

„Wir müssen die historische Dynamik des Kapitals ernst nehmen“

Ein Gespräch mit Moishe Postone

Vorbemerkung: Das folgende Gespräch wurde bereits im Mai 2011 während der „Rethinking-Marx“-Konferenz in Berlin geführt. Aber wie das so ist im Leben: Es gibt oft Wichtigeres und manchmal ist es dann zu spät. Wir haben (zu) lange gebraucht, Moishe Postone die deutsche Übersetzung des Transkripts vorzulegen; er hat noch etwas mehr Zeit für die Finalisierung seiner Überarbeitung benötigt. Leider ist Moishe Postone im März 2018 infolge einer Krebserkrankung verstorben. Da eine Veröffentlichung des Interviews jedoch prinzipiell verabredet war und er vor allem noch sprachliche Korrekturen an der Übersetzung vornehmen wollte – und kritische Theorie ohnehin stets work in progress ist –, wollen wir der interessierten Öffentlichkeit das Interview nicht länger vorenthalten. Es kreist thematisch um eine Reihe theoretischer Probleme der Marx-Interpretation und der Weiterentwicklung der Kapitalismuskritik, oft bemerkenswert weitsichtig um Fragen der Gegenwartsanalyse sowie die Möglichkeiten politischer Praxis heute – und führt so noch einmal anschaulich vor Augen, dass die internationale Diskussion über kritische Theorie und emanzipatorische Praxis mit Moishe Postone eine wichtige Stimme verloren hat.

I: Deine Reinterpretation der Marx'schen Theorie geht ja nicht zuletzt von einer Kritik am orthodoxen Marxismus und des sogenannten realexistierenden Sozialismus aus. Ein wesentlicher Punkt ist dabei, dass du argumentierst, dass die Abschaffung von Markt und Privateigentum nicht ausreicht, um die Wertförmigkeit von Arbeit im Kapitalismus zu überwinden. Wenngleich deine grundsätzliche Kritik am realexistierenden Sozialismus erst einmal einleuchtend klingt, stellen wir uns bei deiner Konzeption doch die Frage, wie sich der Wert und die Wertförmigkeit von „Arbeit“ eigentlich ohne Privateigentum und Tausch denken lässt. Anders formuliert: Was braucht es, wenn man über den Kapitalismus hinaus möchte, noch mehr als die Abschaffung des Privateigentums?

P: In einem Satz: Die Abschaffung von Lohnarbeit. Aber zur Begründung muss ich wahrscheinlich doch ein wenig weiter ausholen. Ich habe vor Jahren beschlossen, Marx so zu lesen, als hätte ich noch nie von ihm gehört. Die meisten gehen nicht davon aus, dass sie Hegel bereits kennen, bevor sie Hegel lesen. Wenn sie das täten, wären sie auch ziemlich borniert. Also lesen sie Hegel, um zu verstehen, wie er argumentiert. Meine Erfahrung mit der traditionellen Marx-Rezeption war jedoch, dass viele *Das Kapital* lesen, als wüssten sie bereits, was Marx dort sagt. Dementsprechend wollen sie nur noch sehen, *wie* er es sagt. Sie interessiert also nur, wie er die Positionen, die er z.B. bereits im *Kommunistischen Manifest* dargelegt hat, begründet. Ich denke, dass diese Vorgehensweise ein schwerer Fehler ist. Um das zu erkennen, war für mich persönlich die Rezeption der *Grundrisse* extrem wichtig. Denn sie machte mir klar, dass Marx zwar in vielen orthodoxen Marxismen als ein kritischer politischer Ökonom verstanden wird, er jedoch eigentlich eine *Kritik* der politischen Ökonomie geschrieben hat. Und ich denke, dass es ein fundamentaler Unterschied ist, ob man ein politischer Ökonom ist oder eben eine Kritik der politischen Ökonomie schreibt. Denn das zentrale Thema der *Kritik* der politischen Ökonomie ist, dass die Warenform (und deshalb auch der Wert) historisch spezifisch sind.

Das heißt: Es ist nicht einfach so, als sei das Problem mit Adam Smith, dass er nicht richtig verstanden hat, dass nur die Arbeiter den Mehrwert produzieren – manchmal sagt er das ja sogar, manchmal nennt er auch andere Produktionsfaktoren für den Mehrwert. Das eigentliche Problem ist vielmehr, dass Smith nicht verstanden hat, dass der Wert *historisch spezifisch* für den Kapitalismus ist. Die Dialektik von Wert und Gebrauchswert wurde auch in der traditionellen Marx-Lektüre zu oft – selbst von Leuten wie Lukacs und zu einem gewissen Grad würde ich sagen auch von Adorno – so interpretiert, als wäre die Warenform einfach als die Herrschaft des Wertes über den Gebrauchswert zu verstehen. In diesem Sinne müsste der Gebrauchswert dann nur aus dem Gehäuse des Wertes befreit werden. Leute, die sich nur auf

den Markt und das Privateigentum konzentrieren, analysieren in der Regel also nicht wirklich den Wert oder sie denken gleich, dass der Wert bloß eine Kategorie des Marktes sei. Wenn Marx von der historischen Spezifik des Wertes spricht, spricht er aber von einer historisch spezifischen Form des Reichtums, die nur durch die Verausgabung menschlicher Arbeitszeit geschaffen wird. Die Frage nach der Bedeutung des Marktes hingegen ist eine Frage, die er im zweiten Band des *Kapitals* behandelt und die damit zu tun hat, wie der Mehrwert vermittelt wird und zirkuliert. Dass zu Marx' Zeiten beide auf das engste miteinander verbunden waren, ist klar. Aber der erste Band des *Kapitals*, behandelt eben nicht den Modus der Verteilung, er behandelt die zeitliche Messung von Reichtum.

Ich denke dementsprechend, dass die Dialektik, die Marx im Kapital entwickelt hat, komplizierter ist, als es die klassische Fokussierung auf Markt und Privateigentum vermuten lässt. Denn die von Marx im Kapital analysierte Dialektik der Wertform ruft einen wachsenden Widerspruch hervor zwischen dem, was kapitalistische Wirklichkeit ist, und dem, was im Laufe ihrer Geschichte, nicht zuletzt auf der Grundlage des immer weiter angehäuften gesellschaftlichen Wissens, an Formen einer anderen Gesellschaft *möglich* wäre. Stand- und Bezugspunkt einer emanzipatorischen Kritik wäre dementsprechend das, was sein *könnte* und eben nicht die bereits existierenden Gebrauchswerte.

Die Bedeutung dieser kategorialen Interpretation sollte man nicht unterschätzen. Denn mit ihr wird es, denke ich, z.B. auch verständlich, warum die Sowjetunion nie sozialistisch war und es auch niemals hätte sein können. In diesem Sinne scheint mir die Debatte zwischen Bolschewiki und Menschewiki in Russland zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts so unglücklich wie symptomatisch gewesen zu sein, denn in ihr wurde alles nur in Begriffen der Klasse verhandelt. Die Menschewiki haben also nicht gesagt, dass man Kapitalismus braucht, um zum Sozialismus zu kommen, sondern dass man die bürgerliche Herrschaft braucht, bevor man eine Herrschaft des Proletariats errichten kann. Lenin hielt dann nur dagegen, dass die russische Bourgeoisie unfähig sei – womit er Recht hatte. Es ist dementsprechend ein großer Fehler, die Probleme der Sowjetunion bloß als politische Probleme (Bürokratisierung, Stalin etc.) zu verstehen und ansonsten davon auszugehen, dass die Basis der UdSSR doch irgendwie sozialistisch gewesen sei. Denn die Basis war die gleiche wie im Westen – mit dem Unterschied, dass die ursprüngliche Akkumulation nachgeholt werden musste. Der sozialistische Plan war also in Wirklichkeit der Plan einer ursprünglichen Akkumulation. Das ist kein Rezept für den Sozialismus. In diesem Sinne könnte man sagen: Wenn die Erfahrung mit der Sowjetunion eines gezeigt hat, dann, dass staatliche Kontrolle über die Wertproduktion kein effizienter Weg der Wertverteilung ist.

I: Das heißt, nach deiner Interpretation bleibt die Voraussetzung für die Wertproduktion das Privateigentum? Oder ist der Zeitmaßstab, in dem man menschliche Arbeitskraft misst, das eigentlich Entscheidende?

P: Letzteres. Historisch gesehen ist Privateigentum natürlich eine notwendige Bedingungen für die Durchsetzung des Kapitals. Aber was notwendig für die *Durchsetzung* des Kapitals ist und was notwendig für den *Fortbestand* des Kapitals ist, das sind zwei sehr verschiedene Dinge.

I: Um in der Systematik zu bleiben: Die Waren erhalten ja immer nur einen Wert, insofern sie in Relation zu anderen Waren gesetzt werden. Und diese Relationierung findet nur auf dem Markt bzw. im Austausch statt. Würdest du dementsprechend einen Unterschied ausmachen zwischen dem Austausch, der bereits im 2. Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* diskutiert wird, und dem, was Marx mit ‚Markt‘ meint?

P: Nein. Nur trifft Marx eine sehr wichtige Unterscheidung zwischen dem relativen und dem absoluten Wert. Im Austausch geht es um den relativen Wert, nicht den absoluten Wert. Marx prüft das immer und immer wieder. Im Austausch kann man nicht wissen, ob sich der Wert der einen oder der anderen Ware geändert hat, wenn sich die Art und Weise der Produktion

geändert hat. So macht er klar, dass der relative Wert nur eine Erscheinungsform ist, eine Erscheinungsform des Werts.

Jetzt hört sich das für viele – und ich denke auch für viele Ökonomen – so an, als ob Marx die Arbeit ontologisieren würde. Was ich dagegen vorschlage, ist, die Ontologisierung von Arbeit als einen Fetisch zu verstehen. Das ist sie in der Form, in der eine historisch spezifische Funktion von Arbeit im Kapitalismus in der Analyse erscheint – nämlich als die Verausgabung von menschlicher Energie: Muskel, Nerven, Hirn und so weiter. Aber das kann es nicht sein, denn die menschliche Physiologie bleibt transhistorisch, der Wert ist es nicht. Und ich denke einer der Gründe, warum *Das Kapital* so leicht misszuverstehen ist, ist der gleiche, wie bei den *Grundrissen*: Es handelt sich um einen un abgeschlossenen Forschungsprozess. Marx war sich aber sicher, dass Wert historisch spezifisch ist. Im *Kapital* muss alles immanent sein. So *erscheint* der Wert zwar transhistorisch, aber sobald die Maschinerie und die Großindustrie eingeführt wird, zeigt sich, dass er es eben nicht ist.

