um die theoretische und politische Analyse ging, blieb sie fest bei ihrer kritischen Haltung. Sie stand einer »nichtterritorialen jüdischen Autonomie«, die die zentrale Perspektive des Bundismus ausmachte, feindlich gegenüber (»Rückzug auf der ganzen Linie«, 1910, zit.n.

Fetscher 1974, 138). Zweierlei Gründe, äußere und innere, brachten sie zu der Auffassung, den durch den Bund propagierten Typ von Autonomie als verfehltes Thema (weil historisch nicht auf der Tagesordnung stehend) zu betrachten. Die »jüdische nationale Eigenart« (ebd.), von der sich die nichtterritoriale Autonomie herleitete, gründete ihres Erachtens auf vorkapitalistischen oder noch nicht kapitalistischen gesellschaftlichen Formen und Produktionsprozessen, die dem Untergang und der Auflösung gewidmet seien: »das sozial rückständige Kleinbürgertum, (...) die Kleinproduktion, der Kleinhandel, das kleinstädtische Leben« (ebd.). Ihr schien, und das mit einigem Recht, daß dieser kleine Kapitalismus von einem größeren gefressen und das *Schtetl* in den Wirren der in Osteuropa sich ausbreitenden kapitalistischen Zentralisation untergehen würde. »Die nichtterritoriale Autonomie in der Form einer national-kulturellen Autonomie«, um die Worte des Bund zu gebrauchen (VI. Kongreß in Zürich, Oktober 1905), hat also für Rosa weder die zu ihrem Überleben und zu ihrer Entwicklung noch die zur Gründung einer eigenen Nation notwendige ökonomische Basis. Zu den ökonomischen Gründen (bzw. zu dieser ökonomistischen Überlegung) gesellt sich ein weiterer, der mit einem grundlegenden Irrtum des Bund bezüglich des Kulturbegriffs zusammenhängt. Für Rosa Luxemburg gibt es keine spezifisch jüdische Kultur (weil es ja keine »Judenfrage als solche« gibt): »Es äußert sich die jüdische nationale Eigenart, die die Grundlage der nichtterritorialen jüdischen Autonomie sein soll, nicht in der Form der bourgeoisen Eigenart der Großstadtkultur, sondern in der Form der kleinstädtischen Unkultur.« (Zit.n. Fetscher 1974, 138) Dies sei eine unumkehrbare Tatsache — was im Gegensatz zur Analyse Lenins steht, der zwischen zwei jüdischen Kulturen unterscheidet: einer fortschrittlich-revolutionären und einer traditionell-konservativen (vgl. *Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage*, 1913, LW 20, 3-37). Die Bemühungen der Theoretiker des *Jiddischen* um eine jüdische Kultur, die als vielfältiger und nicht ausschließlich ideologischer Prozeß verstanden wird, weist Rosa kategorisch zurück. Im Blick auf Bronislaw Grosser schreibt sie etwa: »Selbstverständlich kommen alle Bemühungen in Richtung einer 'Entwicklung der jüdischen Kultur' nach der Initiative einer Handvoll Publizisten und Übersetzer des Jargons nicht in Betracht.« (Zit.n. Fetscher 1974, 138) Was allein in Betracht kommt, ist die Perspektive einer *proletarischen* Assimilation: Der Untergang der jüdischen »Nation« durch Verschmelzung vollzieht sich durch die Bewegung der Weltökonomie, d.h. durch den Entwicklungsprozeß des Monopolkapitalismus, der tendenziell alle kulturellen, nationalen und selbst sprachlichen Unterschiede ausradiert; die Juden — und ihre

Existenz in der Diaspora kommt dem entgegen — sind dazu bestimmt, in der großen Flut der Weltrevolution aufzugehen: »Die einzige Erscheinung der wahren modernen Kultur auf jüdischer Grundlage, die sozialdemokratische Bewegung des jüdischen Proletariats kann aus seiner Natur am wenigsten den historischen Mangel der bourgeoisen Nationalkultur der Juden ersetzen, da sie selbst eine Erscheinung der Kultur von internationalem und proletarischem Kern ist.« (Ebd., Hervorh. getilgt) Diese außerordentlich abstrakte internationalistisch-proletarische Assimilation heißt für Rosa, daß das jüdische Proletariat seine besonderen kulturellen Habseligkeiten, vor allem die Sprache, ablegen muß: »Wir zweifeln nicht, daß ... das jüdische Proletariat früher oder später begreifen wird, daß es auf demselben Boden mit der polnischen Bevölkerung lebend und wohnend angesichts der Hoffnungslosigkeit der Entwicklung der jüdischen Kultur sich an die polnische Kultur in polnischer Sprache *gewöhnen muß*.« (Ebd.) Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß dieses letzte Argument keineswegs zwingend ist: die Sprache muß aufgegeben werden, weil es keine Kultur gibt — die Kultur muß aufgegeben werden, weil es keine genügend ausgeprägte nationale Spezifik gibt, um sich in einer Sprache zu verkörpern. Was die Frage der Sprache selbst betrifft, so widerspricht Rosa sich hier, weil sie an anderer Stelle (vgl. *Krytika i Bibliografja*, a.a.O.) im Namen des sprachlichen Realitätsprinzips die Legitimität einer jüdischen Arbeiterbewegung hervorhob. Zugleich werden damit die Schmähungen der antisemitischen Hetzer bedeutungslos (vgl. exemplarisch Andrzej Niemojewski, in: Nettl 1967, 95, Fn. 56). Klug und mit sicherem politischen Sinn schärft sie indessen folgendes ein (womit der Widerspruch teilweise rückgängig gemacht wird): »Aber gleichzeitig müssen wir daran denken, daß die *jüdischen Massen zu dieser Überzeugung nicht durch Zwangsmittel kommen dürfen*, sondern unter dem Einfluß der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung sowie der Entwicklung des eigenen Bewußtseins.« (Zit.n. Fetscher 1974, 138) An dieser Stelle unterscheidet sich die Luxemburgsche Assimilation scharf von der Zwangsassimilation, wie sie von der PPS propagiert wird, wie auch von den späteren stalinistischen und neostalinistischen Praktiken der Integration nationaler Minderheiten, angefangen bei den Äußerungen des »großrussischen Chauvinismus«, die Lenin angeprangert hat, bis zu den jüngeren Auseinandersetzungen um die Türken in Bulgarien.

