



Kapitalismus, Klasse und Universalismus

Auswege aus der Sackgasse postkolonialer Theorie

Vivek Chibber

Zitation: Chibber, Vivek (2017): Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Auswege aus der Sackgasse postkolonialer Theorie, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

Nach einer langen, scheinbar endlosen Pause ist der globale Widerstand gegen den Kapitalismus, wenigstens in seiner neoliberalen Verkleidung, zurückgekehrt. Es ist mehr als vier Jahrzehnte her, seit antikapitalistische Bewegungen auf globaler Ebene mit einer solchen Wucht explodierten. Sicher gab es ab und zu Erschütterungen, kurze Episoden, die das neoliberale Projekt zeitweise aus der Bahn warfen, während es den ganzen Globus erfasste – aber nicht so wie wir es in den letzten beiden Jahren in Europa, dem Nahen Osten und in Nord- und Südamerika erlebt haben. Wie weit sich die Bewegungen entwickeln und wie tief ihre Auswirkungen sein werden, ist noch nicht absehbar, aber die linken Diskurse haben sie bereits verändert. Plötzlich stehen Kapital und Klasse wieder auf der Tagesordnung, nicht als abstrakte oder theoretische Diskussion, sondern als drängende politische Fragen.

Die Wiederkehr der Bewegungen zeigt jedoch, dass der Rückzug der letzten drei Jahrzehnte seinen Tribut gefordert hat. Die für arbeitende Menschen verfügbaren politischen Ressourcen sind in den letzten Jahrzehnten nie geringer gewesen. Die Organisationen der Linken – Gewerkschaften und politische Parteien – sind ausgehöhlt, oder schlimmer noch, sie wurden zu Komplizen des Austeritätsmanagements. Die Schwäche der Linken ist jedoch nicht nur politisch oder organisatorisch – sie reicht bis in die Theorie. Die politischen Niederlagen der letzten Jahrzehnte waren von dramatischen Verwerfungen an der intellektuellen Front begleitet. Es gab zwar keine Abkehr von radikaler Theorie oder dem Einsatz für eine radikale, intellektuelle Agenda, und an vielen Universitäten gibt es wohl immer noch beeindruckend viele selbsternannte progressive oder radikale Intellektuelle, wenigstens in Nordamerika. Die Bedeutung des Radikalismus hat sich jedoch verändert. Unter dem Einfluss poststrukturalistischen Denkens gelten grundlegende Konzepte der sozialistischen Tradition entweder als suspekt oder sie werden schlichtweg abgelehnt. Um nur ein Beispiel zu geben: Die Vorstellung, dass der Kapitalismus eine reale Struktur besitzt, die Akteuren reale Zwänge auferlegt, und dass Klasse in realen Ausbeutungsbeziehungen wurzelt, oder dass die Arbeiter_innen ein Inte-

resse an kollektiver Organisation haben – Vorstellungen, die fast zwei Jahrhunderte lang in der Linken allgemein anerkannt wurden –, gelten als hoffnungslos veraltet.

Diese Kritik an Materialismus und politischer Ökonomie kam aus allen Teilen des poststrukturalistischen Milieus, fand jedoch einen besonders scharfen Ausdruck in der neuesten Schöpfung dieser Strömung, die als postkoloniale Theorie bekannt wurde. Der Angriff auf Materialismus und politische Ökonomie wurde in den letzten Jahrzehnten nicht von der frankophonen philosophischen Tradition angeführt, sondern interessanterweise von einer Schar von Theoretiker_innen aus Südasien und anderen Teilen des globalen Südens. Die vielleicht bedeutendsten und einflussreichsten darunter sind Gayatri Chakravarty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha und die Gruppe *Subaltern Studies*, aber auch der kolumbianische Anthropologe Arturo Escobar, der peruanische Soziologie Anibal Quijano und der argentinische Literaturtheoretiker Walter Mignolo gehören unter anderem dazu. Häufigstes Angriffsziel ihrer Kritik ist natürlich die marxistische Theorie, aber ihr Zorn richtet sich bis hin zur Tradition der Aufklärung als solcher. Unter all den Schwächen des aufklärerischen Radikalismus erregt der Hang zum Universalismus – also der Anspruch der Gültigkeit bestimmter Kategorien unabhängig von Kultur und Region – die postkolonialen Theoretiker_innen in besonderem Maße. In ihrer Analyse ist der Marxismus als Theorie deutlich vom intellektuellen Erbe der Aufklärung geprägt.

Für Marxist_innen beanspruchen Kategorien wie Klasse, Kapitalismus, Ausbeutung und dergleichen über alle Kulturen hinweg Gültigkeit. In ihrer Perspektive beschreiben sie ökonomische Praktiken nicht nur im christlichen Europa, sondern auch im hinduistischen Indien und im muslimischen Ägypten. Postkoloniale Theoretiker_innen halten diesen universalisierenden Eifer für ausgesprochen problematisch – als Theorie wie als Leitfaden für das politische Handeln. Er wird nicht nur zurückgewiesen, weil er falsch ist, sondern auch weil er die Handelnden jener intellektuellen Ressourcen beraube, die unverzichtbar für eine wirksame politische Praxis sind. Dies geschehe auf zwei Weisen: Der Universalismus sei irreführend und eine fragwürdige Anleitung zum Handeln – eine Theorie, die falsch ist, taugt wenig zur Ausrichtung der politischen Praxis. Außerdem weigere er sich, die Autonomie und Kreativität der Akteure an ihren spezifischen Orten anzuerkennen. Stattdessen zwängen universalisierende Theorien das Lokale und Besondere in rigide, von der europäischen Erfahrung abgeleitete Kategorien, die die Praxis lokaler Akteure nicht anerkennen und ihre tatsächliche Handlungsmacht missachten. Das Unbehagen an den universellen Kategorien sitzt so tief, dass es oft nicht mehr als Kritik unzulässiger oder falscher Verallgemeinerungen geäußert wird, sondern als Ablehnung von Universalismen im Allgemeinen.

Postkoloniale Theorie präsentiert sich damit nicht bloß als Kritik der radikalen Aufklärung, sondern als deren Alternative. In diesem Aufsatz werde ich untersuchen, inwieweit die Behauptung der postkolonialen Theorie, einen Orientierungsrahmen für radikale Politik zu bieten, zutrifft. Ich werde zeigen, dass paradoxerweise genau die Elemente dieses Rahmens, die postkoloniale Theoretiker_innen als echte Fortschritte ausgeben, ihn als ernstzunehmende politische Theorie disqualifizieren.

Ich werde zudem darlegen, dass insbesondere die beiden genannten Einwände gegen universalisierende Kategorien zurückgewiesen werden müssen. Sie sind sowohl falsch als auch widersprüchlich. Ich behaupte natürlich nicht, dass alle universalisierenden Behauptungen grundsätzlich vertretbar wären. Einige von ihnen sind durchaus problematisch. Mir geht es hier aber darum, dass gewisse universalisierende Kategorien durchaus eine Berechtigung haben. Wichtiger noch, ich behaupte,

dass bestimmte Schlüsselkonzepte, die postkoloniale Theoretiker_innen infrage stellen oder ablehnen, nicht nur legitim, sondern unerlässlich für jede progressive Politik sind. Es handelt sich um Begriffe, die seit der Geburt der modernen Linken das eigentliche Herzstück radikaler Politik bildeten, und eben diese Begriffe sind in den letzten Jahren – nach einer längeren Pause – im organisierten globalen Widerstand gegen die Austeritätspolitik wieder aufgetaucht.

