

Walter Baier

Prinzip EntTäuschung

**Von den großen Erzählungen
zur neuen Sprache der Politik**

VSA

Walter Baier
Prinzip »EntTäuschung«

Walter Baier promovierte mit dieser Arbeit an der Wiener Wirtschaftsuniversität. Er war von 1994 bis 2006 Bundesvorsitzender der Kommunistischen Partei Österreichs (KPÖ) und zwischen 1995 bis 2003 Herausgeber der Wochenzeitung »Volksstimme«. Zur Zeit ist er Koordinator des europäischen Netzwerks »transform!«, eines Verbunds linker Forschungs- und Bildungseinrichtungen, das er auch im Internationalen Rat des Weltsozialforums vertritt.

Walter Baier

Prinzip »EntTäuschung«

Von den großen Erzählungen zur neuen Sprache der Politik

*Ziel: sich keine Geschichten mehr erzählen,
die einzige »Definition« des Materialismus,
an der ich immer festgehalten habe.*

Louis Althusser

www.vsa-verlag.de

In Erinnerung an Ulli (1965-2007)

© VSA-Verlag 2007, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Alle Rechte (auch der elektronischen Wiedergabe) vorbehalten.
Druck- und Buchbindearbeiten: Idee, Satz & Druck, Hamburg
ISBN 978-3-89965-260-4

Inhalt

Vorwort	7
1. Über Kommunismus und Möglichkeitssinn	11
2. If Marx met »Postmarxism«. Epistemologien des Möglichen	30
3. Wie die Globalisierung denken?	57
3.1 Zur Methode (I): Globalisierung als »soziales Verhältnis« Qualitative Forschung	61
3.2 Zur Methode (II): Globalisierung als »Great Transformation« der Marktwirtschaft. Karl Polanyi.....	79
4. Gegenstand: Das Weltsozialforum	93
4.1 Was es ist (I): Der Mythos.....	95
4.2 Was es ist (II): Das Feld der Kontroverse	102
4.2.1 Hierarchisch oder horizontal?	106
4.2.2 Raum oder Bewegung?	110
4.2.3 Der umstrittene Platz der Parteien	113
4.2.4 Der »NGO-Faktor« – Alte und neue Fragen.....	115
4.2.5 Systematisierungsversuche	122
4.2.6 Vier Fragen an die Zukunft	130
5. »Der Schrei des Subjekts«	137
5.1 Eine erste Annäherung	138
5.1.1 Zapatismus	138
5.1.2 Feminismus/Feminismen	141
5.1.3 Theologie der Befreiung	145
5.2 Explikationen.....	151
5.2.1 »Anklagen« – Achsen der Gesellschaftsanalyse	152

5.2.2 »Ankündigungen« – Die Welt der vielen Welten	175
5.2.3 Wer ist das, »Wir«?	185
5.2.4 »Strategien«	194
6. »Die Linke«	204
7. Versuch einer Zusammenschau	218
7.1 Sozialismus: Politik und Ethik des Teilens	220
7.2 Feminismus – Geschlechter- und Naturverhältnis.....	223
7.3 Pazifismus: Die Ablehnung des befohlenen Tötens.....	226
7.4 Freiheit und die Freiheit der Andersdenkenden	229
Persönlicher Nachsatz	231
8. Anhang: Vom mühevollen Umgang mit Texten	233
Zur Methode qualitativer Inhaltsanalyse	
Literatur	249

Vorwort

Meine erste Begegnung mit dem Weltsozialforum fand 2002 in der südbrasilianischen Hafenstadt Porto Alegre statt. Der »Geist von Porto Alegre« war damals gerade drauf und dran, auf die anderen Kontinente überzusetzen. Selbst im kleinen, der Welt nicht wirklich zugewandten Österreich organisierten 2003 kritische GewerkschafterInnen, Studierende, inner- und außerhalb von politischen Parteien aktive Menschen unterschiedlicher Generationen, ImmigrantInnen und Feministinnen ein mit 2.000 TeilnehmerInnen allgemein als erfolgreich eingeschätztes erstes Österreichisches Sozialforum.

Die Erfahrung des in den Sozialforen erprobten Dialogs unterschiedlicher politischer Philosophien, Traditionen und Kulturen kreuzte sich mit einem Einschnitt in meinem Leben. Im Herbst 2003 wurde meine »Arbeitnehmerin«, die KPÖ, aufgrund der Enteignung durch den deutschen Staat gezwungen, in kurzer Zeit alle ihre Beschäftigungsverhältnisse und also auch das mit ihrem damaligen Vorsitzenden, also mit mir, aufzulösen.

Ich entschloss mich, meine Funktion weiterhin und ehrenamtlich auszuüben, vor allem um mitzuhelfen, notwendige organisatorische Änderungen einzuleiten und die lang andauernde innerparteiliche Auseinandersetzung mit dogmatisch-konservativen Kräften zu einem Ende zu bringen. Gleichzeitig entschied ich mich, die Änderung meiner Lebensumstände zum Anlass einer politischen und intellektuellen Bestandsaufnahme zu nehmen.

Im Rahmen einer vom »Wiener ArbeitnehmerInnen Förderungs Fonds« (waff) und der KPÖ für ihre gekündigten Beschäftigten eingerichteten Arbeitsstiftung wurde mir die Aufnahme eines Doktoratsstudiums ermöglicht. Unter der Voraussetzung, dass es mir gelänge, ein geeignetes wissenschaftliches Thema ausfindig zu machen, in dessen Rahmen ich diese Bestandsaufnahme vornähme, sagte mir Univ. Prof. Dr. Leonhard Bauer, dem ich auch auf diesem Wege für kritische Begleitung, Verständnis und Loyalität meinen Dank aussprechen möchte, die Betreuung meiner Dissertation zu. Desgleichen Univ. Doz. Friedrich Weber, dem ich im gleichen Ausmaß für seine Zweitbetreuung zu Dank verpflichtet bin. In dem Sinne wurde meine Dissertation auch ein sehr persönliches Buch. Ausgehend von einer Bestandsaufnahme soll auch das sozialwissenschaftliche Instrument meiner Untersuchung in einem Kapitel vorgestellt werden.

Der Titel »Prinzip EntTäuschung« spiegelt weniger die Ambivalenz wider, mit der ich heute auf meine Jahrzehnte lange Erfahrung in der (linken) Berufspolitik schaue, vor allem steht er für meine Bemühung,

die damit verbundenen Täuschungen zu entschlüsseln. Erst später wurde ich von Frigga Haug auf Christina Thürmer-Rohrs Essay »Aus der Täuschung in die Enttäuschung« sowie das von ihr verfasste Stichwort »Hoffnungslosigkeit« im Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus¹ aufmerksam gemacht.

