

Der vormarxistische Marx als Postmarxist¹

Der Vorwurf, dass Marx keine Theorie des genuin Politischen hinterlassen hat, ist so alt wie berechtigt. Die immer wieder aufkommende Kritik an der Marxschen Vernachlässigung des Politischen² basiert aber zumeist auf einen doppelten Mangel: auf einer entpolitisierten Interpretation der Kritik der politischen Ökonomie und materialistischen Sozialtheorie, die sich zumeist mit einer selektiven Rezeption des Marxschen Werks verbindet. Von daher sind politische Lektüren der Marxschen Theorie und die Fokussierung vermeintlich weniger bedeutender Texte zu begrüßen. Miguel Abensour, emeritierter Professor für Politische Philosophie in Paris, löst eine solche Lektüre in seinem Buch *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment* leider nur in Teilen ein. Er unterzieht die frühen politischen Schriften von Marx einer bisweilen durchaus ergiebigen, um Aktualisierung bemühten Analyse, die allerdings in eine postmarxistische Polit-Ontologie umschlägt, die weder neu noch gewinnbringend ist; eine platte Kritik an materialistischer Sozialtheorie und Ökonomiekritik bildet dabei das brüchige Fundament.

Zentrales Anliegen des Autors ist es, Marx in jene radikal-republikanische, von Machiavelli herrührende Tradition einzureihen, die für eine „wilde Demokratie“ stehe, die vom „Prinzip der Anarchie“ (10) beseelt sei. Das machiavellische Moment steht folglich nicht für einen Machtrealismus bei Marx oder eine empirische Politikanalyse (vgl. 44f.), sondern für die (Wieder-)Entdeckung des spezifisch Politischen, d.h. der „*vita activa*“ (49), deren Entfaltungsraum die Republik als „Reich der Zeitlichkeit“ darstellt: „eine weltliche, säkulare, der Kontingenz des Ereignisses unterworfenen Ordnung“ (51). Der Staat sei Feind genau jener Ordnung des produktiven Konflikts, und somit der eigentliche Antipode des Politischen: „Die Demokratie ist antistaatlich oder gar nicht.“ (12) Die demokratische „Logik der Rebellion“ habe die zentrale Aufgabe das politische Feld „offenzuhalten“ (17), um nicht in alte oder neue Formen der Staatlichkeit abzugleiten. Neben der Kontingenz beschwört der Autor daher sogleich das zweite *essential* post-marxistischen Polit-Ontologie: den ewigen „Konflikt“ (17) als Grund und Garant anti-staatlicher Demokratie. Diese wird als der „Widerstand *der Vielen* gegen den *Einen*“, welcher der „ontologischen Verfassung der Pluralität widerspricht“ (18), in Szene gesetzt. Das derart als Kampf und Konflikt gedeutete Politische, das es „wiederzuentdecken“ (33) gelte, entthronen als wilde Demokratie den Staat: „An die Stelle des Gegensatzes von Sozialem und Politischem setzt sie den von Politischem und Staatlichem.“ (28) Dies ist der nicht wirklich neue Background, vor dem sich Abensour an eine „Reaktivierung“ von Marx macht, die er von einer „Rückkehr“ (32) zum Marxismus unterschieden wissen will (vgl. 29-32); in vielerlei Hinsicht erinnert seine „philosophische Frage [...] nach dem Wesen des Politischen“ (44; vgl. 46) an das politische Denken von Jacques Ranciere, auf den er sich auch positiv bezieht (vgl. 14-16).

Es sind „zwei essentielle Fragen“, die der Autor an die Marxschen Texte stellt: Welche „Eigenlogik“ spricht Marx dem „Politischen“ zu und welche „Form von politischer Gesellschaft“ konzipiert er mit seinem Begriff der ‚wahren Demokratie‘ als „Untergang des Staates“ (32; vgl. 52). Abensour unterscheidet dabei die journalistischen Arbeiten von 1842, die sich der „Utopie des vernünftigen Staates“ verschrieben haben, „und jene von 1843-1844, die durch eine veritable Krise voneinander getrennt sind“ (53). Gegenüber Marx'

¹ Rezension zu Abensour, Miguel: *Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment*, Berlin 2012. Im Original bereits 2004 auf Französisch erschienen.

² Vgl. z.B. den lesenswerten Aufsatz von Weyand, Jan: *Souveränität und Legitimation. Ein Essay über das Verschwinden des Politischen in der Kritischen Theorie*, in *jour fixe initiative berlin* (Hg.): *Souveränitäten. Von Staatsmenschen und Staatsmaschinen*, Münster 2010, S. 13-42.

