

Kapitel 2: Reform und Revolution

Eine Transformationstheorie beantwortet die Frage, wie wir ausgehend vom Kapitalismus eine freie Gesellschaft erreichen können. Die Antwort beruht auf Vorannahmen. Zum einen nimmt sie an, dass eine freie Gesellschaft innerhalb unserer menschlich-gesellschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten liegt. Zum anderen nimmt sie an, dass es *qualitativ* verschiedene Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen gibt, das heißt, qualitativ unterschiedene Gesellschaftsformen und nicht nur ein Kontinuum von unterschiedlich ausgestalteten Kapitalismen.

Über eine solche befreiende Transformation haben sich schon Millionen von Menschen Gedanken gemacht. Unsere Überlegungen stehen auf den Schultern vieler theoretischer Reflexionen und praktischer Versuche. In diesem Kapitel wollen wir fragen, welche Transformationstheorien bis heute für Emanzipationsbewegungen wichtig waren. Was waren ihre Stärken und Schwächen? Was bekommen sie gut in den Blick, wo haben sie ihre blinden Flecken? Wenn heute die Überwindung des Kapitalismus diskutiert wird, spielen immer noch zwei Strategien eine prominente Rolle: *Reform* und *Revolution*. Beide Transformationstheorien haben in der Geschichte staatsdominierte herrschaftsförmige Gesellschaften hervorgebracht. Doch waren sie nur falsch gemacht? Wenn wir alles richtig machen würden, könnten wir mit einer Revolution oder einer Kette von Reformen nicht doch die freie Gesellschaft erreichen? Wir glauben es nicht und wollen dies in diesem Kapitel begründen. Doch Reform und Revolution sind nicht einfach »falsch«. In beiden Theorien stecken wichtige Einsichten, die jede Transformationstheorie bewahren sollte. Wir wollen Reform und Revolution aufheben: Es gibt Aspekte, die wir erhalten wollen, andere wollen wir weiterentwickeln, mit wieder anderen gilt es zu brechen.

Nun besteht die Gefahr, mit einer Kritik den Gegenstand zu verfehlen. Und auf beinahe jede Kritik an Reform und Revolution wird auch geantwortet: »Das ist nicht meine Vorstellung von Reform/Revolution. Ihr kritisiert nur Strohpuppen!« Die Gefahr, nur auf erfundene Strohpuppen einzuprügeln, ist tatsächlich hoch und wird umso höher, je mehr Varianten einer Theorie es gibt. Die Theorien und Gedanken zu Reform und Revolution sind sehr vielfältig, und zahlreiche Bewegungen beziehen sich positiv darauf. So ist es eigentlich unvermeidlich, dass unsere Kritik viele

Vorstellungen zumindest teilweise verfehlen muss. Unser Ziel ist nicht, jeder Person, die Reform oder Revolution gut findet, zu widersprechen oder gar, sie zu widerlegen. Nein, unser Ziel ist es, bestimmte Kernkonzepte, die wir mit Reform- und Revolutionstheorien verbinden, zu kritisieren. Wir glauben, dass diese Kernkonzepte uns hindern, eine freie Gesellschaft zu erreichen. Unsere Kritik zielt auf Inhalte, nicht auf Worte.

Bevor wir in die Konzepte von Reform und Revolution tiefer einsteigen, möchten wir zwei grundsätzliche Herangehensweisen diskutieren, wobei die zweite für Reform und Revolution wichtig ist: die interpersonale Transformationstheorie und die transpersonale staatlich-politische Transformationstheorie.

1. Interpersonale Transformationstheorie

Basierend auf der Idee der interpersonalen Transformationstheorie können wir folgendes Bild zeichnen: Überall in der Wiese (der kapitalistischen Gesellschaft) springen Pilze (interpersonale Praktiken) hervor, die die Gesellschaft ein klein wenig verändern. Wenn es genug dieser Pilze gibt, dann ist die Wiese (Kapitalismus) eines Tages ein Pilzwald (freie Gesellschaft).

Jede Transformationstheorie muss interpersonale Praktiken mitdenken. Dies gilt für politisch-staatliche Transformationstheorien – wo traditionell eine (interpersonal organisierte) Partei die Revolution oder Reformen vorbereitet – als auch für Aufhebungstheorien (Kap. 3). Eine ausschließlich interpersonale Transformationstheorie glaubt, dass aus der Summe vieler Einzelhandlungen schließlich eine qualitativ neue Gesellschaft hervorgeht. Charakterisiert werden kann sie durch die Inschrift auf der Berliner Mauer: »Viele kleine Leute, die an vielen kleinen Orten viele kleine Dinge tun, können das Gesicht der Welt verändern.« Wenn viele Menschen sich innerhalb ihrer Möglichkeit und ihres Rahmens anders verhalten als es die gesellschaftliche Norm nahelegt, kann dies eine grundlegende Veränderung der Gesellschaft herbeiführen. Doch vermutlich wollen viele Menschen mit diesen interpersonalen Praktiken zwar ihr Leben und die bestehende Welt besser machen, nicht aber eine neue Gesellschaftsform erreichen. Uns geht es in diesem Abschnitt nur um Theorien, die tatsächlich glauben, mit einer Menge interpersonaler Praktiken den Kapitalismus überwinden zu können.

Interpersonale Praktiken sind unüberschaubar vielfältig. Sie beinhalten sowohl humanistische Vorsätze (»Ich bin netter zu den Menschen, die ich treffe«) als auch antisexistische Handlungen (»Ich versuche feministische Beziehungen zu leben«). Oft zielen diese Praktiken auf eine Veränderung von individuellen Denk- und Verhaltensweisen. Im interpersonalen Nahumfeld können hier auch (große) soziale und individuelle Veränderungen stattfinden. Ausschlüsse vieler Art – z.B. rassistische oder sexistische – werden bekämpft und gesellschaftliche Normen überschritten. Auch die → Ökonomie (S. 28) kann beeinflusst werden. Ein Versuch ist etwa die Orientierung auf gerechten Konsum im Rahmen der → Konsumkritik (S. 47) und der Fair-Trade-Bewegung. Das allgemeine Ziel besteht darin, die gestaltbare (Nah-)Umgebung bedürfnisorientierter und herrschaftsfreier zu machen: anders mit Menschen umzugehen, anders mit uns selbst, mit Angestellten, mit Tieren, mit Fremden, mit der Umwelt etc. Wie weit reichen solche interpersonalen Praktiken? Haben sie die Potenz, eine neue Gesellschaftsform aufzubauen?

Interpersonale Praktiken können tatsächlich gesellschaftliche Verschiebungen erzeugen. So lassen sich beispielsweise die »sexuelle Revolution« der Studierendenbewegung von 1968 oder die Umweltbewegung als Folge interpersonalen Verhaltens- und Denkveränderungen begreifen. Oft wird hier von »Wertewandel« oder »Kulturwandel« gesprochen. Dieser Wertewandel führt jedoch nicht zu einer Veränderung der Gesellschaftsform. Denn interpersonale Praktiken erschaffen keine neuen gesellschaftlichen Lebens- und Handlungsbedingungen und keine neuen gesellschaftlich-bestimmenden Vermittlungsformen. So lange sie nicht auf neue gesellschaftliche Bedingungen zielen, sondern nur innerhalb des bestehenden Rahmens anders handeln wollen, verbleiben sie innerhalb des Kapitalismus. Der Kapitalismus ist nicht nur ein »Wertesystem«, sondern eine wirkmächtige, objektiv-materielle gesellschaftliche Struktur. Er wird nicht durch bedürfnisorientiertes Handeln unter Akzeptanz der bestehenden Bedingungen überwunden, sondern eine Überwindung verlangt die Schaffung neuer Bedingungen, die Räume jenseits von Geld, Arbeit, Patriarchat, Verwertung, Konkurrenz etc. ermöglichen. Erst mit neuen gesellschaftlichen Bedingungen werden die Handlungsweisen und Haltungen, die wir uns in interpersonalen Räumen wünschen, gesellschaftlich gestützt und gefördert. Erst mit neuen Bedingungen können wir den »Kampf aller gegen alle«, die transpersonale → Exklusionslogik (S. 31), überwinden.

Konsumkritik

Konsumkritik hat im heutigen Kapitalismus einen festen Stellenwert. Häufig hören wir, dass ein Einkaufszettel ein »Wahlzettel« sei. Viele Produkte werben neben ihrer Konsumqualität noch mit seiner besonders menschen- und umweltschonenden Herstellungsart. Durch Konsum Dinge besser zu machen, ist möglich. Jedoch bezweifeln wir, dass durch veränderten Konsum der Kapitalismus – oder wie er dann meist positiv genannt wird: die Marktwirtschaft – im Ganzen veränderbar ist. Dies liegt daran, dass die Grundmechanismen des Kapitalismus wie Tausch, Exklusion und Verwertung nicht angetastet werden. Der Konzern Nestlé zerstört die Umwelt nicht, weil er das toll findet, sondern weil es die Kosten erhöhen würde, auf sie mehr zu achten als es die Konkurrenz erlaubt. Zwar können Konsument*innen durch Akzeptanz höherer Preise für »faire Produkte« diesen Externalisierungseffekt dämpfen, jedoch nicht aufheben, denn der Verwertungszwang gilt grundsätzlich noch immer. Eine Konsumkritik mag sogar den Anspruch haben, den Kapitalismus zu überschreiten. Sie will zwar die Folgen von Tausch, Geld und Konkurrenz überwinden, gleichzeitig aber die Form und die Mittel beibehalten, welche die Zerstörung verursachen. Sie erreicht somit notwendig nur die Symptome und rennt diesen stets reparierend hinterher.

Viele Menschen, die alternative interpersonale Praktiken – z.B. antirassistische, antisexistische, ökologische – organisieren, sind sich ihrer Begrenztheit sehr wohl bewusst. Werte reichen nicht, es bedarf allgemeingesellschaftlicher Veränderungen. Manche hoffen dann darauf, mittels der kapitalistischen Formen die gesellschaftlichen Bedingungen zu gestalten: über den Staat. Der Staat ist im Kapitalismus der Repräsentant der Allgemeinheit (vgl. S. 48). Wird eine politische Forderung durchgesetzt, so ist die Wirkung ungleich größer, als Verhaltensänderungen von Einzelnen. Eine Umverteilung durch eine Vermögenssteuer ist weit wirkungsvoller als eine durch Spenden. Die Hinwendung zum Staat macht die interpersonale zur politisch-staatlichen Transformationstheorie.

Die interpersonale Transformationstheorie erkennt, dass die Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsform nicht bloß einer abgetrennten Sphäre – z.B. der Politik – übertragen werden kann. Sie muss

unser ganzes Leben verändern. Um die Strukturen unseres Lebens nach unseren → Bedürfnissen (S. 122) zu gestalten, muss eine Transformation auch innerhalb des alltäglichen Lebens wirken. Doch eine bloße Veränderung der Werte oder Verhaltensweisen reicht nicht aus. Nicht allein unser Handeln ist zu verändern, sondern ebenso die Bedingungen unseres Handelns. Um die kapitalistische Formierung unseres Alltags zu überschreiten, müssen wir auch die kapitalistische Form innerhalb unseres Alltags überschreiten – und dies geht nur durch eine Transformation, die neue gesellschaftliche Bedingungen erzeugt.

2. Politisch-staatliche Transformationstheorie

Politisch-staatliche Transformationstheorien sprechen der Sphäre der Politik eine besondere Bedeutung beim Erreichen einer freien Gesellschaft zu. Transformation muss für sie v.a. in der politischen Sphäre beginnen und von dort aus die gesamte Gesellschaft ergreifen. Durch eine politisch-staatliche Veränderung soll der qualitative Wandel der Gesellschaftsform ermöglicht werden. Heute füllen politisch-staatliche Überwindungskonzepte – wie Reform und Revolution – fast den gesamten theoretischen Raum der Transformationstheorien. Doch was meinen wir überhaupt mit »politisch-staatlich«?

