

Kritik und Utopie

Gesellschaftskritik am Ende des 20. Jahrhunderts und der Marxsche Kommunismus

von Stephan Grigat

(Weg und Ziel, 4/1997)

Utopische Gegenentwürfe zu den herrschenden Verhältnissen und Kritik an bestehenden Gesellschaftsordnungen sind aus allen Jahrhunderten bekannt, wobei Utopie und Kritik mal in unmittelbarem Zusammenhang standen, oft aber auch getrennt voneinander existierten. Von den griechischen Kynikern über den Chiliasmus Joachim von Fiore, Thomas Müntzer, die klassischen Utopisten Morus und Campanella, die Diggers, die Franzosen Morelly und Meslier bis zu den Enragés in der Französischen Revolution reicht der Bogen radikaler Gesellschaftskritik und utopischer Vorstellungen von alternativen Gesellschaften.¹ Viel mehr als die Gewißheit, daß es angesichts von Herrschaft, Ausbeutung und Unterdrückung immer denkenden und handelnden Widerstand gegeben hat und man daher auch für die Zukunft trotz aller Finsternis der Gegenwart noch ein wenig hoffen darf, kann man von diesen subversiven Heroen der Weltgeschichte in der Regel allerdings nicht lernen, da sie sich mit gesellschaftlichen Verhältnissen konfrontiert sahen, die mit den heutigen kaum mehr zu vergleichen sind. Anders stellt sich das bei Marx dar, der

sich an die Analyse und Kritik eben jener gesellschaftlichen Verhältnisse machte, unter denen die Menschen auch heute noch leiden. Zur Diskussion des Verhältnisses von Utopie und Kritik am Ende des 20. Jahrhunderts ist daher der Rückgriff auf das Marxsche Werk notwendig.

Marx' alternative Gesellschaftskonzeption

Marx im Zusammenhang mit utopischen Gesellschaftsvorstellungen zu behandeln ist naheliegend und abwegig zugleich. Einerseits gilt Marx dem Alltagsverstand als Theoretiker einer zum gegenwärtigen Kapitalismus alternativen Gesellschaft. Sein Werk war für die meisten der bisherigen praktischen Versuche, ein Zusammenleben jenseits der bürgerlich-kapitalistischen Vergesellschaftung zu organisieren, der zentrale Bezugspunkt. Dennoch würde es in die Irre führen, Marx als Utopisten zu rezipieren. Er und Engels haben stets den Anspruch erhoben, den Sozialismus von einer Utopie zur Wissenschaft zu entwickeln.² Auf die utopischen Sozialisten haben sich Marx und Engels einerseits immer wieder bezogen; andererseits haben sie deren idealistische Vorstellungen mit Hohn und Spott bedacht. In Abgrenzung zu den utopischen Sozialisten könnte Marx also als wissenschaftlicher Sozialist bezeichnet werden.

Angesichts des heute vorherrschenden positivistischen Wissenschaftsverständnisses kann das allerdings zu Fehlschlüssen führen. Wenn beispielsweise Arnold Künzli meint, Marx' Theorie sei "keine Utopie, sondern Wissenschaft"³, ist das zwar eine korrekte Abgrenzung, trifft aber dennoch nicht das eigentliche Wesen der Marxschen Theorie.

Das zentrale Moment bei Marx ist die Kritik. Sein gesamtes Werk ist geprägt von einer "kritischen Tendenz".⁴ Was Marx im Unterschied zu den utopischen Sozialisten und auch im Unterschied zu vielen der ihm nachfolgenden Sozialisten und Sozialistinnen getan hat, ist, seine Kritik auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen. In Ergänzung zu Künzli kann also gesagt werden, die Marxsche Theorie ist keine Utopie, sondern wissenschaftliche Kritik.

Auch wenn sich bei Marx "mindestens 50 realutopische Anmerkungen"⁵ finden, so kann er dennoch nicht als Theoretiker des Kommunismus, sondern nur als Analytiker und Kritiker des Kapitalismus begriffen werden. Sein Hauptwerk heißt "Das Kapital" und nicht "Der Kommunismus". Darüber, wie eine alternative Gesellschaft aussehen könnte, hat Marx nichts Systematisches geschrieben. Gegen die utopischen Schwärmereien setzte er die differenzierte Kritik des Bestehenden, aus der sich das zu Schaffende in seinen Grundstrukturen von selbst ergibt. Daß Marx sich und anderen kein genaueres Bild von der zu erschaffenden Gesellschaft entwerfen wollte, hatte vermutlich wenig mit einem Nachwirken des biblischen Bilderverbots beim "atheistischen Juden Marx" zu tun, wie Künzli meint⁶, sondern erklärt sich aus der Einsicht in die Unsinnigkeit und Unmöglichkeit eines derartigen Vorhabens. Offenbar war Marx schon bewußt, was man auch heute immer wieder beobachten kann: Bürgerliche Subjekte, die für eine Kritik der bestehenden Verhältnisse nur dann zugänglich sind, wenn man ihnen gleichzeitig bis ins letzte Detail ausformulierte Alternativen vorsetzt und nach Möglichkeit auch noch deren Funktionstüchtigkeit garantiert, haben gar keine Kritik am