Selbstdeutung in seinem *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, die seine Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – Abensours Hauptbezugsquelle: „ein außergewöhnlicher Text“ (60) – an die Anfänge materialistischer Gesellschaftstheorie stellt, sieht er dort vielmehr einen Strang im Denken von Marx angelegt, der Zeit seines Lebens auf der Suche nach einer politischen „Alternative zum Staat“ (58) war. Dies stehe der „Einreihung des Politischen in eine dialektische Theorie von der gesellschaftlichen Totalität“ entgegen, die sehr unglücklich als „Tendenz zur Verdunklung des Politischen in Form einer Naturalisierung“ (59) charakterisiert wird. Es gäbe hier ein „Spannungsfeld“ im Marxschen Werk, das einerseits verschiedene „Entwicklungsmöglichkeiten einer Moderne“ aufzeige und andererseits das „Bild“ von Marx verändere, das ihn als jemanden porträtiert, der das Politische als „Freiheit“ (61) jenseits des Staates suche.

Nach diesen, von Wiederholungen nicht ganz freien Ausführungen, die über zwei Vorworte und eine Einleitung verteilt sind, wendet sich Abensour sodann im ersten Kapitel der *Utopie des vernünftigen Staates* (62-79) zu. Er interpretiert den Charakter der frühen Marxschen Zeitungsartikel dahingehend, dass diese in der Tradition der Säkularisierung des Staates stehen, die an einer Wiedergewinnung der „Autonomie des Politischen“ (75) arbeite: „So zeigt sich eine durchgehende Linie, die von Machiavelli über Spinoza zu Marx führt. Sie besteht in einer Befreiung der politischen Gemeinschaft vom theologischen Despotismus, um dem Politischen seinen eigenen Inhalt zurückzugeben und so die Einführung eines vernünftigen Staates zu ermöglichen.“ (74) Die spezifische Argumentationsfigur dieser Utopie ist sodann Thema des zweiten Kapitels über *Die politische Intelligenz* (80-91). Der Staat werde in diesen frühesten Schriften zu einer autonomen Instanz, die die Widersprüche der Gesellschaft vermittele und aufhebe, indem sie durch dessen Geist transformiert werden. In ihm werde das Partikulare durch „Vergeistigung“ (84), ohne eine „externe Beherrschung autoritären Stils“ (83), allgemein und vernünftig. Im Hintergrund dieser „Natur des Staates“ als „eines organischen Ganzen“ (86) stehe „das moderne Konzept des Systems und die Philosophie des Subjekts“ (88). Ohne auf das Naheliegende einzugehen: Hegels konkrete Freiheit, spricht Abensour „zu Recht von einer spekulativen hegelianischen Matrix“, wobei, was für den gesamten Junghegelianismus charakteristisch ist, die „Sphäre des Politischen [...] zum Absoluten erhoben wird.“ (89) Dieses Unternehmen ist in der Tat der Versuch, die „Philosophie durch eine Übertragung auf das politische Feld zu retten“ (90), woran sich die legitime Frage anschließt, ob diese „Verabsolutierung“ des Politischen nicht zugleich dazu führt, ihren „Boden“ (91) zu verlassen und sie ins Religiöse zu transformieren.

Das dritte Kapitel *Von der Krise von 1843 zur Kritik der Politik* (92-105) startet sodann auch gleich damit, dass Marx von nun an beginnt, den „Staat zu entsakralisieren“: Dieser ist weder die alles vermittelnde praktische Vernunft des Absoluten noch der glorreiche „Himmel“, auf den das gesamte gesellschaftliche Leben vertikal ausgerichtet ist: „Ersetzung der Vertikalität durch Horizontalität“ (92) als das Resultat einer „Verflechtung von Kritik und Krise“ (93). Dies führe zudem zu der bekannten „Verabschiedung von der politischen Revolution“ (93), die keineswegs gleichzusetzen sei mit der Absage an das Politische. Dies gelte insgesamt für die Marxsche „*Kritik der Politik*“ (94), die einerseits darin bestehe, der politischen Emanzipation „Grenzen“ aufzuzeigen (Persistenz der vorrevolutionären Machtapparate sowie „unüberwindbare gesellschaftliche Spaltung“), andererseits die Verabsolutierung des Staates als „Wiederholung der religiösen Entfremdung in einer profanen Form“ zu denunzieren: „Wiederaneignung der im Himmel der Politik vergeudeteten menschlichen Kräfte, Entsakralisierung des Staates“ (95). Eine solche Kritik der Politik sei eine „Vertiefung“ (103) des machiavellischen Moments, indem die ideologische „Sprache der Politik in die

„allgemeinere‘ Sprache der Emanzipation“ (102) übersetzt werde³, was einen „Gegenentwurf zu einer Soziabilität, die sich auf die Reproduktion der Gattung beschränkt“ (104) impliziere.