2.1 Warum politisch-staatliche Transformationstheorie?

Der → Politikbegriff (S. 50) ist heute vieldeutig. Wenn wir von politisch-staatlicher Transformation sprechen, meinen wir damit, dass die Transformation wesentlich in der politischen Sphäre stattfindet oder sich auf sie stützt. Die *politische Sphäre* wollen wir an drei Merkmalen verdeutlichen: Allgemeinheit, Staatlichkeit und Interessenform.

Allgemeinheit

Die bestimmende Sphäre der Produktion von Mitteln zur Befriedigung von Bedürfnissen ist im Kapitalismus die Ökonomie. Obwohl gesellschaftlich produziert wird, werden Bedürfnisse nur privat, individuell befriedigt. Alle müssen sich selbst um die eigenen Bedürfnisse kümmern, innerhalb des Rahmens von Tausch, Arbeit, Verwertung etc. Wenn ich meine Bedürfnisse nicht oder nur schwer privat befriedigen kann, muss ich versuchen, aus meiner Privatheit herauszutreten und meine Bedürf-

nisse kollektiv oder allgemein geltend machen. Politik ist die Sphäre, die versucht, *Allgemeinheit* herzustellen. Diese Allgemeinheit macht die Faszination der Politik aus. Wenn ich Massentierhaltung ablehne, kann ich individuell anders konsumieren. Oder ich kann versuchen, eine allgemeine Veränderung beispielsweise durch verbesserte Tierschutzgesetze zu erkämpfen. Wenn ich Ungerechtigkeit verurteile, kann ich privat Geld spenden oder mich politisch für eine Vermögenssteuer einsetzen. Diese Allgemeinheit wird hergestellt durch eine Institution, welche der Ökonomie Rahmenbedingungen setzen kann.

Staatlichkeit

Die Institution der Allgemeinheit ist der *Staat*. Er ist das selbst-legitimierte (souveräne) und legitimierende Zentrum der politischen Sphäre. Politische Forderungen sind Forderungen an die Allgemeinheit. Der Staat verstetigt und verallgemeinert diese in Form von Gesetzen. Erst durch ihn werden politische Veränderungen gesellschaftlich bindend. Er ist quasi die Tür zwischen Politik und Gesellschaft, zwischen privaten Forderungen nach politischer Allgemeinheit und deren realer Verallgemeinerung. Zwar können gesellschaftliche Veränderungen auch ohne staatliche Begleitung stattfinden – ein Beispiel ist die zunehmende Akzeptanz von Homosexualität –, doch durch den Staat können solche Veränderungen herrschaftlich abgesichert werden, etwa als Beendigung der rechtlichen Unterdrückung von Homosexualität. Der Staat ist das verdichtete Zentrum der Politik. Wie die Ökonomie im Markt ihre institutionelle Form findet, so die Politik im Staat.

Interessenform

In der politischen Sphäre ringen viele Bedürfnisse um den Anspruch auf Allgemeinheit. Doch welches Bedürfnis erhält diesen Status? Weil sich die Bedürfnisse auf die kapitalistischen Möglichkeiten ihrer Befriedigung beziehen müssen, widersprechen sie einander. Die einen können sich nur auf Kosten von anderen durchsetzen. Die Bedürfnisse nehmen damit *Interessenform* an. Ein Beispiel: Ich habe das Bedürfnis nach schönem Wohnen. Um dieses zu befriedigen, verfolge ich eine bestimmte Strategie. Diese Strategie muss sich auf die vorzufindenden Umstände und Möglichkeiten beziehen und sich in den gesellschaftlichen Gegebenheiten bewegen. Die kapitalistischen Bedingungen lassen jedoch nur zu, die eigenen Bedürfnisse auf Kosten anderer zu verwirklichen (→ Ex-

Politikbegriff

Der heutige Politikbegriff ist schillernd und divers definiert (vgl. Wikipedia: Politik). Im 19. Jahrhundert war der Begriff der Politik noch weitgehend auf Staatlichkeit begrenzt. Seitdem hat sich der Begriff jedoch ausgeweitet und erreichte unter dem 1968er-Leitspruch »Das Private ist politisch« sogar die Intimsphäre. Politik wurde interpersonalisiert. Alles, was gestaltet werden und »irgendwie« in die Gesellschaft hineinwirken kann, ist nun »politisch«. Jede Handlung – Gespräche, Kleidung, Essen etc. – kann nun politisch sein und gesellschaftliche Verhältnisse ändern. Wir vermeiden den Politikbegriff, weil die meisten Menschen unter Politik – trotz aller Versuche, Politik weiter zu fassen – noch immer ein Handeln verstehen, das auf staatliche Veränderungen zielt, sobald es darum geht, gesellschaftlich-allgemeine Strukturen zu ändern. Prinzipiell könnte auch unsere Aufhebungstheorie als politische Theorie bezeichnet werden, wir befürchten nur, dass dies falsche Assoziationen hervorruft.

klusionslogik, S. 31). Um sich gegen andere durchzusetzen, muss sich das Bedürfnis als kollektives *Interesse* organisieren (vgl. Meretz 2013). Das Bedürfnis nach schönem Wohnen wird so zum Interesse nach mehr Geldern für sozialen Wohnungsbau, billigeren Mieten, höheren Löhnen usw. Diesen Interessen stehen immer *Gegeninteressen* gegenüber: Vermieter*innen wollen möglichst hohe Mieten, andere Interessengruppen wollen weniger Geld für Wohnungsbau, sondern eine bessere Finanzierung der Bildung etc. Interessen sind die historisch-spezifische soziale Form, die je eigenen Bedürfnisse politisch zur Geltung zu bringen. Ihre Durchsetzung verlangt → Macht (S. 17). Die Vermittlung von Bedürfnissen wird dadurch zu einer Frage von Macht.

Wir haben versucht zu zeigen (Kap. 1, 3.3), dass der Staat auf eine funktionierende Verwertung innerhalb der Ökonomie angewiesen ist. Daher ist die »Sphäre der Allgemeinheit« grundlegend beschränkt. Dies ist der Selbstwiderspruch von Politik und Staat: Sie beanspruchen eine Allgemeinheit, welche sie im Kapitalismus objektiv nicht besitzen. Stattdessen haben wir es mit einem Vorrang, einem *Primat der Ökonomie* zu tun. Mittels des Staates kann die Politik der Ökonomie zwar einen Rahmen setzen, sie beschränken und mittelbar verändern, aber sie kann die Ökonomie nicht grundlegend reorganisieren oder abschaffen. Wol-

Abb. 3: Konzept der politisch-staatlichen Transformation

len Politik und Staat den Kapitalismus überschreiten und damit das *Primat der Politik* herstellen, wird der Staat seine Form verändern müssen. Er wird dann beispielsweise stärker für die Organisation der Re/Produktion verantwortlich. Wir glauben, dass ein solches Überschreiten bestehender Gesellschaftsstrukturen durch Politik und Staat nur *andere* Eigentums- und Herrschaftsstrukturen hervorbringt, *nicht* aber die Auflösung von → Eigentum (S. 141) und Herrschaft, was wir weiter unten zeigen wollen.

2.2 Konsequenzen

Wir nehmen an, dass eine freie Gesellschaft nicht *mit* oder *innerhalb* kapitalistischer Formen und Institutionen erreicht werden kann. Diese These wollen wir im Folgenden anhand einiger Aspekte begründen.

Trennung von politisch-staatlichem und gesellschaftlichem Wandel

Eine politisch-staatlich organisierte Transformation möchte die freie Gesellschaft über eine Veränderung der politischen Sphäre erreichen (vgl. Abb. 3). Sie versucht, durch einen politischen Prozess Macht im Staat zu erringen, um damit die gesamte Gesellschaft und schlussendlich die Gesellschaftsform zu ändern. Sie verwendet die kapitalistischen Formen und Institutionen und bewegt sich in ihnen. Ob hierbei der Staat genutzt oder zerstört werden soll, ist zuerst einmal unerheblich. Der Fokus der politisch-staatlichen Transformationstheorien richtet sich konsequent auf die Frage: Wie können wir Macht im Staat gewinnen?

Auf die Frage, wie der staatliche Wandel eine neue Gesellschaftsform herbeiführen kann, gibt es zwei große Antworten: Entweder durch einen *schrittweisen Prozess der Umgestaltung* (Reformtheorie) oder durch einen *qualitativen Wandel in relativ kurzer Zeit* (Revolutionstheorie). Detaillierter werden wir diese beiden Theorien und ihre Schwierigkeiten weiter unten diskutieren. Eine entscheidende Frage, welche beide Ansätze gleichermaßen betrifft, ist jedoch, welche Rolle der Staat im reformerischen Umgestaltungs- oder postrevolutionären Neugestaltungsprozess einnimmt. Ist er das Werkzeug, der Rahmen oder der Feind?

Kann der Staat eine freie Gesellschaft erschaffen?

Eine Transformationstheorie ist fundamental davon bestimmt, wie der Staat (Kap. 1, 3.3) theoretisch begriffen wird. Die politisch-staatliche Transformationstheorie stammt aus dem traditionellen Marxismus. Darin galt der Staat als Werkzeug der Klassenherrschaft.¹³ Ein Werkzeug kann für vieles verwendet werden. Aber kann mit dem Staat eine freie Gesellschaft aufgebaut werden? Neuere staatskritische Transformationstheorien und der historische wie aktuelle Anarchismus beantworten diese Frage klar mit Nein (vgl. Kap. 2, 4.4).

Ein Befreiungsprozess schafft neue, den Kapitalismus überschreitende Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen und lässt alte Formen hinter sich. Soll der Staat diesen Befreiungsprozess gestalten, so kann der Prozess nur in einer bestimmten Form erfolgen. Diese Form ist die Rechtsform, die Mittel sind Gesetze, die Politik und Staat erlassen und durchsetzen. Die Gestaltung neuer gesellschaftlicher Bedingungen erfolgt also gesetzlich. Der Befreiungsprozess wird rechtlich formiert. Damit kommen die neuen Bedingungen von »oben«. Der Staat muss das »gute Neue« der gesellschaftlichen Allgemeinheit, die er repräsentiert, als ein allgemein Gültiges aufherrschen. Damit gerät eine Emanzipationsbewegung in einen grundsätzlichen Widerspruch zu einer bedürfnisorientiert-selbstbestimmten Schaffung neuer gesellschaftlicher Lebensbedingungen. Es ist ein Widerspruch in sich: Der fremdbestimmende Staat soll Selbstbestimmung bringen.

Damit der Staat bedürfnisorientierte Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen durchsetzen könnte, müsste er die Bedürfnisse aller Menschen kennen. Zum einen ist dies unmöglich, denn nur wir selbst können unsere Bedürfnisse kennen und ihnen entsprechende Bezie-

¹³ So schreibt Friedrich Engels: »Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum. Aber damit hebt es [...] alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf und damit auch den Staat als Staat« (1891, 223). Der Staat als eine »Organisation der [...] ausbeutenden Klasse [...] zur gewaltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse« (ebd.), als eine »besondere Repressionsgewalt« (ebd., 224), ist nicht mehr notwendig. Für Engels verschwindet der Staat, wenn er vom Proletariat, den unterdrückten Arbeiter*innen, verwendet wird. Lenin setzte hier an und stellte fest, dass der Staat durch die proletarische Inbesitznahme noch nicht abstirbt. Er versuchte dann das Absterben des Staates (S. 61) neu zu begründen.

hungs-, Lebens-, Tätigkeitsformen etc. schaffen. Die Vorstellung einer umfassenden Kenntnis und somit Planbarkeit der Welt ist Teil der traditionellen marxistischen Theorie. Zum anderen sind die Bedürfnisse der Menschen kapitalistisch formiert. Sie können sich erst *im* Befreiungsprozess verändern, entwickeln und entfalten, wofür Menschen Räume der Selbstreflexion und der Selbstentfaltung benötigen.

