



Das Reich der Freiheit – eine Verwaltung von Sachen?

Ungelöste Probleme sozialistischer Vergesellschaftung bei Marx und Engels*

Hendrik Wallat

Zitation: Wallat, Hendrik (2023): Das Reich der Freiheit – eine Verwaltung von Sachen? Ungelöste Probleme sozialistischer Vergesellschaftung bei Marx und Engels, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess

© 2023 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Wer sich für die Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftungs- und Herrschaftsverhältnisse interessiert, kann bei Marx und Engels vor allem lernen, wie schwierig sich dieses Vorhaben tatsächlich gestaltet und wie wenig sie selbst sich über dieses Problem im Klaren waren. Wenn in der Gegenwart, nicht zuletzt aufgrund der sich zuspitzenden ökologischen Krise, wieder vermehrt über die Notwendigkeit einer postkapitalistischen Gesellschaft debattiert wird¹, so lässt sich am Beispiel von Marx und Engels zeigen, welche Wege *nicht* bestritten werden sollten, wenn die anstehenden gesellschaftlichen Fundamentaltransformationen emanzipatorische und freiheitliche Formen annehmen sollen.² Marx und Engels haben die Probleme sozialistischer Vergesellschaftung bisweilen durchaus mit nichts anderem als argumentativen Taschenspielertricks verdrängt, wie sie zugleich den theoretischen Nährboden für ihre autoritäre ‚Lösung‘ kultivierten. Das Scheitern staatssozialistischer Vergesellschaftung, allen voran der Planwirtschaft, ist nicht aus den Mängeln der Theorie von Marx und Engels abzuleiten. Die systemischen Probleme jener sind jedoch nicht allein durch historische Zufälle bedingt, sondern verweisen auf systematische Probleme sozialistischer Vergesellschaftung, die Marx und Engels zumeist sowohl ignoriert und bagatellisiert als auch mit politischen Konzepten bedacht

* Der Beitrag basiert auf meinem Buch: *Verwaltung von Sachen? Die Entpolitisierung des Materialismus bei Engels (und Marx)*, das Mitte Mai 2023 beim Verlag Edition AV erscheint. Es kann am besten beim Verlag selbst, der jede Unterstützung verdient hat, für 18€ bestellt werden.

¹ Bedenkenswerte Ansätze liefern etwa Creydt (2014), Sutterlütti/Meretz (2018) und Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft (2018); diskutiert wurde letztere Publikation auf <https://kosmoprolet.org/de/die-umrisse-der-weltkommune-und-ihre-kritik-0>). Kosmoprolet steht in der räte-kommunistischen Tradition, die sich, als eine der wenigen marxistischen Strömungen, schon früh dem Problem einer sozialistischen Ökonomie ernsthaft gestellt hat. Vgl. hierzu die *Grundprinzipien kommunistischer Produktion und Verteilung* der Gruppe Internationaler Kommunisten (Holland).

² Ich greife hiermit ein Thema wieder auf, dass ich erstmals in dem Essay *Transformationsprobleme. Wissenschaft und Utopie, Geschichte und Freiheit* (vgl. Wallat 2013; eine erweiterte Fassung findet sich in Wallat 2017, 117-133) behandelt habe. Im Folgenden werde ich die dort nur angerissene Kritik an Marx und Engels (vgl. 124-127) genauer explizieren

haben, die keine Lösungsansätze bereitstellen, sondern das geistige Rüstzeug bereithalten, die sozialistische Emanzipation in autoritäre Sackgassen zu führen. Insofern haben Marx und Engels sehr viel mehr mit dem untergegangenen Staatssozialismus zu tun, als es viele ihrer Adepten bis heute wahrhaben wollen. Mit diesen Feststellungen ist keine Verabschiedung der Marxschen Kritik kapitalistischer Vergesellschaftung intendiert, sowenig wie Marx' grundlegender Beitrag zum kritischen Materialismus entsorgt werden soll. Das Unabgegoltene der Marxschen Theorie kann jedoch nicht ihre vielen grundverkehrten und problematischen Aspekte einfach negieren, so wenig wie es sich auch nicht feinsäuberlich voneinander scheiden lässt, indem man den vermeintlich ‚wahren‘ und ‚richtigen‘ Marx ausbuddelt, was nicht minder albern denn illusionär ist. Mit einer systematischen wie radikalen Kritik am Erbe von Marx und Engels ist ihrem Traum von einem Reich der Freiheit, in dem „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller“ (MEW 4, 482) wird, weit mehr gedient.

Technokratisch-autoritäre Substitution des Politischen

Die politische Basis-Norm ist für Marx zweifelsohne die individuelle und kollektive Freiheit. Sein politisches Denken ist, wovon insbesondere seine frühen Schriften zur Verteidigung der Pressefreiheit zeugen (vgl. Wallat 2009a, 55-60), tief verwurzelt in der klassischen Aufklärung – „Marx' Lehrmeister sind Aufklärer, Liberale, Utilitaristen“ (Marti-Brander 2018, 117) – und seine Kritik anderer sozialistischer Theoretiker gilt jeder Form der Gleichmacherei und des Anti-Individualismus (vgl. Wallat 2009b, 270-272). Von der Agenda radikaler Autonomie als Inbegriff sozialrevolutionärer Befreiung, der *policy*, ist aber, was entscheidend ist, nicht ohne weiteres zurückzuschließen auf Marx' Konzeption von *polity* und *politics*.³ Schillert die strukturell-institutionelle Dimension (*polity*) des Politischen, sofern sie überhaupt angemessen reflektiert wird, zwischen radikal-demokratischen und etatistisch-technokratischen Vorstellungen, so steht Marx' Konzept des politischen Prozesses (*politics*) nahezu durchgehend in einem widersprüchlichen Verhältnis zu seiner Autonomieemphase. Die Annahme, dass sozialrevolutionäre Praxis sich nicht auf die Mittel von Herrschaft und Gewalt gründen kann, sondern die erstrebte gesellschaftliche Autonomie bereits im Prozess der Befreiung institutionell und in ihren Mitteln antizipieren muss, ist Marx und Engels weitgehend fremd und Anlass von Polemik gegen die sog. Anti-Autoritären, die wenigstens der Naivität, wenn nicht der Lächerlichkeit preisgegeben werden (vgl. MEW 18, 42f., 299ff.). Wenn Marx, im Widerspruch hierzu schreibt, dass die „Arbeiterklasse [...] nicht die fertige Staatsmaschinerie einfach in Besitz nehmen und diese für ihre eignen Zweck in Bewegung setzen“ dürfe, weil das „politische Werkzeug ihrer Versklavung [...] nicht als politisches Werkzeug ihrer Befreiung dienen“ (MEW 17, 592; vgl. 336, 591) könne, dann fällt dies nicht gänzlich aus dem Rahmen eines politischen Denkens, für das „Selbstorganisation, Selbstbewußtsein und Selbstbefreiung der Klasse“ in der Tat durchaus bestimmende „Leitmotive“ (Arndt 1985, 122) sind, die zugleich aber, was Arndt unterschlägt, in Bezug auf die konkrete Praxis stets autoritär-etatistisch vermittelt sind. Diese Facetten unterscheiden Marx' und Engels' politische Theorie grundsätzlich von leninistischen Politikkonzepten und macht sie für nicht-autoritäre politische Theorie und Praxis wenigstens anschlussfähig. Die expliziten Formulierungen, die auf ein nicht-etatistisches Befreiungskonzept und ein nicht-instrumentalistisches Staatsverständnis verweisen, stehen jedoch im deutlichen Kontrast zu der Überzahl jener real-politischen und vor allen

³ Dies ist der zentrale Fehler, den mein Aufsatz 2009b begeht, der ein allzu libertäres Marx-Bild zeichnet.

geschichtsphilosophischen Ausführungen, die auch die Selbstbefreiung der Arbeiterklasse in etatistisch-instrumentellen Kategorien denkt und bezüglich der Probleme einer sozialistischen Vergesellschaftung nahezu kein Bewusstsein aufweist.