In Kapitel 4 erläutert Abensour nochmals seine *Lektüre-Hypothese* (106-122) bezüglich der Marxschen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Diese sei nicht, wie der Autor wiederholt, als einer der „ersten Bausteine einer materialistischen Kritik der Gesellschaft und des Staates“ adäquat zu verstehen, sondern als „Suche nach einer antihegelianischen politischen Philosophie [...], die sich auf die politische Erfahrung der modernen Freiheit stützt, wie sie in der revolutionären Bewegung zum Ausdruck kommt“ (106). Einer solchen Lektüre erschließe sich, dass Marx zwar fraglos den Staat dezentriere und seinen Blick der Gesellschaft zuwende. Dieser Schritt verweise aber nicht „auf soziologische“, sondern „politische Instanzen“ (110), die den „Fokuspunkt der Aktivität“ (115) in der „Geschichte der Moderne“ (116) darstellen, deren „wirkliches Subjekt nichts anderes als das aktive Leben des *Demos*“ (117) sei. Marx versuche mit dieser antihegelianischen Figur „das Spezifikum des Politischen ausgehend von der Aktivität eines politischen Subjekts aufzudecken“ (117), und keinesfalls das Politische zu soziologisieren.

Das umfangreiche fünfte Kapitel erläutert *Die vier Merkmale wahrer Demokratie* (123-170), die zugleich das „Wesen des Politischen“ (124) darstellen. Das *erste* Merkmal sei die „Souveränität“ (125) des *Demos* als „Höhepunkt“ und „*telos*“ der „modernen Geschichte als Geschichte der Freiheit“ (126), die sich in diesem Subjekt vollkommen auf sich selbst beziehe und in sich subsistiere. In Absetzung zu Moses Heß (vgl. 127-133) sei das derart begriffene Politische nicht ein Synonym für „Herrschaft“ – also zu negieren – sondern bezeichne einen „Zusammenschluss der Menschen“, welcher „auf Freiheit ausgerichtet“ (131) sei, und den es mit Marx zu affirmieren gelte. Das *zweite* Merkmal bezeichne zwei Komponenten: Zum einen finde der Mensch erst zu seinem „Wesen“ (136) durch den politischen Zusammenschluss, der jene Universalität generiere, der dem Gesellschaftlichen gerade abgehe und das daher politisch überwunden und verändert werden müsse: „Der *Demos* ist politisch oder er ist nichts“ (139); er sei keine „soziologische[...] Realität“ (143), sondern eine politische Willenskategorie. Zum anderen stelle diese Politisierung eine „sehr komplex[e] Bewegung“ (140) dar, die durch ihre Rückführung auf den *Demos* der „politischen Entfremdung“ (140) vorbeuge und so grade durch diese *demo*-kratische „Reduktion“ (141) das Politische ausdehne: Die demokratische „Selbstkonstituierung und Selbstbestimmung des Volkes“ (143) sei ein Selbstzweck, der als „Subjekt“ (141) seiner gesamten Bewegung derart zugrunde liege, das nur es selbst allein alle verschiedenen Bereiche des Politischen konstituiere und vereinige; es gibt nichts Politisches außer(halb) des *Demos*. Damit wird das *dritte* Merkmal thematisch: die „ständige Koinzidenz von Subjekt und Werk“, die der politischen „Versteinigung“ und „Entfremdung“ (der Demokratie im Staat) „Einhalt“ gebiete und in der „demokratischen Selbstinstitutionierung des Gesellschaftlichen“ (144f.) kulminiere. Die Gefahr, dass hierbei der *Demos* in die Rolle des „unendlichen Subjekts“ (150) schlüpfe, das keine Zeit und kein Objekt kenne, sei dadurch gebannt, dass dessen freie Aktivität notwendig offen und unabgeschlossen sei; an Derridas Im-kommen-bleibende-Demokratie erinnernd, sei das demokratische „Prinzip der fortwährenden Selbstbegründung“ nicht eine „endgültige Vollendung“ (151). Das *vierte* Merkmal erläutere nochmals das Verhältnis von

³ Ein von Abensour angeführtes Marxzitat kann dies verdeutlichen: „Es ist also durchaus nicht unter der *hauteur des principes*, die speziellste politische Frage – etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System – zum Gegenstand der Kritik zu machen. Denn diese Frage drückt nur auf *politische* Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigentums aus. Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen [...] eingehen.“ MEW 1, 345.