In diesem Text findet sich auch der unter anderem an Intellektuelle gerichtete Vorschlag, »den Antrieb zum Leben statt aus zukünftigen Zwecken aus der Aufdeckung gegenwärtiger Lebenslügen und verschwiegenen Leidens zu beziehen«. Tatsächlich stellte ich mir die Frage, ob sich die monatelange Arbeit des Sichtens meiner 1.500 Exzerptseiten, das Zusammentragen, Gliedern und Schreiben sowie meine Teilnahme am siebten Weltsozialforum in Nairobi und an den Sitzungen zu seiner Vor- und Nachbereitung unter dieses Motto stellen ließen.

Einerseits war es in den Jahren 2005 und 2006 um die globalisierungskritischen Bewegungen ruhiger geworden. Ihre Aktionen erregten nicht mehr jene Aufmerksamkeit wie zwischen 1999 und 2002. Heißt das aber, dass sie langsam ausliefen? Das Weltsozialforum in Nairobi (20. bis 25. Januar 2007) war aufgrund des für viele TeilnehmerInnen überraschenden afrikanischen Kontextes und deutlich werdender politischer Spannungen zwischen wichtigen AkteurInnen eine schwierige Veranstaltung. Andererseits aber drückte sich in der großen Beteiligung und in den sehr vielfältigen und lebhaften Debatten, die geführt wurden, eine bemerkenswerte Vitalität aus, sodass der Internationale Rat, der Lenkungsausschuss des WSF, beschloss, im Jahr 2009 ein weiteres Forum zu organisieren.

Zu bedenken ist aber auch, dass keines der gravierenden Probleme gelöst ist, die den Anlass für das Entstehen der Bewegung der Bewegungen, die großen Demonstrationen in Seattle, Genua, Prag, Stockholm und anderswo gegen das Projekt der neoliberalen Globalisierung gebildet hatten. Vor kurzem fand ich in einer Zeitschrift eine Studie von Oxfam zitiert, der zufolge die EU-Rinderförderung pro Tag und Kopf mit durchschnittlich 2,62 US-Dollar deutlich über dem Tageseinkommen der Hälfte der Weltbevölkerung liegt.² Auch wenn der von der Bush-Administration erklärte »Krieg gegen den Terrorismus« zumindest in der einen Hinsicht

¹ Christina Thürmer-Rohr (1987): Aus der Täuschung in die Enttäuschung. In: Vagabundinnen, Berlin/W bzw. Dies (2004). Hoffnungslosigkeit. In: Wolfgang Fritz Haug, Historisch Kritisches Wörterbuch des Marxismus Bd. 6/I, Hamburg

² Sol Picciotto (2006): The WTO after Hongkong. In: red pepper, issue 138, february 2006, London

»erfolgreich« war, dass er die nach dem Ende des Kalten Kriegs eine Zeit lang gemächlich meandrierende Weltpolitik wieder in die Bahnen militärisch und polizeilich ausgerichteter Konfrontationen leitete, bleibt daher, so meine Behauptung, die von den Sozialforen aufgestellte These aktuell, dass eine andere Welt möglich ist.

Wie, so lautet meine Frage, kann eine Antwort auf die Herausforderungen der sich rasch ändernden wirtschaftlichen und sozialen Wirklichkeit gefunden werden? Wie können die kreativen Potenziale jener Milliarden Menschen, die unter ungerechten weltwirtschaftlichen Strukturen leiden, freigesetzt, und wie ein für sie menschenwürdiges und glücklicheres Leben erkämpft werden? Wie lassen sich die Notwendigkeiten der Realpolitik mit einem Diskurs verbinden, der die Möglichkeit eines grundsätzlich anderen menschlichen Zusammenlebens behauptet? Und könnten dabei die Wörter »Sozialismus« und »Kommunismus« etwas Nützlicheres bedeuten, als bizarre Versuche, ein abgestorbenes Dogma wieder zu beleben?

Einen bescheidenen Beitrag zu einer Antwort versuche ich aus der Untersuchung der in den Sozialforen erprobten neuen Methodologie politisch diskursiven Handelns und ihrer Konfrontation mit Erfahrungen der historischen Emanzipationsbewegungen abzuleiten. Dass es dabei im einen wie im anderen Fall nicht ohne Ent-Täuschungen abgeht, stellte sich bald heraus. Die damit aufgeworfene Frage nach einer neuen »Generalsprache« der sozialen Bewegungen steht sehr offensichtlich in einem kritischen Verhältnis zu den heute vorherrschenden sozialwissenschaftlichen Konzepten. Sie negiert Abstraktionen (»Homo oeconomicus«), hinterfragt einen instrumentellen Rationalitätsbegriff, herkömmliche Fächerteilungen und methodologische Entgegensetzungen, wie die »Erklären versus Verstehen, quantitativ versus qualitativ« (Bourdieu 2004: 108), Struktur versus Handeln, Widerspiegelung versus Semiotik usw.

Daraus folgt, dass mein Vorhaben sich in mehrerer Hinsicht in Grenzbereichen bewegte. Es situierte sich zwischen Theorie und qualitativer Forschung, zwischen Ökonomie und Sozialwissenschaft im von Pierre Bourdieu skizzierten weiten Sinn.³ Zudem ist es in einem Raum zwischen

³ »Bourdieu ging es letztlich um eine *allgemeine Sozialwissenschaft* (Hervorhebung W.B.) oder um eine sozialwissenschaftlich orientierte Anthropologie. Eine global argumentierende Sozialwissenschaft sollte die fundamentale Einheit menschlichen Handelns erfassen, das sich nicht säuberlich in Teilbereiche aufalte, die – arbiträr – von Fachwissenschaftsgrenzen festgelegt würden. ›Ich habe nie aufgehört‹, so sagt er in dem Buch, das 1996 auf Deutsch unter dem bezeichnenden Titel *Reflexive*

Wissenschaft und Politik angesiedelt. Möglicherweise sitze ich damit auch zwischen allen Stühlen. Jedenfalls aber war ich beim Institut für heterodoxe Ökonomie der Wiener Wirtschaftsuniversität gut aufgehoben.

De Sousa Santos schlägt in der Auseinandersetzung mit der Globalisierung eine Epistemologie in bewusster Opposition zur »politischen Theorie der Modernität, sei es in ihrer liberalen oder marxistischen Version« vor (De Sousa Santos, in Anand u.a. 2004: 444). Das ist ein Standpunkt.

Ich möchte die – wie immer relative – Wahrheit eines anderen erproben, die Antonio Gramsci im faschistischen Kerker notierte: »Man scheint eben sagen zu können, dass die Übersetzung einzig in der Philosophie der Praxis organisch und tief greifend ist, während sie von anderen Standpunkten aus oft ein einfaches Spiel allgemeiner ›Schematismen‹ ist.« (Gramsci 1994: 1457) *The proof of the pudding is in the eating.*

Abschließend zwei technische Anmerkungen: Die Hervorhebungen durch kursive Schrift innerhalb von durch Anführungszeichen gekennzeichneten Zitaten sind aus den Originalen übernommen. Hervorhebungen im laufenden Text stammen hingegen von mir. Wo ich fremdsprachige Literatur zitiere, habe ich mit der Unterstützung kundiger Kolleginnen die Übersetzung selbst vorgenommen. Diese findet sich in den nummerierten Fußnoten. Abweichungen gegenüber den entsprechenden Textstellen in deutschen Ausgaben der zitierten Literatur sind daher möglich.