Der Angriff auf den Universalismus

In einem der am häufigsten verwendeten Texte der Postkolonialen Studien erklären die Herausgeber_innen Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Triffin, warum sie sich gegen universalisierende Kategorien wenden: Sie begründen die europäische Herrschaft über die koloniale Welt. „Die Annahme des Universalismus“, so wird uns erklärt, „ist grundlegendes Merkmal der Konstruktion kolonialer Macht, weil die ‚universalen‘ Merkmale der Menschheit die Eigenschaften derer sind, die Positionen politischer Herrschaft innehaben.“ Der Universalismus leistet der kolonialen Herrschaft Vorschub, indem er spezifische Momente europäischer Kultur auf die Stufe genereller Menschheitseigenschaften hebt, die eine globale Gültigkeit beanspruchen. Kulturen, die diesen äußerst spezifischen Eigenschaften nicht entsprechen, werden als rückständig eingestuft. Ihnen muss die Zivilisation beigebracht werden, weil sie nicht in der Lage sind, sich selbst zu regieren. Den Herausgeber_innen des hier zitierten Buches zufolge „ist der Mythos der Universalität somit eine grundlegende Strategie imperialer Kontrolle [...] basierend auf der Annahme, dass ‚europäisch‘ gleichzusetzen ist mit ‚universal‘.“¹

Wir erkennen in dieser Argumentation zwei Ansichten, die unter postkolonialen Theoretiker_innen sehr stark verbreitet sind. Die erste ist eine formale, metatheoretische Vorstellung, für die die Behauptung von Universalität an sich bereits verdächtig ist, weil sie soziale Heterogenität verleugnet. Deswegen wendet sich die Kritik des Universalismus in postkolonialen Texten oft gegen eine homogenisierende Wirkung, die ihm zugesprochen wird. Sie unterstellt ihm, dass er Unterschiede ignoriere und dadurch all jene Praxen oder soziale Konventionen missachte, die nicht mit dem übereinstimmt, was auf die Stufe der Universalität gehoben würde. Dies käme einem Akt der Unterdrückung und der Ausübung von Macht gleich. Zweitens sei die Universalisierung in besonderer Weise an der europäischen Herrschaft beteiligt gewesen. Dies wird als Folge der ungebrochenen intellektuellen Dominanz westlicher Theorien verstanden. In dem Maße, in dem sie zum begrifflichen Rahmen für intellektuelle Betrachtungen oder zur theoretischen Anleitung für die politische Praxis werden, hätten sie diese mit einem hartnäckigen Eurozentrismus aufgeladen. In einer solchen Perspektive tragen die auf die Aufklärung zurückgehenden begrifflichen Gerüste und Theorien das Mal ihrer geografischen Herkunft, das sich allerdings nicht so leicht erkennen lasse. Vielmehr wirke es heimtückisch als versteckte Prämisse dieser Doktrinen. Aufgabe der postkolonialen Kritik sei es nun, seine Präsenz offenzulegen und seine Wirkung herauszustreichen, um es auf diese Weise zu neutralisieren.

Aufgrund der dem Universalismus zugeschriebenen Mitwirkung an kolonialer Herrschaft ist Anti-Universalismus unter postkolonialen Theoretiker_innen zum Konsens geworden. Und infolge des

¹ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Triffin (Hg.), *The Postcolonial Studies Reader*. London: Routledge 1995, S. 55

enormen Einflusses, den postkoloniale Theorie auf die akademische Kultur hatte, gehört er unter vielen Linken heute ebenso zum Grundverständnis wie die Ablehnung der „großen Erzählungen“, die dem Marxismus und dem progressiven Liberalismus zugeschrieben werden. Das „Fragment“ ist zum Austragungsort politischer Kämpfe geworden, die sich an den Rändern, in Bräuchen und kulturellen Konventionen abspielen. Sie sind in einer besonderen Umgebung verankert und können daher keiner verallgemeinernden Analyse untergeordnet werden – Dipesh Chakrabarty spricht diesbezüglich von den „Heterogenitäten und Inkommensurabilitäten“ des Lokalen.² Auf sie werden wir verwiesen, wenn wir nach politischer Handlungsmacht suchen.

Die Ablehnung universalistischer Theorien hat interessante Konsequenzen: Seit der Zeit von Marx und Engels beruhte jede politische Analyse der radikalen Tradition auf zwei grundlegenden Annahmen: Erstens unterwirft der Kapitalismus bei seiner weltweiten Ausbreitung die Akteure in seinem Herrschaftsbereich bestimmten ökonomischen Restriktionen – man könnte hier sogar von Zwängen sprechen. In dem Maße wie sich der Kapitalismus in Asien, Lateinamerika, Afrika und anderswo festsetzt, werden den am Produktionsprozess Beteiligten überall die gleichen ökonomischen Regelwerke aufgezwungen. Wie sich einzelne Regionen dabei entwickeln und mit welchem Tempo sie wachsen, macht jedoch durchaus einen Unterschied. Sie kommen ungleichmäßig voran, entwickeln sich unterschiedlich schnell und mit erheblichen institutionellen Variationen. Am Ende werden sie nicht alle gleich aussehen, aber die Unterschiede werden sich auf Grundlage der gleichen Zwänge ausformen, die der zugrunde liegenden kapitalistischen Struktur entspringen.

Und zweitens zwingt der Kapitalismus, indem er den Akteuren seine Logik aufzwingt und ökonomische wie auch politische Herrschaft über sie ausübt, die Arbeiter_innen zu einer Reaktion: Um ihr Wohlergehen zu verteidigen, müssen sie sich gegen seine Verwüstungen wehren – unabhängig von ihrer jeweiligen kulturellen oder religiösen Identität. Sie leisten Widerstand – wie auch immer ihre lokale Kultur und deren „Inkommensurabilitäten“ in Bezug auf andere Lebensweisen aussehen mögen –, weil der Kapitalismus die Befriedigung einiger grundlegender Bedürfnisse verhindert, die allen Menschen gemein sind. Indem er Kapitalismus regionenübergreifend die gleiche Reproduktionslogik durchsetzt, ruft er so den gleichen Widerstand der Arbeiter_innen hervor. Er wird nicht überall dieselbe Form annehmen und keine Widerstandsform kann allgemeine Gültigkeit beanspruchen, aber er wird universal möglich sein, weil die Quelle, aus der er sich speist – die Entschlossenheit der Arbeiter_innen, sich gegen ihn zur Wehr zu setzen – allen Kulturen gemein ist. Diese beiden Annahmen waren mehr als ein Jahrhundert lang maßgeblich für den Großteil radikaler linker Analyse und Praxis. Wenn wir allerdings die postkoloniale Universalismuskritik ernst nehmen, müssen wir beide verwerfen, weil sie unzulässige Verallgemeinerungen darstellen. Die Konsequenzen wären tiefgreifend. Was bleibt von der radikalen Analyse, wenn wir den Kapitalismus aus ihrem theoretischen Werkzeugkasten entfernen? Wie sollten wir die globale Wirtschaftskrise seit 2007 analysieren und jene Austeritätspolitik erklären, die mittlerweile die gesamte atlantische Welt erfasst hat, wenn nicht über die Logik einer profitgetriebenen Ökonomie bzw. durch den unerbittlichen Kampf um Profitmaximierung? Und wie verstehen wir den globalen Widerstand gegen sie und die Tatsache, dass in Kairo, Buenos Aires, Madison und London dieselben Parolen gerufen werden, wenn nicht mit jenen universellen Interessen, die sich in ihnen ausdrücken? Wie entwickeln wir

² Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press 2007, S. 95 [Anm.d. Ü.: Wir zitieren nach der englischen Ausgabe, da die deutsche Aufsatzsammlung *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung* (Frankfurt a.M.: Campus 2010) eine andere Zusammenstellung von Aufsätzen als die englische Ausgabe bietet.]