Um die Stellung der Judenfrage als Nicht-Frage bei Rosa Luxemburg zu verstehen, muß man sich eine Tatsache sowie zwei Vorurteile vergegenwärtigen, die, um mit Marx zu sprechen, deren »resultierende Voraussetzung« sind: Aus der Lektüre ihrer Biographen und Kommentatoren

erfährt man, daß Rosas empirische Kenntnisse der historischen, soziologischen und kulturellen Wirklichkeit des jüdischen Proletariats im Zarenreich sehr dürftig waren. Sie verstand so gut wie kein Jiddisch und hatte darüber hinaus kaum Vorstellungen von dem Reichtum der sehr lebendigen Traditionen, dem starken Bewußtsein einer Identität und Kultur — das erst durch die Nazis de facto ausgerottet werden sollte. Diese Unkenntnis gründet auf einem doppelten Irrtum:

Zum einen trifft sie keine Unterscheidung zwischen der Situation der Juden in West- und in Osteuropa. In Westeuropa existierten assimilierte Gemeinden, die weitgehend ins nationale Leben integriert waren, freilich in sehr unterschiedlichem Grad und in so verschiedenen Formen, daß dadurch der ungleich entwickelte Charakter dieser Gemeinden noch stärker hervortrat. Daher schienen die Unterschiede (in den Sprachen, den Kulturen, den Klasseninteressen, im Verhältnis zur Tradition usw.) bedeutender als die Gemeinsamkeiten der Lage. In Rußland, Polen und Galizien dagegen lebte eine jüdische Bevölkerung, ein »Volk« im wahrsten Sinne des Wortes, dem nur das Attribut des eigenen Territoriums fehlte. Der Unterschied im Umgang mit dieser Realität bei Lenin und Luxemburg ist bemerkenswert. Abgesehen von seinem zögernden Gebrauch des mal unterbestimmten, mal überfrachteten Ausdrucks »Nation« zur Bezeichnung der Juden in Rußland, betrachtet Lenin »die russischen Juden immer als nationale Entität« (Kenig 1976, 6); sein sozialhistorisches Gespür setzt sich in der konkreten Analyse durch.

Zum andern rührt Rosas Unaufmerksamkeit für die politisch-nationale jüdische (jiddische) Realität (was für die meisten der damaligen Marxisten gilt) von der überzogenen Mustergültigkeit her, die dem von der Aufklärung konstruierten und durch die Französische Revolution verbreiteten Emanzipationsmodell zugeschrieben wurde. Die *Individuen* werden der Nacht der Unterdrückung durch die Gewährung und die Garantie der Bürgerrechte entrissen¹ (z.B. im Gefolge der Napoleonischen Eroberungen in Europa): So fortschrittlich diese Emanzipation damals zweifellos sein mag, ist sie doch auf ihre gesetzlich-individuelle Dimension beschränkt, indem sie jeder kollektiven Identität, die in der politischen Praxis und ihrer gesetzlichen Festschreibung zu berücksichtigen wäre, die Anerkennung verweigert. Genau dieses Dilemma begründete die Perspektive einer »nichtterritorialen jüdischen Autonomie« des Bund, einer Autonomie, die vom Zionismus ebenso wie von der Sozialdemokratie bekämpft wurde. Rosa Luxemburg und andere Marxisten beschränken den Emanzipationskampf auf den Kampf um die bürgerliche Gleichberechtigung, weil sie die Analyse der Situation

der jüdischen Massen auf einen allgemeinen ökonomischen Gesichtspunkt beschränken, d.h. auf die Ausweitung der kapitalistischen Produktionsweise und die Internationalisierung der Produktionsprozesse. An dieser Stelle sei an eine Anekdote erinnert, die, obwohl sie den Eindruck einer typischen »Judengeschichte« vermittelt, absolut authentisch ist: Die Hauptdarsteller sind Parvus (Alexander Helphand), der in vielerlei Hinsicht Rosa nahesteht, und N. Syrkin, der Theoretiker des »Arbeiterzionismus«. Bei einer Versammlung der Wissenschaftlichen Jüdisch-Russischen Gesellschaft in Berlin um die Jahrhundertwende versucht Parvus seiner Zuhörerschaft verständlich zu machen, warum »der Nationalismus heute völlig sinnlos« geworden sei: »Allein die Herstellung meiner Jacke beweist schon den internationalen Charakter der Welt: die Wolle stammt von Schafen, die in Angora gezüchtet wurden; in England wurde sie gesponnen, in Lodz gewebt; die Knöpfe kommen aus Deutschland und der Faden aus Österreich ...« An dieser Stelle unterbricht ihn Syrkin: »Und der Fleck auf Ihrem Ärmel stammt vom letzten Pogrom in Kiew!« (Zit.n. Brym 1978, 74) Dieser Zwischenruf wirft ein grelles Licht auf eine Leerstelle und eine Fehlleistung: Auf das Fehlen einer fundierten Reflexion über die *konkreten Formen* der Unterdrückung, und auf die Schwäche des »klassischen« Marxismus hinsichtlich der nationalen Frage, sobald es um die »geschichtslosen« Völker (Engels) und die »vermoderten Leichname« (Rosa) geht.

III.