Diese Sachverhalte schlagen sich auch in der Technokratisierung der politischen Theorie bei Engels und Marx nieder, die mit einer durchgehenden „Degradierung der politischen Institutionen“ (Euchner 1991) einhergeht. Fragen des Schutzes des Individuums vor dem politischen Zugriff der Revolution wie überhaupt alle Fragen, die mit der Kontrolle von politischer und sozialer Macht zu tun haben, fristen bei Engels und Marx ein Schattendasein. Nimmt man etwa Engels' kurze, aber vielsagende Polemik *Von der Autorität*, so spricht diese Bände. Engels ebnet die von Marx noch herausgestellte Differenz ein, die zwischen notwendigen Hierarchien in Organisationen bestehen, die aus fortgeschrittener Arbeitsteilung und Komplexität resultieren, und jenen, die dem heteronomen Zweck der Produktion unter kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen entspringen (vgl. MEW 23, 350-52; MEW 25, 397ff.; Schäfer 1994, 37ff., ders. 2006, 151ff.; Castoriadis 2007, 120ff.). Die Kritik an autoritären Verhältnissen in (betrieblichen) Großorganisationen kann somit nur noch, was Engels' Beweisziel ist, eine phantastische Kinderei darstellen, die den Anforderungen entwickelter industrieller Produktion prinzipiell widerspricht: „Wenn der Mensch mit Hilfe der Wissenschaft [...] sich die Naturkräfte unterworfen hat, so rächen diese sich an ihm, indem sie ihn, in dem Maße, wie er sie in seinen Dienst stellt, einen wahren Despotismus unterwerfen, der von aller Organisation unabhängig ist. Die Autorität in der Großindustrie abschaffen wollen, bedeutet die Industrie selber abschaffen wollen“ (MEW 18, 306f.). Die Frage, welche Autoritätsverhältnisse dem Zweck der kapitalistischen Profitproduktion entspringen, der nicht nur die Organisation der lebendigen Arbeit bestimmt, sondern auch in die Entwicklung der technischen Produktivkräfte eingeht, und welche der Komplexität technisch entwickelter Produktionsvorgänge an sich zukommen, obgleich auch diese selbst nicht unabhängig von ihrer kapitalistischen Formierung zu bestimmen sind, lässt Engels gar nicht erst aufkommen.

Fraglos wäre eine klassenlose sozialistische Gesellschaft als Weltgesellschaft nicht weniger komplex als heutige Verhältnisse der Wertvergesellschaftung. Die Effizienz ihrer institutionellen und organisatorischen Vermittlung wäre folglich eine ihrer Überlebensbedingungen, was aber, dies sei Engels unumwunden zugestanden, ohne Wissens- und Entscheidungshierarchien schwer denkbar ist (vgl. Schäfer 1994, 38ff.; Castoriadis 2007, 162ff.): „Alle unmittelbar gesellschaftliche oder gemeinschaftliche Arbeit auf größerem Maßstab bedarf mehr oder minder einer Direktion, welche die Harmonie der individuellen Tätigkeiten vermittelt und die allgemeinen Funktionen vollzieht, die aus der Bewegung des produktiven Gesamtkörpers im Unterschied von der Bewegung seiner selbständigen Organe entspringen.“ (MEW 23, 350) Umso wichtiger ist dann aber die weder von Engels noch von Marx hinreichend beachtete Frage der politischen Institutionalisierung von Entscheidungsstrukturen und Leitungsfunktionen: das Problem einer herrschaftsfreien Direktion arbeitsteiliger Kooperation. Verbindliche Strukturen, Verfahren und Leitungsfunktionen sind Voraussetzungen funktionierender politischer Vermittlung des gesellschaftlichen Lebensprozesses. Leitungsfunktionen dürften sich aber nicht zu sozialen Privilegien, zu einer sozialen Hierarchie verselbstständigen, die Leitende und Geleitete durch Machtbesitz voneinander sozial scheidet, wenn diese als vernünftig gelten können sollen. Genau dieses Faktum der Verselbstständigung der Leitungsfunktion war aber nicht nur einer der zentralen Mechanismen der geschichtlichen Genese von Herrschaft, wie Engels eigentlich wusste (vgl. MEW 20, 166f; MEW 21, 166f. u. 302), sondern es stellt auch ein ubiquitäres Merkmal aller uns bekannten Sozialismen dar, die im Kern stets ausgeprägte Gestalten bürokratischer Herrschaft waren. Dass Engels diese Gefahr nicht einmal andeutungsweise antizipierte, ist kein Zufall, sondern

folgerichtig. Die soziale Formblindheit von Engels paart sich nämlich unheilvoll mit seinem fehlenden Sinn dafür, wie sich bleibende Hierarchien und Autoritätsverhältnisse legitimieren müssten, um als vernünftig, also herrschaftsfrei gelten zu können. Wie ein „dominierender Wille“ zustande kommt, wie er kontrolliert werden kann, wem er Rechenschaft schuldig ist, ob er durch „einen einzelnen Delegierten [...] oder durch ein Komitee“ (307) vertreten wird – all das sind fundamentale, über Autonomie und Freiheit der Individuen entscheidende politische Fragen, denen Marx und Engels keine angemessene Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Der Aspekt der Technokratisierung des Politischen spiegelt sich folgerichtig auch in Marx' und Engels' Sozialismuskonzeption, die die explizit politische Frage der Planung der materiellen Reproduktion der klassenlosen Gesellschaft durch die rationalistischen Mythologeme des gesellschaftlichen Kollektivsubjekts und totaler gesellschaftlicher Transparenz ersetzen (vgl. Kuhne 2022, 458, 464f., 468). Bereits in Marx' *Kapital* findet man eine folgenschwere *metabasis eis allos genos* vom individuellen Subjekt auf die Gesellschaft, so wenn er meint, dass sich im „Verein freier Menschen“ die Bestimmungen von „Robinsons Arbeit wiederholen [...], nur gesellschaftlich statt individuell“ (MEW 23, 92); eine Analogie von Subjekt und Gesellschaft, die Marx sonst zu Recht selbst kritisiert (vgl. MEW 3, 37; MEW 42, 29).⁴ „Vermittlung muß natürlich stattfinden“ (MEW 42, 104), konstatiert Marx. Wie diese unter den Bedingungen einer bewussten gesellschaftlichen Produktion, die das Profitmotiv, den Preisbildungsmechanismus und das Privateigentum abgeschafft hat, aussehen würde, expliziert Marx hingegen nicht. Stattdessen argumentiert er mit einem Zirkelschluss, der das Problem nicht löst, sondern wiederholt: In der kapitalistischen Produktionsweise „findet die Vermittlung statt durch den Austausch der Waren, den Tauschwert, das Geld, die alle Ausdrücke ein und desselben Verhältnisses sind. Im zweiten [sozialistischen; HW] Fall ist die *Voraussetzung selbst vermittelt*; d.h. eine gemeinschaftliche Produktion, die Gemeinschaftlichkeit als Grundlage der Produktion, ist vorausgesetzt.“ (104) Marx gibt stets nur das fertige „Resultat“ (Zimmermann 1985, 111) an, welches die postkapitalistische Vergesellschaftung bestimmen soll, nicht aber die es gestaltenden und „vermittelnden Bedingungen“ (112). Die Gesellschaftlichkeit der Produktion, ihre Konstitution wie auch die Form ihrer Vermittlung, sind gleichermaßen schlicht (voraus-)gesetzt und begrifflich weder bestimmt noch entfaltet. Marx sieht fraglos, dass das „[r]eale[s] Setzen der individuellen Arbeit als gesellschaftlicher und vice versa“ (MEW 42, 188) Bedingung bewusst geplanter Produktion ist. Wie diese sich konkret gestalten soll, bleibt indes völlig unklar. Es bleibt bei einem Verweis auf die „Ökonomie der Zeit“, deren „planmäßige Verteilung [...] erstes ökonomisches Gesetz auf Grundlage der gemeinschaftlichen Produktion“ (105) sei. Nicht nur die konkrete Vermittlungsweise des Einzelnen und seiner individuellen Bedürfnisse (in der Produktion und der Konsumtion) mit der Konstitution eines allgemeinen