überhaupt irgendeine Analyse des Kapitalismus, ohne wenigstens auf einige universalisierende Kategorien zurückzugreifen?

Die universalen Zwänge des Kapitals

Angesichts des hohen Einsatzes könnte man glauben, dass postkoloniale Theoretiker_innen Begriffen wie „Kapitalismus“ oder „Klasseninteresse“ Amnestie gewähren würden, etwa weil sie als universalisierende Kategorien einigermaßen plausibel sind und deswegen vom Vorwurf des Eurozentrismus ausgenommen werden könnten. Aber gerade sie werden nicht bloß in die Liste der Übeltäter aufgenommen, sondern sogar als *Musterbeispiele* für all das ausgemacht, was an der marxistischen Theorie verdächtig sein soll. Gyan Prakash bringt diese Position in einer seiner Breitseiten gegen das aufklärerische (z. B. das marxistische) Denken gut auf den Punkt: Werden soziale Formationen durch das Prisma des Kapitalismus analysiert, führe das zwangsläufig zu einer Art Reduktionismus, behauptet er. Alle sozialen Phänomene erschienen bloß als Reflexe ökonomischer Verhältnisse. „[D]en Kapitalismus zum grundlegenden Thema [historischer Analyse] zu machen“, laufe darauf hinaus, „die Geschichtsabläufe zu homogenisieren, die in sich heterogen bleiben.“³ Diese Tendenz mache Marxist_innen blind für die Besonderheit lokaler sozialer Verhältnisse. Entweder entgingen ihnen Bräuche und Konventionen, die von kapitalistischen Dynamiken unabhängig sind, oder sie nähmen einfach an, dass sich die vorhandene Eigenständigkeit ohnehin verflüchtigen müsse. Mehr noch, die bloße Vorstellung, dass soziale Formationen durch die Linse ihrer ökonomischen Dynamik – ihrer Produktionsweise – analysiert werden könnten, sei nicht nur falsch, sondern auch eurozentristisch und diene der imperialen Herrschaft. „Wie viele andere europäische Ideen des 19. Jahrhunderts“, notiert Prakash, „sollte die Inszenierung der eurozentristischen Erzählung von Produktionsweisen als ‚Geschichte‘ als das Gegenstück des territorialen Imperialismus im 19. Jahrhundert erkannt werden.“⁴

In seinem einflussreichen Buch *Provincializing Europe* (2007) hat Dipesh Chakrabarty diese Argumentation weiter ausgeführt. Die Vorstellung eines universalisierenden Kapitalismus, so schreibt er, mache sich zweier Vergehen schuldig: Erstens werde die Geschichte nichtwestlicher Gesellschaften verleugnet, indem sie in ein rigides, von der europäischen Erfahrung abgeleitetes Schema gepresst werde. Statt die Autonomie und die Besonderheit regionaler Erfahrungen zu respektieren, hätten Marxist_innen sie in unzählige Variationen desselben Themas verwandelt. Dabei würde jedes Land nach dem Grad der Übereinstimmung mit Abweichung von einem idealtypischen Begriff des Kapitalismus eingestuft. Außereuropäische regionale Geschichte könne damit nie mehr sein als eine Fußnote der europäischen Erfahrung. Das Telos aller nationalen Geschichtsabläufe bleibe daselbe – mit Europa als Endpunkt.

Der zweite mit solchen Vorstellungen verbundene Fehler bestehe in der Eliminierung jeglicher Kontingenz aus der historischen Entwicklung. Der Glaube an die universale Dynamik des Kapitalismus mache Marxist_innen blind für „Diskontinuitäten, Brüche und Verschiebungen im geschichtlichen Prozess“, so Chakrabarty.⁵ Dadurch wird die Zukunft vorhersehbar. Befreit von Störungen durch

³ Gyan Prakash, „Postcolonial Criticism and Indian Historiography“, in: *Social Text*, Nr. 31/32, 1992, S. 13

⁴ Ebd., S. 14

⁵ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 23

das Handeln der Menschen kann sie ungestört auf das ihr von der Theorie vorherbestimmte Ziel zulaufen.

Chakrabarty gibt hier der von vielen postkolonialen Theoretiker_innen vertretenen Ansicht eine feste Form, dass sie unweigerlich in ein teleologisches Verständnis von Geschichte verfielen, wenn sie dem „Kapitalismus“ einen zentralen Stellenwert unter ihren Analysewerkzeugen einräumen würden.

Zusammengenommen unterstellen die beiden von mir hier umrissenen Kritikpunkte, dass die universalisierenden Annahmen, die Begriffe wie Kapitalismus enthalten, nicht einfach nur falsch, sondern auch politisch gefährlich sind. Sie verweigern nichtwestlichen Gesellschaften eine eigene Geschichte und schmälern ihre Möglichkeit, die eigene Zukunft selbst zu bestimmen. Auf diese Weise bestreiten sie die Bedeutung politischer Handlungsmacht und des politischen Kampfes.

Wenn postkoloniale Theoretiker_innen den Begriff des Kapitalismus in ihre Liste fehlerhafter, aus der Aufklärung hervorgegangener Vorstellungen aufnehmen, gibt dies allerdings Rätsel auf. Dass sich der Kapitalismus im Laufe des letzten Jahrhunderts über den ganzen Planeten ausgebreitet und auch in der postkolonialen Welt eingenistet hat, lässt sich kaum bestreiten. Wenn er aber auch in Asien oder Lateinamerika Wurzeln geschlagen hat, so müsste er auch dort institutionelle Strukturen beeinflusst haben. Ihre Ökonomien wurden unter dem Druck der Kapitalakkumulation transformiert, die zahlreiche nichtökonomische Institutionen ihrer Logik entsprechend verändert hat. Damit durchläuft diese Regionen eine gemeinsame Entwicklung, auch wenn sie sich dennoch voneinander stark unterscheiden, die sie miteinander verbindet. Dem entspricht die Kategorie des Kapitalismus, und genau deswegen hat sie Einfluss auf die Analyse der ökonomischen und politischen Entwicklungsgeschichten unterschiedlicher Regionen. Eine Analyse, die ernst genommen werden will, muss diese einfache und grundlegende Tatsache anerkennen – denn sie ist eine Tatsache. Wenn die postkoloniale Theorie Marxist_innen dafür abstrafte, in „universalisierenden“ Begriffen wie dem Kapitalismus zu denken, gerät sie rhetorisch in Gefahr, diese Tatsache zu leugnen. Postkoloniale Theorie scheint die Auffassung zurückzuweisen, dass sich der Kapitalismus über die ganze Welt ausgebreitet hat. Täte sie dies nicht, auf welcher Grundlage könnte sie dann Marxist_innen kritisieren, die darauf bestehen, dass der Begriff des Kapitalismus in allen Kulturen Gültigkeit besitzt?