*

Ich möchte mich auf diesem Wege bei den KollegInnen des Wiener ArbeitnehmerInnen Förderungs Fonds (waff), die im Rahmen der von der Politik definierten gesetzlichen und finanziellen Möglichkeiten beitragen, Frauen und Männern einen beruflichen Neuanfang zu erleichtern, für den respektvollen und fairen Umgang bedanken. Ich bedanke mich ferner bei Heidi Ambrosch, Irene Filip, Hilde Grammel, Ulli Gschwandtner (†), Lotte Höglsberger und Claudia Krieglsteiner für kritische Hinweise, technischen und organisatorischen »support«, Lektorat, Erstellung von Grafiken, Fremdsprachenlektorat und die Übersetzung fremdsprachiger Zitate.

Walter Baier, Juni 2007

Anthropologie veröffentlicht wurde, »die willkürlichen Grenzziehungen zwischen Soziologie und Ethnologie, Soziologie und Geschichte, Soziologie und Sprachwissenschaft, Kunstsoziologie, Sportsoziologie und politischer Soziologie usw. zu *bekämpfen* (Hervorhebung W.B.), die ein bloßes Produkt der akademischen Reproduktion sind und keinerlei wissenschaftliche Grundlage haben.« (Jurt, in: Bourdieu 2004a: 110)

7. Versuch einer Zusammenschau

In parlamentarischen Demokratien unterbreiten, zumindest der Theorie nach, die politischen Parteien ihre Programme der Öffentlichkeit und konkurrieren um deren Zustimmung. Im Grunde agierten die revolutionären Parteien des 20. Jahrhunderts nach dem selben Modell, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass sie ihre Aktion nicht auf die parlamentarischen Institutionen beschränken wollten. Insoweit appellierten sie an ihre AnhängerInnen um mehr als um eine Stimmabgabe.

Das aber änderte nichts an der grundsätzlichen Schwierigkeit programmatisch orientierter Politik, dass Zukunft nämlich aus dem Handeln der Menschen in der Auseinandersetzung mit je gegenwärtigen Problemen entsteht, und man sie sich daher nicht einfach ausdenken und niederschreiben kann. Das nicht zu berücksichtigen, ist ein Kennzeichen des Sektierertums. »Der rechtsorientierte Sektierer unterscheidet sich von seinem linken Gegenspieler darin, dass ersterer den Versuch macht, die Gegenwart zu domestizieren in der Hoffnung, dass die Zukunft diese domestizierte Gegenwart reproduziert, während letzterer die Zukunft für vorher festgelegt hält... Für den rechtsgerichteten Sektierer ist das Heute mit der Vergangenheit verbunden, es ist etwas Gegebenes und Unbewegbares. Für den linken Sektierer ist das Morgen im voraus festgelegt, unerschütterlich vorbestimmt. Ein solcher Rechtsgerichteter und ein solcher Linker sind beide reaktionär, weil sie beide von ihrem jeweils falschen Geschichtsverständnis aus Formen der Aktion entwickeln, die die Freiheit leugnen.« (Freire 1973: 28)

Nichts anderes meinen übrigens Marx/Engels in »Die Deutsche Ideologie«: »Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« (Marx/Engels 1969b: 35)

Beim linken Sektierertum, schrieb Freire, tritt »an die Stelle des Dialogs jedoch Monolog, Schlagworte und Kommuniqués«. Anders ausgedrückt, kennzeichne ihn »der Versuch, die Unterdrückten mit dem Instrumentarium der Domestizierung zu befreien. Wer versucht, die Unterdrückten ohne ihre denkende Teilnahme am Akt der Befreiung zu befreien, behandelt sie als Objekte ... es heißt sie in die populistische Falle führen und sie in Massen verwandeln, die man manipulieren kann.« (Freire 1973:51)

Aus der Untersuchung des Weltsozialforums wissen wir inzwischen, dass die Forderung nach einer neuen Methodologie des Politikmachens eines der gemeinsamen Merkmale der neuen sozialen Bewegungen bildet.

Es muss nicht zutreffen, dass in diesem Rahmen keine Funktion für politische Parteien existiert, doch kann diese nicht im Anspruch auf eine Führungsrolle gegenüber der Zivilgesellschaft bestehen, sondern erfordert eine Auseinandersetzung mit ihr auf gleicher Augenhöhe. Sieht man von den Polemiken linker Sektierer gegen eine zivilgesellschaftlich orientierte Politik ab, wird gegen diese These kaum Einspruch erhoben. Doch das Verhältnis von politischen Parteien und Zivilgesellschaft wird weniger von politischen Deklarationen als von einem tatsächlichen Machtgefälle bestimmt. Gerade darum, nämlich die Übermacht institutionalisierter Politik einzuschränken, geht es bei den avancierten Modellen der Partizipativen Demokratie.

Betrachtet man linke Politik weiterhin als Interessenspolitik zugunsten der sozial Benachteiligten, das heißt als eine Klassenpolitik, und geht man von den Subjekten aus, deren Lebensinteressen in eine Opposition zum weltweiten Neoliberalismus münden, bleibt trotzdem die Frage bestehen, wie diese zu ihrem gemeinsamen politischen Ausdruck kommen. Hardt/Negri hatten eine der Schwierigkeiten im »Fehlen einer gemeinsamen Sprache von Kämpfen« erkannt, »durch die sich die Besonderheiten der einzelnen (Kämpfe) in eine kosmopolitische Sprache übersetzen ließen. Es fehle die neue gemeinsame Sprache, »wie es für die Kämpfe einer früheren Epoche die Sprache des Antiimperialismus und des proletarischen Internationalismus« war (Hardt/Negri 2003: 70). Anders formuliert, lautet die Frage, wie nach dem Scheitern der Großen Erzählungen des 20. Jahrhunderts eine neue geschichtswirksame politische Einheit auf nicht-fundamentalistischer Basis begründet werden kann?