I: Daran würden wir gerne anschließen. Du schreibst, dass die innere Dynamik des Kapitalismus aus der Wertform folgt. Aber eine Form kann ja selbst noch keine soziale Dynamik erzeugen. Um an dem Beispiel zu bleiben, mit dem du selbst arbeitest: Du sagst, dass es immer zu Produktivitätssteigerungen kommen muss – bspw. in der Weberindustrie. Diese Perspektive setzt im Grunde immer schon die Prämisse, dass eine Produktivitätssteigerung stattfindet. Aber die Frage ist ja, warum findet die statt? Und sofern es um eine kapitalistische Entwicklung geht, müsste hier doch die Konkurrenz mitgedacht werden, weil sie der Anlass für die Produktivitätssteigerung ist.

P: Ja, aber die Frage ist doch, um welche logische Ebene es geht. Ich analysiere die abstrakte Arbeit nicht einfach als eine Funktion des Marktes. Wenn man sie zu einer Funktion des Marktes macht, ergibt das meiste aus Band 1 des *Kapitals* keinen Sinn. Denn wenn man es so liest, dann wird der 1. Band einfach zu einer langen und unnötigen Illustration davon, wie schlecht die Zustände in der Fabrik sind. Und das ist genau die Art und Weise, wie die meisten Marxisten *Das Kapital* lesen. Und dann gehen sie weiter zu Band 2 – in der Sowjetunion haben sie das sogar getan, um zu schauen, wie man eine Ökonomie richtig aufzieht. Abstrakte Arbeit ist aber abstrakt, weil sie ein Mittel der Verteilung ist. Es gibt keine andere Gesellschaft, in der die Arbeit des Einen das Mittel ist, mit dem man die Güter, die andere machen, erwerben kann. In jeder anderen Gesellschaft erwirbt man die Güter, die andere Menschen herstellen, entweder durch Gewohnheit, d.h. die Dinge werden gewohnheitsmäßig geteilt, oder durch Zwang – oder durch rationale Entscheidung. Arbeit hat dort nichts mit Verteilung zu tun. Mir scheint daher als wäre der Punkt, den Marx schon zu Beginn des *Kapitals* erörtert, dass Arbeit beides reguliert: Die Produktion und die Verteilung. Um eine etwas andere Sprache zu verwenden: Was Habermas den Unterschied zwischen Arbeit und Interaktion nennt, das sind für Marx die zwei Seiten von Arbeit im Kapitalismus. Abstrakte Arbeit ist nicht konkrete Arbeit im Allgemeinen, ist nicht einfach eine Abstraktion von konkreter Arbeit. Abstrakte Arbeit ist eine *Funktion* von Arbeit. Und es ist diese Funktion von Arbeit, die dann notwendigerweise abstrahiert. Es gibt insofern einen Unterschied zwischen der Aussage, dass Konkurrenz etwas bewirkt, und der Aussage, dass Konkurrenz der Grund ist. Es ist auffällig, dass von Konkurrenz in Band 1 keine Rede ist, und ich denke, dass es dafür einen guten Grund gibt. Vorhin habe ich argumentiert, die meisten Leute würden denken, dass die Bedeutung der Kategorie Mehrwert darin besteht zu zeigen, wie in jeder Gesellschaft die Menschen, die arbeiten, den Surplus erzeugen. Nur im Kapitalismus sei die Ausbeutung des Mehrwerts durch die herrschende Klasse unsichtbar. Somit wäre der Punkt, den Marx macht, dass die Bourgeoisie sich nicht grundsätzlich vom feudalen Adel oder den Sklavenhaltern der Antike unterscheidet. Sie beuten etwas aus, was durch die Arbeiterklasse geschaffen wurde. Und ich sage: Das ist nicht genug. Denn das wäre *mehr Reichtum*, nicht *Mehrwert*. Und die Implikationen von ‚Mehrwert‘ sind bedeutend. Wenn Marx den Mehrwert einführt, führt er auch den Unterschied zwischen Arbeitsprozess und Verwertungsprozess ein. Bevor er ins Detail geht, in die Verwertung, spricht er nur davon,

was die Implikationen der Produktion von Wert sind. Er konzentriert sich nicht ein einziges Mal auf den Mehrwert. Das bedeutet: Wenn die Form des Werts die Form von Reichtum ist, dann sind die Arbeiter Rohmaterial. Solange man auf den Arbeitsprozess schaut, scheint es, als wären die Arbeiter die Subjekte – sie arbeiten mit Rohmaterial und sie haben Werkzeuge. Wenn man aber aus der Perspektive des Werts darauf schaut, dann kehrt sich alles um: Das Rohmaterial wird zu einem Schwamm, der die Arbeitszeit absorbiert, die von den Arbeitern aufgewendet wird, die Arbeiter werden zum Rohmaterial. Was Marx dann macht, ist herauszustellen, wie eine gewissermaßen logische Kategorie der Werttheorie sich in der großen Industrie verwirklicht. Aber dann geht es nicht mehr einfach nur um eine moralische Kritik daran, dass Arbeiter benutzt werden als seien sie Instrumente und nicht wirklich menschlich, obwohl doch alle ihre Menschenwürde haben. Diese moralische Dimension liefert uns die Wertform selbst, aber Marx sagt: Das ist die reale Konsequenz der Wertproduktion.

Lasst mich eine weitere Dimension hinzufügen: Marx hat im ersten Band drei große Kapitel zur Kooperation, zur Manufaktur und zur großen Industrie geschrieben. Wenn er die Kooperation einführt, spricht er davon, wie Arbeiter zusammen arbeiten. Nur aufgrund ihrer Zusammenarbeit entwickelt sich eine produktive Kraft, die größer ist als die Summe ihrer Teile und diese produktive Kraft gehört den Kapitalisten. Wenn es das wäre, was Marx gemeint hat, dann wäre die Negation davon, dass du die Kapitalisten wegnimmst und die produktive Kraft den Arbeitern gehört. Sie gehört ihnen als Kollektiv. In der Manufaktur ist es schon ein bisschen schwieriger, weil die Arbeit selbst schrecklich wird. Ihr kennt Adam Smiths berühmtes Beispiel der Nadel-Fabrik, wo jemand 48.000-mal am Tag ein Stück Draht zieht. Was bleibt übrig, wenn man den Kapitalisten wegnimmt? Jemand der 48.000-mal am Tag ein Stück Draht zieht, nur dass er jetzt die Nadeln selbst bekommt. Das ist für Marx keine Emanzipation. Aber viel bedeutsamer ist das, was Marx die große Industrie nennt. In ihr geht es um Wissenschaft. Was er dann sagt, ist, dass die Produktivitätskapazität des Kapitals nicht länger auf die unmittelbaren Arbeiter reduziert werden kann. Also sind die unmittelbaren Arbeiter notwendig für das Kapital, aber nicht länger im Sinne einer hinreichenden Bedingung. Marx fängt hier an, Wörter wie „Gattungsvermögen“ zu benutzen, das über das, was die Arbeiter selbst produzieren, hinausweist. In diesem Sinn ist das, was er in seinen frühen Schriften vielleicht ontologisiert hat – da bin ich nicht sicher –, was er als „Gattungswesen“ bezeichnet hat, etwas, das *durch das* Kapital *als* Kapital geschaffen wurde. Das Kapital konstituiert die allgemeinen Fähigkeiten der Gattung, die benutzt werden könnten, um die Arbeit so umzuorganisieren, dass die Menschen nicht mehr 48.000-mal am Tag Draht ziehen müssen. Dass sie das tun, wird für Marx teilweise durch die Werttheorie erklärt. Die Werttheorie erklärt, dass – egal wie sich die Wissenschaft und die Technologie entwickeln – die post-industrielle Theorie falsch ist, dass wir also nicht einfach eine lineare Entwicklung in eine Zukunft haben, in der alle einer sinnvollen Arbeit nachgehen. Denn das Kapital muss der wertschaffenden Arbeit immer wieder Geltung verschaffen. Das scheint mir eine fundamental andere Perspektive im Vergleich zu den klassischen Marxisten zu sein. Denn das ist eine Perspektive auf die Aufhebung des Proletariats und nicht die Verwirklichung des Proletariats. Mit anderen Worten: Die Arbeiterbewegung hat an vielen Punkten eine Glorifizierung proletarischer Arbeit betrieben.

I: Da du jetzt selbst die Abstraktionsebenen angesprochen hast, können wir an dieser Stelle vielleicht nochmal einen Schritt zurückgehen. Ein Punkt der gegen die sogenannte ‚Neue Marx-Lektüre‘ eingewandt wird, ist ja häufig, dass deren Einsichten empirisch nur schwer nachzuweisen seien. Deine Analyse einer zwanghaften Produktivitätszunahme und einer richtungsgebunden historischen Entwicklung wird dann als eine bloße Behauptung klassifiziert. Und dahinter steckt doch eigentlich noch die grundsätzliche Frage, nach der Form und Ebene dieser Analyse und der empirischen Entwicklung – wenn man es noch weiter treiben möchte, also nach dem Verhältnis von Wesen und Erscheinung.

P: Man kommt nie auf das Wesen, indem man die Erscheinung analysiert. Ich lese zurzeit mit einer Gruppe von Studenten sorgfältig den zweiten Band des *Kapitals*. Was im zweiten Band sehr wichtig ist: Gegen Ende des ersten Bandes führt Marx die veränderte organische Zusammensetzung des Kapitals ein. Ich denke viele Marxisten haben das in einem reduktionistischen Sinn als Beweis gesehen, dass der Kapitalismus Krisen hervorbringt. Sicher – natürlich hat er Krisen. Aber ich denke nicht, dass das die Hauptbedeutung der Veränderung der organischen Zusammensetzung des Kapitals ist. Die Veränderung der organischen Zusammensetzung des Kapitals ist für Marx ein Index des Grades, in welchem die proletarische Arbeit überflüssig wird. Je höher die organische Zusammensetzung des Kapitals, desto mehr proletarische Arbeit ist den ganzen Tag für das Kapital notwendig und sie wird zugleich überflüssig bezogen auf die Produktion des materiellen Reichtums. Die Unterscheidung zwischen materiellem Reichtum und Wert wird sogar nur unwirklich, wenn die proletarische Arbeit beginnt anachronistisch zu werden. Anders macht es keinen Sinn. In der Manufaktur, wo es keine Maschinen gibt, besteht die ‚Maschinerie‘ darin, dass Arbeitsschritte auf kleine Einzelteile herunter gebrochen wurden und zehn Menschen zusammen arbeiten. In der Nadel-Fabrik benutzen sie keine Maschinerie, sie benutzen die Werkzeuge, die sie schon immer benutzt haben. Allerdings basiert sogar der enorme Produktivitätszuwachs immer noch auf direkter menschlicher Arbeit. Menschliche Arbeit wird auf ihre kleinsten Einzelteile heruntergebrochen, aber es ist immer noch menschliche Arbeit. Wenn man aber erst einmal z.B. die Chemie-Industrie, wie im Deutschland des 19. Jahrhunderts hat – und ich denke das war es, was Marx dazu brachte, über Wissenschaft nachzudenken – ist Arbeit, trotz all ihrer Zerstörungskraft, vor allem der direkte Gebrauch von Wissenschaft in der Produktion. Das brachte etwa die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts nicht zustande. Manufakturen hängen nicht von Newton oder Descartes ab. Im 19. Jahrhundert aber hing die Produktion von der wissenschaftlichen Chemie und im 20. Jahrhundert von der Quanten-Physik ab. Das ist ein großer Unterschied. Die organische Zusammensetzung des Kapitals ist gewissermaßen der Höhepunkt von dem, was Marx versucht im ersten Band des *Kapitals* zu entwickeln: die Möglichkeit, dass proletarische Arbeit überwunden werden kann. Im zweiten Band weist er dann darauf hin, dass der Effekt einer schnellen Umschlagszeit auf der Oberfläche exakt derselben ist, wie der Effekt der veränderten Zusammensetzung des Kapitals – sie sind beide real. Wenn man also versucht ein empirisches Phänomen zu erklären, könnte es am einen oder am anderen liegen. Es gibt hier keinen systematischen Weg und das ist der Grund, warum es sehr schwierig ist Marx oder Hegel zu operationalisieren. Und für beide ist die Idee von Wissenschaft etwas fundamental anderes als der positivistische Ansatz, bei dem man mit empirisch fundierten Beobachtungen beginnt. Mit anderen Worten: Erst am Ende des dritten Bandes des *Kapitals* rekonstruiert Marx das, was für Ricardo der Startpunkt war. Es brauchte also 3.000 Seiten an Vermittlung um das zu entfalten, was Ricardo einfach als empirisch gegeben annahm.