In *Provincializing Europe* bestätigt Chakrabarty, dass der Kapitalismus im Verlauf des letzten Jahrhunderts tatsächlich global geworden ist. Während er die Tatsache der *Globalisierung* anerkennt, bestreitet er jedoch, dass dies gleichbedeutend mit seiner *Universalisierung* ist.⁶ Das erlaubt ihm und jenen Theoretiker_innen, die ihm darin folgen, die offensichtliche Tatsache anzuerkennen, dass die Abhängigkeit vom Markt auch noch die entferntesten Ecken der Welt erfasst hat, zugleich aber weist er die Kategorie des Kapitalismus als für deren Analyse untauglich zurück.⁷ Laut Chakrabarty unterwirft ein vollständig universalisierender Kapitalismus alle sozialen Praktiken seiner eigenen Logik. Insofern er sich über die gesamte Welt ausgebreitet hat, darf er als globalisiert bezeichnet werden, aber er kann nicht universal sein, außer er transformiere alle sozialen Verhältnisse, bis sie

⁶ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 71

⁷ Mit seinen Argumenten ist Chakrabarty nicht der einzige, der die Universalisierung des Kapitals in Abrede stellt und das universalisierende marxistische Rahmenwerk für verdächtig hält, aber er ist einer der einflussreichsten Kritiker. In meinem Buch *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (London: Verso 2013) findet sich eine detailliertere Analyse des Werkes Chakrabartys und anderer mit den Subaltern Studies verbundener Theoretiker_innen.

seinen eigenen Prioritäten und Werten entsprechen. Sofern es Praktiken oder soziale Verhältnisse gibt, die davon unabhängig geblieben sind und so seine totalisierende Triebkraft bremsen konnten, hat er seine Mission nicht vollständig erfüllt. In dem Fall ließe sich tatsächlich sagen, dass er gescheitert sei: „Keine historische Form des Kapitals, wie global ihr Einfluss auch sein mag, kann jemals universal sein. Kein globales – und, was das angeht, nicht mal das lokale – Kapital kann jemals die universale Logik des Kapitals repräsentieren, denn jede seiner historisch greifbaren Formen bleibt ein vorläufiger Kompromiss“ – zwischen seiner totalisierenden Kraft auf der einen und der Hartnäckigkeit lokaler Bräuche und Konventionen auf der anderen Seite.⁸ Die grundlegende Idee ist hier, dass die abstrakte Logik des Kapitals in irgendeiner Weise immer durch lokale soziale Verhältnisse verändert werde. Insofern der Kapitalismus gezwungen ist, sich an diese anzupassen, stimme seine Beschreibung in abstrakten, allgemeinen Theorien nicht mit der Art und Weise überein, in der Menschen vor Ort tatsächlich leben. So entsteht eine Kluft zwischen der abstrakten Beschreibung des Kapitalismus und dem tatsächlich existierenden Kapitalismus in seiner regionalen Ausprägung. Auf diese Weise könne er global werden, ohne je universal zu werden. Anders gesagt: er kann nur dann universal werden, wenn er bestimmte *Eigenschaften* vollständig universalisiert.

Rein formal gesehen sind Chakrabartys Argumente stimmig. Es ist vollkommen richtig, darauf zu bestehen, dass ein Objekt nur dann als Bestandteil einer bestimmten Form von Dingen oder einer Kategorie eingestuft werden kann, wenn es die Eigenschaften aufweist, die mit dieser Form verbunden sind. Wenn das, was wir Kapitalismus in seiner peruanischen Form nennen, nicht dieselben Eigenschaften aufweist wie seine klassischen Vorbilder, dann darf mit Recht gesagt werden, dass es irreführend ist, das, was wir in Peru vorfinden, als „kapitalistisch“ zu bezeichnen und daraus abzuleiten, dass die Kategorie möglicherweise die Sache verfehlt.

Hier stellt sich die Frage, ob die Eigenschaften, die wir dem Universalen zuordnen, sinnvoll sind. Chakrabarty kann formal richtig liegen, aber in der Sache falsch. Er hat durchaus recht, wo er darauf besteht, dass der Kapitalismus bestimmte Eigenschaften vollständig in neue Regionen übertragen muss, wenn er als universalisiert bezeichnet werden soll – aber bezüglich der Eigenschaften, auf die er sein Urteil gründet, irrt er. Genau das werde ich im Folgenden zeigen.

Chakrabartys gesamtes Plädoyer hängt an einer Frage: Ist es tatsächlich richtig, dass alle sozialen Verhältnisse dem Kapitalismus untergeordnet werden müssen, bevor wir die Kategorie Kapital verwenden können? Die Argumentation Chakrabartys ist nicht ganz so eigenwillig. Er greift auf eine Tradition der marxistischen Theorie selbst zurück, die Kapitalismus durchweg als totalisierendes System beschrieben hat, das sich ausbreiten möchte und dabei alle sozialen Verhältnisse seiner eigenen Logik unterwirft. Auf die Zerstörung sozialer Konventionen durch den Kapitalismus hinzuweisen, ist eine Sache, aber etwas ganz anderes, eine auf die Spitze getriebene Version dieser Beobachtung in die eigene Kapitalismusdefinition einzubauen. Postkoloniale Theoretiker_innen machen einen kleinen, aber entscheidenden Fehler. Sie stimmen Marx zu, wo er den Kapitalismus

⁸ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 70. Diese Argumentation ist Teil der komplizierten Erörterung zweier verschiedener Formen von Geschichte. Geschichte 1 verkörpere den universalisierenden Schub des Kapitals und Geschichte 2 jene Praktiken, die sich erfolgreich ihre Integrität bewahrt haben. Ich habe diesen Jargon vermieden, weil er die Darstellung unnötig verkompliziert, ohne sie inhaltlich zu ergänzen. Eine Diskussion und längere Kritik der Schlüsse, die Chakrabarty aus dem Doppel Geschichte 1 und Geschichte 2 zieht, findet sich in meinem Buch *Postcolonial Theory*, insbesondere in Kapitel 9.

anhand des ihm innewohnenden Antriebs zur Selbstausbreitung bestimmt. Ranajit Guha fasst Marx' Argumentation wie folgt zusammen: „Diese [universalisierende] Tendenz geht auf die Selbstausbreitung des Kapitals zurück. Seine Funktion besteht in der Schaffung eines Weltmarktes, der Unterwerfung aller vorhergehenden Produktionsweisen und der Ersetzung aller rechtlichen und institutionellen Begleitformen solcher Produktionsweisen und allgemein des gesamten Gebäudes vorkapitalistischer Kulturen durch Gesetze, Institutionen, Werte und andere Elemente einer Kultur, die der bürgerlichen Herrschaft dienlich sind.“⁹

Marx stellt hier zwei Behauptungen auf. Erstens strebt der Kapitalismus nach Ausbreitung: Dieser unablässige Drang, in immer neue Regionen vorzudringen, steht hinter seiner Universalisierung. Zweitens treibt ihn die universalisierende Triebkraft auch zur Auflösung all jener rechtlichen oder kulturellen Konventionen, die seiner Herrschaft abträglich sind. Postkoloniale Theoretiker_innen beziehen sich eher auf den zweiten Abschnitt dieses Passus – die Vorstellung, dass der Kapitalismus im Prozess seiner Universalisierung „das gesamte Gebäude“ an vorkapitalistischen Werten und Gesetzen durch neue ersetze. Das bildet die Grundlage, auf der Chakrabarty die Universalisierung des Kapitalismus bestreitet. Seiner Meinung nach existierten im Kapitalismus, vor allem in nicht-westlichen Gesellschaften, zahlreiche Institutionen, die nicht von der Logik des Kapitals durchdrungen sind und in der Tat eine eigene reproduktive Integrität besitzen. Wenn das der Fall ist, könnte man daraus nicht zu Recht schließen, dass die Universalisierung gescheitert sei?