Man mag die Subjekte des Widerstands gegen die neoliberale Globalisierung als »die Frauen«, als »Multitude«, als »die Arbeiterklasse«, »die Verdammten dieser Erde«, die »Armen« oder wie auch immer ansprechen wollen, jedes politisch-soziale Aggregat dieser Art erweist sich bei genauem Hinschauen als aus »Singularitäten« (Hardt/Negri) zusammengesetzt und ist damit eine strategische Konstruktion im Hinblick darauf, eine politisch handelnde Einheit zu begründen. Im poststrukturalistischen Feminismus ist bekanntlich von »strategischem Essentialismus« die Rede. Damit ist ausgesagt, dass es nicht den einen zu identifizierenden Ausgangspunkt

emanzipatorischer Alternativen gibt, sondern, dass es um die Organisation von Gemeinsamkeit vor dem Hintergrund irreduzibler Pluralität geht. Einheit erscheint hier nicht als eine essentialistische Voraussetzung, sondern als das Resultat politischen Handelns

Was die Sozialforen vor allem verdeutlichen, ist, dass der Stoff einer politischen Einheit sich durch eine irreduzible Pluralität auszeichnet. Tatsächlich formuliert der Slogan »Eine andere Welt ist möglich«, in dem sich der breiteste Konsens des Sozialforums darstellt, eine ethische Norm. Aus der hier vorgelegten Untersuchung scheint sich damit zu ergeben, dass die größte Übereinstimmung der auf dem Weltsozialforum zusammenströmenden sozialen Bewegungen in der Forderung besteht, eine neue Ethik politischen Handelns zu entwickeln. Ethik wäre hier allerdings nicht in einem klassisch idealistischen Sinn als System überzeitlicher Prinzipien des guten Lebens und richtigen Handelns zu verstehen, sondern als eine Sprache der Gemeinsamkeit, das heißt der möglichen Verständigung zwischen unterschiedlichen Diskursen und Bewegungen. Das Weltsozialforum wäre dann vor allem Raum der Entwicklung einer diskursiven Ethik. Dies schließt, wie gezeigt, auch die Norm ein, »To be the change we want to see«, und den damit verbundenen Anspruch, eine präfigurative Politik (Grubacic 2004: 75) zu verwirklichen. Der ethische Fokus des Sozialforums begründet auch seine besondere Anziehungskraft, und zugleich liegt darin aber auch eine eklatante Schwäche. In der scheinbar strategischen Auseinandersetzung darum, ob und wie das Weltsozialforum selbst zum politischen Akteur werden könnte, findet die Ambivalenz seines Selbstverständnisses einen politischen Ausdruck.

Worin könnte der Beitrag einer erneuerten, in der Tradition Marx' argumentierenden Linken in diesen Prozessen bestehen?

7.1 Sozialismus: Politik und Ethik des Teilens

Die hier vertretene Position besteht darin, dass ein wesentlicher Beitrag einer von Marx inspirierten Linken in einem erneuerten Sozialismus bestehen muss. Unter Sozialismus versteht man das traditionelle Konzept einer Interessenspolitik zugunsten der strukturell benachteiligten, ausgegrenzten und in sozialer Unsicherheit lebenden Menschen. Welche andere Perspektive als die »der Armen« (Gutierrez 1994: 21) könnte die einer heutigen Linken sein? (siehe Bobbio 1994: 84) Damit ist zunächst eine

eindeutige ethische Option zugunsten der Neuaufteilung von Reichtum, Einkommen, Zeit und Arbeit verbunden. Diese Ethik des Teilens verliert aber ebenso wie Oskar Lafonaines Bekenntnis zur Sozialpolitik als dem Kern des linken Projekts ihre Eindeutigkeit, sobald man versucht, sie in der komplexen Welt von heute operationalisierbar zu machen.

Es ist durchaus nicht selbstverständlich, was die Begriffe »soziale Gerechtigkeit« und »Gleichheit« bedeuten. Nach welchen Gesichtspunkten sollte etwa die Arbeit neu verteilt werden? Wer hat auf welches Einkommen, in welcher Höhe und unter welchen Voraussetzungen Anspruch? Marx hatte in der Kritik des Gothaer Programms vor simplizistischen Vorstellungen gewarnt. Gleiches Recht (»Gerechtigkeit im bürgerlichen Sinn«) produziere, da stets auf unterschiedliche Individuen angewandt, das Gegenteil von Gleichheit, nämlich Ungleichheit. Die durch eine soziale Transformation erreichbare Gerechtigkeit, »das Recht« könne daher »nie höher stehen als die ökonomische Gestaltung und dadurch bedingte Kulturentwicklung der Gesellschaft«. (Marx 1969d: 21) Damit wären Gleichheit und soziale Gerechtigkeit nicht als ein einmal hergestellte und danach unbestreitbare Zustände zu verstehen, sondern als dynamische und der permanenten Debatte unterworfenen Prinzipien, und dasselbe gilt sinngemäß für politische Forderungen, die sie zum Gegenstand haben. Die gegenwärtigen Diskussionen um die soziale Angemessenheit eines von Erwerbsarbeit entkoppelten Anspruchs auf ein soziales Grundeinkommen beweisen das.

Sollen ethische Normen andererseits nicht nur abstrakt verkündet, sondern in Politik übersetzt werden, müssen zu ihrer Verwirklichung erforderliche Instrumente geschaffen werden. Aus der kritischen Erkenntnis etwa, dass im neoliberalen Kapitalismus die Wirtschaft nicht Mittel, sondern Zweck ist, und die Gesellschaften als Ganze den Parametern Gewinn, Wachstum und Beschleunigung untergeordnet werden, lässt sich eine ethische Norm ableiten, die etwa so lauten könnte: Die Menschen haben vor dem Kapital, die lebendige vor der toten Arbeit den Vorrang zu haben.

Jedoch die Reduzierung von Politik auf ethischen Rigorismus hatte Marx bereits 1849 prägnant kritisiert: »Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Freiheit etc. hätten zwar einen schönen Klang«, schreibt er, würden aber in historischen und politischen Dingen absolut nichts beweisen. Sie mögen tausendmal dieses oder jenes verlangen, »ist die Sache aber unmöglich, so geschieht sie nicht und bleibt trotz alledem ein »leeres Traumgebilde.« (ebd.: 273)

John Holloways generelle Abrechnung mit einer den Staat ins Kalkül einbeziehenden Politik steht in ihrem ethischen Rigorismus für eine Haltung in den sozialen Bewegungen. Ihre Ambivalenz besteht darin, dass sie einerseits eine ernstzunehmende Anfrage an die in politisch »instrumenteller Vernunft« verfangene Linke darstellt; andererseits aber wegen der zu Grunde liegenden »unterkomplexen« Analyse depolitisiert wirkt.

Anders gesagt, eine Umkehrung von Zweck und Mitteln macht die Frage nach den Mitteln keineswegs überflüssig. Mehr noch, nur eine solche Politik ist zu akzeptieren, die neben ihren Zielen auch adäquate Mittel anzugeben in der Lage ist. Entscheidende Mittel zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit sind und bleiben Sozial-, Beschäftigungs- und Einkommenspolitik sowie die Bestimmung des Verhältnisses zwischen individuellem und kollektivem Konsum. Damit kommen »öffentliche Hände« und der Staat ins Spiel. »Es ist die wichtigste Aufgabe der heutigen NationalökonomInnen zwischen den Agenda und den Non-Agenda des Staats zu unterscheiden;« schrieb J.M. Keynes in einem seiner politischsten Essays. Parallel dazu bestehe die Aufgabe der Politik, »im Rahmen der Demokratie Staatsformen zu finden, welche der Übernahme der Agenda gewachsen sind.« (Keynes in Schui/Paetow 2003: 28). Ähnliches lässt sich über die Rolle des Geldes, des internationalen Kredits oder der Steuern sagen. Daraus folgt, dass transformatorische Politik nicht die »klassischen« Instrumentarien der Wirtschaftspolitik ausklammern kann, was als erstes aus einer Doktrin folgen würde, wie sie Holloway vorschlägt, sondern sie wird deren kritische und selektive Nutzung in einen umfassenden Diskurs und ein Konzept der Demokratisierung der Gesellschaft einbauen.