Der Wortwechsel zwischen Parvus und Syrkin wirft auf amüsante, aber präzise Weise das Problem des Antisemitismus auf. Dieser Seite der Judenfrage kann Rosa Luxemburg weniger leicht ausweichen, weil sie oft ausdrücklich antisemitischen Angriffen begegnen mußte, die aus allen Richtungen kamen und sich gegen sie als Jüdin, als »vaterlandslose Gesellin«, als »Rote«, als »Kosmopolitin« oder einfach als »Blutrünstige« richteten — der Wortschatz, mit dem zum Mord aufgerufen wird, bedient sich aller Arten von »ethnischer« Zuordnung, die je nach Situation gerade paßten. Auf analytischer Ebene hält sich Rosa kontinuierlich an das Theorem der Judenfrage als Nicht-Frage. Das bringt sie zu einer Lektüre der Marxschen *Judenfrage* (MEW 1, 347-377), die theoretisch überzeugend, politisch aber zwiespältig ist (da dieser Text zu einem bestimmten Zeitpunkt in der polnischen Linken sehr verschieden aufgenommen wurde). Sie begreift sehr gut, daß der Gegenstand von *Zur Judenfrage* nicht durch diesen Titel bezeichnet wird, sondern durch das Verhältnis Staat/bürgerliche Gesellschaft; und sie begreift, daß Marx' Text ein Paralleltext ist, der Kommentar zum Text von Bauer. Daher

scheint ihr Marx der erste zu sein, der in der Judenfrage eine Nicht-Frage sah: Marx hat »die Judenfrage aus der *Religions-* und *Rassen-*sphäre auf die *soziale* Grundlage zurückgeführt (...), indem er nachwies, daß das, was gewöhnlich als 'Judentum' bezeichnet und verfolgt wird, *nichts anderes ist als der Schacher- und Betrügergeist*, der in *jeder* Gesellschaft auftritt, in der *Ausbeutung* herrscht« (»Diskussion«, zit.n. Fetscher 1974, 144). Gegen die linken Antisemiten in der PPS und unter den polnischen »Freidenkern«, die den Marxschen Text für ihre Sache reklamieren, weil sie in ihm eine Art antijüdische Streitschrift sehen, behauptet Rosa, daß das »Judentum« in diesem Sinne nur das Eponym einer sozialen, an die Existenz von Klassengesellschaften gebundenen Funktion ist. Polemisch hält sie ihnen ihren bornierten Provinzialismus vor Augen: Sie, die mit einem Bein im zaristischen Polen, mit dem anderen im wilhelminischen Deutschland steht, ruft ihnen ins Gedächtnis, daß hier, in Deutschland, die Sozialdemokratie von der Reaktion unaufhörlich als »verjudet« und »antinational« beschimpft wird — »gerade deshalb, weil ihre Gründer die 'Juden-Kosmopoliten Marx und Lassalle' waren« (ebd., 145). Von Marx und seinen »hervorragendsten Adepten Kautsky, Mehring und anderen« übernimmt sie die theoretische Perspektive einer unwiderruflichen Ersetzung »der Begriffe Rasse und Nation als nicht differenzierten 'anthropologischen Gruppen'« durch »differenzierte Klassen« (ebd.). Sie schließt sich also der Marxschen Schlußfolgerung an: »die Judenemanzipation (ist) vor allem eine Emanzipation der Gesellschaft von *diesem* 'Judentum', d.h. die Abschaffung der Ausbeutung« (ebd., 144). Die einzige Erklärung, die Licht in die Sache bringt, ist folglich die Ausbeutung als Verhältnis: es gibt »auf der ganzen heutigen Welt eigentlich 'nur zwei Nationen' — die der Ausbeuter und die der Ausgebeuteten — und nur zwei Religionen — die Religion des Kapitals und das Evangelium der Befreiung der Arbeit« (ebd., 145; Hervorh. getilgt). Diese allgemeine Analyse oder die Allgemeinheit dieser Analyse dient Rosa in der Regel als Mittel, um sich zu distanzieren, bzw. als Mittel einer — wenn man so sprechen darf — stolzen Objektivierung, wenn sie persönlich nicht betroffen ist. Die harten Angriffe, zu deren Zielscheibe sie bisweilen wurde, kamen von allen Seiten: von außen (von der bürgerlichen Reaktion) und von innen (von der polnischen und deutschen sozialistischen Bewegung, wenn sie mit ihr Widersprüche, Divergenzen oder Polemiken auszufechten hatte). In dem eben zitierten Artikel »Diskussion« reagierte sie auf einen Antisemitismus, der sich in der polnischen Gesellschaft so stark verbreitet hatte, daß er »zur gemeinsamen Plattform der Realisten der Endecka (der Nationaldemokratischen Partei, G.Be.), der 'christlichen'

klerikalen Reaktion und der 'fortschrittlichen' Freidenkerei« geworden war (»Nach dem Pogrom«, in: Fetscher 1974, 127-135, hier: 131). Eine Zeitlang war Niemojewski ihr Sprecher. In diesem Jahr 1910 warf dieser den revolutionären Juden ihren angeblichen »Antigoismus« vor, auf den der polnische Antisemitismus nur die gerechte Antwort wäre: »Das teuflische Zerstörungswerk, das der jüdische Auswurf (...) betreibt, hat nicht weniger als die Ermordung Polens zum Ziel; so wie alle Juden die Nichtjuden hassen, so sind Luxemburgs Sozialdemokraten von brennendem Haß auf Polen erfüllt.« (Zit. n. Nettl 1967, 95, Fn. 56).