Für mich ist insofern die entscheidende empirische Fragestellung: Wie erklärt man die Art und Weise des kontinuierlichen Wachstums des Kapitalismus? Wie erklärst du den Fakt, dass trotz der Tatsache, dass in den 1960er Jahren Buch um Buch darüber geschrieben wurde, wie wir mit der ganzen Freizeit umgehen sollen, die wir alle haben, wie etwa in *The Coming of Post-Industrial Society* von Daniel Bell, nichts davon passiert? Und ich denke ein ökonomistischer Blick erklärt das nicht; genauso wenig übrigens wie die in der Linken verbreitete Ansicht, dass alles so kam, weil sich die Arbeiterklasse zwischen 1969 und 1972 zu einer starken Kraft formierte. Denn diese Erklärungsversuche beantworten die Frage nicht. Vielmehr verschieben sie das Problem auf die Ebene einer schon fast theologischen Fragestellung: Bist du auf der Seite des freien Willens oder bist du ein Calvinist?

I: Ein häufiger Einwand, gerade hier in Deutschland, ist, dass es nach deiner Theorie nur die kapitalistischen Strukturen sind, die Geschichte machen – und dass dies im Grunde nichts anderes als ein Neuaufguss des strukturalistischen Marxismus von Louis Althusser ist. Damit verbunden ist dann die klassische Frage nach dem Zusammenhang von Struktur und Handlung, die besonders im Zusammenhang mit der Regulations- und

Hegemonietheorie diskutiert wird. Mit anderen Worten: Welche Rolle spielt deiner Meinung nach eigentlich die Handlungsfähigkeit (agency) von Akteuren noch im entwickelten Kapitalismus und wie wirken sie auf den Verlauf seiner historischen Entwicklung aus?

P: Das kommt darauf an. Das ist die kurze Antwort. Aber zuerst: Was meine Beschäftigung mit Althusser betrifft – es könnte sein, dass ich ihm gegenüber unfair bin, denn es ist Jahrzehnte her, dass ich ihn gelesen habe: Er nahm eine historisch spezifische Logik und erklärte sie zu etwas Transhistorischem. Hier gilt, was für alle transhistorischen Theorien gilt: Sobald etwa Adam Smith ein transhistorisches Verständnis von Wert entwickelt hatte, bedeutete dies, dass es so etwas wie dessen Überwindung nicht gibt. Eine transhistorische Vorstellung von Struktur bedeutet demnach, dass es keine Überwindung von Struktur geben kann. Aber auf der anderen Seite besteht der rationale Kern von dem, was Althusser versucht hat, darin herauszuarbeiten, dass es ein großer Fehler ist, den Kapitalismus einfach in Begriffen des Klassenkampfes zu fassen. Das ist sogar ein sehr schwerwiegender Fehler. Denn man kommt dann nicht sehr weit und steht am Ende mit einer ziemlich unvollständigen Theorie der Moderne da, die zunehmend unbrauchbar wird. Der Klassenkampf wird dir nicht den Verlauf der kapitalistischen Entwicklung erklären. Mir scheint, dass Marx versucht hat durch die Theorie des Werts, der Warenform und des Kapitals zu erklären, warum der Kapitalismus überhaupt eine historische Dynamik hat. Das bedeutet: Die Existenz einer historischen Dynamik ist ein Charakteristikum des Kapitalismus. Keine vorangegangene Gesellschaft weist solch eine Eigenschaft auf. Es gibt keine evolutionäre Bewegung vom Urschleim zur Ehescheidung.

Wie dem auch sei, wenn man die Logik des Kapitals nicht versteht, ist man wirklich hilflos. Man hat dann keine Idee davon, was passiert, und kommt zu dem Schluss: Wir müssen einfach nur härter kämpfen. Und ich denke, dass eine der ernsthaften Schwächen des poststrukturalistischen Denkens – mit seiner Betonung von Kontingenz – genau hierin liegt: dass sie nicht in der Lage sind, das Kapital zu erklären, weil sie versuchen, Kontingenz transhistorisch zu begründen. Sie denken, sie würden die Freiheit garantieren, indem sie sie metaphysisch in die Ordnung der Dinge einschreiben. Aber alles, was sie damit erreichen, ist, dass sie die Menschen in ihrer Fähigkeit schwächen, darüber nachzudenken, womit wir es eigentlich zu tun haben. Es ist nicht so, dass ich Antworten hätte. Aber ich denke, dass beide, der traditionelle Marxismus und die poststrukturalistische Reaktion auf ihn, für uns unbrauchbar sind. Sie mögen einfache Antworten geben – nein, sie geben eigentlich nicht mal Antworten, sie geben uns Schnuller: Du denkst, dass du Milch bekommst, aber du bekommst gar nichts. Das ist das eine. Das andere ist, dass die ständige Betonung von *agency mir* immer ein bisschen suspekt ist. Die Leute denken von sich selbst leider nicht historisch. Aber warum ist es so, dass in der Periode von den 1930er bis in die 1960er Jahre, die manche den fordistischen Kapitalismus nennen, jeder in Begriffen von Struktur dachte und mit Beginn der 1970er Jahre die Linke plötzlich anfang über *agency* zu reden – und die Rechte über *rational choice*. Die Linke hat nicht erkannt, dass sie Teil derselben Welle ist wie der Neoliberalismus. Auch im Neoliberalismus dreht sich alles um *agency*, das ist seine Ideologie. In einem gewissen Sinn reagieren beide, die Linken und die Neoliberalen, auf die Formen der 1950er und 1960er Jahre: den fordistischen Keynesianismus im Westen und die Planwirtschaft im Osten. Und es ist jeweils eine ziemlich einseitige Reaktion. Es gibt insofern ein Kontinuum zwischen den Linken, die über *agency* sprechen, und dem rechten Flügel, der in der ökonomischen Abteilung meiner Universität in Chicago sitzt, den *Chicago Boys*. Sie lieben es ebenfalls über *agency* zu sprechen. Ist das per se emanzipatorisch? Ich bin mir da nicht sicher. Das zum einen.

Zum anderen sind wir mit einem Problem konfrontiert, dass schon früh von der Frankfurter Schule gesehen, aber nicht gelöst wurde: Denn mit seiner These vom Staatskapitalismus vertrat Pollock die Idee, dass der Markt und das Privateigentum abgeschafft wurden, das Ergebnis jedoch keineswegs positiv ist. Das heißt aber, es handelt sich bei der

Staatskapitalismustheorie um eine unangemessene Theorie im Sinne einer Theorie der Befreiung. Ich denke deswegen hat die Frankfurter Schule sich komplett umgekrempelt bei dem Versuch, eine neue Theorie zu entwickeln. Und das ist auch der Grund, warum sie die Sackgasse erreicht hat, aus der Habermas seinen eigenen Weg heraus genommen hat. Er nahm diesen Weg, weil sie in eine Sackgasse geraten waren – und ich denke, dass er zumindest mit der Diagnose Recht hatte, dass sie in eine Sackgasse geraten waren. Es gibt kein einfaches Zurück zu Adorno. Und seit 1973 gibt es auch kein Zurück mehr zum keynesianischen Wohlfahrtsstaat. Das liegt nicht daran, dass die Bourgeoisie den Arbeitern gegenüber plötzlich immer stärker wurde. Selbst wenn die Arbeiter wieder stark würden, könnten wir nicht einfach wieder zurück zum Keynesianismus. Das wird nicht passieren. Darüber hinaus brach die Sowjetunion zusammen. Sie war ohnehin kein positives Modell, und dass sie zusammenbrach, bestätigt diese Einschätzung, dass sie uns kein Modell der Befreiung liefern kann. Unter den gegebenen Umständen ist das Ganze wesentlich schwieriger. Das ist einer der Gründe, warum ich zurückgegangen bin, um eine Theorie des Kapitals zu entwickeln, die nicht auf Privateigentum und Markt basiert. Das ist historisch betrachtet ein emanzipatorisches Vorhaben. Denn entweder haben wir eine Kritik des Kapitalismus anzubieten, die nicht auf Markt und Privateigentum basiert, oder man kann die Kritik des Kapitalismus genauso gut gleich aufgeben und sagen: Ok, dann lass uns „die Moderne“ kritisieren.

I: Jetzt hast du schon betont, dass die politischen Möglichkeiten gegenwärtig recht eingeschränkt scheinen. In einem Interview hast du einmal erwähnt, dass du auf ein reformistisches Projekt – wie etwa ein garantiertes bedingungsloses Grundeinkommen – hoffst, auch wenn die Möglichkeiten dafür sehr gering sind. Wie würdest du das heute einschätzen, vor allem vor dem Hintergrund, dass in der Vergangenheit seitens der materialistischen Staatstheorie darauf hingewiesen wurde, dass der Staat selbst eine spezifisch kapitalistische Form darstellt, unter deren Beschränkungen die tendenzielle Abschaffung der Lohnarbeit gar nicht vorangetrieben werden kann, die sich manche vom Grundeinkommen erhoffen. Und gerade gibt es in der Linken ja die Diskussion über einen *green capitalism*. Auch da wäre die Frage: Wie viel Handlungsraum gibt es denn im Kapitalismus überhaupt?