Inhalt sozialistischer Veränderung ist die Neugestaltung der gesellschaftlichen Arbeit, das heißt eine Kulturrevolution der Arbeit. Die Debatte um ein wichtiges Instrument dieser Transformation wurde und wird häufig auf der Grundlage eines Missverständnisses geführt. Im Kommunistischen Manifest nennen Marx/Engels als den zusammenfassenden Begriff ihrer Theorie die »Aufhebung des Privateigentums« (Marx/Engels 1969e: 475). Tatsächlich stellt aber auch die Umgestaltung der Eigentumsordnung keinen letzten Zweck, sondern ein Mittel sozialistischer Politik dar. Auf ein einseitiges Konzept, das »Verstaatlichung« oder »Nationalisierung« zum Zweck der sozialen Transformation erklärt (und noch dazu mit Bezug auf Marx) trifft zu, was Holloway über das »traditionelle Konzept der Revolution« schreibt. Das Problem bestehe vielleicht nicht darin, »dass es sich ein zu hohes, sondern dass es sich ein zu niedriges Ziel gesetzt hatte.«

(Holloway 2004: 31) Vergesellschaftung verstanden als soziales Verhältnis der ProduzentInnen ist nicht gleichbedeutend mit Verstaatlichung und Zentralisierung. Tatsächlich wird nur ein solches öffentliches Eigentum als gesellschaftlich gelten können, das partizipativ verwaltet unter einer tatsächlichen Kontrolle der Öffentlichkeit steht.

Wie sich anhand theoretischer Überlegung und durch die Erfahrung zeigt, erfordert dies keine uniforme, sondern eine plurale Eigentumsordnung, die öffentliches (auch multinationales!) Eigentum ebenso wie kommunales, genossenschaftliches und privates einschließt. Die Koordination dezentraler Wirtschaftseinheiten wird auch unter diesen Voraussetzungen nicht ohne Märkte auskommen. Statt um deren Abschaffung, geht es um die »Einengung des Marktes« und um die »zielbewusste Beherrschung des so eingeeengten Marktes«. (Polanyi 2005: 128) Auch dazu wird sich die Gesellschaft ein geeignetes wirtschaftspolitisches Instrumentarium schaffen bzw. das bereits bekannte nutzen müssen.

Teilen ist auch ein internationales und globales Erfordernis. In den Nord-Süd-Beziehungen geht es nicht einfach um »Entwicklung«, was ausgesprochen oder nicht, die Übertragung des neoliberalen Modells auf die ganze Welt meint, sondern um Befreiung, Gerechtigkeit und Respekt für selbstbestimmte eigene Wege. Teilen als ethische Norm interpretiert, zielt nicht nur auf eine (zukünftige) Änderung der Produktionsverhältnisse, sondern schließt im Sinne präfigurativer Politik die Veränderung der gegenwärtigen Konsumtions- und Lebensweisen ein. Sie richtet die Aufforderung an jedeN EinzelneN, das eigene Verhalten neu auszurichten, und wird damit auch Kultur.

7.2 Feminismus – Geschlechter- und Naturverhältnis

Offensichtlich sind die Prozesse einer Umgestaltung der Produktionsverhältnisse außerordentlich komplex und lassen sich nicht von den Geschlechterverhältnissen trennen, das heißt sie berühren gleichermaßen die Beziehungen zwischen Klassen, Geschlechtern, Generationen und Weltregionen. Dass dabei einer feministischen Sicht ein besonderer Stellenwert zukommt, kann man, wenn man will, auch bei Friedrich Engels nachlesen. »Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe, und die erste Klassenunterdrückung mit der des

weiblichen Geschlechts durch das männliche... Sie ist die Zellenform der zivilisierten Gesellschaft, an der wir schon die Natur der in dieser sich voll entfaltenden Gegensätze studieren können.« (Engels 1962: 68)

Bemerkenswert ist, dass hier in einer Weise argumentiert wird, die Nancy Fraser als »weite Konzeption« des Feminismus bezeichnet, der auf der einen Seite die arbeitszentrierte Problematik berücksichtigt (»Klassenunterdrückung«) und auf der anderen der kulturzentrierten Problematik (»Einzelehe«) Raum gewährt, die auch mit den postmarxistischen Strängen der feministischen Theoriebildung verbunden ist (siehe Fraser 2004: 456). Darüber hinaus aber fordert Engels' Formel »Zellenform der zivilisierten Gesellschaft« geradezu dazu heraus, das Patriarchat als Vokabular und Grammatik der Unterdrückung schlechthin zu lesen und zu dekonstruieren, weil es als allen anderen Unterdrückungsverhältnissen vorausgesetzt und in ihnen aufgehoben erscheint.

Ein anderes entscheidendes Moment linksfeministischer Debatten bildet ein neuer Arbeitsbegriff. Damit ist nicht allein die Benachteiligung von Frauen in der »normalen« Erwerbsarbeit angesprochen, sondern es wird die Forderung erhoben, die Reproduktionstätigkeit in der geschlechtshierarchischen Form der Haus- und Familienarbeit, deren Anteil an der Wertschöpfung auf 30 bis 50 Prozent geschätzt wird (vgl. Stolz-Willig 2004: 79), sichtbar zu machen. Da Pflege- und Beziehungsarbeit weder ausschließlich marktwirtschaftlich noch staatlich organisiert werden können, stoßen deren Paradigmen bei dieser »Arbeit am Leben« an offensichtliche Grenzen.

Ohne Zweifel besteht eine Verantwortung der Gesellschaft hinsichtlich der materiellen Rahmenbedingungen der Reproduktionsarbeit. Abgesehen von der elementaren Forderung nach einer Neuaufteilung dieser Arbeit zwischen den Geschlechtern, werfen feministische Arbeitswissenschaftlerinnen das Problem der Soziabilität der Arbeit auf, das heißt der Sozialverträglichkeit von Arbeit in ihren unterschiedlichen Aspekten: der Vereinbarkeit verschiedener Arbeits- und Lebensbereiche und unterschiedlicher sozialer Beziehungen (externe Dimensionen von Soziabilität), der Vereinbarkeitsprobleme »in der Arbeit« und ihren verschiedenen Bereichen (interne Dimension) sowie der Gesellschaftsfähigkeit und Demokratieverträglichkeit von Arbeit (gesellschaftspolitische Dimension) (siehe Correll/Jancyk/Lieb 2004: 268f.)