⁴ Ausführlich und stringent hat Zimmermann das von Marx umgangene Problem skizziert und als Achillesferse der gesamten Marxschen Theorie postkapitalistischer Emanzipation analysiert (vgl. Zimmermann 1985, 21ff.). Den Sachverhalt auf den Punkt bringend schreibt Zimmermann: „Robinson kann keine politischen Probleme haben, weil seine Lebensform keine gesellschaftliche ist. Demgegenüber müssen wir das von Marx überspielte Problem auf der Vereinsebene als von vornherein eminent politisches verstehen. [...]. Marx' Worten nach geht es um die vernünftige Transparenz einer Gemeinschaft von arbeitenden Menschen zur Regelung der Produktion und Distribution [...] nach Maßgabe ihrer Bedürfnisse. Wenn es darum geht, dann können wir eine solche gesellschaftliche Vernünftigkeit nur so verständlich machen, daß sie als freie bewußte Teilnahme eines jeden Menschen an der gesellschaftlichen ‚planmäßigen Kontrolle‘ vollzogen wird. [...]. Damit haben wir nichts anderes als das politische Grundproblem des ‚Vereins freier Menschen‘ umschrieben: Wie ist die geforderte praktische Vernunftkompetenz eines jeden gesellschaftlich möglich und wie ist die Ausübung der so verstandenen ‚politischen Kompetenz‘ in gesellschaftlich geregelter Weise so möglich, daß das Ziel der sich-selbst-transparenten Produktionsgemeinschaft im Vollzug der tätigen Menschen erreicht wird?“ (25f.; vgl. stärker ökonomietheoretisch Giessler Furlan 2018, 53ff.) Zu Recht kritisiert Zimmermann die technische Reduktion dieses Problems als „Scheinlösung“ (26; vgl. 27f., 89ff.)

Plans der materiellen Reproduktion lässt Marx unthematisiert, sondern auch die nicht minder bedeutende Frage, wie die Gesetze der Ökonomie der Zeit sich zur Autonomie der Gesellschaft verhalten: Reduzieren sie Freiheit auf die bewusste, technokratisch zu bewältigende Einsicht in die Notwendigkeit? Ist es unter dem Gesichtspunkt einer Ökonomie der Zeit nicht geradezu zwingend, ökonomisch-technische Effizienz und nicht Autonomie zur gesellschaftlichen Leitnorm sozialistischer Gesellschaften zu machen?

Exkurs zu den systemischen Problemen der staatssozialistischen Planwirtschaft

In der staatssozialistischen Realität wurden all diese Probleme nicht zufällig stets autoritär-direktiv zu Ungunsten des Einzelnen ‚gelöst‘. Wie Renate Damus in ihren wegweisenden materialistischen Studien⁵ (vgl. Damus 1978; ferner dies. 1973a, 1973b u. 1979) zur staatssozialistischen Vergesellschaftung zeigt, ist der wirtschaftliche Plan tatsächlich das „herausragende Spezifikum“ (129), das die staatssozialistischen grundlegend von kapitalistischen Gesellschaften unterscheidet; ausgehend von einem Begriff wie ‚Staatskapitalismus‘ oder ‚Staatsbourgeoisie‘ sind sie daher auch nicht angemessen zu verstehen (vgl. 159f.). In der Realität der Planwirtschaft haben sich genau die Probleme gezeigt – daher auch diese kurze geschichtliche Abschweifung –, die in der Theorie von Marx und Engels nicht gesehen oder verdrängt wurden. Ökonomisch gesehen ist der Plan der Versuch, das transepoche Problem der gesamtgesellschaftlichen Verteilung und des Vergleichs von geleisteter Arbeit rationaler bzw. bewusster zu lösen, als dies in Marktwirtschaften geschieht, wo dies indirekt vermittelt über das Wertgesetz geschieht (vgl. MEW 32, 552f.). Die kapitalistische Lösung zeichnet sich (nach Marx) bekanntlich dadurch aus, dass sie blind, hinter dem Rücken der Akteure wirkt und rein quantitative Aspekte in den Blick bekommt. Die gesamte Produktion ist auf den Profit ausgelegt und nach rein formaler Rationalität geregelt, die Effektivität allein auf die Erreichung des Ziels der Profitproduktion und -aneignung ausrichtet. Der Vergleich und der Ausgleich von gesamtgesellschaftlichen arbeitsteiligen Prozessen ist selbstredend auch für den Sozialismus wichtig – alles andere unterstellt (a) ein fiktives Kollektivsubjekt, das alles überschaut und/oder (b) kollektive Interessenidentität oder (c) einen grenzenlos materiellen Überfluss –, weil nur so Kontrolle über effizientes Wirtschaften, über die Ökonomie der Zeit, möglich ist (vgl. Damus 1978, 130ff. u. 177f.). Formale Rationalität darf also nicht ausgeschaltet werden sie müsste allerdings gesellschaftlich qualitativ anders begründet, gestaltet und institutionalisiert sein, als dies im Kapitalismus der Fall ist. Dies ist im Staatssozialismus tatsächlich der Fall gewesen – allerdings in einer Form, die auf eine anti-emanzipatorische Restitution direkter Herrschaft gründet, welche obendrein noch zentrale Charakteristika kapitalistischer Gesellschaften in ineffizienterer Art und Weise reproduzierte.

Ein zentrales Problem der dirigistischen Planwirtschaft bestand in diesen Gesellschaftstypen durchgehend in der mangelhaften Allokation von Arbeit und fehlerhaften Ermittlung von Nutzen und Effektivität. Die hierarchisch-autoritäre und zentralistisch-dirigistische Form und Methode der Ermittlung von Bedarf (an Arbeitskraft, Produktionsmitteln und Konsumgütern) bzw. die

⁵ Neben den Arbeiten von Damus sei auch auf die Studie von Masuch (1981) verwiesen und natürlich, immer noch lesenswert, die klassische Analyse von Bahro (1979). Zur Diskussion von Bahro vgl. Wolter (1978) und Schäfer (1994, 15ff.). Auch Giessler Furlan widmet sich eingehend der Ökonomie des real-existierenden Sozialismus (vgl. Giessler Furlan 2018, 112ff.)