Bestehenden vorzubringen. Bietet man eine grob skizzierte Alternative an, existieren zwei Reaktionsmöglichkeiten. Bei der einen wird mit dem Hinweis auf die angebliche Unrealisierbarkeit des Vorschlags die der skizzierten Alternative vorausgegangene Kritik diskreditiert. Bei der zweiten Möglichkeit wird auf die Alternative wie auf ein Ticket gesetzt, das einen sicher zum Ziel bringen soll. Bei dieser Ticketmentalität, die bereits Horkheimer und Adorno beschrieben haben⁷, findet eine Auseinandersetzung mit der Kritik, aus der eine mögliche Alternative erst entstehen kann, ebensowenig statt, wie beim Abstreiten jeglicher Möglichkeit gesellschaftlicher Alternativen.

Trotz alledem finden sich im Marxschen Werk und in einigen Schriften von Engels Andeutungen über die Beschaffenheit einer sozialistischen oder kommunistischen Gesellschaft. Zu den wichtigsten Schriften diesbezüglich zählen das "Manifest der Kommunistischen Partei" und die "Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei", die zusammen mit einem einleitenden Brief unter dem Titel "Kritik des Gothaer Programms" veröffentlicht wurden. Während das "Kommunistische Manifest" den Vorteil hat, daß es sich dabei um einen längeren, zur Veröffentlichung bestimmten Text handelt, bietet die "Kritik des Gothaer Programms" den Vorteil, daß es erst knapp dreißig Jahre später entstanden ist. Es stammt also aus der späten Schaffensperiode von Marx. Während sich in den "Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten", in denen Marx noch drei verschiedene Formen des Kommunismus unterscheidet⁸, der "Deutschen Ideologie" und eben dem "Manifest" Äußerungen über eine zu erstrebende Gesellschaft finden, die sich noch

nicht auf eine ausgearbeitete Gesellschaftsanalyse stützen können, bieten die Ausführungen in der "Kritik des Gothaer Programms" eine Sozialismuskonzeption vor dem Hintergrund einer entwickelten Kapitalismusanalyse und -kritik.⁹ Während die frühen Äußerungen über den Kommunismus zum Teil einen recht archaischen Charakter haben¹⁰, finden sich im Spätwerk differenziertere, mitunter auch skeptischere Vorstellungen.

Die Unzulänglichkeit der Kritik im "Manifest" kommt am deutlichsten zum Ausdruck, wenn Marx und Engels schreiben, die Bourgeoisie habe "an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt".¹¹ Der Kapitalismus zwinge die Menschen, "ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen".¹² Diese Äußerungen widersprechen den späteren Ausführungen im "Kapital", wo Marx mit seiner Fetischtheorie nachweist, daß für den Kapitalismus gerade die nicht offen sichtbaren Abhängigkeitsverhältnisse, die verschleierte Ausbeutung, der stumme Zwang der Verhältnisse typisch sind, und die Menschen keineswegs ihre gesellschaftlichen Verhältnisse mit "nüchternen Augen" sehen, sondern im Gegenteil mit Augen, die vom Waren-, Geld- und Kapitalfetisch geblendet sind.¹³

Allen Ausführungen von Marx zur Errichtung einer Gesellschaft jenseits von Kapitalverwertung und bürgerlicher Staatlichkeit liegt die Vorstellung eines Zwei-Stufen-Modells zugrunde. Marx ging nie davon aus, daß der Kommunismus unmittelbar nach der vom Proletariat getragenen

Revolution umsetzbar sei. Er sah die Notwendigkeit einer Übergangsphase, in der Elemente der alten Gesellschaft mit denen der neuen Gesellschaft gleichzeitig existieren, und in deren Verlauf erst nach und nach alle Elemente der alten Gesellschaft verschwinden, überflüssig werden und absterben. So schreibt Marx auch in der "Kritik des Gothaer Programms", daß wir es bei seinen Ausführungen zu einem alternativen Gesellschaftsmodell nicht mit einer kommunistischen Gesellschaft zu tun haben, "wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage entwickelt hat", sondern mit einer Gesellschaft, die noch "mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt"¹⁴ in jeder Beziehung behaftet ist.