Wie wir später noch ausführlich begründen werden (Kap. 6, 1.), kann eine freie Gesellschaft nur von den Menschen selbst nach ihren Bedürfnissen gestaltet werden. Da nur die einzelnen Menschen ihre Bedürfnisse kennen, können nur sie die gesellschaftlichen Formen finden, die ihnen entsprechen. Wie demokratisch die Gesetzesentstehung auch immer sein mag, eine neue staatlich durchgesetzte Gesellschaftsform wird stets den Makel ihrer politisch-staatlichen Entstehung tragen. Sie ist nicht geschaffen, sondern entworfen worden, nicht erlernt, sondern verordnet worden, nicht selbst organisiert, sondern befohlen worden. Der gute Zweck wird durch das repressive Mittel korrumpiert. Diese Tragik zeigt sich historisch und aktuell in vielen sozialistischen Versuchen. Damit ist noch nicht gesagt, dass der Staat als »Feind« bekämpft werden muss. Er könnte auch einen Raum für eine selbstorganisierte Schaffung neuer Lebensbedingungen bereitstellen – der Staat nicht als Gestalter, sondern Steigbügelhalter? Wichtig ist uns hier nur festzuhalten: Der Staat kann keine freien gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen.

Trennung von Weg und Ziel

Politisch-staatliche Transformationstheorien wollen die freie Gesellschaft erreichen, doch der Weg wird durch ihre politisch-staatliche Form blockiert. Bei der Revolution ist es die plötzliche Herrschaftsergreifung, beim Reformismus¹⁴ der langsame Marsch. Für beide Formen der politisch-staatlichen Herrschaftserringung gilt, dass Mittel eingesetzt werden müssen, die nicht dem Ziel entsprechen:¹⁵ Manipulation, Unterdrückung oder gar Gewalt. Dies liegt daran, dass politisch-staatliche Transformationen keine neuen Handlungsweisen schaffen können, sondern sich innerhalb ihres eigenen Rahmens bewegen müssen. Dieser po-

¹⁴ Wir verwenden die Bezeichnung »Reformismus« beschreibend-neutral, nicht abwertend (wie teilweise üblich).

¹⁵ Oder eben doch, wenn Emanzipation verschoben und Herrschaft selbst zum Ziel wird.

Herrschaftsfrage

In beinahe allen Texten politisch-staatlicher Transformationstheorien wird von der »Machtfrage« gesprochen. Gemeint ist hierbei meist die Frage, wie die »Macht« im Staat erobert werden kann. Die »Machtfrage« ist jedoch tatsächlich eine Herrschaftsfrage. → Macht (S. 17) unterscheidet sich von Herrschaft. Menschen können gemeinsam die Macht haben, neue Ideen zu entwickeln oder ein Haus zu bauen. Handlungsmacht beinhaltet nicht notwendig Herrschaft. Herrschaft ist geronnene Macht, es ist die Fähigkeit, über andere Menschen zu verfügen. Wenn Macht Verfügungsmacht über Menschen meint, geht es um Herrschaft. Der Staat ist daher nicht nur eine Machtinstitution – die Bestimmung wäre eine Beschönigung –, sondern eine Herrschaftsinstitution: Er hat Macht über Menschen, indem er über ihre Lebensbedingungen verfügen kann. Politisch-staatliche Transformationstheorien zielen auf Macht im Staat ab, um diese zwecks Durchsetzung allgemeiner Ziele über Menschen auszuüben. Das aber ist Herrschaft. Mit dieser Herrschaftsmöglichkeit wollen politisch-staatliche Transformationstheorien Herrschaft abschaffen – z.B. durch eine gesellschaftliche Neuorganisation oder gar Zerstörung des Staates, den sie gerade nutzen. Das Sprechen von einer »Machtfrage« beschönigt also den tatsächlichen Anspruch, Macht über eine Herrschaftsinstitution zu erringen. Mehr dazu schreiben wir im Kapitel 5, 2.3 »Potenz und Herrschaft« (S. 146).

litisch-staatliche Handlungsrahmen verlangt aber bestimmte Handlungsformen: die Wählenden überzeugen, eine Partei gründen und führen, sich in den Medien gut darstellen, die Staatsmacht erringen, die Konterrevolution besiegen etc. So soll mit Gewalt eine Gesellschaft ohne Gewalt geschaffen werden, mit Terror eine Welt ohne Terror (vgl. Fußnote 4). Die politisch-staatlichen Mittel gewinnen in politischen Organisationen häufig eine eigene Dynamik. Umso deutlicher die politisch-staatliche → Herrschaftsfrage (S. 54) gestellt werden soll, desto konsequenter muss sich die Bewegung auf die Mittel der Herrschaftserlangung hin ausrichten. Diese Ausrichtung prägt die Struktur der Organisation, und oft werden die äußeren Werkzeuge der Herrschaftsergreifung auch im Inneren der Organisation wirksam. Das politisch-staatliche Ziel drängt

den Organisationen die politisch-staatliche Form auf. Dies zeigt sich häufig in der autoritären Struktur von Revolutionsbewegungen oder den schmutzigen Herrschaftskämpfen innerhalb von reformistischen Parteien. Die äußeren Logiken werden stückweise verinnerlicht. Wenn wir begreifen, was an bisherigen Ansätzen unzureichend war, dann können wir auch erklären, weshalb ihre Praxis häufig schon bei der Durchsetzung scheiterte – wie viele anarchistische, kommunistische und andere emanzipatorische Versuche – oder sogar in ihrem Triumph das Gegenteil hervorbrachten und ihre eigenen Ideale verrieten. Wir werden es immer wieder finden: Es geht um den Zusammenhang von Utopie und Transformation. Das Ziel sollte dem Weg seine Form geben, doch häufig ist es umgekehrt: Der Weg (de)formiert das Ziel. Ein gutes Ziel wird dann verfehlt werden, wenn der Weg daran vorbeiläuft und nur mit Mitteln und Methoden begangen werden kann, die dem Ziel widersprechen. Doch das Ziel heiligt nicht die Mittel. Eine befreiende Überwindung des Kapitalismus verlangt eine grundlegende Bestimmung des Ziels und einen dem Ziel entsprechenden Weg, sonst muss sie scheitern.

Die Trennung von Weg und Ziel ist auch entscheidend für die mangelnde Attraktivität von Politik im Allgemeinen und Reform und Revolution im Besonderen. Allzu nah verwandt mit Religion, versprechen sie das Paradies, das einem langen Pfad des Opfernens folgen sollte. Die Revolution treibt diese Selbstinstrumentalisierung teilweise auf die Spitze – bis in den Tod: »Sterben für die Hoffnung«. Ihre massenhafte Ablehnung ist nachvollziehbar.

Doch auch generell gilt: Wen will es wundern, dass kaum eine/r bei dem linken Projekt mitmachen will, wenn es »Kampf, Kampf, Kampf« heißt und eine Opferung der Gegenwart für die Zukunft gefordert wird? Wie viele Mitstreiter*innen wurden davon müde? Wie viele gingen erschöpft und erleichtert nach »getaner Arbeit« in das bürgerliche Leben zurück? »Das ist was für die Jugend«, sagen sie. So ist der zunehmende Hedonismus innerhalb von emanzipatorischen Bewegungen, eine Orientierung auf die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, zu unterstützen. Er ist jedoch gleichzeitig als unkritische gesellschaftliche Einpassung zu kritisieren. Der Hedonismus wird als bedürfnispositiver Maßstab gerade nicht an die emanzipatorisch-transformatorische Praxis angelegt, sondern wird oft getrennt in der kapitalistischen Vergnügungs- und Unterhaltungsindustrie zelebriert. Nach unserer Auffassung gilt es, die eigenen Bedürfnisse zum Maßstab und Fundament der Transformation zu

Verstaatlichung

Innerhalb des traditionellen Marxismus wurde Vergesellschaftung nicht einheitlich verstanden. Ein großer Teil nahm an, dass der Staat »Repräsentant der Gesellschaft« sein könnte, wenn er von den Arbeiter*innen regiert werden würde und die Vergesellschaftung als Verstaatlichung realisiert. Andere Teile verstanden die Vergesellschaftung als Auflösung des Eigentums an Produktionsmitteln und ihrer Überführung in Arbeiter*innenhand. Doch was das bedeutet und wie das geschehen sollte, blieb weitgehend unklar. Hinzu kam, dass zunächst nur die Produktionsmittel im Blick waren. Die Vergesellschaftung der Lebensmittel im allgemeinen Sinne, also auch der Ergebnisse der Produktion, blieb außen vor (vgl. Kap. 2, 2.3).

Die Vergesellschaftung der Lebensmittel im Sinne einer Auflösung des → Eigentums (S. 141) war vorerst nicht das Ziel des traditionellen Marxismus. Dies lässt sich gut am Arbeits- und Leistungsethos erkennen, der die traditionelle marxistische Kultur durchzieht: »Die Müßiggänger schiebt beiseite!« (Zeile aus dem Kampflied *Die Internationale*). Oder an der Kritik des »arbeitslosen Einkommens« oder der Forderung »Gleicher Arbeitszwang für alle« im kommunistischen Manifest (Marx/Engels 1848). Der Marxist August Bebel (1879) schrieb: »Der Sozialismus stimmt mit der Bibel darin überein, wenn diese sagt: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.« Produkte sollen nicht frei zur Verfügung stehen, sondern sind nur durch Lohn für Arbeit zu erhalten. Damit müssen Produkte weiter als Eigentum getrennt von den Bedürfnissen der Menschen hergestellt werden. Diese Trennung durch Eigentum muss mit Zwang und final auch mit Gewalt aufrechterhalten werden, was einen Staat notwendig macht. Ohne die Vergesellschaftung der Produkte hat der Realsozialismus konsequenterweise auch die Produktionsmittel nicht vergesellschaftet und damit die Auflösung des Eigentums nicht umgesetzt. Das Eigentum wurde nur anders verwaltet. Aus der Vergesellschaftungshoffnung wurde der Verstaatlichungsfakt.

machen. Doch hierfür muss die Transformation die politische Sphäre verlassen.

2.3 Der traditionelle Marxismus

Der traditionelle Marxismus hat die Theorien emanzipatorischer Bewegungen über mehr als 100 Jahre bestimmt. Die politisch-staatlichen Transformationstheorien – v.a. Reform und Revolution – sind auf seiner theoretischen Basis entstanden. Um einen Gegenstand zu begreifen, ist es wichtig zu verstehen, wie er geworden ist. So wollen wir die traditionelle marxistische Theorie kurz – und damit leider verkürzend – darstellen.

Welche Utopie hat der traditionelle Marxismus? Das Ziel ist die Vergesellschaftung der Produktionsmittel und damit das Ende der Klassenherrschaft. Begründet sind diese Ziele in der traditionellen marxistischen Kapitalismusanalyse. Der Kapitalismus ist für sie v.a. eine Klassenherrschaft, in der die Produktionsmittel in den Händen von Kapitalist*innen als Eigentum konzentriert sind, was alle anderen von der Verfügung über diese Mittel ausschließt. Dies ermöglicht den Kapitalist*innen, die breite Bevölkerungsmasse als Lohnarbeiter*innen zu beschäftigen und auszubeuten. Durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel könnte die ungleiche Verteilung der Produktionsmittel und die aus ihr resultierende Ausbeutung abgeschafft werden. Vergesellschaftung wird dabei aber oft mit → Verstaatlichung (S. 56) gleichgesetzt, und sie muss auch zur Verstaatlichung werden, wenn das Arbeits- und Leistungsprinzip nicht ebenfalls abgeschafft wird. Lenin (und vor ihm auch Marx) erkannte, dass das Ende der Klassenherrschaft noch nicht das Ende von Herrschaft überhaupt bedeutet. Viele Theoretiker*innen waren sich klar darüber, dass mit Reform oder Revolution allein die herrschaftsfreie Gesellschaft nicht zu erreichen war, was zur Entwicklung von Etappenmodellen führte (s.u.).

