

Lutz Brangsch/Michael Brie (Hrsg.)

Das Kommunistische



Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe

Mit Beiträgen von Bini Adamczak,
Friederike Habermann und
Massimo De Angelis

Bini Adamczak

Die Versammlung

Kommunismen 1917 – 1968 – 2017

1. Einheit, Vielheit und Gemeinsamkeit

DAS Kommunistische existiert nicht im Singular. Das Gemeinsame meint keine Einheit, die alles umschließt, indem sie es einer Idee, einem Willen, einem Zentralkomitee unterordnet. Das Gemeinsame ist vielmehr das, was die Vielen miteinander teilen. Als Gleiche und Freie in Solidarität.

Gleichwohl wurde Kommunismus immer wieder so verstanden: als schlussendliche Aufhebung der gesellschaftlichen Spaltungen in einer allumfassenden Harmonie. Tausende kommunistische Parteien und Splittergruppen der Vergangenheit erträumten sich so die Zukunft: der leidige Streit mit den Gegnern wie den Genossinnen fände schließlich ein Ende, indem alle Welt einsähe, dass just *dieses eine, das eigene* Parteiprogramm, das richtige sei. Und von allen zu unterzeichnen. Auch und gerade die für lange Zeit größte und einflussreichste kommunistische Partei, die Kommunistische Partei der Sowjetunion (Bolschewiki), folgte diesem Traum. In einer spiralförmigen Bewegung, die noch vor 1917 beginnt und im Stalinismus der späten 1930er Jahre ihren Höhepunkt findet, bekämpfte sie zunächst die monarchistischen und bourgeoisen Parteien, dann die verbündeten sozialdemokratischen, sozialrevolutionären und anarchistischen und schließlich, als alle anderen Parteien verboten sind, die innerparteilichen Oppositionen, Fraktionen, Strömungen und Plattformen. Da sie ihrer eigenen Überzeugung nach über eine privilegierte Einsicht in die Wahrheit des Sozialen verfügte, meinte sie das Gemeinsame in seinen Teilen darstellen zu können: Die Bevölkerung war in der ArbeiterInnenklasse repräsentiert, die Klasse in der Partei, die Partei im Zentralkomitee, das Zentralkomitee im Generalsekretär. Die Parteilinie aber, die Letzterer ausgab, würde, wie zickzackreich auch immer, in die kommunistische Zukunft führen. Wer von ihr abkam, machte sich einer *Abweichung* schuldig. *Der Gegenbegriff zu Identität war so nicht Differenz, sondern Opposition.* »Anders« wurde gleichbedeutend mit »feindlich«. Bis zu ihrem Untergang sah sich die sowjetische Führung von inneren Feinden umzingelt. Wo immer sich eine gesellschaftliche Eigeninitiative regte, war es sicherer, sie zu unterdrücken. Dieses Misstrauen wirkte als *selffulfilling prophecy*. Irgendwann wollten die im

Machtbereich der Sowjetunion aufbegehrenden Menschen mehrheitlich tatsächlich keinen demokratischeren, humanistischeren oder freundlicheren Sozialismus mehr, wie noch in den 1920er, 50er und 60er Jahren, sondern gar keinen Sozialismus.

Die Einheit misslang. Sinnfälliger zerbrach 1991 die Sowjetunion. Aber nicht um einer Versammlung der Vielen Platz zu machen, um das Gemeinsame aus der erzwungenen Einheit zu befreien, sondern um kleinere Teile zurückzulassen, die sich selbst als *einzelne Einheiten* einsperrten: Nationalstaaten, Familienhaushalte, Individuen. Der Kapitalismus, der sich nun ungehindert auch über das letzte Drittel des Weltballs ausdehnen konnte, verbindet die Menschen einzig, indem er sie trennt. Über seinen zentralen Sozialmechanismus der Warenbeziehung sind seine BewohnerInnen nicht in Kooperation miteinander verknüpft, sondern in Konkurrenz; das Soziale konstituiert sich durch zahllose Spaltungen. *In der Vereinzelung aber lebt das Gemeinsame so wenig wie in der erzwungenen Einheit.*