Es könnte nun aber sein, dass dem eine allzu enge Fixierung auf Marx' Charakterisierung zugrunde liegt. Um Chakrabartys Argumentation zurückzuweisen, könnten wir die zitierte Marx-Passage einfach beiseite legen und ein anderes Kriterium für die erfolgreiche Universalisierung vorschlagen. Die postkoloniale Lesart wird nicht einmal Marx selbst gerecht, der ja nicht behauptet, dass das Kapital alle Institutionen mit Stumpf und Stiel transformieren müsse, sondern nur von den eingesetzten Institutionen als diejenigen spricht, die „der bürgerlichen Herrschaft dienlich sind“. Es ist richtig, dass diese Herrschaft die Auflösung weiter Teile der vorkapitalistischen rechtlichen und normativen Konventionen verlangt. Ob dies jedoch geschieht, und wie weit die Auflösung dabei gehen muss, hängt aber immer vor allem davon ab, was der Kapitalismus benötigt, um sich reproduzieren zu können und seine Selbstausbreitung voranzutreiben. Es ist durchaus möglich, dass die Akkumulation sich weiter ausbreitet und doch viele Aspekte des *ancien régime* intakt lässt. Die entsprechende Stelle bei Marx kann jedenfalls genauso verstanden werden.

Dies scheint auch die plausiblere Variante zu sein, wenn wir verstehen wollen, was die Ausbreitung des Kapitalismus beinhaltet. Niemand – auch nicht Chakrabarty, Guha und andere postkoloniale Theoretiker_innen – bezweifelt, dass der Kapitalismus in erster Linie eine Organisationsform ökonomischer Aktivitäten ist: nämlich der Produktion und Distribution von Gütern. In einer Ökonomie, die entlang kapitalistischer Vorgaben organisiert ist, sind deren Bestandteile dazu gezwungen, sich – in einem endlosen Kreislauf der Akkumulation – zielstrebig auf die Ausweitung ihrer Operationen zu konzentrieren. Kapitalist_innen streben nach Profiten, weil sie im Falle ihres Scheiterns von den Konkurrent_innen auf dem Markt überholt werden. Wohin der Kapitalismus auch geht, dieser Imperativ wird ihm stets folgen. Darauf bezog sich Marx im ersten Teil des oben angeführten Zitats. Alles was der Kapitalismus braucht, um sich zu reproduzieren, sind ökonomische Akteure, die die-

⁹ Ranajit Guha: *Dominance without Hegemony*. Princeton: Princeton University Press 2000, S. 13f.

sem Imperativ Folge leisten – dem Imperativ der Unternehmen, die nach größeren Märkten und höheren Profiten streben müssen, indem sie die Konkurrenz aus dem Feld schlagen.

Wenn nun Kapitalist_innen dazu gedrängt werden, nichts anderes zu tun als zu akkumulieren, werden sie kulturelle und rechtliche Institutionen rein instrumentell daran messen, ob sie der Erreichung dieses Ziels zuträglich sind. Wo sie die Kapitalakkumulation bremsen, Privateigentum nicht respektieren oder die Arbeitskräfte vom Zwang befreien, ihre Arbeit zu verkaufen, werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach angegriffen werden, wie es Marx behauptet. Das Kapital wird versuchen, sie zu entmachten. Was passiert jedoch dort, wo die bestehenden Institutionen mit der Akkumulation gar nicht in Konflikt geraten? Wo sie den kapitalistischen Interessen nicht entgegenwirken? Das ist die entscheidende Frage, die Chakrabarty einfach ignoriert. Seiner Argumentation nach muss ein universalisierender Kapitalismus alle sozialen Verhältnisse seiner eigenen Logik anpassen. Als totalisierendes System darf es sozialen Verhältnissen, die dem entgegenstehen, keine Autonomie zugestehen. Als Begründung präsentiert Chakrabarty, dass soziale Praktiken, solange sie den unmittelbaren Bedürfnissen des Kapitals zuwiderlaufen oder seinen Werten und Prioritäten nicht entsprechen, seine Reproduktion stören und bedrohen. Sie verkörpern „andere Formen des In-der-Welt-Seins“ als die Träger_innen der Arbeitskraft und die Konsument_innen der Waren.¹⁰ Etwas, das nicht an seiner Logik ausgerichtet ist, kann das Kapital nicht tolerieren. Daher betreibt es seine „Unterwerfung/Zerstörung“.¹¹

Die gesamte Argumentation beruht folglich auf der Annahme, dass eine Praxis, die die Reproduktion des Kapitalismus nicht unmittelbar voranbringt, – weil sie Teil seines „Lebensprozesses“ ist, so Chakrabarty –, eine feindselige Reaktion des Kapitals auslöst. Wir könnten nun allerdings fragen, warum eld das so sein sollte? Und um noch einmal auf die im vorherigen Absatz gestellte Frage zurückzukommen: Wenn eine Praxis den kapitalistischen Interessen nicht entgegenwirkt, wäre die natürliche Reaktion des Kapitals nicht die Gleichgültigkeit? Chakrabarty lässt es allerdings so aussehen, als liefen kapitalistische Manager_innen ständig mit politischen Geigerzählern umher, um die Kompatibilität jeder sozialen Erscheinung entsprechend der von ihnen gestellten Prioritäten auszumessen.

Ein plausibleres Bild könnte so aussehen: Kapitalist_innen streben nach einer Ausweitung ihrer Unternehmungen und der bestmöglichen Kapitalrendite, und solange sie problemlos verlaufen, interessieren sie sich wenig für die Konventionen und Gebräuche der Umgebung. Erst wenn irgendetwas verändert werden muss, weil es die Kapitalakkumulation stört, zum Beispiel Arbeitskämpfe auslöst, Märkte beschränkt und dergleichen mehr, ertönt ein Warnsignal und sie müssen handeln, die störenden Praktiken angreifen und verändern. Andere, die sehr wohl weitere „Formen des In-der-Welt-Seins“ verkörpern können, werden ihnen jedoch gleichgültig bleiben.

Das führt uns zu dem Schluss, dass Kapitalist_innen keinen Grund haben, lokale Bräuche, die die Kapitalakkumulation nicht bremsen oder untergraben, abzuschaffen. Das hat unmittelbare Konsequenzen. Die erste betrifft die Art und Weise, mit der Chakrabarty seine Leugnung der Universalisierung des Kapitals begründet. Er argumentiert, dass wir nicht von einer solchen Universalisierung sprechen können, weil die reine Logik des Kapitals in den Regionen, in die es sich ausbreitet, durch

¹⁰ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 66

¹¹ Ebd., S. 67

lokale Bräuche verändert würde. Wir haben jedoch gerade gesehen, dass die bloße Veränderung einer Praxis keinen Grund dafür liefert, ihre Funktionsfähigkeit infrage zu stellen. Daraus ergibt sich ein zweiter Punkt. Wenn es tatsächlich die kapitalistischen ökonomischen Verhältnisse waren, die globalisiert wurden, dann macht es wenig Sinn, die Universalisierung dieser Verhältnisse zu leugnen, und wir können Chakrabartys Behauptung, dass Globalisierung keine Universalisierung impliziert, zurückweisen. Warum sollte sie diese nicht implizieren? Wenn die Praktiken, die sich global ausgebreitet haben, als kapitalistisch identifiziert werden können, dann sind sie auch universalisiert worden. Gerade weil wir sie als unverwechselbar kapitalistisch beschreiben können, dürfen wir von einer Globalisierung des Kapitals sprechen. Wenn wir bestätigen, dass sie wirklich kapitalistisch sind und somit die Eigenschaften besitzen, die mit Kapitalismus verbunden sind, wie können wir noch ihre Universalisierung leugnen? Allein die Vorstellung erscheint grotesk.