Wie sollten die Ziele erreicht werden? Durch die »Eroberung der politischen Macht« (Marx/Engels 1848). Die folgenden Sätze aus dem Erfurter Programm der SPD von 1891 sind grundlegend: »Der Kampf der Arbeiterklasse gegen die kapitalistische Ausbeutung ist notwendigerweise ein politischer Kampf. [...] Sie kann den Übergang der Produktionsmittel in den Besitz der Gesamtheit nicht bewirken, ohne in den Besitz der politischen Macht gekommen zu sein.« Mit politischer Macht ist der Staat gemeint. Und der Schluss ist richtig: Durch Eroberung der politischen Macht – im Staat – kann eine Verstaatlichung durchgesetzt werden. Damit wird die Transformationsfrage – Wie erreichen wir die freie Gesellschaft? – zu einer Herrschaftsfrage: Wie können wir die po-

Übergangsgesellschaft

Es wäre tatsächlich möglich, die Aufhebungstheorie mit der traditionellen Überwindungstheorie zu kombinieren: In einem ersten politisch-staatlichen Bruch – durch Reform oder Revolution – entsteht die (sozialistische) Übergangsgesellschaft. In dieser Übergangsgesellschaft beginnt dann der Transformationsprozess, der die gesellschaftskonstituierenden Potenzen durch eine Verallgemeinerung befreiender Vorformen hervorbringt. Freundlich gelesen, könnten wir diese Sichtweise der traditionellen politisch-staatlichen Überwindungstheorie auch unterstellen. Jedoch ist ein Sachverhalt offensichtlich: Der Weg von der Übergangsgesellschaft zu der befreiten Gesellschaft (Kommunismus) ist kaum durchdacht. Lenin übergibt das »Absterben des Staates« in die Hände der Umerziehung und der Produktivkraftentwicklung (vgl. S. 61).

Doch nur weil die traditionelle Überwindungstheorie diesen Übergang nicht denken kann, bedeutet das nicht, dass er unmöglich ist. Tatsächlich lässt sich die Frage stellen, ob es nicht einfacher sein könnte, einen Konstitutionsprozess in einer politisch-staatlich dominierten Gesellschaft umzusetzen. So schön diese Idee auch klingt, hat sie für uns entscheidende Nachteile: Bis jetzt sind politisch-staatliche Überwindungen des Kapitalismus häufig unvorhersehbar und oft auch chaotisch. Konterrevolutionäre Bewegungen steuern das Ihrige zur Instabilität bei. Es ist schwer vorherzusagen, welche politisch-staatlich dominierte Struktur sich nach dem Bruch durchsetzen wird. Damit ist auch unklar, ob die politisch-staatliche Transformation gesellschaftliche Bedingungen herstellen wird, die einen Konstitutionsprozess qualitativ neuer Bedingungen befördern. Zusätzlich zeichneten sich die meisten dieser Gesellschaften nicht durch eine lose Integration, sondern durch eine straff und autoritär organisierte Dominanz einer kleinen Gruppe (Partei o.ä.) aus, die kaum Räume für andere Formen der gesellschaftlichen Organisation erlaubten.

Diese Räume sind jedoch entscheidend, um einen Transformationsprozess zu beginnen, da dieser meist in Nischen seinen Anfang findet. Es kann sicherlich auch andere politisch-staatlich dominierte Übergangsgesellschaften geben, die weniger straff organisiert sind,

jedoch scheint uns insbesondere der Planvermittlung eine integrierend-autoritäre Logik inhärent zu sein (vgl. Kap. 4, 3.2). Dennoch wären Überlegungen einer Transformation aus einer politisch-staatlich dominierten Gesellschaft für einige Länder höchst interessant, die sich (noch) durch eine starke politisch-staatliche Gestaltung auszeichnen und sich (nominal) als Übergangsgesellschaft verstehen (China, Kuba, Venezuela etc.).

In einem Szenario, das in der Bewegung der → Commons (S. 156) diskutiert wird, könnte der Übergangstaat als »Partnerstaat« von Bewegungen fungieren. Darin müsste er jedoch als »Steigbügelhalter« der Aufhebung seine eigene Überwindung anstreben. Dies ist prinzipiell vorstellbar, doch wir befürchten, dass der Staat eine gewisse »Schwerkraft« hat, seine eigenen Strukturen zu reproduzieren und neue Formen gesellschaftlicher Organisation unter Kontrolle zu halten. Dieses Kontrollinteresse ist verständlich, da ein solcher Staat die Herstellung* und Vermittlung stärker koordinieren muss und für die gesellschaftliche → Kohärenz (S. 137) verantwortlich ist. Auch die neuen Formen müssen in seine Koordination passen, für sie müssen Ressourcen und Menschen freigestellt werden etc. Gegen diese »Schwerkraft« müsste sich ein befreiender Konstitutionsprozess ständig wappnen.

Eine weitere Idee wäre, dass der Konstitutionsprozess nicht in neuen Nischen stattfindet, sondern im Übergangstaat selbst. Hierbei müsste sich der Übergangstaat selbst bedürfnisgerecht umgestalten. Auch diesem Weg stehen wir kritisch gegenüber, da es nicht bloß um eine Demokratisierung staatlicher Entscheidungen geht, sondern um den Aufbau einer inkludierenden Vermittlungsform. So kann zwar die Dezentralisierung und Kommunalisierung von Entscheidungen in Venezuela gelobt werden, aber sie basieren noch immer auf einer zentralen Herrschaftsinstitution. Weiter unten werden wir zeigen, dass eine Institution mit Macht zur Durchsetzung (→ Herrschaftsfrage, S. 54) die Entwicklung von Inklusionsbedingungen eher verhindert (Kap. 6, 1.2).

Fazit: Befreiende gesellschaftliche Formen können sich nur jenseits des Staates ausbilden.

litisch-staatliche Herrschaft erobern? Entweder wir lassen uns an die politische Macht wählen (Reform), oder wir müssen sie erkämpfen (Revolution). Dies ist das theoretische Fundament der politisch-staatlichen Transformationstheorien.

Etappenmodell

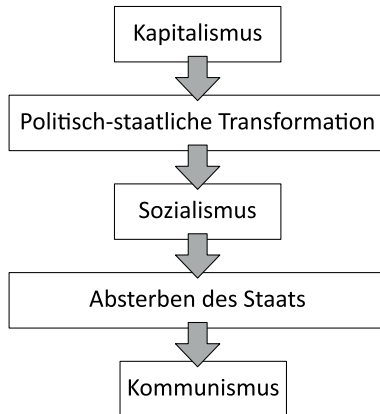
Die Einsicht, dass nach der »Eroberung der politischen Macht« keine freie Gesellschaft entstehen kann, hatten auch schon Denker*innen des traditionellen Marxismus. Ihre Antwort auf das Problem war so einfach wie unbefriedigend: Nach dem Kapitalismus kommt nicht die freie Gesellschaft, der Kommunismus, sondern eine → Übergangsgesellschaft (S. 58), der Sozialismus (vgl. Abb. 4).

Im 19. Jahrhundert wurden die Begriffe Sozialismus und Kommunismus nicht groß unterschieden, sie waren sogar gegeneinander austauschbar. Doch mit dem Etappenmodell wird der Sozialismus zur bloßen Übergangsgesellschaft. Einer politisch-staatlichen Transformation wird damit implizit die Möglichkeit abgesprochen, eine freie Gesellschaft herzustellen. Die Grundlagen für ein Etappenmodell wurden mit wenigen Äußerungen von Karl Marx in der Schrift »Kritik des Gothaer Programm« (1875) gelegt.¹⁶ Dort unterscheidet er eine »erste Phase der kommunistischen Gesellschaft« von einer »höheren Phase«. Die erste Phase gehe direkt aus der kapitalistischen Gesellschaft hervor und sei deshalb »ökonomisch, sittlich, geistig noch behaftet [...] mit den Muttermalen der alten Gesellschaft« (ebd., 20). Arbeitsscheine stellen dort noch eine Beziehung zwischen individueller Leistung und den zustehenden Lebensmitteln her. Es gelte weiter das Arbeitsprinzip. Marx erkennt natürlich, dass dieses Prinzip ein »Recht der Ungleichheit ist [...] wie alles Recht«, doch seien »diese Mißstände [...] unvermeidbar in der ersten Phase« (ebd., 21). Diese »erste Phase« wird später Sozialismus genannt.

Das Modell der Übergangsgesellschaft wurde von der Arbeiter*innenbewegung freudig aufgenommen. Endlich ist der Anspruch einer vorab konsistenten Gestaltung einer post-kapitalistischen Gesellschaft zurückgenommen – im Sozialismus darf es noch Ungereimtheiten und Fehler, gar Herrschaft geben. Auch der Staat muss nicht sofort abgeschafft, son-

¹⁶ Zu Marx' Ehrenrettung sei hier gesagt, dass sich dieses Etappenmodell in vielen seiner Texte nicht findet. Es wurde gleichwohl zur Grundlage dessen, was später »Marxismus« genannt wurde.

Abb. 4: Das Etappenmodell des traditionellen Marxismus



dern kann sinnvoll benutzt werden und stirbt irgendwann einfach ab. Im Marxismus-Leninismus und anderen sozialistischen Theorien werden Ungereimtheiten mit dem sozialistischen »Übergangscharakter« erklärt. Das kommunistische Paradies wird als Versprechen in die Zukunft verschoben.

Der Etappentheorie würden wir insoweit zustimmen, als eine politisch-staatliche Transformation – egal ob Reform oder Revolution – eine staatlich-dominierte Gesellschaft aufbauen kann. Die entscheidende Frage ist: Wie verschwindet der Staat? Denn erst dann entsteht wirklich eine freie Gesellschaft, und erst dann ist die Transformationsfrage befriedigend beantwortet. Tatsächlich wird diese theoretische Herausforderung von den meisten Theoretiker*innen der Etappentheorie nicht angenommen, weder heute noch früher. Marx ließ das Absterben ganz im Dunkeln. Erst Lenin versucht das Absterben des Staates in der Schrift »Staat und Revolution« (1917) zu begründen. Doch auch diese Theorie bleibt für uns unvollständig.

Absterben des Staates

Im traditionellen Marxismus ist der Staat zwar notwendig, um die »erste Phase der kommunistischen Gesellschaft« (Marx 1875) aufzubauen, dort aber büßt er Stück für Stück seine Aufgaben und somit sein Fundament ein. Theoretisch ist diese Denkfigur von Engels und Marx vorbereitet worden, jedoch gibt ihr erst Lenin – mit Rückgriff v.a. auf die

Marx'schen Reflexionen zur Pariser Kommune (einem sozialistischen Aufstand von 1871) – eine konsistente Gestalt. Lenin stellt fest, dass in der sozialistischen Übergangsgesellschaft noch das Arbeitsprinzip sowie bürgerliches Recht gilt: »Das bürgerliche Recht setzt natürlich in Bezug auf die Verteilung der Konsumtionsmittel unvermeidlich auch den bürgerlichen Staat voraus, denn Recht ist nichts ohne einen Apparat, der imstande wäre, die Einhaltung der Rechtsnormen zu erzwingen.« Wann stirbt aber dieser »administrative Staat« ab? Mit dem »vollständigen Kommunismus«, dann, »wenn die Menschen sich so an das Befolgen der Grundregeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens gewöhnt haben werden und ihre Arbeit so produktiv sein wird, daß sie freiwillig nach ihren Fähigkeiten arbeiten werden«. Dieser führe »zur Aufhebung der Arbeitsteilung, zur Beseitigung des Gegensatzes von geistiger und körperlicher Arbeit, zur Verwandlung der Arbeit in ›das erste Lebensbedürfnis‹« (Lenin 1917).¹⁷ Die Veränderung der Menschen schließe ein, dass »Menschen sich nach und nach gewöhnen werden, die elementaren, von altersher bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, ohne den besonderen Zwangsapparat, der sich Staat nennt, einzuhalten«. Nun bleibt in Lenins Text unklar, was diese Regeln genau aussagen, doch es scheint nicht vermessen zu sein, anzunehmen, dass es hier um so etwas geht wie: »Was du von anderen willst und erwartest, das leiste auch selbst« und: »Sei nicht egoistisch, diene der Gemeinschaft« – also um Forderungen nach Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv.