Das gleiche Thema fand kaum verändert Eingang in die sozialistische Bewegung und wurde hier durch die Rivalitäten zwischen PPS und SDKPiL geschürt. Der *Naprzod* und der *Przedswit*, Organe der PPS, warfen der SDKPiL — »Luxemburgs Sozialdemokraten«, wie Niemojewski sagte — rundweg vor, »jüdische« und nicht proletarische Interessen zu vertreten, die »Russifizierung« Polens zu betreiben (was auf Rosas Haltung und die anderer Führer zur polnischen Unabhängigkeit anspielte) sowie den »Soziallitvakismus«, wie das von Unsztlicht (Seddecki) genannt wurde, zu vertreten. Sein Pendant bilde der »Antigoismus«, der durch den Zustrom litauischer Juden nach Polen und den verderblichen Einfluß ihrer »fremden Sitten« auf die Nation charakterisiert sei.² In diesem abgrundtiefen Haß erkannte Luxemburg eine Form des »modernen Kannibalismus« (Stalin), in dem sich die »zoologischen Instinkte« (»Nach dem Pogrom«, a.a.O., 129) mit dem »bestialischen Idiotismus« (»Diskussion«, a.a.O., 144) vermengten. Gelegentlich mußte sie daher anerkennen, daß die Judenfrage »existieren« konnte als »eine Frage des Rassenhasses als *Symptom* der gesellschaftlichen *Reaktion*, der in gewissem Grad mit allen Gesellschaften untrennbar verbunden ist« (ebd., 148). Der Antisemitismus wird begriffen als ein »sozialer Faktor« (der Ausdruck ist von Rosa, vgl. Anm. 5), dem eine gewisse Universalität zukommt (»alle Gesellschaften«) und der als Symptom zu entziffern ist: das Feld einer sozialen Pathologie des Antisemitismus zeichnet sich ab, das indessen erst später durch die Frankfurter Schule erkundet werden sollte. Für Rosa handelt es sich hier lediglich um ein gewissermaßen rhetorisches Zwischenspiel, das keine theoretischen Folgen hat. Unterdrückung und Verfolgung, die die jüdischen Massen erdulden müssen, haben für sie keine Spezifik. So trägt die »Theorie des Antisemitismus«, wie sie sagt, auf unglückliche Weise zur Verwirrung zwischen den »Juden-Bankiers« und den »Jüdlein-Revolutionären« bei (»Nach dem Pogrom«, a.a.O., 129), was durch ihre »Praxis« — wie sie nicht ohne Humor hinzufügt — noch unfreiwillig sanktioniert werde, denn es sei schwierig, den »Pogrombanden« (ebd.) diese subtilen

soziologischen Unterscheidungen beizubringen. — Der deutschen Seite ihres politischen Engagements ging es oft gleich; man kann sagen, daß ihre »Schizophrenie« im Sinne Nettls (1967, 283) im gewöhnlichen russisch-polnischen und deutschen Antisemitismus an ihre Grenze stößt. Die ultrareaktionäre deutsche Rechte ließ in ihrem pränazistischen Stil kaum eine Gelegenheit aus, um *die blutige Rosa* an den Pranger zu stellen. Diese Kampagne erreichte 1905/06 einen Höhepunkt, als sie Deutschland verließ, um ins aufständische Warschau zu gehen.³ Es ist bekannt, daß Rosa vom Revisionismusstreit bis zu ihrer Verurteilung des Sozialpatriotismus 1914 ihren Gegnern vom rechten Flügel in der SPD — die es nicht ertragen konnten, daß eine fremde, aus dem Osten stammende Frau, Jüdin obendrein, ihnen Lehren in Sachen Marxismus erteilte — ein Dorn im Auge war. Beim Lübecker Parteitag 1901 brach diese Feindschaft bei Fischer, David und Heine, den Vertretern der bayrischen, reformistisch-syndikalistischen Fraktion, offen durch. Heine, der Bernstein nahestand (der seinerseits *deutscher Jude* war), erklärte, daß »die russischen und polnischen Juden auf Grund ihres fehlenden Taktgefühls die deutsche Gastfreundschaft mißbraucht« hätten und sich aufführten wie »Gäste, die in die Suppe spucken« — und er fügte hinzu, daß dies den »Kampf gegen den Antisemitismus erschwert« hätte (»Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages der SPD«, zit.n. Wistrich 1976, 89). Sicherlich bildete der Lübecker Parteitag in dieser Hinsicht eine Ausnahme in der Geschichte der SPD. Dennoch ist diese Episode bezeichnend für einen gewissen parteimäßigen und nationalen Chauvinismus. In seinen *Erinnerungen*, die viele Jahre später, 1947 erschienen, gerade als Europa aus der nazistischen Nacht auftauchte, wetterte Noske (dessen Anteil an der Verantwortung für den Mord an Rosa kein Geheimnis ist) gegen »die Präntention, mit der eine Anzahl aus Polen und Rußland stammender Ausländer als Schulmeister für die deutschen Arbeiter auftrat« (Noske 1947, 27); und, sich gleich vorsorglich vom Verdacht des Antisemitismus reinwaschend, fuhr er fort, »daß die ostjüdischen 'Marxisten' eine besondere Veranlagung dafür besaßen, den Sozialismus zu einem Dogma auszubilden und Gemeinplätze in Glaubensbekenntnisse zu verwandeln. Sie brüteten eine Geheimwissenschaft aus, die den deutschen Arbeitern stets unverständlich geblieben ist.« (Ebd.) Mit Akzenten, die an einen Dühring (gegen Marx und Lassalle) erinnern, wird hier die politische und intellektuelle Fremdheit des jüdischen Elements in der deutschen sozialistischen Arbeiterbewegung mit der Parteilinken, d.h. mit dem kompromißlosen Internationalismus und einem gewissen revolutionären Pathos (vorschnell: siehe Bernstein!) in Verbindung gebracht — womit vor allem