Die universalen Gründe für Widerstand

Der Kapitalismus breitet sich in alle Ecken der Welt aus, angetrieben von seinem unstillbaren Verlangen nach Profit, und indem er das tut, indem er einen immer größeren Teil der Weltbevölkerung unter seine Herrschaft bringt, schreibt er eine wahrhaft universale Geschichte: die Geschichte des Kapitals. Postkoloniale Theoretiker_innen geben hierzu immerhin Lippenbekenntnisse ab, auch wenn sie die Sache an sich für falsch halten.

Noch mehr stört sie die zweite Komponente der materialistischen Analyse, die die Ursprünge des Widerstands betrifft. Dass der Kapitalismus im Zuge seiner Ausbreitung auf Widerstand trifft, ist unbestritten – ob nun von Arbeiter_innen, Bauern und Bäuerinnen, die um ihr Land kämpfen, indigenen Bevölkerungsgruppen usw. Die Bezugnahme auf diese Kämpfe kann als Visitenkarte postkolonialer Theoretiker_innen gelten. In diesem Punkt scheinen sie sich mit Vertreter_innen eines eher konventionellen marxistischen Kapitalismusverständnis einig zu sein, aber die Ähnlichkeit in ihrer Herangehensweise ist lediglich oberflächlich. Während Marxist_innen Widerstand von unten als Ausdruck realer Interessen von Arbeiter_innen verstehen, vermeidet die postkoloniale Theorie typischerweise jede Erwähnung objektiver, universaler Interessen. Aus ihrer Sicht sind die Ursprünge des Kampfes lokal, der Kultur der Arbeiter_innen eigen und sie ergeben sich aus den Besonderheiten des Ortes und seiner jeweiligen Geschichte; keinesfalls aber sind sie Ausdruck von Interessen, die auf bestimmte universale Grundbedürfnisse verweisen.

Analysen, die den Widerstand als Ausdruck gemeinsamer, universaler Triebkräfte sehen, werden von ihnen hingegen angefeindet, weil sie den Akteuren ein Bewusstsein unterstellten, wie es für den entwickelten Westen bezeichnend ist. Kämpfe auf materielle Interessen zurückzuführen, bedeutet, „[Arbeiter_innen] mit einer *bourgeois*en Rationalität auszustatten, weil nur in einem solchen System der Rationalität der ‚ökonomische Nutzen‘ einer Handlung (oder eines Objektes, einer Beziehung, einer Institution etc.) ihre Sinnhaftigkeit bestimmt“.¹² Dieser Einwand geht auf die poststrukturalistische Philosophie zurück und soll verhindern, dass essentialisierte, von der Aufklärung weitergegebene Kategorien zur Anwendung gelangen. Arturo Escobar erklärt, dass „uns die poststrukturalistische Theorie des Subjektes [...] zwingt, die liberale Vorstellung des Subjektes als

¹² Dipesh Chakrabarty: Rethinking Working Class History. Bengal 1890–1940. Princeton: Princeton University Press 1989, S. 212, Hervorhebung hinzugefügt.

selbstbeschränktes, autonomes, rationales Individuum aufzugeben. Das Subjekt wird in einer Vielzahl von Bereichen mittels historischer Diskurse und Praktiken – und in ihnen – geschaffen.¹³

Während traditionelle Marxist_innen und materialistische Theorien also an einem Konzept menschlicher Bedürfnisse, auf deren Grundlage sich Widerstand formiert, festhalten, lehnen die zeitgenössischen Avatare des Poststrukturalismus – und mit ihnen postkoloniale Theorie als deren prominenteste Vertreterin – diese Vorstellung ab und gehen davon aus, dass sich Individuen vollkommen durch Diskurse, Kultur, Bräuche etc. konstituierten. Insofern es überhaupt Widerstand gegen den Kapitalismus geben kann, muss er als Ausdruck lokaler und spezifischer Bedürfniskonzepte verstanden werden, die sich nicht nur in geografisch begrenzten Geschichtsverläufen herausgebildet haben, sondern durch eine Kosmologie wirken, die sich jeder Übersetzung entzieht. In Chakrabarty's Worten wird der Kampf gegen das Kapital durch „unendliche Inkommensurabilitäten“ lokaler Kulturen angetrieben,¹⁴ die er außerhalb der universalisierenden Erzählungen der Aufklärung verortet.

Die Frage ist nun, ob es zulässig ist, Akteuren verschiedener Kulturen und Zeitperioden universale Bedürfnisse und Interessen zuzuschreiben. Zweifellos ist das, was sie wertschätzen und anstreben, vor allem kulturell bestimmt. In diesem Punkt sind sich postkoloniale Theoretiker_innen und traditionell Progressive einig. Hat Escobar jedoch Recht, wenn er behauptet, dass Akteure von Diskursen und Bräuchen nicht nur beeinflusst sind, sondern voll und ganz in ihnen *geschaffen* werden? Natürlich lässt sich leicht zeigen, dass viele – wenn nicht sogar die meisten – Werte und Meinungen kulturell geprägt sind. In ihnen steckt jedoch auch ein Kern, den Menschen unterschiedlicher Kulturen teilen. Um nur ein Beispiel zu geben: Es gibt keine Kultur auf der Welt, in der die Akteure nicht auf ihr physisches Wohlergehen achten – noch hat es je eine solche gegeben. Die Sorge um die Grundbedürfnisse – Lebensmittel, Unterkunft, Sicherheit etc. – war und ist Teil des normativen Repertoires aller Kulturen, unabhängig von deren Ort und Zeit. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist die unabdingbare Voraussetzung für ihre Reproduktion. Sie können weder ignoriert noch aufgegeben werden, was auch noch keine dauerhafte Kultur getan hat. Wir können also feststellen, dass es Aspekte menschlicher Handlungen gibt, die nicht ausschließlich lokal festgesetzt werden oder lediglich einer bestimmten Kultur eigen sind. Sie gehen auf die menschliche Psyche zurück, die jenseits von Zeit und Raum wirkt – und sind Komponenten der allgemeinen „menschlichen Natur“.