Obwohl Lenin von der »vollständigen Demokratie« im Sozialismus spricht, sind aber die Leitlinien der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung gesetzt: Produktivkraftentwicklung und Gewöhnung an moralische Regeln – böse, oder ehrliche, Zungen (und Lenin später selbst) sprechen auch von Umerziehung. Obwohl Lenin behauptet, der sozialistische Staat

¹⁷ Die Figur der Arbeit als erstem Lebensbedürfnis wurde sehr anschaulich von Alexander Bogdanow in seinem utopischen Roman »Der rote Stern« im folgenden Dialog dargestellt: »Und wird niemals etwas unserem Gelde Entsprechendes verlangt? Ein Beweis für die Menge der geleisteten Arbeit, oder der Verpflichtung, diese zu leisten?« – »Keineswegs. Bei uns ist die Arbeit frei, es herrscht an nichts Mangel. Der erwachsene soziale Mensch fordert nur eines: Arbeit. Wir brauchen ihn weder auf verhüllte noch auf offene Art zur Arbeit zu zwingen.« (Bogdanow 1923, 71)

sei nur noch »administrativer Staat«¹⁸ oder »Halbstaat«, zeigt sich dieser deutlich als Vollstaat, denn er bleibt eine Institution, die der Gesellschaft Ziele aufzwingt. In dem unhinterfragten Glauben an die Befreiung durch Produktivkraftentwicklung zeigt sich Lenin als würdiger Erbe des Kapitalismus. Er ersetzt die »Produktion um der Produktion Willen« durch die »Produktion um des Kommunismus Willen« und legitimiert mit dem paradiesischen Versprechen einer »höheren Phase« alle Gewalt und Unterwerfung, die die Menschen auf dem Weg dorthin erleiden müssen. Doch wir sind der Meinung, dass eine freie Gesellschaft nicht allein aus der Produktivkraftentwicklung entstehen kann. Dies wollen wir im Kapitel 3 zur Aufhebungstheorie aufgreifen. Auch die »Absterbensgarantie« scheint uns fragwürdig zu sein. Eine freie Gesellschaft wird nicht durch Gewöhnung und Unterwerfung erreicht, sondern durch die Schaffung der gesellschaftlichen Bedingungen nach unseren Bedürfnissen. Die Um-erziehungsidee trägt eine Wahrheit in sich, denn in einem Transformationsprozess wird sich auch die Subjektivität der Menschen verändern. Doch dies kann nicht durch das Lernen alter überkommener oder neuer fremdverordneter Regeln geschehen, sondern nur durch ein selbstbestimmtes Schaffen der Regeln und Bedingungen, die wir für eine individuelle freie Entfaltung brauchen.

Andere Theorien, beispielsweise neo-gramscianische, verschieben die Frage nach dem Absterben des Staates in die Praxis und nehmen an, dass eine zunehmende Überführung staatlicher Entscheidungen in eine kommunal-nachbarschaftliche Selbstorganisation den Staat in die Gesellschaft auflösen wird. Doch eine einfache Demokratisierung des Staates, etwa durch die Teilnahme von mehr Menschen an staatlichen Entscheidungen, wird eine freie Gesellschaft nicht erreichen. Solange eine zentrale administrative Instanz existiert, muss – egal wie demokratisch diese Entscheidungen fällt – Herrschaft fort dauern (vgl. Kap. 4, 3.2). Es reicht nicht, den Staat ersatzlos zu streichen, sondern er muss abgelöst werden durch neue Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen und ihrer gesellschaftlichen Vermittlung. Ob es möglich

¹⁸ Von diesen »administrativen Funktionen« spricht auch Engels, wenn er sagt: »An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht »abgeschafft«, er stirbt ab.« (1891, 201) Die »besondere Repressionsgewalt« (ebd., 224) kann aber nicht absterben, da weiterhin das Eigentum geschützt werden muss.

ist, dass sich solche neuen Formen innerhalb einer staatlich-planenden Übergangsgesellschaft entwickeln und ausdehnen können, diskutieren wir weiter unten.

2.4 Utopiefrage wird zur Herrschaftsfrage

Das Ziel emanzipatorischer Bewegungen ist der Aufbau einer herrschaftsfreien Gesellschaft. Eine Transformationstheorie muss, erstens, klären, wie die neue durchzusetzende Gesellschaftsform inhaltlich bestimmt ist (Utopiefrage). Erst wenn klar ist, welche neue Form sich durchsetzen soll, kann, zweitens, überlegt werden, wie sich diese Form durchsetzen kann (Transformationsfrage). Die erste Frage ist die Frage nach dem Ziel, die zweite die nach dem Weg. Viele neuere Transformationsansätze (Degrowth, Solidarische Ökonomie, Transition Town, Radikaler Reformismus etc.) weichen der ersten Frage aus und fokussieren auf den Weg.

Für politisch-staatliche Transformationstheorien kann die neue Form politisch-staatlich durchgesetzt werden. In der Utopie des traditionellen Marxismus ist dies eine konsequente Annahme. Er wollte eine neue Gesellschaft mit bewusster staatlicher Planung aufbauen, die durch die Eroberung der politischen Herrschaft erreichbar und durchsetzbar ist. Der Umbruch der Gesellschaftsform wird somit zur Machttechnologie: Wie kann die soziale Bewegung und die politische Partei stark genug werden, um ihre Interessen durchzusetzen? Die entscheidende traditionelle marxistische Transformationsfrage lautet: »Wie können wir die politische Herrschaft erobern?« Sie passt zur Beantwortung der Utopiefrage. Eine emanzipatorische Bewegung, die eine staatlich geplante Gesellschaft *nicht* mehr als ihr Ziel hat, muss ganz von vorne beginnen. Sie muss sich fragen, welche Transformationstheorie zu ihrer Utopie passt.

Das Problem ist jedoch, dass große Teile der emanzipatorischen Bewegungen die Utopiefrage nicht mehr stellen, während gleichzeitig die alten politisch-staatlichen Antworten auf die Transformationsfrage fort-dauern. Dies hat sicherlich damit zu tun, dass ein Diskurs über gesellschaftliche Alternativen und Utopien kaum existiert. Dadurch wird die Utopiefrage aber ungewollt von den marxistischen Geistern der Vergangenheit beantwortet – und damit auch die Transformationsfrage. Die Interventionalistische Linke (IL) schreibt zum Beispiel: »Die Überwindung des Kapitalismus ist letztlich eine Machtfrage« (IL 2014). Das erinnert deutlich an die traditionell-marxistische »Eroberung der poli-

tischen Macht«. Am Ende geht es auch hier um die Übernahme der politisch-staatlichen Herrschaft, auch wenn die IL selbst staatskritisch ist. Auch in anderen Fällen wird der Zusammenhang zwischen Utopie und Transformation nicht deutlich untersucht. Schnell wird dann doch eine herrschafts- und staatsfreie Utopie mit einer politisch-staatlichen Transformationstheorie kombiniert. Wer jedoch eine staatsfreie Utopie anstrebt, muss auch die politisch-staatliche Transformationstheorie verwerfen. Das Fortdauern der politisch-staatlichen Transformationsidee ist eine Folge theoretischer Inkonsequenz.

Auch wenn wir den politisch-staatlichen Transformationsansatz nicht teilen, so gilt auch für diesen der Vorrang der Utopiefrage. Wenn er zeigen würde, dass seine theoretisch gewonnene Utopie politisch-staatlich durchgesetzt werden könnte, könnte er zur Herrschaftsfrage übergehen. – Wir haben versucht zu begründen, warum dies aus unserer Sicht nicht möglich ist. Eine Transformation benötigt einen gesamtgesellschaftlichen und nicht bloß einen politisch-staatlichen Prozess. Sie benötigt auch Macht, die Frage ist jedoch, *welche* Macht *wie* gewonnen werden soll und ob diese zur Herrschaft wird. Die genaue Gestalt dieses Prozesses werden wir in der Aufhebungstheorie (Kap. 3) untersuchen.

3. Reform – vom schrittweisen Erklimmen des Berges

Reform wird in der Regel verstanden als »planvolle Umgestaltung bestehender Verhältnisse und Systeme«, welche auch »einschneidende gesellschaftliche Veränderungen« einschließen kann (vgl. Wikipedia: Reform). Für Reformist*innen ist die Überwindung des Kapitalismus ein Berg, der erklommen werden muss. Ein Berg verlangt, dass er Schritt für Schritt bewältigt wird. Einzelne Schritte sind etwas Klares, sie folgen aufeinander, sind berechenbar, planbar, gestaltbar. Der nächste Schritt kann diskutiert und präzisiert werden, wenn der vorhergehende getan ist. Mit dem Schreiten kann auch sofort begonnen werden, und bei eventuellen Irrungen und Verwirrungen kann der Reformprozess einfach einige Schritte zurückgehen. Im Schreiten liegt eine beruhigende Kontinuität, eine gewohnte Sicherheit.

Im Schreiten realisiert der traditionelle staatsreue Reformismus Möglichkeiten *mit* den kapitalistischen Strukturen und *innerhalb* der kapitalistischen Form. Die graduellen Veränderungen überschreiten den

Kapitalismus langsam, so die Idee. Mit einer bestimmten Veränderungsdichte »kippt« der Reformprozess in die freie Gesellschaft. Dann ist ein Punkt erreicht, bei dem genügend Veränderungen zusammengekommen sind, um eine qualitative Änderung der Gesellschaftsform hervorzubringen. Mit gestaltenden Schritten spazieren die Reformen dem Kapitalismus davon. Dies ist nicht bei allen Reformtheorien gleich, einige schließen auch Brüche und Stufen mit ein.

Die planvolle, allgemeine Umgestaltung innerhalb des Kapitalismus verweisen Reformtheorien auf den *Staat*, denn er ist die legitime Form gesellschaftlicher Gestaltung im Kapitalismus. Veränderungen verstetigt er in Formen von Gesetzen und setzt Änderungen gesellschaftlich allgemein-verbindlich durch. Ohne Verstetigung und Verallgemeinerung müsste ein schrittweiser Prozess stets wieder von vorne begonnen werden und würde in Nischen verbleiben.

Nur in der politischen Sphäre und innerhalb des Staates kann der Reformismus *planvoll* gestaltend auf die Gesellschaft einwirken. Der Sozialstaat ist ein Beispiel. Doch um eine neue Gesellschaftsform zu erreichen, müsste er mit den bestehenden Strukturen brechen. Es müssen neue Strukturen geschaffen werden, die durch eine andere Form der Herstellung* der Lebensbedingungen bestimmt sind. Dies kann der traditionelle Reformismus während des Reformprozesses nicht leisten. Er verändert zwar den Staat und damit die Gesellschaft, doch der Staat kann keine freie gesellschaftliche Form erzeugen. Somit bindet den traditionellen Reformismus sein positiver Bezug auf den Staat fest an den Kapitalismus. Auf der Höhe des Berges treffen die Wandernden das Gleiche, das sie während des gesamten mühevollen Aufstiegs erfahren haben, nur auf einer anderen Ebene.

Im nächsten Abschnitt werden wir zeigen, dass der staatstreue Reformismus tatsächlich glaubt(e), dass der Staat kein Teil des Kapitalismus ist, sondern ein neutrales Werkzeug, das unabhängig genutzt werden kann. Anschließend beschäftigen wir uns mit einer Spielart des modernen staatskritischen Reformismus. Dieser zeigt tatsächlich Tendenzen, eine neue gesellschaftliche Form nicht-staatlich »von unten« zu erzeugen. Der Staat ist hier nicht der Organisator der Veränderung, sondern eher ein Mediator, eine Institution, die Räume für Veränderungen schaffen kann.