Rosa getroffen werden soll. Diese reagiert, wie gesagt, mit einer gewissen distanzierten Gleichgültigkeit. Wo sie ihre Person und nicht ihr Judentum berührt glaubte, sah sie die ideologische Schwäche jener, die ihre Argumente aus den »zoologischen Instinkten« schöpften. Weit davon entfernt, sich um die Spezifik der Elemente aus dieser Ansammlung von Dummheiten zu kümmern, zwang sie sich eher zu einer strikten Neutralität — was, laut Wistrich, aus einem »unbewältigten Schuld-komplex bei den jüdischen Marxisten« herrührt (Wistrich 1976, 86). Der genaue Sinn dieses Typs von Erklärung und seine wirkliche Tragfähigkeit seien dahingestellt. Rosa jedenfalls lehnt jede Mobilisierung des emotionalen Faktors oder der affektiven Identifizierung ab.⁴ So widmet sie der Analyse des pangermanischen Antisemitismus keine Zeile, und dabei lebt und arbeitet sie doch in einem Deutschland, das seine wiederholten, deutlicher werdenden Vorboten und schließlich seinen offenen Aufstieg erlebt. Nietzsche etwa sagte von diesem Antisemitismus: »Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre.« (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886, § 251). Hinsichtlich der Dreyfus-Affäre vollzieht sie eine bemerkenswerte Wende, die indes nicht durch die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstands bestimmt ist, sondern allein durch die innere Situation der sozialistischen Bewegung in Europa.⁵ Sie ruft zwar die nicht-jüdischen Arbeiter zur Unterstützung ihrer jüdischen Kameraden auf, aber am Pogrom von Kischeneff 1903 oder an den zahllosen antisemitischen Übergriffen der Schwarzhunderter interessiert sie nur ein Gesichtspunkt, der zwar wichtig, aber doch nicht der einzige ist: die Kräfteverhältnisse zwischen Revolutionären und zaristischer Reaktion. Diese Analyse ist so einseitig, daß sie sich in einer höchst abstrakten »dialektischen« Formel einkapselt: »die Pogrome sind nur dort möglich, wo sie nicht notwendig sind, und sie sind dort unmöglich, wo sie als Waffe gegen die Revolution dienen könnten« (zit. n. Wistrich 1976, 86). Diese rationale Überlegung ist durch die Wirklichkeit unerbittlich widerlegt worden.

Allgemeiner verweist diese Verweigerung auf eine konstitutive theoretische Leerstelle. Bei Rosa Luxemburg läßt sich der Ursprung dieser Leerstelle auf die schweren »Fehler« in der nationalen Frage zurückführen.⁶ Weitere Ursachen liegen in den bereits erwähnten Voraussetzungen, die das Verhältnis Judenfrage/Marxismen als die »Frage der Frage« begründen: die Vorherrschaft des aufklärerischen Modells und seine unkritische, ruinöse Fortführung; die Nicht-Berücksichtigung der konkreten, sozialen und historischen Existenzbedingungen der Juden in Osteuropa, d.h. die Unfähigkeit, die aktive, materiell wirksame

Dimension der von einer Gruppe, einer Klasse oder einer Nation hervorgebrachten Ideologien zu erfassen; das fast selbstverständliche Verwurzelte in einer letztlich hegelianischen Geschichtsphilosophie (vgl. hierzu den Engelsschen Ausdruck der »Völkerabfälle«, in: »Der magyarische Kampf«, MEW 6, 165-176, hier: 172). Es gibt noch weitere Erklärungsmuster, die nicht selten zu allgemein sind, um den Wirklichkeiten, die sie zu begreifen versuchen, gerecht zu werden.⁷ Auch sind sie ungeeignet für einen Marxismus, der aufmerksam geworden ist auf das sozialhistorisch Konkrete, wie etwa die Existenz spezifischer Mentalitäten und die Anerkennung ihrer Besonderheiten. J.P. Faye, um nur ihn zu nennen, hat deutlich gemacht, daß »die Judenfrage in ihrer Singularität in den Klassenkampf und in den Kampf der Großmächte verwoben ist, daß aber ihre Spezifik jedes Mal neu entziffert werden muß« (Faye 1974, 60). Folglich gehe es um die Entwicklung einer sogenannten »Grammatik der anti-jüdischen Ideologie« (ebd., 99).

Was Rosa betrifft, so kann man sich kaum damit zufrieden geben, ihre fehlerhaften Einschätzungen und Perspektiven mit dem Hinweis auf die Umstände von Ort und Zeit zu relativieren.⁸ Umgekehrt wäre es nicht ganz richtig, das Gewicht dieser Einschätzungen überzubewerten (der Völkermord der Nazis und der Zionismus als herrschende Ideologie unter den jüdischen Massen harren noch ihrer »marxistischen Erklärung«!). In gewisser Weise verkörpert Rosa dennoch eine notwendige Linie im Marxismus. Max Schippel nannte sie einmal eine »Impossibleistin« — nicht ohne eine gewisse Berechtigung, denn sie war oft genug, um mit Benjamin zu sprechen, »links des Möglichen«. Wozu aber könnte es ein Marxismus des nur Möglichen schon bringen?

Aus dem Französischen von Peter Jehle

Anmerkungen

- 1 Im gleichen Text allerdings, wo es um die Nicht-Existenz der »Judenfrage als solcher« geht, räumt Rosa ein, daß die Judenfrage »vor allem auch eine Frage der bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden, also unter unseren Bedingungen eine von tausend sozialen Aufgaben« ist (»Diskussion«, 1910, zit. n. Fetscher 1974, 148).
- 2 Siehe zwei Texte von J. Unszticht (Sedecki), von denen der eine in *Mlot*, 29.10.1910, der andere 1913 in Krakau erschienen ist (zit. n. R.S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky*, London 1976, 84).
- 3 Die damals publizierten Karikaturen, auf denen bisweilen auch andere jüdische Führer der SPD, wie Singer oder Stadthagen, zu sehen waren, bezeichneten sie

als den denkenden Kopf der vom Großen Sanhedrin angezettelten »semitischen Verschwörung« (vgl. G.Beier, »Rosa Luxemburg. Zur Aktualität und Historizität einer umstrittenen Größe«, in: *Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz*, Juni 1974, Nr.2, 184-188).