Sozialismus und Staat

Bezüglich des Übergangs zu Sozialismus und Kommunismus hat sich die Einschätzung der Rolle des Staates bei Marx im Laufe seiner Entwicklung gewandelt. Zur Zeit der Erstveröffentlichung des Kommunistischen Manifests gingen Marx und Engels noch davon aus, daß es bei der Revolution primär um die Eroberung der Staatsmacht gehe, um diese dann für die eigenen Ziele einzusetzen.¹⁵ Später, nach den Erfahrungen der Pariser Kommune, schreibt Marx, daß die Arbeiterklasse "nicht die fertige Staatsmaschinerie einfach in Besitz nehmen und diese für ihre eigenen Zwecke in Bewegung setzen (kann)".¹⁶ Dennoch könne in der ersten Phase nach der Revolution nicht gänzlich auf staatliche Organisation verzichtet werden. Nur müsse diese Staatlichkeit eine andere sein, als die bisherige bürgerliche. Marx schreibt in der "Kritik des Gothaer

Programms", daß "zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft die Periode der revolutionären Umwandlung der einen in die andere" liege. Dieser Periode entspreche "auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts anderes sein kann als die revolutionäre Diktatur des Proletariats".¹⁷ Auffallend ist, daß in diesem Zusammenhang auch von "dem zukünftigen Staatswesen der kommunistischen Gesellschaft"¹⁸ die Rede ist, obwohl ansonsten alles darauf hindeutet, daß Marx davon ausging, daß im Kommunismus jede Form von Staatlichkeit überwunden sein würde. Im "Manifest" schrieben Marx und Engels, daß in einer späteren Phase der Revolution "die öffentliche Gewalt den politischen Charakter (verliert)".¹⁹ Und Engels ging in seinem "Anti-Dühring" davon aus, daß in der entwickelten kommunistischen Gesellschaft an die Stelle der Herrschaft über Menschen die Verwaltung von Sachen tritt²⁰, womit er den Gedanken aus dem "Manifest" von der "Verwandlung des Staates in eine bloße Verwaltung der Produktion"²¹ wiederaufnimmt und klare Anleihen bei Saint-Simon erkennen läßt.

Wertgesetz und Sozialismus

Von zentraler Bedeutung sind in der "Kritik des Gothaer Programms" Marx Ausführungen zur sozioökonomischen Gestaltung der neuen Gesellschaft. Marx wendet sich strikt gegen einen Distributionssozialismus, also eine Vorstellung von befreiter Gesellschaft, in der geglaubt wird, die grundsätzlichen Strukturen dieser Gesellschaft seien schon prärevolutionär gegeben und es komme nur auf eine bessere

Verteilung der Güter an.²² Auch wenn die andersartige Verteilung von Gütern eines der wesentlichen Momente in der Marxschen Vorstellung von einer befreiten Gesellschaft ist, so zielt doch die Marxsche Kritik und auch die Skizzierung einer aus dieser Kritik ableitbaren anderen Gesellschaft vornehmlich nicht auf die Sphäre der Distribution, sondern auf die Sphäre der Produktion. Die Distribution wird durch die Art der Produktion bereits vorbestimmt.

Marx geht davon aus, daß in der ersten Phase einer nachrevolutionären Gesellschaft alle Arbeitenden soviel Gebrauchsgüter erhalten, wie es der von ihnen geleisteten Arbeit entspricht. Anders als Lassalle weist Marx aber darauf hin, daß es sich dabei niemals um den vollen Arbeitsertrag der Arbeitenden handeln kann. Aus der Produktion, die mit "genossenschaftlich" umschrieben wird, resultiert ein gesellschaftliches Gesamtprodukt. Marx zählt nun penibel auf, was von diesem Gesamtprodukt alles abzuziehen ist, bevor es zur unmittelbaren Verteilung kommt. Erst nach diesen Abzügen kommt es zur direkten Verteilung an die Arbeitenden, denen allerdings die Abzüge in Form gesellschaftlicher Leistungen ebenfalls zugute kommen.