3.1 Traditioneller Reformismus

Während traditionell-marxistische Strömungen lange treu zur Revolution standen, bildeten sich Ende des 19. Jahrhunderts reformistische Strömungen in der Arbeiter*innenbewegung heraus. Sie gründeten sich zum einen unter dem Eindruck einer Verbesserung der Lage der Proletarier*innen, zum anderen aufgrund der Ausweitung des Wahlrechts. Dadurch schien die kapitalistische Gesellschaft für das Proletariat zunehmend demokratisch-staatlich gestaltbar zu werden. Im deutschsprachigen Raum ist der Reformismus tief mit seinem interessantesten Vertreter verbunden: Eduard Bernstein (alle folgenden Zitate aus 1899). Der frühere Assistent von Friedrich Engels erklärte die Demokratie zum Wegbereiter des Sozialismus: »Bei einer [...] unentwickelten Arbeiterklasse kann das allgemeine Wahlrecht lange als das Recht erscheinen, den ›Metzger‹ selbst zu wählen, mit der Zahl und Erkenntniß der Arbeiter wird es jedoch zum Werkzeug, die Volksvertreter aus Herren in wirkliche Diener des Volkes zu verwandeln.« Zwar sei das »allgemeine Wahlrecht [nur] ein Stück Demokratie, wenn auch ein Stück, das auf die Dauer die anderen nach sich ziehen muß, wie der Magnet die zerstreuten Eisentheile an sich zieht«.

Für Bernstein ist diese angereicherte Demokratie nichts anderes als der Sozialismus. Denn Demokratie ist nicht bloß ein Mittel, um den Sozialismus zu erringen, sondern »Mittel und Zweck zugleich. Sie ist das Mittel der Erkämpfung des Sozialismus, und sie ist die Form der Verwirklichung des Sozialismus.« Denn ohne sie könnte sich die »gesellschaftliche Aneignung der Produktionsmittel voraussichtlich nur [...] in Form von diktatorischen revolutionären Zentralgewalten, unterstützt durch die terroristische Diktatur revolutionärer Klubs« durchsetzen. Trotz kluger Gedanken, bleibt der positive Bezug auf Demokratie und Staat unübersehbar. Der Staat ist das Werkzeug zur Errichtung der neuen Gesellschaftsform. Die Utopiefrage wird zur Herrschaftsfrage. Die Aufgabe gesellschaftlicher Neugestaltung wird dem Staat übertragen.

Der staatspositive Reformismus geht jedoch nicht mit der traditionellen Arbeiter*innenbewegung unter. Er findet sich sowohl beim Eurokommunismus (eine europäische kommunistische Bewegung der 1950er und 1960er, die sich von der Sowjetunion abwendete), wie auch (teilweise) in heutigen Reformtheorien – so beispielsweise in der Theorie des »Sozialismus des 21. Jahrhunderts« (Dieterich 2006), die ausschlaggebend für Hugo Chavez' Politik in Venezuela war.

3.2 Staatskritischer Reformismus

Nach den Erfahrungen mit dem Realsozialismus kam vermehrt Kritik am traditionellen Staatsverständnis auf. Es wurde infrage gestellt, ob der Staat überhaupt Werkzeug emanzipatorischen Handelns sein könne. Neuere staatskritische Reformansätze erkennen zwar die Notwendigkeit des Staates für Reformen an, stehen ihm aber grundsätzlich kritisch oder sogar feindlich gegenüber. Da diese Theorierichtung noch relativ jung ist, gibt es noch keine allgemeine Theorie. Wir werden den staatskritischen Reformismus daher hier nur anhand von Joachim Hirschs Konzept des »radikalen Reformismus« vorstellen. Dieser Begriff beinhaltet »Reformismus« deshalb, weil es nicht um revolutionäre Machtergreifung geht, »radikal«, weil auf die gesellschaftlichen Beziehungen gezielt wird, die die dominanten Macht- und Herrschaftsverhältnisse hervorbringen« (Hirsch 2007).

Radikaler Reformismus

Hirsch lehnt das traditionelle Verständnis von Revolution grundlegend ab, »weil Menschen nicht mittels Herrschaft und Zwang befreit werden« (Hirsch 1995, 194) könnten. Er ist der Meinung, dass sowohl die kommunistisch-revolutionären als auch die sozialdemokratisch-reformistischen Versuche, die »Gesellschaft in ihren Grundstrukturen mittels staatlicher Macht verändern zu wollen«, gescheitert seien. Zudem hätten heute »Staaten entscheidende Politikspielräume eingebüßt« (ebd.), weil die nationalstaatliche Politik zunehmend von multinationalen Konzernen bestimmt werden würde. Damit gäbe es auch kein bezwingbares nationalstaatliches Zentrum der Macht mehr. Weltstaats-Ideen erteilt er aber ebenso eine Absage. Stattdessen spricht er sich für einen dezentralen Ansatz aus: »Es geht nicht um einen neuen und noch perfekteren Staat, sondern um die Schaffung neuer, dezentraler und kooperativ verflochtener Strukturen.« (Ebd.) Nach dieser Absage wendet er sich dann doch wieder dem Staat zu. Dieser könne »zwar kein Instrument emanzipativer Gesellschaftsveränderung sein, aber zugleich beeinflussen staatliche Kämpfe gesellschaftliche Kräfteverhältnisse und die Bedingungen politischen Handelns« (Hirsch 2002). So würden auf der staatlichen Ebene erkämpfte soziale Rechte und Kompromisse verbindlich festgeschrieben werden können« (Hirsch 2007) und könnten damit Allgemeingültigkeit erlangen. Historisch entwickelte sich der Radikale Reformismus »zunächst unabhängig und gegen die staatliche Herrschafts-

apparatur« (ebd.). Beispiele seien die studentische Protestbewegung von 1968 sowie die Ökologie- und Frauenbewegung der 1970er und 1980er Jahre. Diese waren nicht-staatlich und unabhängig, und »ihr Erfolg hat dazu geführt, dass sich Bewusstseins- und Verhaltensweisen stark verändert haben« (ebd.). Dadurch hätte sich wiederum die staatliche Politik verändert.

Heutzutage gäbe es »für die unmittelbare Durchsetzung einer nicht-kapitalistischen Gesellschaftsverfassung [...] weder plausible Konzepte noch zureichende Kräfte« (Hirsch 1995, 194). Deshalb gehe es zunächst um die Demokratisierung der politischen Institutionen, um die »Beschränkungen des liberaldemokratisch-nationalstaatlichen Modells allmählich überwinden« (ebd., 198) zu können. Dies verbindet Hirsch mit einer Dezentralisierung und förderalistischen, steigenden Eigenständigkeit lokalerer Institutionen und schließlich mit einer »Errichtung eines gänzlich neuen und komplexeren Systems demokratischer Entscheidungsrechte« (ebd., 202). Dieses solle Verfahrensregeln festlegen, die unterschiedlichen Gruppen die Beteiligung an »öffentlichen Diskussions- und Aushandlungs- und Kompromißbildungsprozessen« (ebd., 201) ermögliche, in denen »Konflikte offen und öffentlich ausgetragen werden können« (ebd., 195), ohne Mehrheitsmeinung und mit Minderheitenschutz.

Eine entscheidende Voraussetzung für den Demokratisierungsprozess und die Reform der politisch-staatlichen Institutionen sei eine »Politisierung der Ökonomie« und eine »Repolitisierung der Politik« (Narr/Schubert 1994). Hirsch möchte ein Primat der Politik (vgl. S. 49) wiederherstellen. Politik müsse wieder handlungsfähig werden, um realen Einfluss auf unternehmerische Entscheidungen ausüben zu können. Hirsch postuliert, der Widerspruch zwischen Politik und Ökonomie ließe »sich nur im Sinne eines ›radikalen Reformismus‹ aufheben, d.h. eines politischen Kampfs, der auf eine international verflochtene politische Selbstorganisation unabhängig von den herrschenden Institutionen begründet ist und der gleichwohl schrittweise institutionelle Reformen zum Ziel hat« (Hirsch 1995, 204). Erst in einem solchen Kampf und mit den dabei gemachten Erfahrungen könne »das Konzept einer neuen und freieren Gesellschaft jenseits von Kapitalismus und Staatssozialismus konkretere Züge annehmen« (ebd.).

Schwachstelle Utopie

Mit dem radikalen Reformismus versucht Hirsch einen Transformationsprozess zu denken, der sich schrittweise entwickelt und doch die Grundlagen – soziale Träger wie auch politische und institutionelle Formen – einer neuen Gesellschaft herstellen kann. Viele Einsichten und Gedanken haben sich hier vom staatspositiven Reformismus losgerissen. Nicht durch staatlich gelenkte Veränderung werde eine neue Gesellschaft entstehen, sondern ein umfassender Demokratisierungsprozess solle einen Rahmen bieten, in welchem sich die Formen und Träger einer neuen Gesellschaftsordnung herausbilden könnten. Nun kann es bezweifelt werden, inwieweit diese doch sehr weitgehende demokratische »Politisierung der Ökonomie« mittels eines wiederhergestellten Primats der Politik möglich ist, doch das zentrale Problem des Ansatzes ist die fehlende Bestimmung des Neuen.

Die Frage nach der neuen gesellschaftlichen Form und damit die Frage nach der Zielgesellschaft bleiben theoretisch unbeantwortet. Welche gesellschaftliche Vermittlung tritt an die Stelle von Markt, Staat etc.? Zwar spricht Hirsch von »alternativen Lebensformen« und neuen »Lebensweisen« und beansprucht mit dem Adjektiv »radikal«, dass seine Transformationstheorie die wesentlichen gesellschaftlichen Beziehungen ändert. Doch bleibt Radikalität eine bloß negative Bestimmung, und die Alternative, die Qualität des erhofften Anderen, des gewollten Neuen, bleibt unklar. Die inkonsequente Fassung der Utopie war die zentrale Schwachstelle im traditionellen Reformismus, und diese holt auch Hirsch hier ein.

Die fehlende Bestimmung der angestrebten Gesellschaftsform erklärt auch die politisch-staatliche Schlagseite seines Konzepts. Der konkrete Teil seines Konzeptes dreht sich v.a. um Wirtschaftsdemokratie und Politisierung der Ökonomie, eine Verschiebung der Dualität von Markt und Staat in Richtung Staat und die Demokratisierung des Staates. Dennoch stellt er in seinem Ansatz die richtigen Fragen, auch wenn offen bleibt, ob die neuen »Formen« und »Träger« tatsächlich als Vorformen einer anderen Gesellschaftsform gelesen werden können.

3.3 Reformistische Einsichten

Der Reformismus betont mit der Prozesshaftigkeit ein wichtiges Element der Transformation. Neue gesellschaftliche Formen können nicht einfach durchgesetzt werden, sondern müssen Schritt für Schritt aufgebaut und erlernt werden. Wir können aus dem Kapitalismus nicht heraus-

springen, sondern müssen uns aus ihm herausarbeiten. Der Fokus des Reformismus auf die politisch-staatliche Veränderung behindert dabei jedoch die Prozessorientierung. Die Reformtheorie müsste die Qualität des Prozesses neu bestimmen, indem sie den notwendigen gesellschaftlichen (Form-)Bruch mit der ebenso notwendigen Prozesshaftigkeit verbindet. Die Transformation kann kein bloß politisch-staatlicher Prozess sein, da sie sonst auf die Modifikation der kapitalistischen Gesellschaft festgeschrieben wäre. Erst wenn der Prozess selbst auf neuen Formen der Herstellung* der Lebensbedingungen beruht, kann er den Kapitalismus wirklich in Richtung einer freien Gesellschaft überschreiten.

4. Revolution – vom Sprung über die Schlucht

Eine Revolution ist ein »struktureller Wandel«, der sich »in relativ kurzer Zeit [...] außerhalb der alten Rechtsformen« – also illegal – somit »selten auf friedlichem Wege« durchsetzt. Vom Putsch oder der »Palastrevolution« unterscheidet sie sich durch die »breite Zustimmung der Bevölkerung«. Sie gilt somit als Bewegung »von unten« (Wikipedia: Revolution).