Demokratie und Staat. Jene verschwinde so wenig wie der Staat, der allein ein (allerdings „besonderes“ (164)) Moment der demokratischen Aktivität unter anderen Momenten werde. Es gehe weder um die „Auflösung des Politischen im Gesellschaftlichen“ noch um die „Fetischisierung“ und „Hypostasierung“ (168) der Politik, sondern um ihre demokratische Reduktion, die sie zugleich hervorhebe.

Diese (scheinbar?) paradoxe demokratische Kritik am Staat, der als bloßes Moment der wilden Demokratie neues Leben eingehaucht bekommt, fasst Abensour im sechsten Kapitel *Wahre Demokratie und Moderne* (171-200) wie folgt zusammen: Für Marx „verschwindet der politische Staat als organisierende Form, aber er hält am Politischen als Moment im Leben des Volkes fest, damit sich die Freiheit und Universalität auf sämtliche Bereiche ausdehnen können, um sie zu durchdringen.“ (171) Diese, seinen zentralen Argumentationsgang auf den Punkt bringende, Aussage nimmt der Autor zum Ausgangspunkt der Verteidigung des Marxschen politischen Denkens, welches sowohl spezifisch modern sei (funktionale und normative „Differenzierung“ (171) der Handlungssphären respektierend) als auch sein gesamtes Werk durchziehe. Auch wenn Abensour Marx hier und da in die Falle „der Logik einer Metaphysik der Subjektivität“ (180) tappen sieht, die mit der „Unbestimmtheit“ (178) des Politischen kollidiere, und das gesamte Projekt einer „materialistische[n] Kritik des Staates“ (190) für den Autor (zweifelhafterweise) gleichzusetzen ist mit der Verfehlung des ‚machiavellischen Moments‘, insistiert er (zu Recht) auf der Lebendigkeit des Politischen beim späten Marx. Die Pariser Kommune (vgl. 192-200) sei das schlagende Beispiel für das „Wiedererwachen der Problematik von 1843“ (192), die keinesfalls mit der materialistischen Sozialtheorie erledigt (gewesen) sei: „Auch wenn sie Verfinsterungen unterliegt, ist diese verborgene Dimension in Marx' Werk von einer relativen Konstanz. Daher kann man diese Gegenüberstellung von 1843 und 1871 mit der Aneinanderreihung von zwei Formeln zusammenfassen: Für die modernen Franzosen geht der Staat in der wahren Demokratie unter; für die anderen modernen Franzosen, die Kommunarden, wird die Staatsmacht durch die Kommunalverfassung zerschlagen.“ (200)

Der *Schluss* (201-223) sowie der Nachtrag über ‚*Wilde Demokratie*‘ und das ‚*Prinzip der Anarchie*‘ (227-269) ergehen sich weitestgehend in Wiederholungen von bereits mehrfach Gesagtem. Noch einmal wird der Geist der anti-etatistischen Freiheit beschworen, die, wie bei H. Arendt, als „Macht“ der handelnden Menschen im „Zeichen der Isonomie“ (214) auftritt und ihre Lebendigkeit durch den „Konflikt“ (210) erhalte. Diese Freiheit sei eben auch als „untergründige Dimension des Werks von Marx [...], entsprechend den Erfordernissen und Geboten des Ereignisses“ (204), wiederzuentdecken. Dieses polit-ontologische Geraune erfährt in Abendsours Nachtrag noch eine Steigerung. Mit C. Lefort wird dort der politische Konflikt – via (dem wehrlosen) Machiavelli – zur „ursprünglichen Teilung des Gesellschaftlichen“ (233) ontologisiert. Mit dem ‚*Prinzip der Anarchie*‘ wird sodann am Ende eine linke (willkürliche) Heideggerinterpretation bemüht, um die „ontologische Dimension der wilden Demokratie“ (243) zu explizieren. Mit Nietzsche gesprochen, dessen Analyse hier viel näher gelegen hätte, steht das Prinzip der Anarchie für den Nihilismus, also die Entwertung aller Werte. Das in seiner Begründbarkeit gar nicht weiter diskutierte „Ende der Metaphysik“ (250) erweise sich als die Geburtsstunde der grundlosen, ruhelosen und ziellosen Freiheit, die als (vermittlungsloses) „Ereignis“ zu denken sei, als welches das „Sein“ in der „Zeit“ erscheine, „in dessen Mittelpunkt der Kampf der Menschen steht“ (257). Die Demokratie sei nun „diejenige Form von Gesellschaft“ (261), die diesem Sein entspreche.