P: Das ist eine sehr schwierige und komplizierte Frage. Einerseits denke ich, dass der Versuch lohnenswert ist, herauszufinden bis zu welchem Grad man den kapitalistischen Staat gebrauchen kann, um den Kapitalismus ein bisschen menschlicher zu machen. Allerdings gibt es natürlich sehr ernst zu nehmende Beschränkungen. Eine wesentliche Beschränkung liegt tatsächlich darin, dass kein kapitalistischer Staat ohne funktionierende Verwertung existieren kann. Das heißt nicht, dass nur ein Akkumulationsmodell verfolgt werden muss, es kann verschiedene Modelle geben, um Verwertung zu erzielen, und ich denke hier ist der politische Kampf sehr wichtig. Aber viele dieser politischen Kämpfe müssen heute in einer Art global werden, die bisher nicht erreicht wurde. Global meint nicht, in die ‚Dritte Welt‘ zu rennen und lokale Widerstandsgruppen zu glorifizieren. Viele aus der linken Szene in Frankfurt gingen etwa in den 70er Jahren los, um in Portugal eine Straße zu bauen. Das ist nicht global. Das ist eine primitive Vorstellung von Internationalismus, die oft bedeutet hat, dass wir den Nationalismus anderer unterstützen. Falls jemals eine wirkliche Theorie des Nationalismus geschrieben werden sollte, sollte man aufhören, sich auf den bürgerlichen Staat zu fokussieren und anfangen auf die Linke zu schauen. Denn ein Großteil der Linken verfolgt schon seit geraumer Zeit gewissermaßen den Nationalismus anderer. Wenn man da genauer hinschaut, wird man auch verstehen, dass das nicht nur ein Vorwurf und eine Kritik ist, sondern ebenfalls ein wirkliches Problem darstellt. Dann kann man vielleicht auch die Art von Bewusstsein verstehen, die zu Nationalismus führt. Zumindest wenn es der Nationalismus – sagen wir – der Vietnamesen war, könntest du dir nämlich selbst sagen, dass es um einen Nationalismus im Namen einer fortschrittlichen Alternative geht – den Vietnamesen geht es immerhin um Sozialismus. Ich meine, die Vorstellung war, dass die Amerikaner etwas

Progressives verhindern, und zwar auf eine extrem brutale Art und Weise. Die Idee war insofern: Gegen Amerika zu kämpfen bedeutet, für etwas Progressives zu kämpfen. Auf den letzten Irakkrieg trifft das beispielsweise so nicht mehr zu. Es mag zunächst ähnlich aussehen, aber es ist nicht das Gleiche. Niemand – mit Ausnahme einiger weniger, äußerst problematischer Leute – kann ernsthaft auf die Idee kommen, dass Saddam Hussein irgendetwas Progressives repräsentierte. Und jetzt endlich hat die arabische Revolution einer Menge der westlichen Linken die Hosen herunter gelassen. Im Prinzip waren die Linken Nationalisten, wenn es um den arabischen Nationalismus ging.

I: Okay, aber wie sieht das mit den Möglichkeiten progressiver Reformprojekte heute aus? Meinst du, ein *green capitalism* hat aktuell irgendeine Perspektive?

P: Jein, ebenso wie viele der historischen reformistischen Bewegungen. Es ist zwar extrem wichtig zu thematisieren, dass der Kapitalismus den Globus zerstört, denn das tut er. Aber in jeder Idee eines *green capitalism* gibt es Widersprüche, grundlegende Widersprüche. Allerdings gab es auch grundlegende Widersprüche in der Sozialdemokratie. Als eine reformistische Bewegung kann eine ökologische Bewegung auf die Grenzen des Kapitalismus in Bezug auf jegliches ‚Grüne‘ hinweisen. Wenn die reine Ökobewegung mehr Leute erreicht, dann ist das insofern nicht so schlecht. Sie sollte also wie jede reformistische Bewegung betrachtet werden. Das heißt, man muss fragen, ob sie dabei hilft, ein Bewusstsein zu erzeugen, das dazu führt, dass man sich den Grenzen des eigenen Programms bewusst wird. Ich weiß nicht genug darüber, was genau mit *green capitalism* gemeint ist. Aber es scheint mir eine sinnvolle reformistische Bewegung zu sein, die an ihre Grenzen stoßen wird. Die Tatsache, dass sie das tun wird, bedeutet schließlich nicht – ich wiederhole mich –, dass man sie deshalb in die Mülltonne treten kann. Denn alle reformistischen Bewegungen stoßen an ihre Grenzen. Die entscheidende Frage ist: Was tut man, wenn die Grenzen einmal erreicht sind?

I: Nochmal zurück zur Frage von sozialen Kämpfen innerhalb der Entwicklungslogik des Kapitalismus: Man könnte es ja so denken, dass es immer ein gewisses historisch spezifisches Niveau kapitalistischer Entwicklung gibt und innerhalb dessen unterschiedliche Entwicklungsmöglichkeiten. Darauf weist ja John Holloway auch immer wieder hin, indem er sagt die Wert-, die Waren-, die Kapitalform muss immer wieder in der alltäglichen Praxis reproduziert werden; es gibt keine Trennung von Konstitution und Reproduktion des Kapitalverhältnisses, es muss jeden Tag neu konstituiert werden. So sei etwa das Privateigentum jedes Mal in einer Krise, wenn jemand sich einfach nicht dran hält, indem er klaut, besetzt etc. Und aus dieser Perspektive könnte man doch sagen, dann lässt sich doch auch so was wie ein Zurück zum Wohlfahrtsstaat erkämpfen innerhalb des Rahmens des Kapitalismus – oder nicht?

P: Nicht auf einer nationalen Ebene, glaube ich. Es schadet nicht, diese Forderung zu stellen, aber die Forderungen werden sehr leicht nationalistisch. Das meine ich jetzt nicht in Bezug auf den linken Nationalismus, sondern in Bezug auf Rassismus. Man sieht das sehr deutlich in den USA: Der Rassismus ist mit ein Grund, warum die Arbeiterklasse sich so stark nach rechts entwickelt hat. Die Arbeitsplätze sind ja tatsächlich aufgrund verschiedener Entwicklungen unter Beschuss. Die „illegale Einwanderung“ wird dabeizu einer Art von Blitzableiter für vieles, was tatsächlich passiert – es ist ja nicht einfach ein Hirngespinnst seitens der Arbeiter, dass ihre Arbeitsplätze verloren gehen. Aber sie verstehen überhaupt nicht, welche Prozesse dafür verantwortlich sind, und so glauben sie einfach, es sei alles wegen den illegalen Einwanderern. Zugleich stimmt es auch nicht, wie einige Befürworter der Einwanderung behaupten, dass sie keine ökonomischen Auswirkungen hätte. Das ist eine sehr unglückliche Aufspaltung im liberalen Diskurs – wenn jeder, der sagt, dass Einwanderung ökonomische Auswirkungen, als rassistisch bezeichnet wird. Zu dem, was John sagt – meint er wirklich Privateigentum? Ich habe das Buch noch nicht

gelesen, deshalb finde ich es auch nicht fair, das jetzt zu diskutieren...

I: Du versuchst ja eine kritische Theorie des Kapitalismus zu entwickeln, die in der Lage ist, sich selbst zu erklären, indem sie ihren Standort innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft verortet - nicht zuletzt um den Pessimismus der Kritischen Theorie zu vermeiden. Und diesen Ort bestimmst du ja grundsätzlich als den Widerspruch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit...

P: Ja, aber dieser Widerspruch muss nicht gut ausgehen.

I: Das ist der eine Punkt. Der andere Punkt ist dann noch, dass man sich fragen kann: Woran macht man denn eigentlich konkret diese Möglichkeit fest? Wo materialisiert sie sich? Für Antonio Negri etwa oder Andre Gorz, der sich in seinen Überlegungen u.a. auch auf dich bezieht, wird das, was möglich wäre, ja augenscheinlich in der immateriellen Arbeit und dem Wissen materialisiert, das eigentlich nicht mehr in kapitalistischen Formen gefangen gehalten werden kann. Vor diesem Hintergrund: Wie äußert sich der von dir ausgemachte Widerspruch von Wirklichkeit und Möglichkeit, woran lässt er sich ablesen, wo zeigt er sich?

P: Ich bin mir nicht sicher, ob ich das so positiv konzipieren würde. Ich finde, dass ein Teil dieser Möglichkeit, die ich meine, im Moment vielmehr eine Art von real existierender Barbarei hervorruft. D.h. die Überflüssigkeit von menschlicher Arbeit führt zunehmend, besonders in der so genannten Dritte Welt, zur Überflüssigkeit von Menschen. Die riesigen Städte im Süden – Lagos, Sao Paulo, Mexiko City – sind nicht wie viele Städte am Anfang des 20. Jahrhunderts, die explosiv gewachsen sind, wie etwa Berlin oder Chicago, proletarische Städte. Diese neuen Städte sind lumpenproletarisch. Und es gibt keine absehbare Möglichkeit, dass sie zu proletarischen Städten werden. Ich bin mir nicht sicher, was für eine Politik daraus folgt – wir befinden uns in einer sehr schwierigen Situation. Der Teil der traditionellen Linken, der nur auf die traditionelle Arbeiterklasse pochen, ist historisch verloren. Und die Leute die glaubten, dass die Revolutionen der ‚Dritten Welt‘ alles retten würden, waren schon verloren als die Revolutionen begonnen hatten – inzwischen ist es nur völlig offensichtlich geworden. Ich meine, man muss völlig blind sein, um das nicht zu sehen. Ich glaube insofern sind wir mit einem ernsthaften Dilemma konfrontiert, auf das ich auch kein Antworten habe, aber ich versuche, gegen falsche Parolen zu argumentieren, und dagegen, Wege zu beschreiten, von denen man weiß, dass sie nirgendwohin führen werden, so wie die beiden Spektren (das traditionelle, auf die Arbeiterklasse setzende und der primitive anti-imperialistische Flügel), die ich gerade genannt habe. Diese beiden Teile der Linken sind vielleicht noch kulturell und historisch für die Linke wichtig, aber für die Welt sind sie wirklich bedeutungslos – abgesehen davon, dass sie einer fortschrittlichen Politik oft im Wege stehen. Dabei halte ich insbesondere die Anti-Imperialisten für tendenziell reaktionär.

Nun, als ich über globalen Reformismus und das bedingungslose Grundeinkommen gesprochen habe, meinte ich – und das sind nur kleine Schritte –, dass das letztlich nicht zur Abschaffung der proletarischen Arbeit führt, aber das es doch ein zivilisatorischer Schritt sein könnte. Schließlich es ist äußerst schwierig, über die Abschaffung der proletarischen Arbeit zu sprechen, wenn die vorhandene proletarische Arbeit so unter dem Druck des Kapitals steht wie aktuell; wesentlich mehr noch in Amerika als in anderen Teilen der Welt und in Europa. In Europa wurden andere Wege eingeschlagen. Ich glaube die Europäer haben noch nicht ganz das Ausmaß verstanden, im dem das, was einmal der Wohlfahrtsstaat war, gerade ausgehöhlt wird.