Für Revolutionär*innen ist die Überwindung des Kapitalismus ein Sprung über eine Schlucht. Eine Schlucht kann nicht Schritt für Schritt überbrückt, sondern muss mit einem gewagten Sprung überwunden werden. Es reicht nicht, sich Schritt für Schritt aus dem Alten herauszuarbeiten und zu hoffen, dass irgendwann ein qualitativer Umschlag stattfindet. Nur ein abrupter, qualitativer Wandel kann den Weg in eine neue Gesellschaftsform eröffnen. Um einen plötzlichen, grundlegenden Wandel durchzusetzen, muss die Revolution zwei Dinge leisten: das Alte beenden und etwas Neues errichten. Das abrupte Beenden des Alten treibt die Revolution jedoch in die *politisch-staatliche Form*. Die Frage des Neuen beantwortet die Revolutionstheorie mit der *postrevolutionären Neuorganisation*. Dadurch trennt die Revolutionstheorie – wie auch der Reformismus – politisch-staatliche und gesellschaftliche Veränderung: Zuerst beendet ein politisch-staatlicher Bruch die alte Gesellschaft, dann setzt ein gesellschaftlicher Prozess ein, der die neue Gesellschaft hervorbringt. Entscheidend ist hier die Reihung: Es ist nicht ein gesellschaftlicher Wandel, der zu politisch-staatlichen Veränderungen führt, sondern eine politisch-staatliche Veränderung soll einen gesellschaftlichen Wandel ermöglichen.

Reaktive und aktive Revolutionen

Entscheidend für das Potenzial der Revolution ist ihr Auslöser. Ist der Auslöser der Revolution soziale Unzufriedenheit, ist ihr Potenzial beschränkt. Die Oktoberrevolution 1917 in Russland wurde durch Hunger und Krieg ausgelöst und führte zur Machtergreifung einer revolutionären Minderheit, der Bolschewiki, die eine staatlich gelenkte Ökonomie durchsetzte. Ähnlich bei der französischen Revolution 1789: Hunger und Steuerdruck waren Auslöser, doch die Revolution diente einer bürgerlichen Minderheit dazu, den absolutistischen durch einen modernen bürgerlichen Staat zu ersetzen und damit die Grundlagen für eine von feudalen Fesseln befreite kapitalistische Entwicklung zu legen. In diesen *reaktiven Revolutionen* wurde die soziale Revolte genutzt, um ein minderheitliches Herrschaftsprojekt durchzusetzen.

Eine Revolution kann eine freie Gesellschaft nur dann hervorbringen, wenn die alte Gesellschaft »mit einer neuen schwanger geht« (Marx 1890, 779). Das bedeutet, die Möglichkeiten einer freien Organisation der Gesellschaft müssen soweit ausgebildet sein, dass sie für die Menschen eine greifbare Alternative darstellen. Dann ist die Revolution nicht ein reaktives Aufbegehren ohne Alternative vor Augen, sondern ein aktiver Übergang zu einer neuen, greifbaren Gesellschaftsform. Hier würde der politisch-staatliche Umbruch einer gesellschaftlichen Veränderung folgen und nicht umgekehrt. Dies ist die Bedeutung, die die Revolution in der Aufhebungstheorie gewinnen kann. Es wäre eine *aktive Revolution*. Ob sie notwendig ist für eine Transformation, ist für uns noch unklar, aber sie wäre denkbar.

4.1 Bindung der Revolution an die politisch-staatliche Form

Weshalb muss ein abruptes Beenden der alten gesellschaftlichen Verhältnisse politisch-staatlich erfolgen? Ein abrupter Wandel muss den Großteil der Gesellschaft zunächst unverändert lassen, da eine umfassende Veränderung aller gesellschaftlichen Verhältnisse und menschlichen Beziehungen viel Zeit benötigt. Wenn die Gesellschaft vorerst weitgehend unverändert bleibt, muss eine abrupte, grundlegende Veränderung die alten gesellschaftlichen Formen nutzen. Sie ist, anders ausgedrückt, strukturkonservativ, bewegt sich also in der alten Logik. Die alte gesellschaftliche Form die Gesellschaft zu verändern, ist die Politik, welche neue Bedingungen mittels des Staates herstellen will. Ferner benötigt die Revolution Macht, um die Herrschaft zu erringen, die not-

wendig ist, um gesamtgesellschaftliche Veränderungen durchzusetzen. Diese Macht, die auf Herrschaft zielt, kann zwar Stück für Stück aufgebaut werden (etwa als von einer Partei geführte Bewegung), die Herrschaft muss dann jedoch innerhalb der alten Logik schnell gewonnen, erobert werden. Nur eine Form von Herrschaft ist im Kapitalismus zentral organisiert und kann somit in relativ kurzer Zeit gewonnen werden: die politisch-staatliche Herrschaft. Diese Herrschaft ist auch allgemein, da ihr Gravitationspunkt im Kapitalismus – der Staat – Durchsetzer und Verteidiger der gesellschaftlichen Struktur ist.

Der durch die politisch-staatliche Form notwendig gewordene Bezug auf den Staat tritt bei allen Revolutionstheorien auf. Schon Marx kritisierte den politisch-staatlichen Fokus der Revolution: »Weil es [das Proletariat] in der Form der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im Willen und alle Mittel zur Abhülfe in der Gewalt und dem Umsturz einer bestimmten Staatsform [...] Der politische Aufstand mag noch so universell sein, er verbirgt unter der kolossalsten Form einen engherzigen Geist.« (Marx 1844, 407f.) Der Umgang mit diesem Staatsfokus ist durchaus unterschiedlich: Traditionelle Kommunist*innen zielen auf die Eroberung der politischen Herrschaft ab, welche sie im Sozialismus dann zum proletarisch-demokratischen Staat umbauen wollen. Moderne Kommunist*innen und Anarchist*innen sehen hingegen im Staat kein Instrument zur Emanzipation (mehr). Sie wollen den Staat mit der Revolution zerstören. Welche Konsequenzen ein politisches Ende des Staates bedeuten würde, erkennen wir in den Unsicherheiten der postrevolutionären Neuorganisation.

4.2 Interessenform, Herrschaft und Konterrevolution

Die Interessenform der Politik (vgl. Kap. 2, 2.1) führt dazu, dass auch eine Revolution, die von einer Mehrheit der Bevölkerung getragen wird, nur Partialinteressen vertritt. Damit muss sie sich gegen andere Interessen, gegen andere Menschen durchsetzen. Sie benötigt also Macht über andere Menschen, sie muss Herrschaft gewinnen. Eine Durchsetzung von oben verlangt Herrschaft. Vorhandene Interessenkonflikte führen meist zu verschiedenen Formen der Konterrevolution. Die deutlichste Form ist eine bewaffnete Gegenmacht, die sich der Revolution entgegenstellt. Dies stellt die Revolution vor eine schwierige Frage: Entweder die Revolution bleibt sich treu und geht unter, oder aber sie wendet jene Mittel an, die sie abschaffen will: Unterdrückung, Gewalt, Terror. Sobald die

Tür zur Gewalt geöffnet ist, wird es schwer, diese Tür wieder zu schließen, denn von nun an ist es nur noch eine Definitionsfrage, gegen wen und wann Gewalt eingesetzt werden kann. Dies gilt auch, wenn Gewalt »nur zur Verteidigung« der revolutionären Errungenschaften angewendet wird. Angriff war schon immer die beste Verteidigung (schönes Weiterlesen: Adamczak 2007). Die Revolution befindet sich somit während und nach der Revolte in einem Herrschaftskampf, der viele emanzipatorische Prozesse verhindert (vgl. ebd.).

4.3 Postrevolutionäre Neuorganisation

Durch die Revolution ist die staatliche Macht zerstört oder erobert. Der Tag danach hat begonnen. Nun beginnt der Aufbau einer neuen Gesellschaft. Lassen wir diesen postrevolutionären Zustand vor dem inneren Auge entstehen: Die Produktion ist voller kapitalistischer Maschinen. Diese sind die materialisierte Gewalt des Arbeitszwangs, zum Großteil dafür gebaut, Menschen zu ungeliebten Tätigkeiten zu zwingen. Die kapitalistische Technik ist nicht neutral und daher keine, die wir unbeschwert anwenden könnten. Bis auf einige Kreativ- und Wissensbereiche repräsentieren die vorherrschenden Arten der Arbeitsorganisation Formen des organisierten Zwangs. Die Menschen selbst tragen noch immer die psychischen Qualitäten der alten Gesellschaft in sich: Machtvertrauen, Sexismus, Ausgrenzung, Leistungsfetisch – verinnerlichte Herrschaft gegen sich und andere. Und hier haben wir uns noch nicht einmal die möglichen traumatischen Erfahrungen und Zerstörungen des revolutionären Prozesses selbst angesehen. Das ist ein Problemfeld, das v.a. traditionelle marxistische Theorien mit einem rein äußerlichen Herrschaftsbegriff nicht begreifen können. Für sie kommt Herrschaft immer von »außen«, von anderen, und wenn diese wegfällt, hat sich das Herrschaftsproblem gelöst. Ein Grund dafür ist die Umdeutung der Herrschaftsfrage zur bloßen Machtfrage. Macht klingt netter. Während der Zweck von Herrschaft eindeutig die Unterdrückung unliebsamer Impulse ist, kann Macht für positive und negative Ziele eingesetzt werden. Eine freie Gesellschaft kann jedoch nicht »durchgesetzt« werden, denn Durchsetzung braucht immer Herrschaft.

Entscheidend ist, welche Umstände der vorausgehende politisch-staatliche Umbruch hinterlassen hat. Ermöglichen diese Umstände den Aufbau einer freien Gesellschaft? Der abrupte politisch-staatliche Wandel selbst schafft keine selbstorganisiert aufgebaute gesellschaft-

liche Alternative. Die Revolution unterbricht die »normalen Bahnen der gesellschaftlichen Reproduktion« (Demirovič 2012, 36) – was diese ersetzt, ist jedoch unklar. Es geht dann um nichts Geringeres als den Aufbau einer neuen Gesellschaftsform, einer neuen Form der Herstellung* unserer Lebensbedingungen. Schnelle Lösungen sind gefordert, um die gesellschaftliche Reproduktion zu gewährleisten. Die Menschen haben Hunger und benötigen vielerlei Lebensmittel. Der Neuorganisationsprozess ist schnell durch viele gleichzeitige Anforderungen und abrupte Veränderungen überfordert. Menschen mit Erfahrungen in emanzipatorischen Projekten sind selten, das Wissen um andere Formen der Vergesellschaftung dünn gesät (vgl. ebd.). Das Potenzial von Konflikten und Gewalt ist immens. Zutreffend formuliert Demirovič: »Die Erwartung, dass alles aus der Situation selbst herausgelöst wird, dass die Revolution in revolutionären Prozessen entsprechende Menschen in ausreichender Proportion schafft und sich bei ihnen die entsprechenden Fähigkeiten gleichsam spontan herausbilden, ist irrig.« (Ebd.) Die Kombination von verunsichernden Überforderungen und Menschen, welche unter kapitalistischen Bedingungen aufgewachsen sind, legen bekannte autoritäre und exkludierende Lösungen nahe. Die einzige gesellschaftliche Macht, welche ausreichende Gestaltungsressourcen hat, ist der Staat. Ohne den gesellschaftlichen Aufbau einer alternativen Produktionsweise ist daher in postrevolutionären Zuständen im besten Falle mit einer staatlich organisierten Gesellschaft zu rechnen.

Staatskritische und antiautoritäre Ansätze – kollektiver oder kommunistischer Anarchismus, Rätekommunismus etc. – lehnen zwar eine Staatsplanung ab, aber teilen mit dieser eine grundlegende Schwierigkeit: Die Antwort auf die Frage nach Entstehung und Durchsetzung einer neuen Gesellschaftsform bleibt unterbestimmt – entweder, weil die Frage falsch begriffen wird, oder, weil das Nachdenken über die neue Gesellschaftsform als utopistisch verboten ist. Dieses Nachdenken wird vom Anforderungsdruck nach einer Übernahme der politisch-staatlichen Herrschaft abgehängt. Die Konsequenz dieser Priorisierung zeigt sich fatal in den Schwierigkeiten der postrevolutionären Neuorganisation. Hier ist weitgehend unklar, was getan werden soll und wozu das führen kann. Unsicher hoffen antiautoritäre Bewegungen dann auf die spontane Selbstorganisation. Die naheliegende, weil gewohnte Organisationsweise ist für kapitalistisch, also herrschaftlich zugerichtete Subjekte eher die der Exklusion.