Ich gestehe es offen: Abensours Ausführungen haben mich mehr und mehr verärgert. Die Intention, Marx' politisches Denken freizulegen, ist ein legitimes Anliegen, zumal es

diesbezüglich immer wieder vorgebrachte Kritik gibt, die zumeist so berechtigt wie einseitig ausfällt. Auch ein Blick auf den (ganz) jungen Marx, dessen politisches Denken faszinierende und aktuelle Facetten aufweist, ist sympathisch. Damit hört es aber auch schon auf. Auf Details von Abensours (bisweilen recht freier und eigenwilliger) Interpretation der Marxschen Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, muss gar nicht eingegangen werden.⁴ Es reicht schon die Zurückweisung, der Selbstinszenierung von Abensour: Die auf billige Schlagworte reduzierte Ablehnung von materialistischer Gesellschaftstheorie erweist sich als haltlos und nicht gewinnbringend. Diese liefert eine theoretisch sehr viel überzeugendere, zudem empirisch belastbare Staatskritik, da sie Staat und Demokratie eben nicht als ontologische Erscheinungsformen des Politischen und der Freiheit denkt, sondern immer noch völlig zu Recht als soziale Formen kapitalistischer Vergesellschaftung dechiffriert. In welchem Maße Abensours Polit-Ontologie sich über diese ausschweigt, ist genauso skandalös, wie die implizite Unterstellung, dass materialistische Sozialtheorie einen emphatischen Freiheitsbegriff ausschließt. Die Beschwörung eines Phantoms – der lebendige *Demos* der wilden Demokratie – sowie die obskure Ontologisierung politischer Kämpfe – wie viel Scheiße existiert doch in der Welt, auf deren Bekämpfung man gerne verzichten würde, und die in einer freien Gesellschaft, die ihren Namen verdient, abgeschafft sein müssten –, stellen beileibe keinen Fortschritt der Erkenntnis dar⁵, sondern bestenfalls philosophisches Geraune, das sich an sich selbst berauscht; die vielen Redundanzen machen dies deutlich. Ein emphatischer politischer Freiheitsbegriff ist eine Dauerbaustelle materialistischer Kritik, die diesbezüglich in der Tat eine ambivalente Geschichte aufweist. Dass die post-marxistische Polit-Ontologie vernünftige Alternativen parat hat, leuchtet mir nach den Ausführungen von Abensours allerdings einmal mehr nicht ein: Die Marxsche Kritik der Politik zielt zu Recht auf jene sozio-ökonomischen Formen der Unfreiheit, zu denen neben dem Staat die kapitalistische Ökonomie und Eigentumsordnung zählen, von deren konstitutivem Zusammenhang der Postmarxismus schlicht keinen Begriff hat. Ein Begriff von (Un-)Freiheit, der deren soziale Bedingungen und Formen politizistisch desartikuliert, ist blind und leer. Aber auch die Beschwörung der Prinzipienlosigkeit der Freiheit, die mit dem immer gleichen Märchen vom Ende der Metaphysik daher kommt, ist ein Pyrrhussieg der Freiheit, die im Grunde nichts anderes ist als Nihilismus: Abensour plädiert für die „unerlässliche Unterscheidung zwischen Anarchismus und Anarchie“. Während letztere „bar einer *arché*, einer Grundlage“ sei, bleibe ersterer „im Feld der Metaphysik verwurzelt“: „Er tastet das Schema der Referenz nicht an, sondern gibt sich damit zufrieden, innerhalb des Schemas das Prinzip der Autorität durch die Vernunft zu ersetzen. Kurz, er hält am Verfahren der Legitimation fest und wählt nur ein anderes Kriterium der Legitimität.“ (247f.). Manchmal sind es die kleinen Worte – „nur“ – die einen Unterschied ums Ganze machen: der gescholtenen Vernunft gilt es die Treue zu halten, gegenüber einer nihilistischen Freiheit, die vom hypostasierten Konflikt offensichtlich um ihr Selbstbewusstsein gebracht wurde.

Hendrik Wallat (Hannover)

⁴ Dies besten jüngeren Interpretationen der Marxschen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie liefern Böhm, Andreas: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998, S. 32ff., und Behre, Jürgen: Volkssouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen, Hamburg 2004, S. 147ff.

⁵ Eine wirklich gewinnbringende politische Interpretation der Marxschen Theorie stellt hingegen das Buch *Demokratie contra Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus*, Köln/Karlsruhe 2010 von Ellen Meiksins Wood dar, dessen Lektüre unbedingt zu empfehlen ist.