Die Verteilung unter den Produzenten beschreibt Marx folgendermaßen:

"Demgemäß erhält der einzelne Produzent — nach den Abzügen — exakt zurück, was er ihr (der Gesellschaft, S. G.) gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. (...) Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner

Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Es herrscht hier offenbar dasselbe Prinzip, das den Warentausch regelt, soweit er Austausch Gleichwertiger ist. Inhalt und Form sind verändert, weil unter den veränderten Umständen niemand etwas geben kann außer seiner Arbeit und weil andererseits nichts in das Eigentum der einzelnen übergehen kann außer individuellen Konsumtionsmitteln. Was aber die Verteilung der letzteren unter die einzelnen Produzenten betrifft, herrscht dasselbe Prinzip wie beim Austausch von Warenäquivalenten, es wird gleich viel Arbeit in einer Form gegen gleich viel Arbeit in einer andern ausgetauscht."²³

Daß niemand etwas anderes geben kann als seine Arbeit, bedeutet, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln, das im Kapitalismus die Aneignung fremder Arbeit ermöglicht, abgeschafft ist. Das Prinzip des Äquivalententauschs muß nach Marx in der ersten Phase einer postkapitalistischen Gesellschaft allerdings aufrecht erhalten bleiben. Eine ähnliche Äußerung findet sich auch im ersten Band des "Kapital". Dort wurde solch ein Distributionsmodus allerdings nur zur Illustration der Geschichtlichkeit warenproduzierender Ökonomien, "zur Abwechslung", "zur Parallele mit der Warenproduktion"²⁴ beschrieben. In der "Kritik des Gothaer Programms" hingegen wird der Äquivalententausch zum Prinzip für die erste Phase einer befreiten Gesellschaft erhoben.

Mit diesen Ausführungen hat Marx eine endlose Debatte über die Rolle von Warenproduktion und Wertgesetz im Sozialismus ausgelöst, die bis

heute nicht beendet ist. Das Wertgesetz mit seinen mannigfaltigen Wirkungen kann als Grundgesetz der kapitalistischen Produktionsweise gelten. Demnach wäre es einleuchtend, daß es in einer Gesellschaft, die diese Produktionsweise hinter sich lassen will, keine Funktion hat. Dennoch wurde von Ökonomen vor allem im ehemaligen Ostblock (aber nicht nur da) die These vertreten, das Wertgesetz spiele im Sozialismus eine maßgebliche Rolle.²⁵ In Österreich wird derartiges auch in jüngster Zeit von Hans Kalt vertreten, der sich dabei explizit auf Marx "Kritik des Gothaer Programms" bezieht. Er meint, Marx hätte mit seiner Phrase vom selben "Prinzip, das den Warentausch regelt" "expressis verbis das Wirken des Wertgesetzes (im Sozialismus, S. G.) anerkannt".²⁶ Das widerspricht allerdings Marx' Hinweis auf die Aufhebung der Wertförmigkeit der menschlichen Arbeitsprodukte im Sozialismus. Trotz der Vorstellung vom selben regelnden Prinzip bei der Verteilung der Güter im Sozialismus wie in der kapitalistischen Warenproduktion weist er nachdrücklich darauf hin, daß "innerhalb der genossenschaftlichen, auf Gemeingut an den Produktionsmitteln gegründeten Gesellschaft die Produzenten ihre Produkte nicht aus(tauschen)". Das beinhaltet, daß "die auf Produkte verwandte Arbeit (nicht) als Wert dieser Produkte" erscheint, also auch nicht "als eine von ihnen beseßne sachliche Eigenschaft, da jetzt", so Marx weiter, "im Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft, die individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg, sondern unmittelbar als Bestandteil der Gesamtarbeit existieren". Wenn aber auch auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe des Kommunismus die verausgabte Arbeit nicht als Wert der Arbeitsprodukte erscheint, so haben die Arbeitsprodukte auch keinen Wert. Wenn die Arbeitsprodukte nicht in der Wertform

erscheinen, dann kann auch das Wertgesetz nicht gelten oder wirken.²⁷ Die Diskussionen über die Rolle des Wertgesetzes im Sozialismus zeigen, daß es nicht nur einen "staatsidealistischen Juristensozialismus"²⁸ gibt, sondern ebenso einen wert-, geld- und preisidealistischen Mathematikersozialismus, für den das Wesen einer befreiten Gesellschaft lediglich in der revolutionierten Rechnungsart der gleichen gesellschaftlichen Formbestimmung der menschlichen Arbeitsprodukte wie in der kapitalistischen Warenwirtschaft besteht.

Für die höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft geht Marx davon aus, daß die, wie er schreibt, "knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden"²⁹ sein wird, was allerdings nicht so verstanden werden darf, daß Arbeitsteilung überhaupt verschwindet. Vielmehr ist damit gemeint, daß die durch das Kapitalverhältnis aufgezwungene Arbeitsteilung überwunden wird.