4.4 Staatskritische Revolutionstheorie

Trotz häufiger verbaler Anrufungen, ist der Gehalt moderner Revolutionstheorien leider dünn. Vielfach werden alte Vorstellungen fortgetragen. Wir möchten hier die dezidiert antiautoritäre Revolutionstheorie der kommunistischen Anarchist*innen diskutieren.¹⁹ Wie schon beim staatskritischen Reformismus, können auch bei der staatskritischen Revolutionstheorie viele Elemente einer Aufhebungstheorie erkannt werden. Revolutionäre Anarchist*innen unterscheiden eine *politische Revolution*, welche nur einen »Wechsel der Herrscher*innen« (McKay 2012, eig. Übers.) bedeute, von einer *sozialen Revolution*, die auf eine gesellschaftliche Transformation der Art, wie Gesellschaft organisiert ist, abziele. Eine soziale Revolution sei das »Ergebnis vieler Jahre sozialer Kämpfe, nicht das Produkt eines Umsturzes des Staatsapparates« (deu.anarchopedia.org/Soziale_Revolution). Der grundsätzliche Wandel werde »direkt von der Masse der Menschen [...] nicht mit politischen Mitteln« durchgeführt (McKay 2012). Die traditionellen Kommunist*innen organisierten die Massen, um »die politische Macht des Staates zu erobern«, die Anarchist*innen, um ihn zu »zerstören« (Bakunin 1975, 263). Hierbei seien »Evolution und Revolution nicht zwei verschiedene und voneinander getrennte Dinge [...] Revolution ist nur der Siedepunkt einer Evolution.« (Berkman 1928, 34)

Die soziale Revolution beginne heute. Es gehe ihr nicht um die »Organisierung der politischen Macht der Arbeiterklasse«, sondern um den Aufbau einer »nicht-politischen oder anti-politischen sozialen Macht« (Bakunin 1975, 262f.). Es sei der tägliche Kampf, der »freie Menschen und Organisationen« (McKay 2012) schaffe. Bakunin sah die Erste Internationale als vielversprechende Organisation an, als die »reale Macht, die weiß, was zu tun ist, und deshalb dazu fähig ist, die Revolution in die eigenen Hände zu nehmen« (Maximoff 1964, 323, eig. Übers.). Im Unterschied zu Bakunin sehen moderne Anarchist*innen diese Macht eher in libertären Alternativen wie libertären Gewerkschaften, Kooperativen etc. Doch auch Bakunin stimmte zu, dass Kooperativen »Arbeiter in den Praktiken der Wirtschaftsorganisation (trainieren) und den wertvollen Samen für die Organisation der Zukunft pflanzen« (Bakunin 1975, 173).

¹⁹ Es gibt weitere staatskritische Ansätze, die wir aber aus Platzgründen aussparen müssen (etwa Operatismus, Postoperatismus oder die Arbeiten von John Holloway).

Allein ein Aufbau von Alternativen reicht revolutionären Anarchist*innen nicht. Der Kapitalismus könne nicht »weg reformiert« oder »auskonkurriert« werden (McKay 2012). Keine »herrschende Gruppe« habe jemals ihre Macht freiwillig abgegeben. So sei eine Revolution schlussendlich nötig. Diese solle jedoch kein Gewalt- und Zwangselement enthalten, außer zur eigenen Verteidigung. Sie werde durch eine »freiwillige Miliz« stattfinden, welche sich aber nicht »in das Leben der Kommunen« einmische. Sie solle nur die »Freiheit der Arbeiter und Bauern verteidigen, um ihr Leben selbst zu organisieren« (ebd.). Die wahre Revolution werde von den Menschen selbst gemacht. Während der spanischen Revolution – Hoffnungspunkt vieler Anarchist*innen – hätten »befreite Bäuer*innen und Arbeiter*innen« begonnen, das Land und die Produktionsmittel zu kollektivieren. Versuche, autoritäre Organisationen durchzusetzen, würden von »freien Individuen«, welche ihre Kooperation verweigerten, erstickt. Eine innere Konterrevolution sei unmöglich, weil die Bevölkerungsmasse niemals von der Revolution entfremdet werden könne, da bei einer anarchistischen Revolution die Macht in ihren Händen läge (ebd.).

Schwierigkeiten der anarchistischen Revolutionstheorie

Anarchist*innen kritisieren zu Recht den traditionellen Kommunismus für seinen Staatsbezug und die Orientierung an der politisch-staatlichen Form. Auch die Einsicht, dass der Aufbau von Alternativen notwendig ist, um eine freie Gesellschaftsform aufzubauen, ist zu würdigen. Mit der Absage an Abruptheit und der Kritik an einer Revolution ohne »Evolution« rückt die Theorie nahe an eine Aufhebungstheorie. Einige Probleme bleiben in verschiedenen Ansätzen jedoch bestehen, während sie andere mehr oder weniger weitreichend überschreiten.

Politisch-staatlich wird die klassische Revolution nicht bloß durch das Ziel des »Austauschs der Herrschenden«, sondern durch ihre Orientierung an der abrupten Erringung gesellschaftlicher Macht. Obwohl sich viele Anarchist*innen gegen die Abruptheit wehren, soll für manche die Überwindung dennoch durch eine politisch-staatliche Befreiung und nachfolgende postrevolutionäre Selbstorganisation erfolgen. Der vorherige Aufbau anderer gesellschaftlicher Formen soll dann über postrevolutionäre Probleme hinweghelfen, aber die Bedeutung der spontanen Neugestaltung wird dennoch oft überstrapaziert. Eine freie gesellschaftliche Organisation muss entdeckt und erlernt werden. Die Betonung der

spontanen postrevolutionären Selbstorganisation tendiert zur sozialromantischen Überhöhung des menschlichen Potenzials.

Eine weitere Schwierigkeit, die auftreten kann, ist das inkonsequente Begreifen der vorrevolutionären »Evolution«. Diese »Evolution« kann nur eine erfolgreiche postrevolutionäre Neugestaltung ermöglichen, wenn sie sowohl Alternativen einer neuen Gesellschaftsform erzeugt, als auch deren Expansion so weit vorantreibt, dass sie eine mögliche und gangbare Alternative zur bestehenden Vergesellschaftung darstellt. Leider ist die Qualität der Alternativen meist nicht hinreichend bestimmt. Häufig genannte »libertäre Alternativen« wie »libertäre Gewerkschaften, Kooperativen« sind nicht von einer anderen gesellschaftlichen, das heißt nicht-kapitalistischen Vermittlungsform bestimmt. Sie hinterfragen zwar das Eigentum an Produktionsmitteln, nicht jedoch jenes an den resultierenden Produkten. Sie produzieren weiter Waren für den Markt. Hier zeigt sich das große Problem vieler anarchistischer Revolutionstheorien: Die Utopie ist nicht ausreichend bestimmt und somit potenziell von alten Formen durchzogen. Die neuen gesellschaftlichen Formen, die vor der Revolution aufgebaut werden sollen, können nicht inhaltlich bestimmt werden, weil die freie Gesellschaftsform – trotz einiger Ansätze – nicht ausreichend begriffen ist. Das bloße Vertrauen auf Genossenschaften und Kollektive und deren »freier Assoziation« reicht nicht aus.

Die anarcho-kommunistische Revolutionstheorie besitzt bereits zahlreiche Qualitäten einer Aufhebungstheorie. Jedoch müsste, erstens, die Bedeutung von »libertären Alternativen« inhaltlich über eine Utopietheorie bestimmt werden, um zu zeigen, dass sie tatsächlich eine andere gesellschaftliche Logik in sich tragen. Das wiederum setzt voraus, dass auch die angestrebte Gesellschaftsform zumindest grundlegend begriffen ist. Zweitens sollte die Frage geklärt werden, wie weit die vorrevolutionäre »Evolution« tatsächlich gehen muss und was eine »ausreichende Verallgemeinerung« innerhalb der alten Gesellschaft heißt. Damit wäre die Revolution dann tatsächlich kein bloßer Ausdruck sozialer Unzufriedenheit mehr – eine bloß reaktive Revolution –, sondern der Ausdruck der Möglichkeit einer anderen Form der gesellschaftlichen Organisation, eine aktive Revolution (vgl. S. 72).

4.5 Revolutionäre Einsichten

Die Revolution legt den Schwerpunkt auf den gesellschaftlichen Bruch. Dem Reformismus wirft sie vor, dass jener bloß kapitalistische Tendenzen ausweitet. Eine Transformation des Kapitalismus verlangt einen qualitativen Wandel der gesellschaftlichen Re/Produktionsweise. Dieser Wandel darf jedoch nicht nach dem gesellschaftlichen Bruch folgen, sonst wird er allzu einfach wieder in das Alte integriert oder kann in einer Situation voller Turbulenz und vielfältiger Anforderungen gar nichts grundlegend Neues entwickeln.

Neue gesellschaftliche Formen der Herstellung* unserer Lebensbedingungen müssen am Anfang des Transformationsprozesses stehen, diesen von Anfang an gestalten und sich mit ihm ausweiten. Diese Gedanken finden sich auch in den staatskritischen Revolutionstheorien, sie sollten jedoch noch genauer bestimmt werden. Dies werden wir in unserer Aufhebungstheorie versuchen.

5. Zusammenfassung

Eine freie gesellschaftliche Form kann nicht in einem politisch-staatlichen Prozess erzeugt werden. Sie benötigt einen gesellschaftskonstituierenden Prozess und ermöglicht in diesem Prozess die Befreiung auf individueller, kollektiver und gesellschaftlicher Ebene:

- Unsere Frage an politisch-staatliche Transformationstheorien ist: Welche Gesellschaftsform können sie herstellen?
- Die Ansätze von Reform und Revolution bewegen sich beide in der Sphäre der Politik.
- Reform ist als »schrittweise Umgestaltung« auf den Staat als Institution der »Allgemeinheit« angewiesen.
- Revolution muss sich aufgrund ihrer Abruptheit vorerst in alten Strukturen und somit notwendig im Feld des Staates bewegen – egal, ob sie diesen dann zerstören oder benutzen will.
- Es kommt zu einer Trennung: Zuerst erfolgt ein reformerisch oder revolutionär erreichter politisch-staatlicher Umbruch, der dann einen qualitativen Wandel der Gesellschaftsform ermöglichen soll.
- Der Staat kann jedoch keine freie Gesellschaft hervorbringen, da diese nur »von unten« auf Basis der Bedürfnisse der Menschen durch die Menschen selbst gestaltet werden kann.

- Das traditionelle marxistische Ziel der »Verstaatlichung der Produktionsmittel« kann politisch-staatlich umgesetzt werden. Insofern sind politisch-staatliche Transformationstheorien für ihn adäquat.
- Reform und Revolution zeigen sich als Kinder des traditionellen Marxismus: Sie können die politische Machtergreifung und die staatliche Neugestaltung denken, nicht jedoch den Aufbau einer freien Gesellschaft.
- Der Fokus auf die politisch-staatliche Veränderung verwandelt die Transformationsfrage »Wie können wir eine freie Gesellschaft erreichen?« in eine Herrschaftsfrage »Wie können wir die politisch-staatliche Herrschaft erobern?«
- Staatskritische Revolutions- und Reformtheorien hinterfragen den Staat als Instrument, wodurch der Aufbau gesellschaftlicher Alternativen eine größere Rolle spielt.
- Eine Transformationstheorie, die die freie Gesellschaft zu ihrem Ziel macht, müsste die Utopiefrage, was eine freie Gesellschaft kennzeichnet, zu ihrem Ausgangspunkt machen. Nach deren Beantwortung kann sie die Transformationsfrage stellen: Wie können wir dieses Ziel erreichen?
- Nur ein selbstorganisierter Konstitutionsprozess kann eine freie Gesellschaft hervorbringen.