institutionalisierten Entscheidungsprozesse haben sowohl auf die Ermittlung selbst als auch auf den Inhalt der Ermittlung zurückgewirkt (vgl. 133f.). Dies generierte systematisch Probleme und Widersprüche, die unter anderem zur Reproduktion kapitalistischer Vergesellschaftungsmechanismen führten, ohne jedoch ihre ökonomische Effizienz zu besitzen. Es herrschte jenes unpolitische Primat technischen Fortschritts, das Effektivität und Nutzen nach wie vor nur im Sinne quantitativen Wachstums verstanden hat, nicht jedoch als qualitative Veränderung der Arbeit und der materiellen Reproduktion selbst; einer der Gründe hierfür war die, nicht zuletzt durch die Systemkonkurrenz erzwungene Legitimation der Herrschaft durch den Fortschritt materiellen Reichtums vor allem in Form von Konsumprodukten. Grundsätzlich reproduzierte der Staatssozialismus einseitig die rein formale Rationalität, vor allem weil ökonomische Planung nicht als eine gesellschaftliche und politische Aufgabe verstanden wurde, in und mit der sich die Menschen bewusst kollektiv selbstbestimmen, sondern als objektivistische Anwendung ökonomischer Gesetze, die auf zu exekutierende technisch-zweckrationale Normen reduziert wurden, deren politisch-gesellschaftlicher Gehalt aber unaufgeklärt blieb (vgl. 136f. u. 185ff.). Damit bewegte man sich weiterhin auf der gleichen ‚Wert‘-Ebene wie der Kapitalismus, und reproduzierte so dessen charakteristische Spaltung von Öffentlichem und Privatem, in das sich die Individuen zurückzogen, da die Arbeitswelt nach wie vor fremdbestimmt und unattraktiv war (vgl. 61ff.). Der Kapitalismus war diesbezüglich indessen ungleich effektiver, was historisch wie systematische Gründe hat. Einerseits formierte sich der Staatssozialismus in ökonomisch rückständigen Gesellschaften. Andererseits blieb die Entfaltung formeller Rationalität, die einseitig den Begriff der ökonomischen Planung bestimmte, prinzipiell beschnitten – und damit auch ineffektiver als im Kapitalismus –, wenn sie mit dem monopolistischen Herrschaftsanspruch der Staatspartei in Konflikt geriet. Die formale Rationalität stand mit anderen Worten stets unter politischem Vorbehalt. Hierin bestand eine strukturell-systemische Entwicklungsgrenze staatssozialistischer Vergesellschaftung, der somit immanent eine systemgefährdende „Sprengkraft eingebaut“ (198) war, die aus der basalen polit-ökonomischen Herrschaftsstruktur des Staatssozialismus selbst entsprang.

Damus führt diese Problematik am Beispiel der Schwierigkeiten zentralistischer Planung weiter aus, die fiktive politisch sanktionierte Preise hervorbrachte, mit denen nicht rational kalkuliert werden konnte, und systematisch Fehlinformationen von unten nach oben produzierte (vgl. 139ff.; vgl. Castoriadis 2016a, 24ff.). Unten wurde zumeist, aus Angst vor Mangel, zu viel Bedarf angemeldet und eher zu wenig Leistung angeboten, um nicht mit unrealistischen Planvorgaben von oben bedacht zu werden. Betrieblicher Egoismus blieb bestehen und war auch ökonomisch genauso zweckrational wie geringe, da nicht weiter materiell belohnte Leistungsbereitschaft bei gleichzeitiger Tradierung kapitalistischer Leistungs- und Arbeitsnormen. Formale Rationalität stand somit nicht weniger als autonome Eigeninitiative, die mehr Befugnisse der Betriebe voraussetzen würde, stets unter Herrschaftsvorbehalt. Auf der einen Seite wollte man nicht qualitativ anders, sondern lediglich quantitativ erfolgreicher als im Kapitalismus wirtschaften, blockierte aber auf der anderen Seite strukturell diejenigen Merkmale des Kapitalismus, die seine Effizienz mitbedingen. Die soziale Absicherung im Staatssozialismus behinderte überdies noch den technischen Fortschritt und die ökonomische Effizienz, weil der kapitalistische Konkurrenzdruck wegfiel und zugleich durch die autoritäre Form der Vergesellschaftung die individuellen Entfaltungsmöglichkeiten, Voraussetzung von Selbstständigkeit und Autonomie, radikal beschnitten waren. Insgesamt eine tödliche Konstellation für eine gesamtwirtschaftliche Planung, die letztlich fiktiv und ineffizient blieb: „Der rechenhaft technische Aspekt des Plans wird somit behindert durch die Art und Weise seiner Durchführung. [...]. Diese Plandurchführung, die der hierarchischen Struktur der Gesellschaft entspringt, ergibt sich aus der Vergesellschaftung über direkte Herrschaft“ (155; vgl. 219f.). Diese hat zwar die „Synthesis über den Tausch negiert“ (153),

nicht aber die soziale Heteronomie, die vielmehr in der Verbindung von politischer und ökonomischer Macht eine geschichtlich neue Qualität erhält. Für diese ist weder eine indirekte Form der Herrschaft wie im Kapitalismus noch persönliche Abhängigkeitsverhältnisse vorkapitalistischer Provenienz eigentümlich, sondern eine zentrale politische Macht – die Staats-Partei –, die mittels ökonomischer Potenz, die Vergesellschaftung „direkt zentral“ erzwingt und die Individuen „direkt beherrscht“ (195; vgl. 192ff.), wobei sie auf Elemente bürgerlicher und indirekter Vergesellschaftung zurückgreifen muss. Die Menschen waren mit anderen Worten als Subjekte gesellschaftlicher Praxis nach wie vor negiert, und zwar nicht nur in der gesellschaftlichen Realität, sondern auch in der sie in diesem Fall tatsächlich adäquat widerspiegelnden Theorie. Dies verunmöglichte nicht nur prinzipiell jede Autonomie, sondern zerstörte auch jene menschliche Substanz, auf die eine emanzipatorische postkapitalistische Vergesellschaftung allein bauen kann (vgl. 87ff., 101f.).

Was die Analysen von Damus im Kern verdeutlichen, ist, dass sich mit dem Plan kein Kriterium über den Abbau von Herrschaft und dem Zuwachs von Autonomie verbindet. Das Gegenteil war vielmehr der Fall, was neben kontingenten historischen Gründen, auch jene systematischen Aspekte aufweist, die bei Marx und Engels in ihrer Problematik bereits virulent sind, ohne angemessen reflektiert zu werden:

„Vollzieht sich die gesellschaftliche Synthesis nicht über den Tausch, so besteht die Möglichkeit und Notwendigkeit, mehr oder weniger im vorhinein, prinzipiell nicht indirekt, die gesellschaftlichen Möglichkeiten zu planen und zu verteilen. Diese Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs birgt die Gefahr einer strengen Zentralisierung und einer damit verbundenen Einparteienherrschaft in sich, zumal in der Phase der Klassenkämpfe [...]. Des Weiteren impliziert die prinzipiell andere Synthesis die Gefahr einer überhandnehmenden Verwaltung, des Bürokratismus. Die Organisationsformen sind folglich vor dem Hintergrund solcher Gefahren zu bedenken“ (208; vgl. 162)

Die Persistenz der Staatsgewalt und der Mythos vom Kollektivsubjekt

Genau dies war aber, was uns nach diesem kurzen historischen Exkurs zu den Begründern des ‚wissenschaftlichen‘ Sozialismus zurückführt, bei Marx und Engels gerade nicht der Fall, um von der leninistischen Tradition hier gar nicht zu sprechen, die diese Problematik mit aller Gewalt auch noch verschärft hat. Während die Antwort auf die Probleme direkter und bewusster Vergesellschaftung nur in der bewussten demokratischen Gestaltung der ökonomischen und politischen Prozesse durch alle Gesellschaftsmitglieder bei Anerkennung und Vermittlung von Partialinteressen bestehen kann, eine gesellschaftliche Synthesis, die von ‚unten nach oben‘ organisiert sein müsste und pluraler Interessenvertretung und -organisation sowie der Verflechtung von formeller und materialer Rationalität bedürfte (vgl. 160ff.; 201ff.), finden wir gerade in jenen Schriften von Marx und Engels, die politisch massenwirksam waren, die konträre Vorstellung des Sozialismus als hierarchische Super-Fabrik. Bei Engels steigert sich diese Problematik zu der bekannten Vorstellung vom Sozialismus, der an die Stelle kollektiver Autonomie die „Verwaltung von Sachen“ (MEW 20, 262) durch ‚die‘ Gesellschaft setzt:

„Mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ist die Warenproduktion beseitigt [...]. Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird ersetzt durch die planmäßige bewußte Organisation. Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit scheidet erst der Mensch [...] endgültig aus dem Tierreich [...]. Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht. [...]. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reiche der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“ (264; vgl. 288).