In der höheren Phase des Kommunismus werde "die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis". Erst wenn die Produktivkräfte der Gesellschaft voll entfaltet sind, könne sich die Gesellschaft nach dem Prinzip "Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!"³⁰ richten. Ein Kommunismus auf einer niedrigen Stufe der Entfaltung der Produktivkräfte war für Marx immer undenkbar. Daher erkannte er im Kapitalismus, der mit seiner ungeheuren Entfaltung der Produktivkräfte alle bisherigen Gesellschaftsformationen übertraf, den unfreiwilligen, unbedingt notwendigen Geburtshelfer des Kommunismus.

Der erste Teil des Zitats mutet allerdings vor dem Hintergrund anderer Textstellen im Marxschen Werk merkwürdig an. Daß die Arbeit zum ersten Lebensbedürfnis werden soll, klingt dermaßen nach Schinderei, daß man ihm fast reflexartig Paul Lafargues "Recht auf Faulheit"³¹ entgegenhalten möchte. Die Berufung auf Marx' Schwiegersohn ist aber gar nicht notwendig, denn im dritten Band des "Kapital" faßt Marx selbst diesen Punkt ganz anders. Dort schreibt er, daß das Reich der Freiheit erst da beginne, wo das Arbeiten, "das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört". Die "menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt", beginnt jenseits des durch Arbeit geprägten "Reich(s) der Notwendigkeit".³²

Richtet man sich nach dieser Textstelle, geht es im Kommunismus also nicht nur um die Aufhebung der Lohnarbeit, sondern tendenziell um die Abschaffung von Arbeit überhaupt. Demnach wäre nicht die dogmatisch-parteilichkommunistische und sozialdemokratische Parole "Die Arbeit hoch!", sondern Adornos "auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen"³³ die adäquate Umschreibung der Marxschen Kommunismusvorstellung — und wohl auch die einzige, für die es sich lohnt, sich einzusetzen.

Utopie heute

Das Kernstück der Marxschen Theorie ist die Kritik der politischen Ökonomie. Die in ihr formulierte Werttheorie, die nicht die Beschreibung der Erscheinungen des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, sondern die

Analyse der grundsätzlichen Bewegungsgesetze der kapitalistischen Ökonomie und der aus ihnen entstehenden fetischistischen Bewußtseinsformen zum Gegenstand hat, hat von ihrer Gültigkeit nichts verloren. Die von Marx analysierte und kritisierte Warenförmigkeit der Gesellschaft besteht weiter. Die Fetischformen des Werts bestimmen das Leben der Menschen, anstatt daß die Menschen ihr Dasein selbstbewußt planen. Die gesamte Gesellschaft erscheint heute — mehr noch als zu Marx Zeiten — als mystifizierter Zusammenhang. Die Welt ist weiterhin von Herrschaft und Ausbeutung geprägt, die täglich ihre Opfer fordern. Die Entwicklung der Menschen unter den Imperativen der Selbstverwertung des Werts und nach den Bedürfnissen staatlicher Herrschaft führt immer deutlicher in die globale Barbarei.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die Einschätzung von Marx, jede Entwicklungsstufe der Bourgeoisie sei begleitet "von einem entsprechenden politischen Fortschritt"³⁴, die im 19. Jahrhundert auch schon nicht ganz gestimmt hat, heute keinesfalls mehr teilen. Die Entwicklung des 20. Jahrhunderts mit zwei Weltkriegen, der Entwicklung von Massenvernichtungswaffen und vor allem mit der sowohl einzigartigen als auch exemplarischen staatlich organisierten und industriell betriebenen Massenvernichtung in Auschwitz kann nicht mehr als notwendige Voraussetzung für eine bedürfnisorientierte Gesellschaft, für einen Verein freier Menschen angesehen werden. Die Annahme, das Kapital sei die notwendige Vorstufe zum Kommunismus, ist im strengen Sinne "nur unter der Voraussetzung, daß die Revolution auch wirklich gemacht wird (...) richtig gewesen."³⁵ Die Geschichtsmetaphysik, die