Das kann man auch am Universitätssystem in Europa sehen – und ich bin überrascht, dass die Leute nicht mehr dagegen getan haben. Wenn man aus der amerikanischen Perspektive darauf schaut, fragt man sich, wo ist die Generation der Leute, die nach Europa schauen? Niemand tut das mehr. Die großen Erfolge der 1960er, dass man die höhere Massenbildung in Europa ausgeweitet hat und der elitäre Charakter der höheren Bildung gebrochen wurde, diese

Erfolge sind dahin, die Universitäten wurden ausgehungert. Das begann in den frühen 70er Jahren. Und jetzt wollen sie die amerikanischen Eliteuniversitäten imitieren – das ist dumm. Der Kontext ist ein anderer, die Institutionen sind anders – Harvard ist privat, Harvard hat aber auch ein Budget von 33 Milliarden Dollar und so weiter. Würdet ihr denn eine große Studentenbewegung erwarten?

I: Es gab schon einige Proteste.

P: Stimmt, es gab welche und normalerweise sind sie gegen die Amerikanisierung. Aber diese dreijährigen Bachelor-Studiengänge sind doch ein Witz, ein schlechter Witz.

Jedenfalls scheint mir, wenn es keine Anfänge von Verteidigung, von wirklich *internationalen* Aktionen gibt, dann wird die Arbeiterbewegungen einfach weiter zerstört werden. Generell scheint es mir, wir sollten versuchen, uns langsam in Richtung eines neuen Internationalismus zu bewegen – allerdings nicht von der abgeschmackten Art, wie er 1917 entstanden ist; dieser Internationalismus war im Grunde genommen nur ein sowjetischer Nationalismus. Daher denke ich eher in die Richtung dessen, was zumindest ideell einmal existierte: Eine Idee des Internationalismus der Zweiten Internationale. Sie hatte natürlich Schwächen, aber es ging ihnen nicht darum, ein Regime gegen das andere zu verteidigen; ihr größter Fehler war folglich der erste Weltkrieg. Aber so lange Internationalismus die Form des alten Anti-Imperialismus hat, wird sich so eine emanzipatorische Idee, in der es nicht um die Verteidigung eines Regimes gegen ein anderes geht, nicht durchsetzen. Denn die meisten existierenden Formen des Internationalismus beschäftigen sich nicht genug mit dem Kapital. Und dann ist da nur noch die Ökobewegung oder Amnesty – beide versuchen immerhin international zu sein. Das sind Ansätze, die zwar beschränkt sind und die man aus vielen Gründen kritisieren kann, aber ich glaube die Tendenz muss überall dahingehen, es wirklich in einem globalen Maßstab zu versuchen. Dabei geht es um etwas grundlegend Anderes als das Abfeiern von all dem, was die Anti-Amerikaner getan haben und tun.

I: Das ist ein Punkt, bis zu dem viele Leute, zumindest in der undogmatischen Linken, sicherlich mitgehen würden. Antonio Negri z.B. versucht hier ja - auf welche Art auch immer – noch einen Schritt weiter in Richtung eines politischen Projektes zu denken. Die naheliegende Frage ist dann aber, was außer international zu sein, d.h. außer sich international aufeinander zu beziehen, die konkreten Forderungen und strategischen Ansatzpunkte für so eine Bewegung sein könnten? Das bedingungslose Grundeinkommen oder was könnten die ersten Schritte sein?

P: Ich glaube das wäre kein schlechter Anfang – das Konzept hat zwar viele Probleme, sehr viele Probleme. Aber trotzdem heißt das nicht zwangsläufig, dass man nicht bestimmte Forderungen aufstellen sollte, um daraus in einem gewissen Sinn abzuleiten, wie die Situation der meisten Menschen auf der Welt aussieht. Der Mythos ist doch, dass die Menschen in der ‚Dritten Welt‘ die armen Leute sind. Die Realität zeigt jedoch, dass es inzwischen überall eine proportional steigende Zahl von armen Menschen gibt, auch in den Vereinigten Staaten und in Europa. Und in Bezug auf die Probleme des bedingungslosen Grundeinkommens wäre dann die Frage zu stellen, ob es nicht nur als Wohlfahrt für die Armen gedacht wird. Denn Wohlfahrt für die Armen funktioniert leider immer nur dann, wenn die, die nicht arm sind, sich sicher genug fühlen.

Wenn die, die in Amerika *middle class* genannt werden – was eigentlich die Arbeiterklasse ist, allerdings eine Arbeiterklasse mit ordentlichem Einkommen –, wenn die sich unter Beschuss fühlen, wie sie es seit vierzig Jahren tun, dann gibt es in ihrer emotionalen Ökonomie keinen Platz für Wohlfahrt – zumindest solange sie als Almosen für die Armen betrachtet wird. Und eines der vielen, vielen Probleme des amerikanischen Liberalismus ist, dass es meistens Amerikaner aus der oberen Mittelklasse sind, die über Almosen für Arme und Minderheiten sprechen, ohne dass die ‚weiße Arbeiterklasse‘ mit gemeint ist.

Aber ich fürchte, dass ich nicht die guten Antworten habe, die ihr gerne hättet. Aber ich habe

das Neuste von Negri auch nicht gelesen, außer natürlich „Empire“ und „Multitude“ – was ist denn inzwischen sein politisches Projekt?

I: Negri beschreibt sein politisches Projekt in vielen Interviews oft als Versuch, die verschiedenen Kämpfe zu verbinden. Er dreht das Ganze ja quasi um, anstatt die Strukturen zu analysieren, schaut er sich zuerst die Kämpfe an und baut darauf seine Theorie auf. Insofern stellt er fest, dass es soziale Bewegungen für globale Bewegungsfreiheit, für bedingungsloses Grundeinkommen und noch ein paar andere Sachen gibt und sagt dann, dass wir sie nur noch zusammen bringen und vermitteln müssen. Das wäre dann quasi ein politisches Projekt. Aufgabe der Linken wäre insofern, diese Verbindung mit anzustoßen.

Als wir über diese Strategie diskutiert haben, haben wir in vielen Punkten allerdings ähnliche Probleme gesehen, wie die, die du für das Grundeinkommen formuliert hast. Aber was uns doch sympathisch schien ist, dass z.B. mit dem Grundeinkommen auf ideologischer Ebene vielleicht zumindest die Notwendigkeit und „Natürlichkeit“ der Lohnarbeit infrage gestellt werden kann. Der Diskurs in Europa, besonders in Deutschland, tendiert ja eher in die Richtung, dass man Lohnarbeit brauchen würde, um überhaupt sinnvoll zu leben. Mit der Idee des Grundeinkommens wäre dieser Gedanke wenigstens ein Stückweit aufgebrochen.

P: Das finde ich auch wichtig, denn dieses Problem ist nicht zu unterschätzen. Es gab z.B. vor einer Woche eine Radiosendung in den USA, die davon handelte, dass viele Städte in den Vereinigten Staaten zurzeit Berater für die wirtschaftliche Entwicklung einstellen, mit dem Ziel, Arbeit zu schaffen. Dabei war es sehr interessant, dass sie offen sagen, dass Arbeitsplätze zu schaffen noch vor einer Generation bedeutete, eine Fabrik zu bauen, in der, sagen wir, tausend Arbeiter beschäftigt wurden. Jetzt sind sie mit ganzen fünfzehn Arbeitsplätzen zufrieden. Es wird also ernsthaft eine Menge Geld ausgegeben, um fünfzehn Arbeiter zu beschäftigen. Das wird dann als Fortschritt erachtet, wobei natürlich jeder weiß, dass es das nicht ist. Die kleineren Städte in den Vereinigten Staaten versinken im Morast und es gibt keinen Diskurs, der ihnen hilft, das sinnvoll zu erklären. Die Menschen wissen nicht was passiert, sie können es sich nicht erklären und eine traditionelle Arbeiterklassen-Rhetorik wird ihnen dabei auch nicht helfen. Die Arbeitsplätze verschwinden – wobei sie nicht einfach nach China abwandern. Nach meinem Verständnis ist die Masse der chinesischen Arbeiterklasse in den letzten Jahren konstant geblieben. Obwohl China mehr produziert als noch vor zehn Jahren. Sogar in China werden sie also dieses Problem haben. Und so stimme ich durchaus darin zu, dass man über die Einführung des garantierten Grundeinkommens reden sollte, aber es ist ein heikles Angebot. Es ist insofern heikel, als schon die Vertreter der Frankfurter Schule wussten, dass, wenn etwas nicht nötig ist und die Leute es trotzdem machen, sie oft auf eine Art und Weise daran festhalten, die – die Deutschen haben dafür ein gutes Wort – *verbissen* ist, als wäre es ein natürlicher, notwendiger Aspekt des Lebens. Daher reagieren sie gegenüber den Leuten, die es in Frage stellen, ziemlich gereizt. Dieser ideologische bzw. sozialpsychologische Aspekt macht eine linke Politik heute noch komplizierter. Du kannst nicht einfach sagen: Garantiertes Grundeinkommen für alle und plötzlich sagt jeder: Hurra! Nein, das tun sie nicht. Im Gegenteil: Die Leute, die am meisten Angst haben, werden sagen: Das geht alles an die Obdachlosen, an die „faulen Penner“ und die Kriminellen. Aber ich denke, dass die Idee gut ist, um sich damit auseinanderzusetzen und öffentlich darüber nachzudenken. Allerdings hat Negri mal wieder die damit verbundenen strukturellen und politischen Probleme aufgrund seiner operaistischen Begeisterung vergessen. Erst ging alles von der Arbeiterklasse aus, nun von der Multitude. Das hat zwar einen gewissen Charme, aber es hilft auch nicht wirklich weiter.

I: Uns würde deine Einschätzung zur aktuellen Krise interessieren. In deinen Arbeiten selbst gibt es ja keine explizite Krisentheorie, aber du wirst ja beispielsweise von Robert Kurz so verstanden, dass der Kapitalismus auf eine finale Krise zuläuft. Auch die

Meinungen in der Linken gehen aktuell bei diesem Thema weit auseinander. Eine Frage ist dann immer: Haben wir es jetzt mit einer Überakkumulationskrise zu tun oder gibt es für die Krise andere Gründe?