- 4 Bisweilen reagiert sie sogar mit Verärgerung; vgl. ihren Brief an Mathilde Wurm vom 16.2.1917: »Was willst du mit den speziellen Judenschmerzen? Mir sind die armen Opfer der Gummipflanzungen in Putumayo, die Neger in Afrika (...) ebenso nahe. (...) O diese 'erhabene Stille der Unendlichkeit', in der so viele Schreie *ungehört* verhallen, sie klingt in mir so stark, daß ich keinen Sonderwinkel im Herzen für das Ghetto habe« (*Briefe an Freunde*, Hamburg 1950, 48f.).
- 5 In den Artikeln aus dem Jahre 1898 in der *Sächsischen Arbeiterzeitung* nimmt sie eindeutig für Dreyfus Partei und unterstützt Jaurès (vgl. »Die Krise in Frankreich«, in: GW 1.1, 264-269), dann, etwas später, schreibt sie in der *Neuen Zeit*, daß die Affäre eine Frage sei, die nur die Bourgeoisie interessiere (»Der Abschluß der sozialistischen Krise in Frankreich«, 1901/02, in: GW 1.2, 160-180). Im Jahre 1899 erwähnte sie jedoch den Antisemitismus als einen der vier »sozialen Faktoren«, die der Dreyfus-Affäre »den Stempel einer den Klassenkampf interessierenden Frage« aufdrücken (in: *Cahiers de la Quinzaine* Nr.2/1899, 76-82).
- 6 Ökonomismus, Unterschätzung des Politischen, Nicht-Wahrnehmung der revolutionär-proletarischen Potenzen der nationalen Befreiungsbewegung: vgl. M. Löwy, *Dialectique et révolution*, Paris 1973, 102ff.
- 7 Etwa die Rede vom »Schuldkomplex der jüdischen Marxisten«, auf die bereits hingewiesen wurde, oder auch die These, die, um Marxismus und Judenfrage zusammenzudenken, die Existenz in der Diaspora an den Rand rückt, wobei das Proletariat jenes endlich gefundene Zentrum bildet, das überall und nirgends ist.
- 8 Es gab durchaus andere zeitgenössische Analysen, vgl. besonders B. Borochov, *La lutte des classes et la question nationale* (1905), in: *Partisans*, Nr.52/1970; oder auch jene Analysen, die von Lenins *Praxis* her die Frage anpacken.

Literaturverzeichnis

- Abendroth, W., 1976: Ein Leben in der Arbeiterbewegung. Frankfurt/M.
- Abendroth, L.u.W., 1981: Die »Ästhetik des Widerstands« als Beitrag zur Geschichte der Arbeiterbewegung. In: K.-H.Götze u. K.Scherpe (Hg.): Die »Ästhetik des Widerstands« lesen. West-Berlin. Argument-Sonderband AS 75, 18-28
- Adamson, W.L., 1980: Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory. Kalifornien
- Altwater, E., 1987: Gramsci in der BRD: Eine Theorie wird gefiltert. In: Prokla 66. West-Berlin
- Anderson, P., 1978: Über den westlichen Marxismus. Frankfurt/M.
- Badaloni, N., 1981: Gramsci e la filosofia della prassi come previsione. In: Storia del marxismo. Bd.3. Turin
- Badia, G., 1974: Rosa Luxemburg und Lenin. In: C.Pozzoli (Hg.): Rosa Luxemburg oder die Bestimmung des Sozialismus. Frankfurt/M.
- Badia, G., 1975: Rosa Luxemburg, Journaliste, Polémiste, Révolutionnaire
- Basso, L., 1969: Rosa Luxemburgs Dialektik der Revolution. Frankfurt/M.
- Basso, L., 1970: Vorwort zu R.Luxemburg: Scritti politici. Rom
- Basso, L., 1973: Vorwort zu: R .Luxemburg: Riforma sociale o Rivoluzione? Rom
- Becker, E., u. Th. Jahn, 1987: Soziale Ökologie als Krisenwissenschaft. Sozial-ökologische Arbeitspapiere 1. Forschungsgruppe Soziale Ökologie. Frankfurt/M.
- Boyer, R., 1986: Les crises ne sont plus ce qu'elles étaient. In: ders. (Hg.): Capitalismes fin de siècle. Paris
- Brym, J.R., 1978: The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism. London
- Buci-Glucksmann, Ch., 1975: Gramsci et l'Etat. Paris (dt., 1981: Gramsci und der Staat. Köln)
- Buczek/Tych (Hg.), 1957: SDKP. Materiały i Dokumenty. Warschau
- Campanella, M., 1977: Economia e stato in R.Luxemburg. Bari
- Cerroni, U., 1976: Materialismo Storico e scienza. Lecce
- Colletti, L., 1972: Ideologia e società. In: Il marxismo come sociologia. Bari
- Demirović, A., 1985: Philosophie und Staat. In: Das Argument 152
- Demirović, A., 1988: Ideologie, Diskurs und Hegemonie. In: Zeitschrift für Semiotik. H.1-2
- Elffferding, W., 1983: Klassenpartei und Hegemonie. Zur impliziten Parteientheorie des Marxismus. In: Marxismus und Theorie der Parteien. Argument-Sonderband AS 91. West-Berlin, 7ff.
- Faye, J.P., 1974: Migrations du récit sur le peuple juif. Paris
- Fetscher, I. (Hg.), 1974: Marxisten gegen Antisemitismus. Hamburg
- Flechtheim, O.K., 1985: Rosa Luxemburg zur Einführung. Hamburg
- Foucault, M., 1978: Dispositive der Macht. West-Berlin
- Frölich, P., 1967: Rosa Luxemburg. Gedanke und Tat. Mit einem Nachwort von Iring Fetscher. Frankfurt/M.
- Geras, N., 1979: Rosa Luxemburg. Kämpferin für einen emanzipatorischen Sozialismus. West-Berlin
- Gioia, V., 1982: Sviluppo e crisi nel capitalismo monopolistico. Bari
- Glötz, P., 1984: Die Arbeit der Zuspitzung. West-Berlin
- Gorman, R.A. (Hg.), 1985: Biographical Dictionary of Neo-Marxism. London