Wenn wir also sagen, dass soziale Akteure um ihr physisches Wohlergehen besorgt sind, bedeutet das noch nicht, dass Kultur in diesem Bereich keinerlei Einfluss hätte. Was Menschen konsumieren, welche Behausung und welche Kleidung sie bevorzugen, all das kann von lokalen Bräuchen und historischen Zufälligkeiten bestimmt sein. Viele Kulturtheoretiker_innen verweisen auf die Vielfältigkeit der Konsumformen, um die kulturelle Konstruktion von Bedürfnissen zu begründen. Das ist allerdings eine Scheinargumentation. Dass die *Form* des Konsums geschichtlich geprägt ist – was bis zu einem gewissen Grad zutreffen mag –, beweist noch keineswegs, dass es kein universelles Bedürfnis nach Grundversorgung gibt. Die konkreten Formen stellen schließlich *Formen von etwas* dar. Darauf weist bereits die Formulierung hin: als Formen des Konsums werden sie Ausformungen einer übergreifenden Gattung. Zu fragen wäre allerdings, ob das verallgemeinerte Bedürfnis nach

¹³ Arturo Escobar: „After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology“, in: *Current Anthropology* 40(1), Februar 1999, S. 3

¹⁴ Chakrabarty, *Provincializing Europe*, S. 254

Grundversorgung selbst eine kulturelle Konstruktion darstellt, und ob Kultur die Wahrnehmung dieser Grundbedürfnisse aufgeben kann. Die Fragestellung allein deutet an, wie absurd das ist.¹⁵

Erst die Sorge der Akteure um ihr Wohlergehen verankert den Kapitalismus in jeder Kultur, in die er sich eingeschrieben hat. Marx hat beobachtet, dass – sobald sich kapitalistische Verhältnisse etabliert haben und die Akteure ihren Anforderungen unterworfen sind – schon der „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ die Arbeiter_innen veranlasst, sich ausbeuten zu lassen. Das gilt ungeachtet von Kultur und Ideologie – wenn sich Menschen in der Position des Arbeiters oder der Arbeiterin befinden, werden sie sich für Arbeit zur Verfügung stellen. Diese Behauptung fußt auf den schon oben erläuterten Fakten über die menschliche Natur, nämlich dass Akteure in jeder Kultur ihr physisches Wohlergehen zu verteidigen suchen. Sie stellen ihre Arbeitskraft den Unternehmer_innen zur Verfügung, weil dies die einzige Möglichkeit ist, die ihnen offensteht, ihr Wohlergehen zu sichern. Natürlich steht es ihnen frei, sich zu verweigern, falls die damit einhergehenden Praktiken in ihrer Kultur für unannehmbar gehalten werden – aber wie Engels in seinen frühesten Schriften hervorgehoben hat, bedeutet das lediglich, dass es ihnen freisteht, zu verhungern.¹⁶ Ich beharre auf diesem Punkt aus einem einzigen Grund: Postkoloniale Theoretiker_innen können die Globalisierung des Kapitals, die Ausbreitung der Lohnarbeit in der ganzen Welt, nicht hinnehmen und zugleich die Existenz von Grundbedürfnissen und der Sorge um das physische Wohlergehen abstreiten. Wenn sie weiterhin auf einer ausschließlich konstruktivistischen Lesart bestehen, müssen sie erklären, warum der „stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ Wirkung zeigt, wo auch immer sich kapitalistische Klassenverhältnisse festgesetzt haben, ungeachtet von Kultur, Ideologie oder Religion.

Wenn nun dieser Aspekt der menschlichen Natur die Grundlage bildet, auf der Ausbeutung stattfinden kann, dann ist er auch der Ausgangspunkt für Widerstand. Die gleiche Sorge um das Wohlergehen, dass Arbeiter_innen in die Arme von Kapitalist_innen treibt, bringt sie auch dazu, gegen die *Bedingungen* ihrer Ausbeutung zu kämpfen. Das erbarmungslose Streben der Unternehmer_innen nach Profit findet seinen unmittelbarsten Ausdruck im ständigen Versuch, die Produktionskosten zu minimieren. Die offensichtlichsten Kosten sind natürlich die Löhne. Höhere Profitmargen setzen Lohnsenkungen voraus, die zwangsläufig zu einer Verschlechterung des Lebensstandards der Arbeiter_innen führen, also einem mit wechselnder Intensität ausgeführten Angriff auf ihr Wohlergehen. Für einige Arbeiter_innen in Spitzensektoren oder gewerkschaftlich organisierten Branchen kann diese Verschlechterung in einem tolerablen Rahmen gehalten werden, sodass es zwar zu Kämpfen um konkrete Lebensbedingungen, nicht jedoch um die Erfüllung der Grundbedürfnisse kommen kann. In weiten Teilen des globalen Südens und in immer mehr Sektoren der entwickelten Welt geht es aber um mehr. Wenn wir nun das Streben der Unternehmer_innen nach der Senkung der Produktionskosten betrachten – die verlängerte Nutzung überalterter Maschinen und die damit verbundene erhöhte Verletzungsgefahr, die Steigerung von Arbeitstempo und -intensität, die Verlängerung des Arbeitstages, den Abbau der Versorgungssicherheit im Alter usw. –, können wir sehen, dass die Akkumulation systematisch mit dem Interesse der Arbeiter_innen an ihrer Selbster-

¹⁵ Ein anderes Argument gegen Grundbedürfnisse lautet, dass wir üblicherweise vieles konsumieren, das nichts mit unseren Bedürfnissen zu tun hat. Das stimmt natürlich, ist als Einwand jedoch noch dümmer als der, den ich oben beschrieben habe. Wenn vieles von dem, was wir konsumieren, unnötig oder kulturell bedingt ist, widerlegt das noch nicht die Tatsache, dass wir unsere Grundbedürfnisse immer noch stillen müssen, um überleben zu können.

¹⁶ Friedrich Engels: „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ [1844/45], in: MEW, Bd. 2, Berlin: Dietz 1972, S. 225-506

haltung konfiguriert. Arbeiterbewegungen sind oft darauf ausgerichtet, die grundlegenden Bedingungen der Reproduktion der abzusichern, und nicht etwa bloß auf die Durchsetzung eines höheren Lebensstandards.

Die Sorge um das eigene Wohlergehen ist es also, was die Proletarier_innen dazu bringt, sich ausbeuten zu lassen, um sodann den Kampf um die Bedingungen ihrer Ausbeutung aufzunehmen. Dieser besondere Aspekt ihrer menschlichen Natur hält sie in einer antagonistischen, wechselseitigen Abhängigkeit vom Kapital gefangen. Es ist in ihrem Interesse, Beschäftigung zu finden, damit sie sich reproduzieren können; Bedingung für die Sicherung einer Beschäftigung ist jedoch, dass sie sich der Autorität des Unternehmers unterwerfen, die ihr Wohlergehen gefährdet, auch wenn er zugleich ihre Arbeitskraft nutzt. Die erste Dimension dieses Prozesses – die Unterwerfung unter den Arbeitsvertrag – zeigt, warum der Kapitalismus in allen Ecken des Globus Fuß fassen und sich festigen konnte. Die zweite Dimension – der Kampf um die Bedingungen ihrer Ausbeutung – zeigt, warum die Klassenreproduktion in jeder Region, in der sich der Kapitalismus etabliert hat, Klassenkämpfe hervorgebracht hat.¹⁷ Die Kehrseite der Universalisierung des Kapitals ist der universelle Kampf der Arbeiter_innen um die Sicherung ihres Wohlergehens.

Beide Universalismen haben wir aus nur einem Aspekt der menschlichen Natur abgeleitet. Damit sei keinesfalls unterstellt, dass nicht auch andere Momente eine Rolle spielen können. Die meisten progressiven Denker_innen sind der Ansicht, dass es noch weitere Aspekte der menschlichen Natur gibt, andere Bedürfnisse, die in allen regionalen Kulturen existieren, zum Beispiel ein Bedürfnis nach Autonomie oder nach Freiheit von Zwang, nach kreativem Ausdruck, nach Respekt – um nur einige zu nennen. Mir geht es hier nicht darum, die menschliche Natur auf ein einziges grundlegendes biologisches Bedürfnis zu reduzieren, sondern darum, dass dieses Bedürfnis besteht und als solches anerkannt wird, auch wenn es weniger erhaben sein mag als andere; und wichtiger noch, dass es erstaunlich viele Praktiken und Institutionen erklären kann, mit denen sich Linksradikale befassen. Dass die Existenz dieses Bedürfnisses überhaupt bewiesen werden muss, ist ein Zeichen dafür, wie tief die Linke gefallen und wie weit die intellektuelle Kultur heruntergekommen ist.¹⁸

¹⁷ Um genau zu sein: die Motivation zu kämpfen. Ob sie tatsächlich zu Widerstand in Form kollektiver Aktion führt oder nicht, hängt von vielen zusätzlichen und zufälligen Faktoren ab.