P: Ich habe ja versucht, von der Krisentheorie wegzukommen. Nicht, weil ich glaube Krisen wären nicht wichtig, aber meiner Meinung nach legen zu viele Marxisten *too many eggs in that basket* – um einen amerikanischen oder vielleicht auch englischen Ausdruck zu benutzen. Wenn man darüber nachdenkt, ist dieser theoretische Fokus auf die Krisen des Kapitals ein Teil einer politischen Kritik, die nur teilweise begründet ist. Sie besagt: Das Problem des Kapitalismus ist, dass er irrational ist. Gebt uns dieselben Fabriken, dieselbe Arbeiterklasse, gebt uns einen Plan und wir werden keine Krise haben – in etwa nach diesem Motto. Der Fokus der marxistischen Theorie auf die Krise ist ein Irrtum. Klar wusste Marx, dass der Kapitalismus krisenhaft ist und er versuchte, das zu erklären. Aber ich glaube bei ihm gibt es nicht die Idee von der finalen Krise. Wenn es jemals eine große finale Krise geben sollte, wären die Ergebnisse schrecklich. Ich meine, ich stimme damit überein, dass es eine Parallele zwischen meiner Arbeit und der von den Leuten in „Krisis“ und „Exit“ gibt – deren Trennung ist übrigens typisch deutsche Spalterei, wirklich deprimierend. Es gibt sowieso so wenige von uns, dass spalten und spalten und spalten einfach verrückt ist... Wie dem auch sei, ich glaube, dass sie zu viel Wert auf die Frage der Arbeit legen. Grundsätzlich stimme ich der Analyse einer grundlegenden historischen Rationalisierungstendenz des Kapitals zwar zu, aber nicht insoweit, dass alles auf eine finale Krise zuläuft. Wenn ihr euch erinnert, habe ich vorhin in einem anderen Kontext erwähnt, dass Marx im zweiten Band des *Kapitals* davon redet, wie man denselben Effekt, wie jenen der Veränderung der organischen Zusammensetzung von Kapital erreichen kann: durch schnellere Umschlagzeiten lässt sich z.B. auch mehr Mehrwert generieren. Marx verlässt dann aber diesen Weg, um zu sagen, dass dadurch nicht die Mehrwertrate verändert wird, man aber mehr Mehrwert bekommt. Wichtig für ihn ist jedoch die Mehrwertrate, denn sie ist es, die wichtig in Bezug auf die Struktur der Arbeit ist. Ökonomisch betrachtet kann die Maschine aber auch durch eine beschleunigte Zirkulation am Laufen gehalten werden. Mir scheint, als könnte eines der Probleme der Big-Bang-Krisentheorie hierin liegen, dass sie diesen Ebenen nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt – vielleicht bin ich jetzt aber auch unfair, ich bin mir nicht sicher. Marx nutzt diese Ebenen, um zu zeigen, dass es hierbei um einen Fetisch geht, der aber gleichzeitig real ist. Jeder Fetisch ist real. Insoweit hat das Kapital weit mehr Tricks auf Lager, als einige Wertkritiker sich vorstellen wollen.

I: Kommen wir noch mal zurück zu denjenigen, die über das Ende der industriellen Gesellschaft sprechen, zum Beispiel davon, dass die industrielle Produktion durch die Automatisierung, das Internet, die Informatisierung etc. überholt wurde und jetzt notwendigerweise – und das ist ja auch die Parole des gesamten Neoliberalismus, auch in der Sozialdemokratie in Deutschland – durch die Dienstleistungsgesellschaft ersetzt würde. Hier stößt man wieder auf ein grundsätzliches werttheoretisches Problem. Robert Kurz – wenn ich ihn richtig verstanden habe – interpretiert diese Entwicklung z.B. dahin gehend, dass die Dienstleistungsgesellschaft schon deswegen keine weitere Perspektive für den Kapitalismus sei, weil Dienstleistungsarbeiten nicht wertproduktiv sind. Da kommt man aber wieder bei dem Marxschen Gegenbeispiel an, dass auch der Clown ein produktiver Arbeiter sei, wenn er im Dienste eines Kapitalisten arbeitet, und der daran anschließenden marxologischen Debatte. Wie ist deine Einschätzung der Vorstellungen von einer *service society* als kapitalismusimmanenter Perspektive?

P: Hier spielen zwei Dimensionen eine Rolle: Die eine ist damit verbunden, wie die Idee der Dienstleistungsökonomie zum ersten Mal aufkam – durch Leute wie Daniel Bell. Und dieser Teil der postindustriellen Theorie interpretierte die Dienstleistungsökonomie so, als würde einfach jeder zum Computerprogrammierer werden. Das sollte dann also die Dienstleistungsindustrie sein: Alle Menschen würden jetzt zu Ärzten, Anwälten und

Computerprogrammierern. Schon in den späten 1970er Jahren bezog sich jemand wie Harry Braverman, ein sehr traditioneller Marxist, aber einer der ersten, der nach langer Zeit wieder über den Arbeitsprozess geschrieben hat, kritisch darauf. Er hat Bell empirisch aufgegriffen und herausgearbeitet, was seitdem für jeden offensichtlich sein sollte: Dass ein großer Teil des sogenannten Dienstleistungssektors eher Hausmeistertätigkeiten umfasst. Das ist die große Expansion, sie betrifft die Hausmeister und Zimmermädchen, nicht die Computerprogrammierer. Jetzt ist die Frage, ob das wertkonstitutiv ist? Ich bin mir da nicht sicher. Aber der Wert ist eigentlich nicht an die Produktion materieller Dinge gebunden. Dennoch wird man nie so viele „ordentliche Jobs“ im Dienstleistungssektor haben, wie im Industriesektor. Es wird versucht, deshalb sind so viele Orte zu Tourismuszielen geworden. Ich hatte z.B. einen Studenten, der arbeitete zu einer Inselgruppe im indischen Ozean, die einst zu Frankreich gehörte. Unter den Franzosen gab es dort Plantagen, die Palmöl produzierten. Und nun sind dort überall Touristen und es gibt viel mehr Arbeitsplätze in der Tourismusbranche als es jemals auf den Plantagen gab. Es gibt zwar nicht genug Jobs für alle, aber der Tourismus ist ein Modus, in dem sich die Dienstleistungsindustrie weltweit ausdehnt. Das ist aber sicherlich nicht das positive Bild, an das die Leute dachten, wenn sie damals über Dienstleistungen sprachen.

I: Da du das jetzt ansprichst, würde ich an der Stelle gerne nochmal nachhaken. Das wäre ja wieder genau die Frage vom Zusammenhang zwischen Wesen und Erscheinung, d.h. insbesondere vom Verhältnis des Wertes zu empirischen Kategorien. Das Gemeinsame von so unterschiedlichen Leuten wie Antonio Negri und Robert Kurz ist ja, dass beide ein ähnliches Argument benutzen. Beide gehen davon aus, dass die neuen Formen von Arbeit – die immaterielle Arbeit bei Negri, bei Robert Kurz die Dienstleistungsarbeit – nicht wertförmig oder -konstitutiv seien. Daraus, dass sich diese Arbeitsformen empirisch durchsetzen, leitet Negri ab, dass die wertproduktive Arbeit zurückgehen und damit gleichzeitig der Kommunismus immer näher kommen würde. Bei ihm übernimmt quasi die nicht wertproduktive Arbeit den Rest des Ladens. Robert Kurz sagt in diesem Zusammenhang, dass wir auf eine Katastrophe zusteuern, weil durch diese Arbeit immer weniger Wert erzeugt wird, was notwendig in einer großen Krise münden muss. Sowohl Kurz wie Negri gehen also auf unterschiedlich Art und Weise davon aus, dass der Wert immer unwichtiger wird. Die Frage wäre jetzt, wie man die empirische Ebene mit einbeziehen kann, d.h. was hält man diesen Analysen entgegen, wenn man erklären will, dass der Wert nach wie vor die die Gesellschaft strukturierende Kategorie ist?

P: Naja, Kurz glaubt schon, dass der Wert nach wie vor die strukturierende Kategorie ist. Er hat ihn nicht aufgegeben. Aber er meint, dass es für das Kapital unmöglich ist, weiterhin zu existieren, weil seine eigene Wertbasis unterminiert wird. Ich dagegen habe gesagt, dass er unterschätzt, wie viel Wertschöpfung man z.B. auch durch eine Veränderung der Umschlagszeit hervorbringen kann.

Wie auch immer: Das Problem mit der geistigen oder immaterielle Arbeit ist, dass es zwei verschiedene Arten gibt, sie zu betrachten: Die gegenwärtige Arbeit kann wertschöpfend sein und das Wissen kann gleichzeitig die Fesseln des Wertes sprengen. Aber man kann beides nicht zusammenfallen lassen, denn das bringt zwei Sachen durcheinander: Das eine ist die Frage, ob der Wert an Materie gebunden ist, und das andere, wo Wissen die Fesseln des Wertgesetzes bricht. Und ich glaube, dass Letzteres zutrifft. Aber ich glaube nicht, dass wertschaffende Arbeit materiell sein muss. Man muss keine Schraubenzieher oder VWs bauen.

I: Das wäre ja auch ein Fehler in den Kategorien, da würde man ja im Grunde die abstrakte Arbeit auf konkrete reduzieren. Das ist für mich immer das stärkste Argument dagegen, der Dienstleistungsarbeit oder immaterielle Arbeit von vornherein einen wertschaffenden Charakter abzuspochen.

P: Genau, ich glaube, dass ist eine materialistische Reduktion. Es ist insgesamt sehr unglücklich, dass Marx das Wort Materialismus für seine eigene Theorie benutzt, denn er ist kein Materialist im Sinne vieler seiner Anhänger, die im Grunde genommen Denker des 18. Jahrhunderts sind. Ihr Materialismus ist *stofflich*, während sein Materialismus *sozial* ist. Wenn ich über abstrakte Arbeit als Kategorie sozialer Vermittlung spreche, dann ist das ein solcher sozialer Materialismus – es geht nicht darum, dass wir einen Hammer in der Hand haben und Häuser oder Flugzeuge bauen.

I: In deinem Buch *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft* führst du häufig zu Punkten hin, von denen du selbst sagst, dass diese Anknüpfungspunkte zum Weiterdenken seien, gewissermaßen um die Grundlage für eine weitere Gesellschaftstheorie zu legen. An einigen Stellen machst du z.B. die Bedeutung von Kultur sehr stark und betonst die Notwendigkeit einer materialistischen Kulturtheorie, gerade auch in der Kritik an dem klassischen Basis-Überbau-Schema des orthodoxen Marxismus. Könntest du kurz deine kulturtheoretischen Überlegungen skizzieren? Hast du in diese Richtung weitergedacht oder ist das immer noch ein offener Arbeitsauftrag?