Das von Engels durch ein gesellschaftliches Subjekt bzw. der Gesellschaft als Subjekt ‚gelöste‘ zentrale ökonomische Problem der rationalen proportionalen „Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit“, die „nach Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise“ im Sozialismus „wesentlicher denn je wird“, verweist Marx profan an eine sich auf diesem Wege notwendig universalisierende und soziale Macht zentralisierende „Buchführung“ (MEW 25, 859). So wenig wie Engels erwähnt Marx dabei den bürokratischen und politischen Aspekt dieser Konzeption einer verwalteten Welt. Entscheidende politische und ökonomische Aspekte einer befreiten, postkapitalistischen Gesellschaft werden bei Engels wie bei Marx offensichtlich hierbei abermals „entweder überhaupt nicht bedacht, stillschweigend als leicht lösbar vorausgesetzt oder simplifiziert“ (Damus 1973a, 58), was insbesondere jenes ökonomische Zentralproblem der „wirtschaftlichen Rechnungsführung“ (59) ohne Preisbildung am Markt betrifft, dessen Nichtlösbarkeit Ludwig v. Mises als ökonomische Fundamentalwiderlegung des Sozialismus bewertete (vgl. Mises 1920).⁶ Vorrangig betrifft diese Problematik über die ökonomische Kernfrage der Wertbestimmung der Güter hinaus die bereits angedeutete Frage, *wer, wie* und *warum* Verwalter und somit potentiell Herrscher über und mittels Sachen ist. An dieser Stelle muss der Verweis darauf genügen, dass Engels das in seiner Formulierung liegende Problem scheinbar gar nicht sieht oder allenfalls rhetorisch löst. Sowohl aus anti-, als auch aus pro-etatistischer Perspektive wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass die Verwaltung von Sachen nicht von der Verwaltung der Menschen und beide gleichermaßen nicht von sozialen Machtbeziehungen zu trennen sind: „Wer Herrschaft über Dinge hat, hat Herrschaft über Menschen, wer die Produktion beherrscht, beherrscht den Produzenten [...]. Entweder werden die Dinge entsprechend der freien Vereinbarungen der Betroffenen verwaltet – dann bedeutet das Anarchie; oder sie werden entsprechend den Gesetzen der Verwaltenden verwaltet – dann bedeutet das Regierung, Staat“ (Malatesta zit. n. Fabbri 1977, 27). Mit umgekehrter Schlussfolgerung vertritt Hans Kelsen dieselbe Ansicht: „Denn es gibt keine Verwaltung von Sachen, die nicht Verwaltung von Menschen, das heißt die Bestimmung des einen menschlichen Willen durch den anderen, es gibt keine Leitung von Produktionsprozessen, die nicht Regierung über Personen [...] wäre.“ (Kelsen 1965, 89) Kelsen leitet daraus ab, dass der Staat

⁶ Diese Debatte erlebt derzeit eine gewisse Renaissance. Vgl. etwa den wichtigen Beitrag von Morosov (2019) sowie den Sammelband von Daum/Nuss (2021). Oliver Schlaudt (2021) gibt dort einen guten Überblick über den historischen Hintergrund der sozialistischen Planungsdebatten und ihres gegenwärtigen Standes. Während Schröter ebendort anschaulich darlegt, dass die „Frage nach dem Postkapitalismus [...] auch die Frage nach der Technik“ (Schröter 2021, 183) ist, ohne die ökonomische Effizienz unmöglich bleibt, hebt Rendueles (2021) mit nicht weniger Recht hervor, dass es im Kern am Ende um politische Fragen geht: nicht nur um eine andere Ökonomie, sondern um eine andere Gesellschaftsform und „Lebensweise“ (260), über deren Herausforderungen er sich berechtigterweise nicht ausschweigt. Was diese jüngeren Beiträge allesamt – wenn auch nur indirekt – vor Augen führen, ist der auch hier verhandelte Diskussionspunkt, dass Marx und Engels diesbezüglich ein völlig unzureichendes Problembewusstsein hatten, welches in Teilen historisch, in nicht unwesentlicheren aber auch systematisch bedingt war. Anders als die Gegenwartsautoren hatten die beiden Revolutionäre allerdings dafür ein anderes zentrales Politikum stets im Blick, das die Problematik der postkapitalistischen Ökonomie nochmals erheblich erschwert: Sie setzt die Enteignung der Kapitalistenklasse und entsprechende Klassenkämpfe voraus.

notwendige und bleibende Voraussetzung des Sozialismus ist, da vor allem dessen geplante Ökonomie ohne Recht und öffentlich-allgemeine Zwangsgewalt nicht bestandsfähig sei (vgl. 88-92) – sofern man nicht Zuflucht nehme in die kontrafaktische Utopie „einer solidarischen Gemeinschaft, in der alle *eines* und dazu eines *guten Willens*“ (93) aus freiwilliger Einsicht sind, was einen an sich bereits guten Menschen oder die Schaffung eines neuen Menschen voraussetze (vgl. 87, 90-93).

Kelsens anthropologisch-psychologische Begründung für die Notwendigkeit des Staates ist streitbar und spekulativer als es sein Gestus abgeklärter empirischer Validität – die „nüchterne Erfahrung“ (46) – erscheinen lassen will. Allemal ist sie aber, wie auch die entsprechenden Kritiken am Sozialismus von Nietzsche und Freud, nicht mittels einiger Taschenspielertricks simplifizierter Ideologiekritik („unhistorisch“, „naturalistisch“, etc.) aus der Welt zu schaffen. Kelsen ist darin beizupflichten, dass für den Aufbau und das Funktionieren der (nicht-etatistischen) sozialistischen Gesellschaft der bewusste moralische Wille jedes Einzelnen Voraussetzung ist, was Marx und Engels indirekt eingestehen, wenn sie etwa Zuflucht nehmen zu einer gleichsam automatischen wie äußerlichen Veränderung der Menschen durch die Macht des Geschichtsprozesses, der zu Kampf und Selbstveränderung nötige (vgl. MEW 8, 412; MEW 17, 343; MEW 22, 199) – eine Konstruktion, deren geschichtsphilosophisch-politische Implikation wie folgt lautet: „Das jetzige Geschlecht gleicht den Juden, die Moses durch die Wüste führt. Es hat nicht nur eine neue Welt zu erobern, es muß untergehen, um den Menschen Platz zu machen, die einer neuen Welt gewachsen sind.“ (MEW 7, 79) Malatesta spricht demgegenüber durchaus unumwunden und keineswegs unverfänglich von ‚Liebe‘ als Voraussetzung einer befreiten Gesellschaft, allerdings ohne sich diesbezüglich naiven Illusionen hinzugeben oder die von Kelsen pointierten Probleme zu ignorieren. Malatestas ‚Liebe‘ lässt sich, ohne ihr übermäßig hermeneutische Gewalt anzutun, vielleicht wie folgt interpretieren: Die sozialrevolutionäre Befreiung bedarf zwar keines messianischen Wunders, durchaus aber, wie Kant schreibt, einer „Revolution der Gesinnung“ (Kant 1968, 698) derjenigen, die „eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle“ hissen, „die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos Anfechtende die Oberhand zu bekommen“ (752). Neben dem revolutionären Akt moralischer Spontaneität und der vernünftigen Einsicht bedarf es hierzu eines unabschließbar evolutionären Elements: eines (im engen und weiten Sinne des Wortes) Bildungsprozess der sich selbst Befreienden, der nur gewalt- und zwangsfrei ablaufen kann, wenn er sich und seine Substanz, die Vernunft, nicht selbst konterkarieren soll:

„Ich gestehe, daß mich der Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk [...] ist zur Freiheit nicht reif. [...]. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig zu bedienen zu können). [...]: allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche man machen zu dürfen frei sein muß)“. (862f.; vgl. Castoriadis 1990, 128f.)