beim jungen Marx noch recht deutlich herauszuhören ist, vom alten Marx allerdings relativiert wird, ist heute völlig obsolet geworden. Anderslautende Äußerungen, die immer noch meinen, beim "konstruktiven Aufsteigen" der menschlichen Entwicklung komme es zu "destruktiven Einbrüchen", die benötigt würden, "um den nächsten Schritt tun zu können"³⁶, sind vor dem Hintergrund der Ereignisse und Entwicklungen im 20. Jahrhundert nur mehr blanker Zynismus. Die Möglichkeit des Kommunismus, der auf Grund der hohen Entfaltung der Produktivkräfte, die, wie bereits ausgeführt, von Marx und Engels immer als Voraussetzung für die Umsetzung ihrer Ideen angeführt wurde³⁷, die allumfassende freie Entfaltung aller Individuen in der Gesellschaft ermöglicht, ist spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts gegeben. Seine Umsetzung folgt nicht einer historischen Gesetzmäßigkeit, sondern ist heute nur mehr ein voluntaristischer Akt. Die Aktualität des Kommunismus ist paradox: seine Notwendigkeit verhält sich am Ende des 20. Jahrhunderts umgekehrt proportional zu seiner Möglichkeit.³⁸

Die Produktivkräfte sind heute derart entfaltet, daß es fraglich ist, ob es immer noch einer — zumal staatsförmigen — Übergangsgesellschaft bedürfen würde, um eine kommunistische Gesellschaft zu errichten, deren zentrales Prinzip lauten muß: Jedem nach seinen Bedürfnissen. Außerdem ist heute nicht mehr einzusehen, warum eine Bewegung für die Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft weiterhin Klassencharakter haben sollte: "Emanzipation ist klassenunspezifisch, ja klassenlos geworden. Den Klassen (...) geht es stets um den Klassenerhalt, um ihre Entfaltungsmöglichkeiten, nicht um ihre Auflösung."³⁹

An die Stelle der revolutionären Diktatur des Proletariats im Sozialismus muß die Diktatur der Bedürfnisse über die Produktion im Kommunismus treten. Es geht nicht um eine Diktatur von Menschen über Menschen, sondern um eine Diktatur des Willens und der Wünsche der Menschen über die sachlich-materiellen Bedingungen ihres Daseins.

Wer Kritik übt, wird dazu angehalten, Alternativen anzubieten. Den angeblichen Luxus der reinen Kritik mag sich heute niemand mehr leisten. Das Alltagsbewußtsein verlangt nach konstruktiver, nicht nach destruktiver Kritik. Wie ein Kommunismus konkret aussehen würde, läßt sich aber nicht sagen. Es läßt sich nur festhalten, "daß das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren ist".⁴⁰ Aus der Kritik des Bestehenden kann zumindest abgeleitet werden, welche für die heutige Gesellschaft konstitutiven Elemente im Kommunismus nicht existieren würden: Warenproduktion, Wertförmigkeit, Staat, Patriarchat, Nation. Dem Kommunismus geht es nicht um das Recht auf Arbeit, sondern um das Recht auf Faulheit. Er zielt nicht auf die Befreiung durch den Staat, sondern auf die Befreiung vom Staat ab. Wenn es in ihm überhaupt noch Ökonomie und Zeit im heutigen Sinne geben sollte, so wäre die Ökonomie des Kommunismus eine Ökonomie der Zeit, deren Verausgabung nicht wie jetzt abstrakt in Geld und Wert, sondern konkret am Nutzen der erzeugten Produkte gemessen wird.⁴¹ Durch diese relative Unmittelbarkeit verschwindet der Fetischismus, der in der wertvermittelten Vergesellschaftung notwendiger Bestandteil des Denkens und Handelns der bürgerlichen Subjekte ist.

Eine weitere Bestimmung des Kommunismus wäre utopische Spinnerei. Sie, und nicht, wie Saage meint⁴², die Weigerung, eine kommunistische Gesellschaft in all ihren Details auszumalen, führt zu Dogmatismus. Die Vorstellung der befreiten, selbstbewußten Gesellschaft "durchzieht zwar die Theorie als inneres Motiv", kann aber, so sie nicht zur Ideologie verkommen soll, "niemals ihr Gegenstand werden".⁴³ Jede ausformulierte Utopie wäre ein autoritärer Vorgriff.⁴⁴

Der Kommunismus ist nicht das Paradies auf Erden. Es geht nicht darum, das "konfliktlose Reich der Freiheit"⁴⁵ zu propagieren. Im Kommunismus geht es vielmehr darum, gesellschaftliche Zustände zu schaffen, die es den Menschen erstmals ermöglichen, ihr Leben selbstbewußt zu planen und damit von der Geschichte im Naturzustand in die Menschheitsgeschichte einzutreten. Daß dadurch eine Vielzahl der heutigen Konflikte und Widersprüche verschwinden würden, ist naheliegend. Wie die weiterhin bestehenden und neu entstehenden Konflikte und Widersprüche aufzulösen oder auch auszuhalten sind, werden erst — so es denn soweit kommt — die Menschen wissen, die sich darüber jenseits der Warenlogik Gedanken machen können.