- Gramsci, A., 1958: *Scritti Giovanili (1914-18)*. Turino (Zit.: SG)
- Gramsci, A., 1967: *Philosophie der Praxis*. Hgg. von Chr. Riechers. Frankfurt/M. (Zit.: R)
- Gramsci, A., 1968: *Letteratura e vita nazionale*. Turino
- Gramsci, A., 1971: *La costruzione del Partito Comunista (1923-26)*. Turino (Zit.: Costr)
- Gramsci, A., 1971: *Selections from the Prison Notebooks*. Hgg v. Q. Hoare. London (Zit.: SPN)
- Gramsci, A., 1972: *L'ordine nuovo 1919-1920*. Vol.9: *Opere di A.G.* (Zit.: O)
- Gramsci, A., 1974: *Per la Verità*. Rom
- Gramsci, A., 1975: *Quaderni del Carcere*. 4 Bde. A cura di V. Gerratana. Torino (Zit.: Q)
- Gramsci, A., 1977/78: *Selections from the Political Writings*. London (Zit.: SPW I/II)
- Gramsci, A., 1980: *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften*. Hgg von G. Zamis. Frankfurt/M. (Zit.: Z)
- Gramsci, A., 1987: *Marxismus und Kultur*. Hgg u. übers. v. S. Kebir. Hamburg (Zit.: M)
- Gramsci, A., 1987: *Gedanken zur Kultur*. Hgg v. G. Zamis (Zit.: K)
- Haug, F., 1985: *Rosa Luxemburg und die Politik der Frauen*. In: *Küche und Staat* (Hg. von Haug, Hauser). West-Berlin, 8-39
- Haug, W.F., 1985: *Pluraler Marxismus*. Bd.1. West-Berlin
- Hegel, G.W.F., 1952: *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg
- Hermansson, C.H., 1987: *Bericht von einer gewerkschaftlichen Lesegruppe zur Ästhetik des Widerstands*. In: *Das Argument* 162, 250-254
- Hirsch, F., 1981: *I limiti sociali allo sviluppo*. Mailand
- Hobsbawm, E.J., 1979: *La cultura europea tra Otto e Novecento*. Turino
- Horkheimer, M., 1967: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Horkheimer, M., 1972: *Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/M.
- Jäger, M., 1983: *Über Macht und Parteien*. In: *Marxismus und Theorie der Parteien*. Argument-Sonderband AS 91. West-Berlin, 38ff.
- Jonas, F., 1975: *Storia della sociologia*. Bd.I. Bari
- Kautsky, K., 1972: *Der Weg zur Macht. Politische Betrachtung über das Hineinwachsen in die Revolution (1910)*. Frankfurt/M.
- Kenig, E., 1976: *Lénine et les juifs de Russie*
- Kolakowski, L., 1981: *Marxismo, utopia e antiutopia*. Mailand
- Kowalik, T., 1977: *R. Luxemburg: il pensiero economico*. Rom
- Laclau, E., u. C. Mouffe, 1985: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London
- Laschitz, A., u. G. Radczun, 1971: *Rosa Luxemburg. Ihr Wirken in der deutschen Arbeiterbewegung*. Berlin/DDR
- Lenin, W. I., 1959-1968: *Werke*. Berlin/DDR (Zit.: LW)
- Lyotard, J.-F., 1982: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Bremen
- Lyotard, J.-F., 1985: *Grabmal des Intellektuellen*. Wien
- Lofti, M., 1983: *Le nouvel ordre international de la communication contestée*. In: *Algérie Actualité* N° 946 (Algerien)
- Lofti, M., 1984: *Les chaînes du ciel sont arrivées*. In: *Algérie Actualité* N° 971 (Algerien)

- Luxemburg, R., 1966-1968: Politische Schriften. 3 Bände. Hgg.v. O.K.Flechtheim. Frankfurt/M., Wien (Zit.: LPS)
- Luxemburg, R., 1970-1975: Gesammelte Werke. 5 Bände. Berlin/DDR (Zit.: LGW)
- Luxemburg, R., 1982-1984: Gesammelte Briefe. 5 Bände. Berlin/DDR (Zit.: LGB)
- Lukács, G., 1923: Kritische Bemerkungen über Rosa Luxemburgs »Kritik der russischen Revolution«. In: ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin, 276ff.
- Lukács, G., 1923: Rosa Luxemburg als Marxist. In: ders.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin
- Marx/Engels, 1960-1968: Werke. Berlin/DDR (Zit.: MEW)
- März, E., 1966: Einleitung. In: Luxemburg 1913. (Nachdruck) Frankfurt/M.
- Mandel, E., 1970: Préface. In: R. Luxemburg: Introduction à l'Economie Politique. Paris
- Mariátegui, J.C., 1986: Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen. West-Berlin
- Meek, R.L., 1973 : Il methodo economico di Marx. In: Studi sulla teoria el valore-lavoro. Mailand
- Negt, O., 1979: Einführung zu: L'Antidühring: affermazione o deformazione del marxismo. In: Storia del marxismo. Bd.2. Turin
- Nettl, P., 1967: Rosa Luxemburg. Köln, West-Berlin
- Noske, G., 1947: Erlebtes aus Aufstieg und Niedergang einer Demokratie. Offenbach
- Paggi, L., 1970: Gramsci e il moderno principe. Bd.I. Rom
- Pêcheux, M., 1983: Ideologie — Festung oder paradoxer Raum? In: Das Argument 139
- Poulantzas, N., 1978: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, sozialistische Demokratie. Hamburg
- Pozzoli, C. (Hg.), 1974: Rosa Luxemburg oder Die Bestimmung des Sozialismus (mit Beiträgen von L.Basso, O.Negt, G.Haupt u.a.). Frankfurt/M.
- Quack, S., 1983: Geistig frei und niemals Knecht. Paul Levi — Rosa Luxemburg. Politische Arbeit und persönliche Beziehung. Köln
- Ralaindimby, T., 1982: Fernsehen in Madagaskar. In: IKA Nr. 21. Stuttgart
- Riechers, Ch., 1970: Antonio Gramsci, Marxismus in Italien. Frankfurt/M.
- Robinson, J., 1970, in: Il futuro del capitalismo. Crollo o Sviluppo. Hgg.v.L.Colletti u.C.Napoleoni. Bari
- Sassoon, A.S., 1980: Gramsci's Politics. New York
- Schumpeter, J.A., 1972: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. Stuttgart
- Steinberg, H.J., 1979: Il partito e la formazione dell' ortodossia. In: Storia del marxismo. Bd.2. Turin
- Stölting, E., 1987: Armer Gramsci. In: Leviathan 1
- Strobel, G.W., 1974: Die Partei Rosa Luxemburgs, Lenin und die SPD. Der polnische »europäische« Internationalismus in der russischen Sozialdemokratie. Wiesbaden
- Togliatti, B., 1977: Die Bildung der führenden Gruppe der Italienischen Kommunistischen Partei in den Jahren 1923/24. In: ders.: Ausgewählte Reden und Aufsätze. Frankfurt/M.
- Tronti, M., 1969: Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci. In: Studi gramsciani. Bd.2. Rom
- Ueding, G., 1986: Was tun? Peter Weiss im Gespräch. In: FAZ v. 28.6.