¹⁸ Am schockierendsten an all dem ist, dass es selbsternannte Marxist_innen gibt, die die Universalität von Grundbedürfnissen als Aspekt der menschlichen Natur leugnen. Das war in den 1980ern Gegenstand von Kontroversen, und heute könnte geglaubt werden, dass diese Angelegenheit geklärt wäre. Ihre Leugnung hält sich jedoch hartnäckig, vielleicht aufgrund des anhaltenden (und eher verwirrenden) Einflusses von Althusser besonders unter jüngeren Intellektuellen. Zu den maßgeblichen Textstellen bei Marx siehe Norman Geras: *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. London: Verso 1983. Jüngeren Datums ist die ausgezeichnete Studie zum jungen Marx von David Leopold: *The Young Karl Marx: German Philosophy, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press 2007; umfassender ist das Buch von John McMurtry: *The Structure of Marx's World-View*. Princeton: Princeton University Press 1978. Der einzige mir bekannte, ernsthafte Versuch aus jüngerer Zeit, der Zweifel an Marx' Bekenntnis zu einer menschlichen Natur anmeldet, ist das Buch von Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*. New York: Routledge 1998. Sayers wendet seine Argumentation jedoch auf, indem er sich kategorisch gegen das Plädoyer für einen antihumanistischen Marx (den Marx Althusser) wendet und festhält, dass „der Marxismus [...] den Begriff einer universalen menschlichen Natur nicht verwirft“ (S. 159).

Fazit

Trotz der vielen Unstimmigkeiten, die im vergangenen Jahrhundert unter Radikalen und Progressiven herrschten, waren sie sich doch über zwei grundlegende Postulate fast immer einig – dass der Kapitalismus, während er sich ausbreitet, jede Region der Welt den gleichen Zwängen unterwirft; und dass, wohin er sich auch ausbreitet, die von ihm Unterjochten und Ausgebeuteten das gleiche Interesse haben, gegen ihn zu kämpfen, ungeachtet ihrer Kultur oder ihres Glaubens. Und gab es jemals eine Zeit, in der beide Behauptungen offensichtlicher wahr gewesen wären? Seit mehr als fünf Jahren versetzt eine gewaltige Wirtschaftskrise die globalen Märkte in Aufruhr und erschüttert Nationalökonomien von den USA bis nach Ostasien, von Nordeuropa bis zum südlichen Afrika. Sollte je ein Zweifel daran bestanden haben, dass das Kapital universal geworden ist, heute können wir ihn beruhigt begraben. Parallel dazu sind weltweit Bewegungen gegen den Neoliberalismus entstanden, deren Forderungen sich auf bemerkenswert wenige Anliegen konzentrieren: ökonomische Absicherung, mehr Rechte, die Aufrechterhaltung grundlegender Versorgungsleistungen und Schutz vor den erbarmungslosen Anforderungen des Marktes. Vielleicht zum ersten Mal seit 1968 erscheint heute der Silberstreifen einer globalen Bewegung am Horizont. Sicherlich ist das nur ein Hauch von dem, was sich viele von uns erhoffen, aber doch mehr als alles, was wir seit langer Zeit erlebt haben.

Insofern wirkt es durchaus bizarr, dass wir uns aktuell mit einer Theorie herumschlagen müssen, die sich durch das Niederreißen eben jener begrifflichen Säulen einen Namen gemacht hat, die uns dabei helfen, die politische Lage einzuschätzen und effektive Strategien zu entwerfen. Die postkoloniale Theorie mag in bestimmten Bereichen tatsächlich eine Bereicherung darstellen, besonders da, wo sie Literatur aus dem globalen Süden im Mainstream etabliert. Und in den 1980ern und 1990ern spielte sie eine bedeutsame Rolle dabei, die Idee des Antikolonialismus und Antiimperialismus am Leben zu erhalten. Nicht zuletzt hat sie in Kreisen progressiver Intellektueller das Problem des Eurozentrismus auf die Tagesordnung gebracht. Diese Errungenschaften hatten jedoch ihren Preis. Viele führende Persönlichkeiten dieser Theorieschule verwarfen das Konzept des Universalismus, was zu einer angemesseneren Theoretisierung der Zeit, in der wir leben, geführt hat.

Ich habe gezeigt, dass die Argumente gegen den Universalismus – zumindest die am weitesten verbreiteten – unbegründet sind. Die hervorstechendsten Universalismen unserer Zeit – die Ausbreitung der kapitalistischen sozialen Verhältnisse und das Interesse der arbeitenden Menschen, dagegen zu kämpfen – finden sich bestätigt. Postkoloniale Theoretiker_innen haben eine Menge Tinte vergossen im Kampf gegen jene Windmühlen, die sie selbst erschaffen haben. Dadurch haben sie einer massiven Wiederkehr von Nativismus und Orientalismus Vorschub geleistet. Das Problem dabei ist nicht nur, dass sie mehr Wert auf das Lokale als auf das Universale legen. Seine Aufwertung, die Fixierung auf kulturelle Besonderheiten und vor allem das Beharren auf Kultur als Quelle von Handlungsmacht hat genau jenem Exotismus den Weg bereitet, den die Linke einst an kolonialen Darstellungen des Nicht-Westens verabscheute.

Im gesamten 20. Jahrhundert war es ein Fixpunkt antikolonialer Bewegungen, wenigstens der linken, dass Unterdrückung falsch ist, wo auch immer sie stattfindet, weil sie grundlegenden menschlichen Bedürfnissen widerspricht – Würde, Freiheit, elementares Wohlergehen. Jetzt hat die postkoloniale Theorie im Namen des Anti-Eurozentrismus jedoch genau den kulturellen Essentialismus wiederauferstehen lassen, den Progressive einst – zu Recht – der ideologischen Rechtfertigung imperialer Herrschaft bezichtigten. Es gibt wohl kaum eine bessere Rechtfertigung, um Menschen

ihre Rechte vorzuenthalten, als die Vorstellung, Rechte und universale Interessen seien kulturell befangen. Derartige ideologische Manöver lassen sich jedoch schwerlich zurückweisen, ohne den Universalismus anzuerkennen, von dem wir uns, wenn wir postkolonialen Theoretiker_innen Glauben schenken, fernhalten sollen. Eine Wiederbelebung der internationalen und demokratischen Linken wird nur dann möglich sein, wenn wir diese Augenwischerei beseitigen und die beiden Universalismen anerkennen – unsere gemeinsame Menschlichkeit und deren Bedrohung durch einen brutal universalisierenden Kapitalismus.

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Ventil-Verlages (Mainz). Aus dem Englischen von Ralf Ruckus und Christian Frings

Erstmals erschienen in: „Capitalism, Class and Universalism: Escaping the Cul-de-Sac of Postcolonial Theory“, in: Socialist Register 2014, Vol. 50, „Registering Class“.