P: Ich versuche nicht, eine neue Kulturtheorie zu entwickeln. In Teilen wurde das bereits getan, wenn auch auf sehr verschiedene Weise von z.B. Lukacs, Adorno oder Sohn-Rethel. Alle drei haben verstanden, dass Marx' Kategorien, wie z.B. die Ware, nicht nur Kategorien sozialer Objektivität, sondern vielmehr sozialer Objektivität *und* Subjektivität gleichzeitig sind. Lukacs Analyse der westlichen Philosophie im Sinne der Warenform ist eine Glanzleistung und sehr verschieden von denen der meisten anderen Marxisten. Er spricht dabei an keinem Punkt von einem Philosophen, der einfach für das Kapital „nützlich“ oder ein Apologet des Kapitals ist, sondern vielmehr davon, dass Philosophie selbst eine Gedankenform darstellt, die versucht mit einer sozialen Form zurecht zu kommen, die in marxistischer Terminologie metaphysisch ist. Denn eine metaphysische Gesellschaft lässt ein metaphysisches Denken entstehen. Das ist eine brillante Einsicht. Was Adorno versucht, ist auch brillant, aber ich stimme ihm in der Deutung der Warenform nicht zu. Für diese beiden existiert auf unterschiedliche Weise keine Dialektik von Wert und Gebrauchswert, sie nehmen den Doppelcharakter der Ware nicht wirklich ernst. Dieser meint wesentlich mehr als nur das Abstrakte, das dem Konkreten aufsitzt. Bei Adorno konvergiert das mit Pollocks Staatskapitalismus-These. Im Ergebnis weißt der Kapitalismus dann keine Widersprüche mehr auf. Die Totalität kommt geschlossen und ohne Risse daher. Deshalb muss Adorno dann das suchen, was (noch) nicht völlig subsumiert ist. So weit geht Lukacs nicht einmal. Er setzt mit der Warenform an, bricht dann aber plötzlich ab und geht zu einer Dialektik der Anerkennung des Proletariats über, die in keiner Weise dem Entwicklungsgang im *Kapital* entspricht. Ich habe dagegen versucht eine Waren- und insbesondere Kapitaltheorie zu entwickeln, die diese sehr wichtigen Einsichten aufnimmt und mit ihnen arbeitet. Die Theorie existiert also bereits, allerdings ist dann die Frage, was man mit dieser Theorie zu erklären versucht. Beispielsweise habe ich versucht den Antisemitismus zu erklären. Das Gleiche könnte man für alle Arten des Fundamentalismus – ebenfalls eine Krisenerscheinung – und in einem grundlegenden Sinne für die Unzulänglichkeiten des organisierten, bürokratischen Kapitalismus, welche Form auch immer er hat, tun. Zur Beantwortung der Frage, warum man die Welt versteht, wie man sie nun mal versteht, muss man, denke ich, die Kategorie des Fetischs anwenden – allein um es verstehbar zu machen und nicht bloß zu verurteilen. Natürlich muss der Fundamentalismus auch kritisiert werden, aber man muss ihn erst einmal begreifen. Und er kann nicht daher rühren, dass so viele Amerikaner einfach dumm sind oder dass Muslime hoffnungslos rückständig sind – solche kulturalistischen Reduktionen tragen analytisch nicht sehr weit. Denn wenn Menschen nicht immer so waren, es jetzt aber sind und wir nicht ausmachen können, warum das nun so ist, bringt uns eine bloße Verurteilung nicht weiter.

I: Vielleicht können wir diese Überlegungen an die vorhergehende Diskussion über die Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Widerspruchs zurück binden. Positiv könnte man diesen Widerspruch doch in der aktuellen Form des Kapitalismus an den Ideen von globalen sozialen Rechten, Neuem Internationalismus etc. festmachen. Auf eine bestimmte Art und Weise wäre dann der islamische Fundamentalismus als Form eines reaktionären Internationalismus, der auf die Krise der Nationalstaaten reagiert zu verstehen. Indem er keine Nationen mehr kennt, positioniert er sich ja selbst tendenziell als postnational...

P: Sicherlich. Das ist eine reaktionäre Gegen-Globalisierungsbewegung, keine Anti-Globalisierungsbewegung. Mit der Umma hat er sein eigenes Verständnis von Globalisierung. Aber ich glaube nicht, dass das den arabischen Frühling lange überleben wird, selbst wenn er zunächst keine guten Konsequenzen haben sollte. Die Revolution von 1848 hatte erst auch keine guten Konsequenzen: Napoleon den Dritten und Bismarck. Das heißt zwar nicht, dass man einfach sagen kann, welche Fehler gemacht wurden. Denn warum ging es nicht weiter? Aber man kann nicht behaupten, dass 1848 notwendig zu Bismarck führen musste.

I: Kannst du noch ein wenig konkretisieren, wie eine entsprechend materialistische Kulturtheorie zu denken wäre, wenn man in Bezug auf den Antisemitismus, aber auch in Bezug auf den islamischen Fundamentalismus oder generell auf Fundamentalismus mit der Formanalyse und ‚Neuer Marx-Lektüre‘ argumentiert?

P: Ich habe es bisher nicht grundlegend herausgearbeitet und ich weiß nicht, ob ich noch Zeit dafür habe. Den Antisemitismus habe ich allerdings tatsächlich intensiv studiert, so dass ich wusste, welche Kategorien man braucht, um wenigstens zu versuchen, ihn zu verstehen. Den Fundamentalismus müsste ich mir wesentlich genauer anschauen. Nichtsdestotrotz glaube ich, dass es empirisch auffällig ist, dass – obwohl man auch in muslimischen Gesellschaften so etwas wie den Wahabismus hat – der Süden Amerikas immer ein bestimmtes Maß an Fundamentalismus kannte, dieser aber erst nach der Krise des Fordismus tatsächlich wirkmächtig wurde. Man muss also versuchen zu analysieren, wie die Krise des Fordismus von diesen Bevölkerungsschichten erfahren wurde und in welchem Sinne das, was wir Fundamentalismus nennen, eine Reaktion darauf ist. Eine Theorie müsste dies leisten können. Das ist für mich auch verbunden mit der Frage, warum die Europäer zu Fundamentalisten und Faschisten werden konnten. Es ist eine andere Kultur, aber Fundamentalismus ist sicherlich weit verbreitet.

Viele mögen es nicht, wenn ich dieses Wort benutze, weil sie entweder denken, es bezeichne nur den Islam, oder werfe viele verschiedene Phänomene zusammen. Es gibt aber aktuell genug Übereinstimmungen zwischen dem christlichen Fundamentalismus, dem Aufschwung des evangelikalen Christentums in Lateinamerika, dem jüdischen Fundamentalismus in Israel, der die politische Landschaft dort stark verändert hat, dem hinduistischen Fundamentalismus, der sehr stark ist, und dann natürlich dem schiitischen und sunnitischen Fundamentalismus. Das erste Mal, dass ich damit in Berührung gekommen bin, war übrigens 1977 in Jordanien. Ich verbrachte dort Zeit mit einer Familie im Norden, deren ältester Bruder Pilot der Jordanischen Luftwaffe war und in Oman gekämpft hatte. Als ich begann, mit ihm über den Panarabismus zu reden, zeigte er keinerlei Interesse dafür. Über die Idee, für den Islam zu kämpfen, äußerte er sich jedoch sehr begeistert. Das war das erste Mal, dass ich davon hörte, und ich fühlte, dass etwas Großes im Entstehen begriffen ist, allerdings wusste ich nicht genug darüber – und es geht mir immer noch so. Nichtsdestotrotz glaube ich, dass hier ein entscheidender Startpunkt empirisch-historischer Art zu finden ist: Die Linke springt plötzlich zur Frage der *agency* und das passierte parallel zum Erstarken des religiösen Fundamentalismus. So wie die Fundamentalisten denken, sie würde nur noch zu

Gott sprechen, so glaubt die Linke, die sich um die *agency* sorgt, sie würde nur über die Realität reden.

I: Auf das Problem von Struktur und Handlung würde ich gerne nochmal zu sprechen kommen. Du argumentierst, der starke Fokus auf die Handlungsfähigkeit von Subjekten und Akteuren sei im Grunde eine Form der neoliberalen Denkweise. Gleichzeitig passt es andersherum aber auch in die neoliberale politische Argumentationsstrategie, ständig von Sachzwängen zu reden, also Strukturen zu betonen. Dass Strukturen sich mittels Handlung durchsetzen, ist natürlich erst mal eine banale Einsicht. Aber wenn immer nur auf diese Strukturen fokussiert wird, fällt der Punkt, dass die, die da handeln, eigentlich auch diejenigen sind, die Gesellschaft verändern können, häufig hinten runter. Und dementsprechend verfällt man dann schnell auf der anderen Seite wieder in Vereinseitigungen und deterministische Vorstellungen.

P: Sicher, aber das Problem mit der *agency* ist, dass immer nur gesagt wird, *dass* wir handeln können und rebellieren können und machen können. Der wesentliche Punkt der marxistischen Analyse besteht aber darin, verständlich zu machen, dass man verliert, wenn man versucht, einfach gegen die Geschichte anzukämpfen. Ich will Geschichte nicht verdinglichen, vielmehr will ich deutlich machen, dass die Konsequenzen immer andere sein werden als die intendierten, wenn wir die Dynamik des Kapitals nicht ernst nehmen – dann ist das Handeln blind gegenüber der Dynamik des Kapitals.

Mit anderen Worten: Es gibt keinen Weg, auf dem die Sowjetunion sozialistisch hätte werden können. Die ursprüngliche Idee, dass ein Funke im Osten ein Feuer im Westen entfachen könnte, war nicht unsinnig. Zumindest gab es ein Verständnis davon, dass der Sozialismus nur ein Resultat des Kapitalismus sein konnte, nicht ein paralleler Entwicklungspfad. Als dies aber fehlschlug, wurde der Sozialismus in einem Land zu einer Unmöglichkeit. Aber nicht nur, weil er sich nur auf ein Land bezog, sondern weil er in einem bestimmten Sinne versuchte, aus der Geschichte hervorzutreten. Damit wiederholte er die Geschichte. Der Terror wäre vielleicht wesentlich geringer ausgefallen, wenn man sich selbst als der „Staatskapitalismus“ verstanden hätte, der man war. Das hat z.B. Bucharin gemacht, als er Mitte der 20er realisiert hatte, dass das genau das ist, was sie tun müssen. Die Linke hat sich dann jedoch zu einem bestimmten Grad selbst enthauptet, indem sie die Kritik des Kapitalismus in eine Legitimationsideologie für den Stalinismus gepresst hat. Das hat alles auf den Kopf gestellt. Alles wurde zum Glauben, in der gleichen Art wie das fundamentalistische Christentum „glaubt“. Der Punkt am fundamentalistischen Christentum ist: Glauben bedeutet, dass du aufhörst, die Vernunft zu gebrauchen. Das ist es übrigens das, was Glauben wirklich in der christlichen Theologie bedeutet. Es erschöpft sich nicht darin, an Jesus zu glauben, sondern es bedeutet zu wissen, dass die Vernunft nichts verstehen kann. Also werfe ich sie weg – das ist Glauben. Der Stalinismus hat im Wesentlichen dasselbe getan, in dem er die Losung herausgegeben hat: Das ist der Sozialismus! In der Folge brauchte man nur ein sehr beschränktes Verständnis von Sozialismus, um ihn einzurichten. Du musstest dich blind machen gegenüber dem, was in der Sowjetunion passierte. Aber grundsätzlich konntest du das nur machen, indem du alle deine kritischen Fähigkeiten gegen meinetwegen die USA oder Westeuropa gerichtet hast, nicht gegen den Sozialismus selbst. Das war schizophr.