Was Kant, dessen Philosophie für Marx und Engels doch vorrangig Ausdruck der preußisch-deutschen Untertanenmisere war, auf die Apologeten des Absolutismus gemünzt hat, passt nur allzu gut auf die Begründung autoritärer Befreiung. Die Emanzipation verträgt weder der autoritär-bürokratischen Stellvertretung noch bedarf sie neuer Menschen, die vom Klassenkampf gestählt, im Erziehungslager zurechtgebogen oder gleich im Labor produziert werden. Was sie fordert und fördert sind ‚allein‘ Menschen, die bereit sind, moralisch und solidarisch zu handeln, um die Handlungsbedingungen

selbst Vernunft gemäß zu organisieren, und zwar in der (für Kelsen illusorischen) Hoffnung, dass Menschen unter vernünftigen Bedingungen nicht nur willens sind, moralisch zu handeln, sondern auch ihre, das Leben ja überhaupt erst bewegenden Konflikte anders als mittels Gewalt und Herrschaft zu bewältigen. Mit eschatologischen Erwartungen an die Revolution als eines Heilsakts hat diese Hoffnung auf die Freiheit nichts zu tun. Die notwendigen Voraussetzungen dafür, dass sich das „Nebelland der *Utopie*“ (Kelsen 1965, 93) dereinst aufklären mag, sind auf der einen Seite ‚nur‘ die Vernunftbegabung des Menschen und die Möglichkeit ihrer Entwicklung durch Bildungsprozesse, die insbesondere das Aggressionspotential, die menschlich-allzumenschliche Herrsch- und Habsucht, kultivieren, und nicht bloß destruktiv unterdrücken. Auf der anderen Seite benötigt es aber, um zur eigentlichen Problematik zurückzukommen, der Entwicklung gewaltfreier öffentlicher Institutionen und der Konfliktregulierung, was die zentrale, von Marx und Engels beiseitegeschobene politische Herausforderung einer autonomen Gesellschaft ist, die im Übrigen überhaupt nicht von den Bildungs- und Sozialisationsprozessen der Individuen zu trennen sind. Das Problem des Zwangs bei der Bildung einer vernünftigen Allgemeinheit und einer politischen, aber nicht-staatlichen Öffentlichkeit ist, wie Kelsen und Malatesta mit Recht monieren können, bei Engels hingegen im Grunde durch ein „bloßes Wortspiel“ (Malatesta zit. n. Fabbri 1977, 27) beseitigt, dessen „bestechender Schein bei näherer Prüfung nicht die innere Haltlosigkeit verbergen kann.“ (Kelsen 1965, 89)

Die Frage der Konstitution, Form und Legitimation öffentlicher Institutionen ist *die* zentrale politische Problematik einer autonomen sozialistischen Gesellschaft, womit der zweite zentrale Sachverhalt benannt ist, den Engels in seinen Ausführungen systematisch de-thematisiert und, wie gezeigt, auch Marx an entscheidenden Stellen ebenfalls verdeckt hat. Kollektive Prozesse der Willensbildung (auch in Hinblick auf die Gestaltung der materiellen Produktion der Gesellschaft) sind immer *intersubjektiv* und bedürfen entsprechender institutioneller Vermittlung, weil ‚die‘ Gesellschaft oder ‚die‘ Menschheit nie *ein* Subjekt mit *einem* Selbstbewusstsein sein kann:

„Eine Gesellschaft ohne Institutionen ist also undenkbar, wie weit sich die Individuen, der technische Fortschritt und der ökonomische Überfluß auch entfaltet haben mögen. Keiner dieser Faktoren wird die zahllosen Probleme zum Verschwinden bringen, die die kollektive menschliche Existenz beständig schafft, keiner dieser Faktoren wird bestimmte Regeln der Übereinkunft und des Vorgehens bei der Diskussion und Entscheidung darüber entbehrlich machen – es sei denn, man wollte eine biologische Mutation der Menschheit postulieren, die jeden in allen und alle in jeden unmittelbar gegenwärtig werden ließe“ (Castoriadis 1990, 194; vgl. Demirović 2018, 339, 358f.; Kuhne 2022, 474ff.).

Kollektive Praxis als intersubjektive Interaktion kann nicht, wie es in den marxistischen Praxisphilosophien zu meist der Fall war, nach dem „Modell der Praxis als subjektive Telos-Realisierung“ (Arndt/Lefèvre 1983, 27) konzipiert werden, ohne ihre zentralen Charakteristika grundlegend zu verkennen oder mittels mythologischer Abstraktionen aufzuheben (vgl. Castoriadis 1990, 190-195). Weder ist die konfliktfreie Einsicht in die Notwendigkeit Freiheit noch die (kaum vorstellbare) Interessenidentität aller Menschen. Freiheit erweist sich zum einen nicht allein als Freiheit vom Naturzwang (der Arbeit), sondern auch und gerade in der freien und vernünftigen Gestaltung des Umgangs mit der Notwendigkeit selbst, dem Naturzwang (der Arbeit), was nicht allein eine technische Frage (der Produktivkraftentwicklung), sondern auch ein Politikum darstellt. Zum anderen bestünde Freiheit gerade nicht in der technischen Exekution des Notwendigen, sondern in der Erweiterung und Entfesselung von Handlungsmöglichkeiten, denen verschiedene Alternativen und somit immer auch

Notwendigkeit zur Diskussion und Potential zum Dissenz innewohnen, die öffentlich artikuliert und politisch vermittelt werden müssen.

Noch Horkheimers Annahme, dass die kommunistische Gesellschaft sich mittels der Planwirtschaft „als vernünftiges Subjekt“ konstituiert, womit auch die „gesellschaftlichen Vorgänge“ historisch erstmals „mit Bestimmtheit vorauszusagen“ (Horkheimer 1988, 156) seien, ist beispielhafter Ausdruck der rationalistischen wie entpolitisierten sozialen Mythologie des Marxismus, welche Autonomie auf die fiktive Einsicht in die vermeintliche Notwendigkeit durch ein ebenso fiktives Kollektiv-Subjekt restringiert: „Es kommt darauf an, diesem freien, das gesellschaftliche Leben bewußt gestaltenden Subjekt zur Existenz zu verhelfen: dieses selbst ist nichts anderes als die ihr Sein selbst regelnde, rational organisierte sozialistische Gesellschaft.“ (Horkheimer 1987, 362)⁷ Hiermit wird im gleichen Maße viel zu viel von einer emanzipatorischen Aufhebung der kapitalistischen Ökonomie erwartet, wie die herrschafts- und klassenlose Gesellschaft um ihren eigentlichen politischen Kern und Gehalt gebracht wird.

Die Entpolitisierung der klassenlosen Gesellschaft

Der Sozialismus erscheint bei Engels und Marx am Ende – auch hierin konnten die Bolschewiki den ‚Klassikern‘ folgen – nicht zufällig als gesamtgesellschaftlich organisierte Fabrik, die die in der Vorgeschichte blind wirkenden Gesetze der materiellen Reproduktion nun bewusst anwendet. Telos ist nicht die kollektive Autonomie, die auf die herrschaftsfreie Re-Politisierung aller sozialen Belange zielt – auf die Ent-Naturalisierung und Ent-Technokratisierung scheinbar unpolitischer/wertfreier Sachverhalte und Zustände –, sondern Rationalisierung und Effektivierung der materiellen Produktion und der gesellschaftlichen Naturbeherrschung ist das Ziel: Plan anstelle der ‚Anarchie des Marktes‘. Dabei wird nicht nur dem Problem der politischen Konstitution der befreiten Gesellschaft aus dem Wege gegangen, es wird auch einkassiert, dass die ökonomische Befreiung von der Klassenausbeutung und der blinden wie selbstzweckhaft verselbstständigten Herrschaft der Produktion über die Produzenten, zwar eine notwendige, aber eben keine hinreichende Bedingung der befreiten Gesellschaft ist. Der technokratischen Substitution des Politischen korrespondiert daher die ökonomische Reduktion der Befreiung:

„Die Errichtung des Reichs der Freiheit wird so in das gleiche Kontinuum historischer Notwendigkeit zurückversetzt, in dem sich für Marx die ‚Vorgeschichte‘ der menschlichen Gattung bewegt hatte. Unter dieser Voraussetzung kann aber die Vernünftigkeit emanzipatorischer Praxis nicht mehr daran gemessen werden, wie weit sich die über ihr wahres Interesse aufgeklärten handelnden Subjekte von dem Zwangszusammenhang bereits emanzipiert haben, sondern nur noch daran, wie weit sie aus der Einsicht in die wissenschaftlich erkennbaren Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsablaufs handeln.“ (Wellmer 1973, 75f.; vgl. 124f.)