- Waldenberg, L., 1969: La strategia politica della socialdemocrazia tedesca. In: Storia del marxismo. Bd.2. Rom
- Weber, M., 1981: Die protestantische Ethik. Tübingen
- Weiss, P., 1981: Notizbücher 1971-1980. 2 Bände. Frankfurt/M. (Zit.: N)
- Weiss, P., 1975, 1978, 1981: Ästhetik des Widerstands. 3 Bände. Frankfurt/M. (Zit.: ÄdW)
- Wistrich, R.S., 1976: Revolutionary Jews from Marx to Trotsky. London
- Zetkin, C., 1957: Ausgewählte Schriften. Berlin/DDR

Perspektiven des Anti/Ideologischen

Stuart Hall

Ausgewählte Schriften



**Ideologie, Kultur,
Medien, Neue Rechte,
Rassismus**

Argument

Stuart Hall

Ausgewählte Schriften

*Herausgegeben von Nora Räthzel
Mit einem Vorwort von
Gustav Klaus*

Stuart Hall ist einer der bedeutendsten marxistischen Theoretiker im angelsächsischen Raum und zugleich ein gefragter Autor aktueller politischer Analysen. Statt im Strom des »Postmarxismus« mitzuschwimmen, hat er die Marxsche Theorie den Fragen einer sich ausdifferenzierenden und erneuernden kapitalistischen Gesellschaft ausgesetzt und sie mit Althusser und Foucault — und über diese hinausgehend — um- und ausgebaut.

Im Zentrum seiner Arbeiten steht das »Ideologieproblem«, die Frage nach der »Zustimmung« der Mehrzahl der Bevölkerung zum Kapitalismus in Europa. Daraus er-

geben sich Untersuchungen über die Wirkungsweise der Massenmedien, das Eingreifen des Staates in die Massenkultur sowie, im Anschluß an Gramsci, die Entwicklung einer Theorie des Rassismus und einer kritischen Analyse des Thatcherismus.

Hall arbeitete mit an Filmen über die Konstitution von »Rasse« in den Medien, die im britischen Fernsehen zu heftigen Diskussionen führten.

Diese erste Auswahl seiner Werke enthält einen Querschnitt durch die verschiedenen Bereiche seines Schaffens. Es finden sich Studien zur Marxschen Theorie, zur Medien- und Massenkultur, zur Neuen Rechten und zum Rassismus sowie kritische Analysen linker Politik.

240 S., br., DM 28,—

Weitere Titel zum Thema:

Noam Chomsky

Die Fünfte Freiheit

Über Macht und Ideologie

Vorlesungen in Managua

176 S., br., DM 24,—

Theorien über

Rassismus

Hrsg. von Otger Atrata,

*Gerrit Kaschuba, Rudolf Leiprecht
und Cornelia Wolf*

AS 164, ca. 170 S., DM 18,50

(DM 15,50 für Stud.)

Argument

Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13

Anti/Faschismus und Philosophie

W.F. Haug



Deutsche
Philosophen 1933

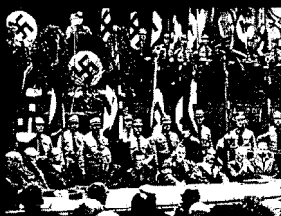
Argument

Deutsche Philosophie 1933

Hg. von Wolfgang Fritz Haug

Der Band besichtigt Interventionen deutscher Philosophieprofessoren (Gehlen, Litt, Rothacker u.a.) im historischen Moment »1933«. Welche soziale Rolle spielten die Interpreten des »Geistes« und der »Vernunft«, die Sachverständigen der »Werte« oder des »Verstehens«? J. L. v. »F. IIH i gger« untersuchen die Autoren das Funktionieren des »normalen« Philosophiebetriebes und fragen, auf welche Weise auch eher unverdächtige Denker mittels ihrer spezifischen Kompetenz zur ideologischen Konsolidierung des Nationalsozialismus beitragen konnten. Ideologische Mächte im deutschen Faschismus 3, AS 165, ca. 200 S.

Thomas Laugstien



Philosophie-
verhältnisse
im deutschen
Faschismus

Argument

Thomas Laugstien

Philosophieverhält- nisse im deutschen Faschismus

Dieser Band ist eine empirische Arbeit, die in der Analyse philosophischer Institutionen (Gesellschaften, Zeitschriften, Kongresse, Seminare) das Verhältnis von Philosophie und Faschismus untersucht. Der Autor beschreibt minutiös, wie sich die Philosophie zum und im autoritären Staat verhielt und nennt Daten, Namen und Fakten.

Ideologische Mächte im deutschen Faschismus 4, AS 169, ca. 160 S.
Jeder Argument-Sonderband DM 18,50 (DM 15,50 für Stud.).

Argument

Rentzelstraße 1 2000 Hamburg 13

»... Linie Luxemburg–Gramsci — Voraussetzung:
Aufklärung der historischen Fehler — die lebendige
kritische Wissenschaft, Ablehnung jeglicher
Illusionsbildungen, Idealismen, Mystifikationen —«
(Peter Weiss, Notizbücher)