Nun, warum sage ich das? Weil es mir so scheint, dass wir verloren sind, wenn wir nicht versuchen, die Welt so zu verstehen, wie sie ist. Ich habe nicht den Ausweg, aber ich glaube es ist Zeit, mit dem *Bullshit* aufzuhören. Und der Bullshit besteht heute u.a. darin, mit roten Bannern herumzulaufen als wäre es 1911 oder einfach zu glauben, dass die Massen irgendwie ontologisch schon den richtigen Weg gehen werden. Man kann die Massen nur aus der Distanz lieben.

I: Ein häufiger Einwand gegen die ‚Neue Marx-Lektüre‘ ist in derselben

Denkbewegung begründet, die du vorschlägst. Dann heißt es, dass eigentlich die Vertreter/innen der ‚Neuen Marx-Lektüre‘ verkappte Neoliberale seien, weil sie sagen würden, dass es keine Alternative gäbe, dass die kapitalistische Entwicklung in eine Richtung geht, in der es kein Zurück zum Welfare-State gibt...

P: Ein Zurück gibt es nicht. Aber man kann sich das natürlich auch so erklären, wie z.B. Naomi Klein. Für sie liegt das daran, dass einige *bad guys*, namentlich die „Chicago Boys“, das Ruder übernommen und eine ganze Menge Geld in Think Tanks gesteckt haben. Das haben sie zweifelsfrei getan, das ist keine Frage. Für Naomi Klein ist gesellschaftliche Entwicklung aber nur eine Frage davon, wer an der Spitze der politischen Macht steht. Was das Verständnis des Kapitalismus betrifft, ist Naomi Klein mit Ahnungslosigkeit gesegnet. Für sie meint Kapitalismus einfach: böse Jungs, die aus allem Geld herauspressen. Gerade deshalb ist diese Denkweise populär, weil sie populistisch ist. Aber man muss sich wirklich ernsthaft mit der Krise des Fordismus auseinandersetzen. Der Fordismus kam nicht zu einem Ende, nur weil die Arbeiter zu viel Geld verdienten und die Kapitalisten Angst bekamen. Die „Sachzwänge“ haben die Sozialdemokratie tief beeinflusst – damit meine ich auch die Liberalen in Amerika, die das Äquivalent der Sozialdemokraten sind. Sie sind gefangen. In bestimmter Weise verstehen sie, dass es kein Zurück gibt, aber sie haben keinen anderen konzeptionellen Entwurf. Und daher sehen sie dann auch immer aus wie blasse Neoliberale. Aber immerhin drücken sie ein gewisses Bewusstsein darüber aus, dass man die Geschichte nicht einfach umkehren kann. Genauso wenig übrigens, wie man ins 19. Jahrhundert zurück kann, wie das z.B. die Neoliberalen gerne hätten und auch versuchen umzusetzen.

Wie dem auch sei, ich sprach von der Dynamik des Kapitals – für die Neoliberalen ist das schlicht die Art und Weise, wie die Ökonomie funktioniert. Hier gibt es eine entscheidende Differenz. Eine Analyse des Kapitals sollte natürlich genau diese Verdinglichung der Ökonomie untergraben. Aber man untergräbt sie nicht einfach indem man sagt, dass die ‚Sachzwänge‘ nur Blendwerk wären, das von Milton Friedman und seinen Kollegen an der Universität Chicago aufgebaut wurde, auch wenn sie dazu natürlich ein bisschen beigetragen haben. Aber es muss doch Gründe dafür geben, dass Leute wie Milton Friedman in den 50er und 60er Jahren einsame Rufer in der Wüste waren. Warum erschien vielen Leuten ihre Theorie danach plötzlich plausibler zu sein? Es gab eine Krise und es gab verschiedene Versuche, über die Krise zu schreiben – keiner von ihnen war gänzlich erfolgreich. Ich versuche dabei nicht, gegen diese Theorien anzuschreiben, weil ich die ultimative Antwort hätte, vielmehr stellt man sich gegen verschiedene Theorien, um damit zu beginnen, das Terrain für eine bessere Theorie abzustecken. Zum Beispiel gegen Robert Brenner mit der weltweiten Konkurrenz oder Giovanni Arrighi, der ein bisschen von allem ist. Auch David Harvey ist sehr eklektisch, selbst wenn er vorgibt es nicht zu sein. Nichtsdestotrotz gibt es Gründe dafür, warum das goldene Zeitalter des fordistischen Kapitalismus zu einem Ende kam. In dem Maße, in dem Leute wie Naomi Klein das nicht sehen wollen, sind sie nicht gerade hilfreich.

Nun, wenn manche sagen wollen, dass über den Kapitalismus zu reden neoliberal sei, gut – aber das ist dann selbst bloß eine Art populistischer Anarchismus. Wo bringt uns das analytisch oder politisch hin? Es ist natürlich einfach, wenn man nur auf die Handlungen schaut – so braucht man sich nicht mit der Geschichte der letzten zweihundert Jahre auseinanderzusetzen. Aber diese banale Interpretation, das die kapitalistische Geschichte diejenige der Kämpfe ist, ist Bullshit. Warum hat die Linke dann ab 1973 verloren? Die Arbeiterklasse war sehr stark, was ist also passiert?

I: Manche würden sagen, dass die kulturelle Hegemonie vor allen Dingen über think tanks und neue Koalitionen etc. in einem komplexen sozialen Prozess politisch neu organisiert wurde...

P: Nein. Der wirkliche „Kanarienvogel in der Kohlenmine“ waren die schwarzen Arbeiter. 1967 gab es etwa in Detroit zwei sehr verschiedene soziale Bewegungen. Die eine war die

Civil-Rights-Bewegung, die auf der Idee der Gleichheit basierte, und die andere Bewegung, die viele gar nicht wahrnehmen, waren die schwarzen Arbeiter, von denen es 1948 noch mehr gab als 1965. Die chronische Arbeitslosigkeit im Norden begann schon in den 1950er und den frühen 60ern. Ich meine in einem bestimmten Sinne gründete die Civil-Rights-Bewegung derart auf der Idee einer expandierenden Wirtschaft, dass die Tatsache, dass die Wirtschaft für die Arbeiter nicht mehr expandierte, zuerst nur für schwarze Arbeiter offensichtlich war – deshalb habe ich sie als Kanarienvogel in der Kohlenmine bezeichnet. Erst nach den frühen 70ern wurde die Krise dann für mehr und mehr Leute offensichtlich. Die Traditions marxisten waren und sind demgegenüber völlig ratlos. Ihr Verständnis würde nur Sinn machen, wenn die Arbeiterklasse weiterhin wachsen oder zumindest nicht schrumpfen würde. Eine Person, die eben das wahrgenommen hat, war Martin Luther King, der von Seiten des *black nationalism* als ein *Onkel Tom* verschrien wurde. Das Anwachsen des *black nationalism* war insofern eine Reaktion, die ihre eigene polit-ökonomische Verzweiflung nicht verstand. Eine Theorie sollte etwas erklären, sie sollte nicht bloß fragen, was ich brauche, um handlungsfähig zu sein. Dann kann ich auch zu einem Motivationstrainer gehen und den fragen, wie man eine Millionen Dollar oder auch die Revolution machen kann. In Deutschland ist die Theorie aktuell sehr schwach. Ich habe immer Lukacs, so sehr er einen auch manchmal verrückt machen kann, und Adorno bevorzugt, weil sie helfen zu erklären, warum die Menschen im 20. Jahrhundert anders gedacht haben als im 19. Jahrhundert. Die heutige Hegemonietheorie ist funktionalistisch. Alle glauben sie sei so wundervoll, weil sie zeigt, dass nicht alles nur nackte Gewalt ist. Sie liefert zwar einen Zugang zum Verständnis von Kultur, aber sie ist selbst keine Kulturtheorie: Sie erklärt nicht, warum die bürgerliche Kultur so aussieht, wie sie aussieht, warum sie 1789 anders aussah als 1910.

I: Würdest du denn sagen, dass ein Unterschied zwischen dir und Hegemonietheoretiker_innen ist, dass letztere eine andere Frage beantworten? Aus dieser Perspektive interessiert ja vielmehr, wie etwas passiert ist, d.h. analysiert werden Prozesse immer nur nachher, aber warum sie sich abspielen, kann oft nicht geklärt werden.

P: Nein, ich glaube nicht, dass sie das ‚Wie‘ wirklich beantworten. Sie sind viel zu sehr damit beschäftigt, einen alten Fehler zu vermeiden, der auf den Anfang des Jahrhunderts zurückgeht. Da hat man einerseits den Automatismus der Sozialdemokratie: „Wir surfen auf der Welle der Geschichte, wir haben diese coolen Surfing-Outfits und niemand kann Wellenreiten wie wir.“ Oder andererseits Lenin – und seien wir doch ehrlich: Lenin ist ein Theoretiker des Willens und es gibt Gründe, warum ein Reaktionär wie Georges Sorel sich nicht entscheiden konnte, ob er Lenin oder Mussolini bevorzugt. Das liegt nicht daran, dass Sorel ein Wirrkopf war. Das war er, aber es lag auch daran, dass er wahrgenommen hat, dass das, was man damals anzubieten hatte, nur eine Politik des Willens war, die zugleich mit Männlichkeit assoziiert war. Das hat böse geendet. Und dahin zurückzugehen und zu denken, dass jede Analyse des Kapitals notwendig bedeutet, zum Automatismus der Sozialdemokratie zurückzukehren, ist falsch. Zwar spricht man jetzt nicht mehr vom Willen, aber jetzt ist das Handeln grundlegend. Damit hängt auch eine der großen Schwächen der amerikanischen Linken zusammen. Auch wenn es von außen vielleicht nicht so aussehen mag, gibt es in den USA mindestens so viele Linke wie in anderen Ländern. Doch (wahrscheinlich nicht nur) die amerikanische Linke krankt daran, dass sie denkt, sie sei praktisch. Das heißt, sie ziehen los und machen irgendetwas – hier ein Projekt und dort ein Projekt. Aber diese Projekte kommen niemals zusammen. Es wird nie eine generelle Analyse geleistet, weil es einen starken anti-intellektuellen *bias* in den USA gibt. Die Leute machen sich daher vor allem selbst kaputt, und verlieren sich in dieser und jener kleinen Nische.

(Das Gespräch wurde vorbereitet und geführt von: Anna Kern, Philipp Metzger, Robin Mohan, Jan Schlemmermeyer, Marcin Wierzchowski.)