Von Werlhof kennzeichnet den patriarchalen Kapitalismus als einen »Krieg gegen Mensch und von diesem gegen die Natur« (von Werlhof 2006:

101). Davon ausgehend formuliert sie eine Perspektive der »sukzessiven Befreiung der Subsistenz, des Lebens, der Existenz, der Arbeit, des Geschlechterverhältnisses, der Politik, der Natur durch die Warenproduktion und die sie begleitende ursprüngliche Akkumulation«. (ebd.: 104)

Wie mit dem von Feministinnen entwickelten Begriff der Soziabilität wird hier weit über Frauenleben hinaus in Richtung einer allgemeinen Emanzipationstheorie argumentiert. Es bedarf einer außerordentlichen Borniertheit, wenn Marxisten feministisch begründete Emanzipationstheorien nicht als Bereicherung, sondern als Gefahr oder Konkurrenz begreifen. Marx hat in seinen Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 den Zusammenhang von Frauen- und allgemeiner Emanzipation auf bemerkenswert beredete Weise dargestellt. Die Geschlechterverhältnisse erhielten, weil sie das unmittelbare, natürliche zwischenmenschliche Verhältnis darstellten, eine besondere Bedeutung: »In diesem natürlichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigentliche natürliche Bestimmung ist. In diesem Verhältnis erscheint also sinnlich, auf ein anschauliches Faktum reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen... In ihm zeigt sich also, inwieweit das natürliche Verhalten des Menschen menschlich oder inwieweit das menschliche Wesen ihm zum natürlichen Wesen, inwieweit seine menschliche Natur ihm zur Natur geworden. In diesem Verhältnis zeigt sich, inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.« (Marx 1968: 535)

Wer genau liest, wird hier keine heterosexuelle Normsetzung erkennen, dafür aber einen Kreuzungspunkt von sozialistischem mit ökologischem und feministischem Denken – bis hin zur Frage, inwieweit das Private, im Zitat, als individuelles Dasein bezeichnet, zugleich das Gemeinwesen, also politisch ist, und aus deren Beantwortung auf die ganze Bildungsstufe des Menschen zu schließen sei.

Claudia von Werlhof meint, man müsse alle Hoffnung fahren lassen, mit der Linken auf dem Weg in die Zukunft etwas anfangen zu können (von Werlhof 2006: 109). Das halte ich für zu pessimistisch geurteilt. Ihrer Aufforderung aber, die Patriarchats- in die Kapitalismuskritik und in die

Debatte um soziale Alternativen einzubeziehen, ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Zum einen würde das helfen, die Projekte der Linken zu konkretisieren, ihre Sprache näher an das tatsächliche Leben der Menschen und an den Alltag zu rücken; gleichzeitig erfordert aber eine Kritik des Patriarchats, sich eine weit in die Geschichte zurückreichende, tief in die heutigen Existenzweisen eingeschriebene Unterdrückung bewusst zu machen, was die in Realpolitik verstrickte Linke mit einer Kapitalismus wie Antikapitalismus transzendierenden Perspektive ausstatten würde. Anders formuliert, erweitert die Patriarchatskritik die Hoffnung auf ein besseres Morgen, deren Enttäuschungen einen der Schlüssel zum Verständnis des kurzen 20. Jahrhunderts bilden, um die Intuition bislang nicht aufgeschlossener menschlichen Möglichkeiten der Emanzipation.

7.3 Pazifismus: Die Ablehnung des befohlenen Tötens

»Morituri te salutant...«¹⁰⁷ Nur George Bush und seine Anhänger haben noch nicht erkannt, dass ihr Versuch, das 21. Jahrhundert mit Waffengewalt zum amerikanischen Jahrhundert zu machen, bereits in seinem ersten Jahrzehnt gescheitert ist. Statt Stabilität wurde weltweiter Aufruhr produziert. Wahrscheinlicher, als dass Rüstung und Überwachungsstaat die Spirale von Krieg und Terrorismus zum Stillstand bringen, ist, dass sie die Gesellschaften zerstören werden. Wie sich aus dieser Situation befreien, in der sich die Fundamentalismen wechselseitig und uns alle mit Ausrottung bedrohen?

Sich zu befreien, erfordere sich dem »politischen Realismus – dem Realismus des Sachzwanges« entgegenzustellen und »in dieser Situation, das Leben durch das Nein zum Töten zu bestätigen.« Vom Standpunkt Jesu aus hätten diejenigen, die den politischen Realismus vertreten, so der Befreiungstheologe Franz J. Hinkelammer, »den Teufel zum Vater«. (Hinkelammer 2001: 86f.)

Nicht überraschend ist, dass die Befreiungstheologie sich der Friedens-thematik aus kultureller und ethischer Sicht nähert. Doch Frieden muss auch Realpolitik werden. Diese ist unter den heutigen Bedingungen ambivalent. Einerseits geht es darum, eine internationale Politik durchzusetzen, in der unterschiedliche Wirtschaftsinteressen, soziale Systeme, Religionen

¹⁰⁷ »Totgeweihte grüßen Dich«

und nationale Ansprüche nach dem Motto »Leben und Lebenlassen« koexistieren. Andererseits erfordert Frieden zur selben Zeit, einen Weg zur Überwindung der ungerechten und unmenschlichen Strukturen der heutigen durch kapitalistische Ausbeutung strukturierten Weltgesellschaft zu öffnen. Ist ein solcher Weg ohne Gewaltanwendung überhaupt denkbar? Nach Lage der Dinge sind die heute mächtigsten Staaten der Welt aus sich selbst heraus weder zu Gewaltverzicht noch zu weltwirtschaftlicher Umorientierung bereit. Daher bedarf es politischer Bewegungen aus dem Inneren der Gesellschaften.

Wie eng Krieg, Kapitalismus und Patriarchatskritik verbunden sind, verdeutlicht unter anderem auch von Werlhof, die das Patriarchat als »Krieg zum Zweck der Plünderung und Eroberung« kennzeichnet (von Werlhof 2006: 106). Das würde bedeuten: Auch wenn sich in den heutigen Kriegen vor allem kapitalistische Interessen manifestieren, reichen Krieg und Kampf um vieles weiter in die Geschichte des Patriarchats zurück als der Kapitalismus,¹⁰⁸ was sich nicht zuletzt auch in jenen Kriegen des 20. Jahrhunderts erwies, die von und zwischen nichtkapitalistischen Staaten geführt wurden. Gefolgert werden kann, dass Antikapitalismus wohl eine notwendige Voraussetzung, aber keine hinreichende Bedingung für die Überwindung des Krieges darstellt, ja in bestimmten Fällen im Gegenteil sogar zu seiner Rechtfertigung missbrauchbar ist.

Da Antikapitalismus und die grundsätzliche Verurteilung eines »Tötens im Namen des Gesetzes«, wie Hinkelammert sagt (im Namen des imaginären Vaters würden Feministinnen sagen; im Namen des Staats, hieße es bei Holloway), zusammenhängen können, nicht aber unbedingt müssen, ist es sinnvoll, für letzteres einen eigenen Begriff, »Pazifismus«, zu verwenden.

Pazifismus meint ein politisches Gestaltungsprinzip, das mehr beinhaltet als die Abwesenheit von Krieg. Die gnadenlose Ausbeutung durch transnationales Kapital, die auch breite Sektoren der Industriegesellschaften korrumpiert, ist strukturelle Gewaltausübung gegenüber der erdrückenden Mehrheit der Weltbevölkerung. Dies bildet den Hintergrund sowohl der heute geführten Kriege wie des Terrorismus.