Freiheit wird entweder auf Notwendigkeit beschränkt oder Freiheit und Notwendigkeit bleiben unvermittelt und fallen in zwei Welten auseinander. Das Problem der Vermittlung wird nicht gelöst, und

⁷ Dass Horkheimer selbst später diese Position radikal kritisierte und Marx' Sozialismuskonzeption zurecht als eine Erscheinung der verwalteten Welt kritisierte, ist an *dieser* Stelle nicht von Interesse.

zwar nicht nur nicht von Engels, der Freiheit in Notwendigkeit und Sozialismus in ökonomische Planung auflöst, sondern auch nicht stringent von Marx, der zwischen drei verschiedenen Alternativen changiert: (a) der politischen, theoretisch nie hinlänglich explizierten Idee universeller kollektiver gesellschaftlicher Autonomie, die auch die Arbeit selbst erfasst und befreit, (b) der technokratischen Dichotomisierung von einem Reich der Freiheit jenseits des Reichs der Notwendigkeit der materiellen Produktion und (c) der Elimination des Reichs der Notwendigkeit durch den Fortschritt der technischen Produktivkräfte, der die Menschheit von der Arbeit selbst befreit. Letztere Vision einer „materialistisch gewendeten Wissenschaftslehre eines Saint-simonistisch übersetzten Fichte“ (Habermas 1968, 66), die sich prominent in den *Grundrissen* findet, macht noch einmal deutlich, dass Marx auch jenseits der Verewigung der Arbeit als Not(wendigkeit) und der Absage der Befreiung der (entfremdeten) Arbeit der Versuchung der Option einer technokratisch-wissenschaftlichen Synthesis einer zwar klassenlosen, nicht mehr aber vollumfänglich autonomen Gesellschaft unterliegt. Wenn Marx die voll-automatisierte Produktion als die Selbstaufhebungstendenz des Kapitals werttheoretisch antizipiert, reduziert sich ihm die Autonomie des Menschen abermals auf die technische Beherrschung der materiellen Produktion, wobei die Befreiung der Arbeit mit ihrer sukzessiven Verwissenschaftlichung und soziale Freiheit mit wissenschaftlich-technisch optimierter Naturbeherrschung mittels einer geplanten Ökonomie identifiziert wird. Der vergesellschaftete Mensch „tritt neben den Produktionsprozeß, statt sein Hauptagent zu sein“ (MEW 42, 601) und unterwirft den „gesellschaftlichen Lebensprozess[es]“ der „Kontrolle des general intellect“ (602), der die totale „Beherrschung“ (601) der Natur und die Entfesselung der Produktivkräfte verfolgt, um allen Menschen möglichst viel „disposable time“ (604) zu verschaffen, „die sowohl Mußezeit als Zeit für höhere Tätigkeit ist“ (607; vgl. 601):

„Der qualitative Umschlag, der in dem Gedanken einer Aufhebung des kapitalistischen Privateigentums immer mitgedacht war, ist hier in die eindimensionale Bewegung eines Rationalisierungsprozesses einbezogen [...]. Das Modell, das hier zugrunde gelegt ist, ist nicht das einer in zwangloser Kommunikation und Kooperation wirklich werdenden praktischen Vernunft, sondern das einer Natur und Gesellschaft gleichermaßen sich entgegengesetzenden und sie beherrschenden technischen Rationalität“ (Wellmer 1973, 116; vgl. Spekker 2018, 166ff.).

Die herausragende, von Marx und Engels *de facto* ignorierte Bedeutung des Politischen für den Emanzipationsprozess wie für die Vermittlung einer befreiten Gesellschaft ist damit gesetzt (vgl. Castoriadis 2016b, 95f.; Kuhne 2022, 467-470, 474ff.). Im Prozess der Befreiung muss die zukünftige Freiheit institutionell (und habituell) antizipiert werden, weil diese nicht das notwendige Nebenprodukt der Entwicklung technischer Naturbeherrschung ist. Marx und Engels vermochten aufgrund ihres technokratischen Primats der Befreiung nur polemisch auf diesen zentralen Sachverhalt reagieren. Ihrem Kampf gegen den Anarchismus lag nicht nur der autoritäre politische Wille zur Macht, sondern auch die zwar nicht durchgängige, aber doch dominante Verengung der menschlichen Befreiung auf den Aspekt der Naturbeherrschung systematisch zugrunde. Der Zielinhalt menschlicher Emanzipation ist aber nicht die Perfektionierung der technischen Naturbeherrschung, sondern die individuelle und kollektive Autonomie. Naturbeherrschung ist für diese keine hinreichende, sondern allein eine partiell notwendige Bedingung. Zudem ist Naturbeherrschung selbst in ihren technischen Gestalten und Formen sowie in ihren Resultaten politischer Kontrolle und öffentlicher Reflexion zu unterwerfen, und kein sich selbst legitimierender automatischer Prozess. Nicht nur die ungewollten Resultate und (Neben-)Produkte menschlicher Naturbeherrschung, auf die Engels selbst emphatisch hinweist (vgl.

MEW 20, 452f.), machen dies notwendig, sondern auch die historische Vermittlung von Naturbeherrschung und sozialer Herrschaft. Diese hat sich im menschlichen Naturverhältnis, entgegen des Scheins seiner geschichtslosen Objektivität, selbst derart niedergeschlagen, wie sich zugleich die Resultate der Naturbeherrschung in Mittel der Beherrschung von Menschen verkehrten: Freiheit vom Naturzwang in Form von Heteronomie, die sich im Subjekt als (Resultat) gewaltsame(r) Selbstbeherrschung reproduziert, die die innere Natur nicht kultiviert, sondern unterdrückt. Wenn Autonomie die Bedingung, die Vermittlungsform, das Resultat und der Zielinhalt der Emanzipation ist, die zugleich ihrem geschichtlichen Prozess bereits inhärieren müssen, wenn nicht die technische Beherrschung der Natur, sondern die kollektive Selbstbestimmung des gesellschaftlichen Lebens eine befreite Gesellschaft ausmachen – dann ist diese als konstitutiv politisch-kommunikativ bestimmt, was freiheitliche Institutionen genauso voraussetzt wie autonomiefähige Individuen, die beide sich im Prozess der Emanzipation bewusst bilden müssen. Dies bedeutet keineswegs, dass technisch-ökonomisches Verfügungswissen und der Fortschritt der Wissenschaft deswegen unbedeutend für den Prozess der Emanzipation und für die Konstitution einer autonomen Gesellschaft würden; genauso wenig wie eine demokratisch begründete und dennoch unbedingt zweckrational verfahrenende (Selbst-)Verwaltung, ohne die sich keine komplexe Gesellschaft effizient reproduzieren könnte. Keinesfalls ist dem von Helmuth Plessner scharfsinnig, wenn auch nicht frei von autoritären Ideologemen kritisierten Alptraum vermittlungsloser Vergemeinschaftung (vgl. Plessner 2003) oder basisdemokratischer Dauerdiskussion das Wort geredet, die mit Autonomie wenig, mit politisch-ökonomischer Ineffizienz und sozialem Zwang hingegen sehr viel gemein haben. Dennoch: der Unterschied zwischen einem Emanzipationsverständnis, das sein Paradigma und Ziel in der durch ökonomische Planung optimierten technisch-wissenschaftlichen Naturbeherrschung hat, und einem, welches das Ziel kollektiver gesellschaftlicher Selbstbestimmung autonomer Individuen auf Basis gewaltloser Interaktion und herrschaftsfreier Diskussion hat, markiert eine *qualitative* Differenz, die einzuebennen kein Grund besteht.