In heutigen Diskussionen über Utopien stehen sich zwei Positionen gegenüber. Während die einen jegliche Form gesellschaftlich alternativen Denkens ablehnen, fordern andere das Festhalten an Utopien und Visionen. Dabei findet das Leugnen jedweder Möglichkeit einer radikalen Transformation der Gesellschaft in der wohlwollend hervorgebrachten

Meinung, ganz ohne Utopien könne es doch nicht gehen, sein Spiegelbild. Da Utopien nur dann Sinn haben, wenn man sie umsetzt, nicht dann, wenn man an ihnen festhält, ist das Festhalten an Utopien meist nur eine andere Möglichkeit, zur Praxis drängende Kritik, also auch jede Aussicht, emanzipatorische Utopien real werden zu lassen, durch die Beschwörung der Utopien und ihre Stilisierung zum nötigen Beiwerk pseudokritischen Bewußtseins unmöglich zu machen. Gegen den von Oscar Wilde stammenden Ausspruch, "eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick"⁴⁶, muß daran festgehalten werden, daß es um die Errichtung einer Gesellschaft geht, die keiner Utopien, die immer Ausdruck von Mangel sind, bedarf. Ein zeitgemäßer Beitrag zur Errichtung solch einer Gesellschaft kann nicht das Hausieren mit — womöglich noch "realistischen" oder gar "konstruktiven" — Utopien sein, sondern nur radikale Kritik.

Anmerkungen

1 Vgl. Agnoli, Johannes: *Theorie der Subversion. "Die Sache selbst" und ihre Geschichte. Eine Berliner Vorlesung. Herausgegeben von Christoph Hühne. Freiburg i. Br. 1996.*

2 Vgl. Engels, Friedrich: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 19, Berlin 1962 (1880), S. 181ff.*

3 Künzli, Arnold: *Die Utopie des Karl Marx*. In: Braun, Hans-Jürg (Hg.): *Utopien — Die Möglichkeit des Unmöglichen*. Zürich 1989, S. 27.

4 Korsch, Karl: *Karl Marx*. Frankfurt/M. 1967, S. 88.

5 Schwendter, Rolf: *Utopie. Überlegungen zu einem zeitlosen Begriff*. Berlin 1994, S. 11.

6 Vgl. Künzli, a.a.O. , S. 28ff.

7 Vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1991 (1947), S. 214ff.

8 Vgl. Marx, Karl: *Philosophisch-ökonomische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: MEW 40, Berlin 1985, S. 534ff.

9 Vgl. Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert*. Hamburg 1991, S. 249.

10 Siehe etwa die Ausführungen in der "Deutschen Ideologie" über das Fischen und Jagen, das Viehzüchten und Kritisieren in der kommunistischen Gesellschaft. Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. In: MEW 3, Berlin 1958 (1845-46), S. 33.

11 *Marx, Karl/Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW 4, Berlin 1972 (1848), S. 465.*

12 *Ebenda.*

13 *Vgl. dazu Grigat, Stephan: Kritik des Fetischismus. Die Marxsche Werttheorie als Grundlage emanzipativer Gesellschaftskritik. Diplomarbeit, Wien 1997.*

14 *Ebenda, S. 20.*

15 *Vgl. Röhrich, Wilfried: Denker der Politik. Opladen 1989, S. 110.*

16 *Marx, Karl: Der Bürgerkrieg in Frankreich. In: MEW 17, Berlin 1962 (1871), S. 336.*

17 *Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms. In: MEW 19, Berlin 1962 (1875), S. 28.*

18 *Ebenda.*

19 *MEW 4, S. 482.*

20 *Engels, Friedrich: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: MEW 20, Berlin 1964 (1878), S. 262. Zur Problematik,*

daß sich aus der Verwaltung von Sachen erneut Herrschaftsverhältnisse ergeben können vgl. Heinrich, a.a.O. , S. 253.