¹⁰⁸ »Der Krieg ist der Vater aller Dinge« (Heraklit 5. Jh. v.u.Z.), »Qui desiderat pacem bellum praeparat« [»Wenn Du den Frieden willst, bereite den Krieg vor«] (Flavius Vegetius Renatus ca. 400 v.u.Z.) »Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitten.« (Clausewitz, 1831)

Pazifismus beschreibt in Auseinandersetzung mit dieser Realität eine Kultur, die auch die im gerechten politischen Kampf angewandten Mittel einer ethischen Norm unterwirft. Der Zweck heiligt nicht jedes Mittel.

Darüber hinaus ist Pazifismus aber auch eine Realpolitik der Unterdrückten, denen nicht die Gewaltmittel des Staates zu Gebote stehen. Sie haben alles praktische Interesse daran, die Auseinandersetzung dort zu führen, wo ihre strategische Stärke, nämlich die Mehrheit der Bevölkerungen zu stellen, den Ausschlag gibt, das heißt auf der politischen Ebene und unter Ausschluss militärischer Konfrontation. Mao Zedongs Satz, dass die politische Macht aus den Gewehrläufen komme, mag in ihrem konkreten historischen Kontext richtig gewesen sein, als eine strategische Maxime ist sie im 21. Jahrhundert aus vielen Gründen unbrauchbar. Trotzdem wäre es ein Missverständnis, würden die Opfer von Ausbeutung und Unterdrückung im Namen des Pazifismus dazu aufgerufen, sich widerstandslos zu beugen. Das folgt auch keineswegs aus einer pazifistischen Grundhaltung. Niemals in der Geschichte wurden die Formen der Befreiung in erster Linie von der Seite der Schwachen her bestimmt. Die Linke solidarisiert sich daher mit den Opfern imperialistischer Aggression und reaktionärer Gewalt, indem sie die Prozesse der sozialen und politischen Befreiung weltweit unterstützt und zu ihrem Erfolg beiträgt.

Ohne diese prinzipielle Solidarität zu relativieren, privilegiert Pazifismus aber die gewaltfreien Formen der Auseinandersetzung. Solidarität und Pazifismus gegeneinander zu stellen, ist eine der Strategien, mit denen Extremisten und Fundamentalisten die sozialen Bewegungen in eine Art moralische Geiselhaft nehmen wollen. Dagegen ist Einspruch zu erheben. Denn die Seite der prinzipiell Machtlosen zu wählen, und zwar auch dann, wenn sich in legitimen Befreiungsprozessen bewaffnete Konflikte als unvermeidlich erweisen ist das eine; und ein ganz anderes ist es, den bewaffneten Konflikt als solchem und die ihm innewohnende Logik als Paradigma der Befreiung zu verherrlichen.

Auch gewaltsame Gegenwehr ist Gewalt und in ihrer eventuellen Unvermeidbarkeit als eine Konsequenz des Scheiterns der Politik zu verstehen. Damit ist der »gerechte Befreiungskrieg« zwar eine Realität, angesichts derer die Linke politisch Stellung nimmt. Er ist aber niemals eine wünschenswerte Alternative des Befreiungskampfes.

7.4 Freiheit und die Freiheit der Andersdenkenden

Am ehesten wird man eine neue Linke als politisches Projekt definieren, das mittels gesellschaftlicher Transformation die umfassende Selbstbestimmung der Menschen zum Ziel hat. Als gesichertes Erkenntnis kann dabei gelten, dass soziale Gerechtigkeit eine Bedingung für tatsächlichen Freiheitsgewinn darstellt. Doch zeigte sich im 20. Jahrhundert auch der umgekehrte Zusammenhang. Soziale Gerechtigkeit lässt sich dauerhaft nicht mit autoritären Mitteln verwirklichen. Sie führt nur unter der Bedingung, dass sie mit der maximal möglichen Freiheit verbunden ist, zu einer Integration der Gesellschaften.

Man mag gesellschaftliche Arbeitsteilung in der gegebenen Form oder überhaupt, und man mag den Staat und seine Macht ablehnen, das ändert aber nichts an den Tatsachen. »Der Sozialist erkennt diesen Staat«, schrieb der noch relativ junge Karl Polanyi 1927, »als das, was er ist, als ein gesellschaftliches Verhältnis zueinander, und sieht seine Aufgabe darin, den Staat dadurch zu überwinden, dass er dieses gesellschaftliche Verhältnis zu einem unmittelbaren, nicht mehr staatsvermittelten, auflöst... Die erste Forderung der gesellschaftlichen Freiheit lautet demnach: Beherrschung der notwendigen Folgen der Vergesellschaftung: der Macht und des Wertes.« (Polanyi 2005: 149)

Politik handelt von Macht. Die Welt verändern, erfordert Widerstände zu überwinden. Das heißt Weltveränderung braucht auch Macht. Die Welt verändern, ohne mit Macht, der gegnerischen und der eigenen zu kalkulieren, ist letzten Endes unpolitisch. Dass große Aber ergibt sich daraus, dass je nach den in Rede stehenden Subjekten es zwei fundamental unterschiedliche Anschauungsweisen der Macht und ihrer Ergreifung gibt. Wir müssen politisch entscheiden, ob wir von der – parlamentarischen oder revolutionären – Macht und Machtergreifung einer Partei, im Sinne einer Avantgarde sprechen wollen, deren Ziel es ist, der Gesellschaft, ihren – unterstellen wir das einmal: guten – Willen aufzuzwingen, oder von einer Macht, die in der gesellschaftlichen Selbstverwaltung der Menschen im Sinne einer »potestas agendi« (Spinoza) besteht. Emanzipation kann nur aus diesem Verständnis entstehen, das heißt, dass die Menschen sich Staat und Politik (wieder)aneignen. Dem avantgardistischen Konzept, dessen degenerative Tendenz zu bürokratischer und terroristischer Herrschaft das letzte Jahrhundert mitgeprägt hat, halten die mexikanischen Zapatistas ihr fundamentales Prinzip »Mandar obedeciendo« (»Gehorchend befehlen«)

entgegen als die Verpflichtung der Regierenden gegenüber denen, die ihnen die Macht delegiert haben.

Doch ein Slogan und die Selbstverwaltungspraxis in den sehr überschaubaren Gemeinschaften im lacandonischen Regenwald geben nur eine Norm und kein Modell, es sei denn man betrachtet lokale Beschränkung und Kleinräumigkeit als die Voraussetzung und Grenze einer Selbstverwaltung. Doch was würde das beispielsweise für die BewohnerInnen von Städten wie Sao Paolo, New York, Mumbai oder Shanghai bedeuten oder wie könnte man mit den bestehenden Problemen von realer globaler Dimension wie dem Klimawandel umgehen? Damit ist nicht in Frage gestellt, dass Selbstverwaltung ihre Basis im lokalen Bereich haben muss, allerdings ist zu bezweifeln, dass sie dort auch ihre Grenze finden kann.