Bei Marx und Engels waren beide Perspektiven angelegt. Erstere aber hat den historischen Sieg davongetragen, was gleichermaßen daher rührte wie es dazu führte, dass die „politische Frage im weiteren Sinne – Frage der Gesamteinstitution der Gesellschaft – ebenso wie die politische Frage im engeren – die Macht, ihr Wesen, ihre Struktur, die Möglichkeit ihrer realen Ausübung [...] und die dadurch entstehenden Probleme [...] ignoriert“ (Castoriadis 2008, 204) wurden, da sie mit der Überwindung des kapitalistischen Eigentumsordnung irrtümllicherweise zugleich als gelöst erschienen. Die Marx-Engels'sche Verwechslung von Politik mit Technik und Autonomie mit Naturbeherrschung ist für diese Fundamental-Täuschung Voraussetzung wie Resultat.

Literatur

Arndt, Andreas (1985): Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum.

Arndt, Andreas/Lefèvre, Wolfgang (1983): Poiesis, Praxis, Arbeit. Zur Diskussion handlungstheoretischer Grundbegriffe. In: Damerow, Peter u.a. (Hg.): Arbeit und Philosophie. Symposium über philosophische Probleme des Arbeitsbegriffs, Bochum, S. 21-34.

Bahro, Rudolf (1979): Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, ungekürzte Studienausgabe, Köln/Frankfurt/M.

Marxschen Theorie, Königstein/Ts, S. 83-101.

Castoriadis, Cornelius (1990): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/M.

Ders. (2007): Über den Inhalt des Sozialismus II. In: Ders.: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Gesellschaftskritik nach Marx. Ausgewählte Schriften Band. 2.1, Lich, S. 95-186.

Ders. (2008): Sozialismus und autonome Gesellschaft. In: Ders.: Vom Sozialismus zur autonomen Gesellschaft. Gesellschaftskritik nach Marx. Ausgewählte Schriften Band. 2.2, Lich, S. 191-219.

Ders. (2016a): Die proletarische Revolution gegen die Bürokratie. In: Ders.: Ungarn 56. Die ungarische Revolution. Ausgewählte Schriften Band 7, Lich, S. 17-65.

Ders. (2016b): Die ungarische Quelle. In: Ders.: Ungarn 56. Die ungarische Revolution. Ausgewählte Schriften Band 7, Lich, S. 67-103.

Creydt, Meinhard (2014): Wie der Kapitalismus unnötig werden kann, Münster.

Damus, Renate (1973a): Wertkategorien als Mittel der Planung. Zur Widersprüchlichkeit der Planung gesamtgesellschaftlicher Prozesse in der DDR, Erlangen.

Dies. (1973b): Entscheidungsstrukturen und Funktionsprobleme in der DDR-Wirtschaft, Frankfurt/M.

Dies. (1978): Der reale Sozialismus als Herrschaftssystem am Beispiel der DDR. Kritik der nachkapitalistischen Gesellschaft, Gießen.

Dies. (1979): RGW – wirtschaftliche Zusammenarbeit in Osteuropa, Opladen.

Daum, Timo/Nuss, Sabine (Hg.) (2021): Die unsichtbare Hand des Plans. Koordination und Kalkül im digitalen Kapitalismus, Berlin.

Demirović, Alex (2018): Das Reich der Freiheit – Zur Konzeption der Freiheit bei Karl Marx. In: Novkovic, Dominik/Akel, Alexander (Hg.): Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Aktualität und Perspektiven der Marxschen Praxisphilosophie, Kassel, S. 335-359.

Euchner, Walter (1990): Die Degradierung der politischen Institutionen im Marxismus. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft Heft 4, S. 487-505.

Fabbri, Luigi (1977): Malatesta – Leben und Werk. In: Errico Malatesta. Gesammelte Schriften Bd. 1, Berlin, S. 7-101.

Freundinnen und Freunde der klassenlosen Gesellschaft (2018): Umriss der Weltkommune. Online: <https://kosmoprolet.org/de/umrisse-der-weltkommune>

Giessler Furlan, Hannes (2018): Verein freier Menschen? Idee und Realität kommunistischer Ökonomie, Springe.

Habermas, Jürgen (1968): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M.

Horkheimer, Max (1987): Dämmerung. Notizen in Deutschland (1931/1934). In: Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 2, Frankfurt/M., S. 309-452.

Ders. (1988): Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften. In: Max Horkheimer Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1936-1941, Frankfurt/M., S. 150-157.

Kant, Immanuel (1968): Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: Kant Werke in zwölf Bänden. Band VIII, Frankfurt/M.

Kelsen, Hans (1965): Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus, 3. Aufl. Wien.

Kuhne, Frank (2022): Marx und Kant: Die normativen Grundlagen des *Kapitals*, Weilerswist.

Martin-Brander, Urs (2018): Die Freiheit des Karl Marx: Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter, Hamburg.

Masuch, Michael (1981): Kritik der Planung. Naturwüchsigkeit und Planung im realen Sozialismus, Darmstadt/Neuwied.

Mises, Ludwig von (1920): Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47, S. 86-121.

Morosov, Evgeny (2019): Digital capitalism? The Calculation Debate in the Age of Big Data. In: New Left Review 116/117, S. 33-67.

Plessner, Helmuth (2003): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Ders.: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt/M., S. 7-133.

Rendueles, Césaer (2021): Sozialismus ohne Cyber-Fetischismus. Von der Planung zur Deliberation. In: Daum, Timo/Nuss, Sabine (Hg.): Die unsichtbare Hand des Plans. Koordination und Kalkül im digitalen Kapitalismus, Berlin, S. 246-260.

Schäfer, Gert (1994): Gewalt, Ideologie und Bürokratismus. Das Scheitern eines Jahrhundertexperiments, Mainz.

Schlaudt, Oliver (2021): Lenin, Castro, Bezos? Die Idee des ‚Cybersozialismus‘ im Licht historischer Planungsdebatten. In: Daum, Timo/Nuss, Sabine (Hg.): Die unsichtbare Hand des Plans. Koordination und Kalkül im digitalen Kapitalismus, Berlin, S. 40-52.

Schröter, Jens (2021): Die sozialistische Kalkulationsdebatte und die Commons. In: Daum, Timo/Nuss, Sabine (Hg.): Die unsichtbare Hand des Plans. Koordination und Kalkül im digitalen Kapitalismus, Berlin, S. 171-183.

Spekker, Matthias (2018): Produktivkraftentfaltung und kommunistisches Bewusstsein. Zur Kritik eines Marx'schen Kritikmotivs. In: Bohlender, Matthias u.a. (Hg.): ‚Kritik im Handgemenge‘ – Die Marx'sche Kritik als politischer Einsatz, Bielefeld, S. 161-201.

Sutterlütti, Simon/Meretz, Stefan (2018): Kapitalismus aufheben. Eine Einladung, über Utopie und Transformation neu nachzudenken, Hamburg.

Wallat, Hendrik (2009a): Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie, Bielefeld.

Ders. (2009b): Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx. In: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 155, S. 269-286.

Ders. (2013): Transformationsprobleme. Wissenschaft und Utopie, Geschichte und Freiheit. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität Heft 45, S. 40-42

Ders. (2017): Das Scheitern der Befreiung. Politisch-philosophische Essays, Münster.

Wellmer, Albrecht (1973): Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, 4. Aufl. Frankfurt/M.

Wolter, Ulf (Hg.): Antworten auf Bahros Herausforderung des ‚realen Sozialismus‘, Berlin 1978.

Zimmermann, Rolf (1985): Utopie, Rationalität, Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Gesellschaftstheorie bei Marx und Habermas, Freiburg/München.