21 *MEW 4, S. 491.*

22 *Diese Ablehnung eines Distributionssozialismus kann als Grundlage für die Kritik bestimmter Formen eines meist an Lenin orientierten Marxismus dienen, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche nach dem Motto "Geld ist genug da. Es kommt nur auf die richtige Verteilung an!" auf Verteilungsfragen reduziert werden. Vgl. beispielsweise Schui, Herbert/Spoa, Eckart (Hg.): Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland. Heilbronn 1996.*

23 *MEW 19, S. 20.*

24 *Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. MEW 23, Berlin 1974, S. 92f.*

25 *Vgl. kritisch dazu Seifert, Eberhard: Die Räte-Kommunistische Tradition von "Ökonomie der Zeit." In: "Prokla" 51, Nr. 2, 1983, S. 124.*

26 *Kalt, Hans: Die politische Ökonomie und unser Sozialismusbild. In: "Weg und Ziel", Nr. 10, 1990, S. 418.*

27 *Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß es im Marxschen Werk durchaus Stellen gibt, die die Vermutung, Marx sei davon ausgegangen, die Wertförmigkeit der menschlichen Arbeitsprodukte bleibe auch im Sozialismus erhalten, nahelegen. Vgl. beispielsweise Marx, Karl: Das Kapital. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. MEW 25, Berlin 1973 (1894), S. 859. Diese Widersprüchlichkeiten haben Jürgen Elsässer zu der originellen Frage gebracht, ob "Marx zu wenig kommunistisch" war. In: "junge welt", 18./19. 11. 1995, S. 3.*

28 *Bruhn, Joachim: Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation. Freiburg i. Br. 1994, S. 95.*

29 *MEW 19, S. 21.*

30 *Ebenda.*

31 *Lafargue, Paul: Das Recht auf Faulheit und andere Satiren. o. O. 1992 (1883).*

32 *MEW 25, S. 828.*

33 *Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Frankfurt/M. 1993 (1951), S. 208.*

34 MEW 4, S. 464.

35 Pohrt, Wolfgang: *Vernunft und Geschichte bei Marx*. In: Pohrt, Wolfgang: *Theorie des Gebrauchswerts*. Berlin 1995, S. 278.

36 Schandl, Franz/Schattauer, Gerhard: *Die Grünen in Österreich*. Wien 1996, S. 58. *Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß derartige Äußerungen von Schandl in anderen Zusammenhängen immer wieder relativiert werden.*

37 *Besonders deutlich in Engels, Friedrich: Grundsätze des Kommunismus*. In: MEW 4, Berlin 1972 (1847), S. 363ff.

38 *Vgl. Kritik und Krise: Aktualität und Notwendigkeit des Kommunismus*. In: "Kritik und Krise", Nr. 2/3, 1990, S. 3.

39 Schandl, Franz: *Ambivalente Notizen zum historischen Subjekt*. In: "Weg und Ziel", Nr. 3, 1996, S. 6f.

40 Adorno, Theodor W.: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1996 (1971), S. 19.

41 *Vgl. Kritik und Krise, a.a.O. , S. 2. Zur Ökonomie der Zeit vgl. auch Seifert, a.a.O. , S. 118ff.*

42 Vgl. Saage, Richard: *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt 1991, S. 333.

43 Pohrt, Wolfgang: *Nutzlose Welt. Ohnmacht im Spätkapitalismus*. In: Pohrt, a.a.O. , S. 40.

44 Vgl. dazu Bruhn, Joachim: *Der Theoretiker ist der Wert. Vervielfältigtes Manuskript zur Diskussion "Ideologiekritik oder Intervention? Zum Verhältnis von theoretischer Kapitalismuskritik und sozialer Emanzipation" am 9. 3. 1997 beim "Krisis"-Seminar in Göhrde/BRD. Vor diesem Hintergrund ist auch gegenüber der in letzter Zeit von Robert Kurz propagierten Suche nach "Keimformen einer ‚mikroelektronischen Naturalwirtschaft‘" als Beginn einer "Aufhebungs- und Entkoppelungs-Bewegung" mit dem Ziel der Errichtung einer Gesellschaft jenseits des Werts und des ihm eigenen Fetischismus Skepsis angebracht, auch wenn dieser Versuch, Wertkritik praktisch werden zu lassen, bei Kurz in einer vergleichsweise reflektierten Form und mit allen nur erdenklichen Abgrenzungen gegenüber Tauschringprojekten, spirituellen Kommunen, subsistenzorientierten autarken Minigemeinschaften und dualwirtschaftlichen Modellen vorgestellt wird. Vgl. Kurz, Robert: *Antiökonomie und Antipolitik. Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des "Marxismus"*. In: "Krisis". *Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*" Nr. 19, 1997, S. 51ff.*

45 Künzli, a.a.O. , S. 28.

46 *Wilde, Oscar: Der Sozialismus und die Seele des Menschen, zitiert nach Saage, a.a.O. , S. 343.*