Polanyi nennt in diesem Sinne als weitere Anforderung der Freiheit die Konstituierung des Subjektes Menschheit auf Basis einer universellen Zielsetzung und der Fähigkeit, einen politischen Willen zu entwickeln. Dies aber stößt, so sehr es durch die objektiven Maßstäbe der menschlichen Aktivität erforderlich wird, an Grenzen der wirtschaftlichen und politischen Ordnung von heute. Selbst die Debatte um eine demokratische Konstitution Europas, die durch die Dominanz des Neoliberalismus in der EU deformiert und blockiert wird, dürfte gemessen an der Notwendigkeit einer demokratischen Reorientierung der Globalisierung, bereits heillos hinter der Zeit herhinken. »Unseren eigenen Anteil an den sozialen Problemen mit uns selbst auszumachen, den Ausgleich zwischen Wirkung und Gegenwirkung in uns selbst zu treffen und den unvermeidlichen moralischen Saldo des gesellschaftlichen Seins frei auf uns zu nehmen und heroisch oder demütig, jedenfalls aber bewusst zu tragen, das ist das meiste, was wir Menschen erhoffen können. Keiner scheinbar objektiven Macht außer uns darf dann allerdings mehr eine Verantwortung aufgeladen werden. Es gibt keinen Staat, keine Behörde und kein Amt mehr, dem wir die Schuld an menschlicher Mühe, gegenseitiger Anhängigkeit, Bedürfnisbeschränkung oder gemeinsamem Unglück aufbürden können... Und nicht nur unsere Wechselwirkung mit der Natur, die Wirtschaft, sondern alles gesellschaftliche Leben wird so durchsichtig, dass wir in allem und jedem die Wahl haben, zu tun oder zu lassen – in dem Bewusstsein, damit zwischen zwei scharf umrissenen nicht abwälzbaren endgültigen Verantwortungen gewählt zu haben.« (ebd.: 150)

Ist von politischer Freiheit die Rede, meint das immer ein Recht auf Auswahl aus unterschiedlichen Möglichkeiten. Damit ist Pluralismus nicht von

Freiheit zu trennen. Im Sinne von Rosa Luxemburg ist diese Freiheit immer die Freiheit der Andersdenkenden. Das wurde in dieser Arbeit wiederholt unterstrichen und soll nicht noch einmal ausgebreitet werden.

Die vom klassischen Liberalismus dem Absolutismus abgerungene (relative) Freiheit vom Staat, das heißt die konstitutionelle Beschränkung staatlicher Befugnisse gegenüber den Einzelnen hat heute angesichts der Konzeption vom starken »Sicherheitsstaates«, der die durch den Abbau des Sozialstaates entstehenden Konflikte eindämmen soll, eine erneuerte Aktualität.

Die Linke sollte lernen, dass Selbstbestimmung nicht nur ein kollektives Recht im Staat darstellt, sondern auch einen individuellen Anspruch, der gegenüber dem Staat verteidigt werden muss. Insoweit kann die Linke das Erbe des durch seine Liaison mit dem Wirtschaftsliberalismus diskreditierten politischen Liberalismus antreten und es mit einem diesem entgegengesetzten sozialen Inhalt verbinden. Sie muss nicht in allen Bereichen für die Ausweitung, sondern wird oft auch für Beschränkung der staatlichen Kompetenzen zugunsten zivilgesellschaftlicher und individueller Initiative eintreten. Partizipative Demokratie, die wie jeder andere Begriff umstritten ist, zielt in ihren radikalen Varianten auf eine Durchlöcherung der Grenze zwischen institutionalisierter Politik, Verwaltung und Zivilgesellschaft. Es wird darauf ankommen, die vielversprechenden lokalen Erfahrungen zu verallgemeinern, auf andere politische Ebenen zu übertragen und so ein neues Modell demokratischer Mit- und Selbstregierung zu entwickeln.

Persönlicher Nachsatz

Wenn sie das wollen, werden sich auch die KommunistInnen in ein wie auch immer konstituiertes neues linkes Projekt integrieren. Darüber wird unter ihnen noch immer heftig debattiert. Aus meiner Sicht ist dieser Weg der einzige, auf dem sich der Kommunismus der Zukunft mitteilen kann. Das aber ist nicht nur eine politische Entscheidung, sondern setzt die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses des Kommunismus und den Bruch mit wesentlichen Aspekten seiner Tradition voraus. Wollen die KommunistInnen Teil einer neuen transformatorischen Linken werden, müssen sie sich als KommunistInnen neu erfinden. Dasselbe gilt übrigens für alle anderen Komponenten einer Neuen radikalen Linken.

Um einen neuen Kommunismus von seinen orthodoxen und autoritären Vorläufern abzuheben, mag es vielleicht sinnvoll sein, von einem »liberären Kommunismus« zu sprechen. Das ließe sich plausibel begründen, war es doch auch ein solcher, der am Beginn der Bewegung stand und jahrzehntelang auch einen Teil ihrer Anziehungskraft ausmachte. Trifft das aber zu, dann ließe sich wieder einwenden, dass durch Beifügungen wie »liberär« oder »neu« gerade dieser ursprüngliche Kommunismus relativiert würde. Wäre nicht der ganz alte Kommunismus der eigentlich beste und damit auch der neue? Und wäre der Unterschied zum kommunistischen Mittelalter nicht deutlich genug ausgesprochen, wenn man den allgemeinen Begriff »Kommunismus« den Epigonen streitig macht und ihn in großer Selbstverständlichkeit mit einem neuen Projekt der KommunistInnen verbindet? Doch diese Lösung wäre dann doch wieder zu einfach und liefe darauf hinaus, ein ganzes kurzes Jahrhundert zu überspringen, um sich eine Art Generalabsolution zu erteilen. Und schlimmer noch: Liefere das nicht darauf hinaus, praktisch alle Fragen zu ignorieren, die die ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Umbrüche der letzten 15 Jahre an die alternativen Bewegungen gestellt haben?

Wie dem auch sei, möglicherweise hält die »List der Geschichte« eine vollkommen andere Lösung für die KommunistInnen bereit: dass nämlich eine künftige »reale Bewegung, welche die (dann) gegenwärtigen Zustände aufhebt«, auch einen neuen Namen für ihr emanzipatorisches Projekt (er)finden wird. Der Kommunismus wäre dann eines der Momente in einem niemals zum Stillstand kommenden Prozesses der menschlichen Emanzipation. Nicht mehr und auch nicht weniger.

»Den Albigensern folgen die Hussiten / Und zahlen blutig heim, was jene litten; / Nach Hus und Ziska kommen Luther, Hutten, / Die dreißig Jahre, die Cervennenstreiter, / Die Stürmer der Bastille, und so weiter.«¹⁰⁹

Von diesem Ergebnis muss man keineswegs enttäuscht sein.

¹⁰⁹ Nikolaus Lenau (1981): Die Albigenser. Freie Dichtungen. In: Lenaus Werke. Aufbau-Verlag Berlin und Weimar