Auch unter postkommunistischen Bedingungen suchten politische Gruppierungen für die Kommunistische Partei zu ergreifen. Gegen die Vereinzelung versuchten sie Sammlungsbewegungen zu entfachen oder soziale Bewegungen um ihre eigene Gruppierung zu versammeln. Noch lange bevor das Ende der Sowjetunion 1991 offiziell bestätigt wurde und sogar bevor sie 1922 offiziell gegründet worden war, hatten sich Kommunistinnen von ihr losgesagt. Dieser Prozess begann bereits im Oktober 1917, aus Kritik an der militärischen Machtergreifung der Bolschewiki, erlebte einen ersten Höhepunkt 1921, als das Ende des Bürgerkriegs nicht die erhoffte Demokratisierung, sondern die Niederschlagung des Kronstädter Aufstands und das Verbot der innerparteilichen Opposition mit sich brachte, setzte sich in den 1930er Jahren fort, als der Stalinismus das kommunistische Versprechen mit Großem Terror, Schauprozessen, Säuberungen und Gulag in sein Gegenteil verkehrte, zog weitere Kreise, als der Hitler-Stalin-Pakt 1939 den Sozialismus noch um den Antifaschismus brachte, und wurde international immer einflussreicher, als trotz Stalins Tod 1953 keine wirkliche Entstalinisierung einsetzte und die Revolten in Ungarn, Polen oder der Tschechoslowakei mithilfe der Roten Armee niedergeschlagen wurden. Mit jeder Enttäuschung entstanden neue Gruppen und Parteien, die dem Kommunistischen eine neue Heimat im Exil anbieten wollten. Eine »Internationale« nach der anderen beanspruchte, das Gemeinsame zu verkörpern und gegen den historischen Verrat die wahren Intentionen von Trotzki, Lenin, Marx oder Bakunin zu vertreten. Aber in all diesen Bewegungen

der Loslösung verschoben sich auch die Bedingungen des Politischen selbst. Mit den antikolonialen Befreiungsbewegungen und der chinesischen Revolution verkomplizierte sich Mitte des 20. Jahrhunderts das binäre Schema der Politik, das links und rechts mit Osten und Westen zu identifizieren versucht hatte. Überall tauchten neue Akteurinnen auf, Schwarze, Frauen, Homosexuelle. Die Kommunistinnen lernten, unwillig, aber dennoch, dass keine ihrer Parteien das Gemeinsame zu repräsentieren vermochte. An die Stelle der Einheitspartei trat die Bewegungspartei, die BürgerInneninitiative, die Ein-Punkt-Gruppe. Ein zweites Mal in nur einem Jahrhundert wurde das Kommunistische prekarisiert. *Einmal in der Totalität, dann zwischen den Singularitäten.*

Das Kommunistische wartet weiter auf seine Verwirklichung. Aber dieses Warten findet nicht in einem leeren Raum statt. Sondern im Raum der Geschichte – angefüllt mit Erfahrungen hoffnungsvoller Versuche, gewagter Experimente, komplexer theoretischer Dispute. Das Kommunistische hat Niederlagen erlebt, die ihm von übermächtigen und brutalen GegnerInnen beigebracht wurden und es hat die Erfahrung eines Scheiterns gemacht, das in erster Linie selbstverschuldet war. Immer wieder hat es sich in *Nischen* festgesetzt, in denen es zu überwintern versuchte, *in denen es sich seiner universalistischen Natur wegen aber nicht entfalten konnte.*

2. Ende, Anfang und Wiederholung

Mit dem Untergang der Sowjetunion, am Schluss des kurzen 20. Jahrhunderts, wie Eric Hobsbawm es in Anlehnung an den Historiker Iván T. Berend (Hobsbawm 1998, 11) nannte, wurde das Ende der Geschichte ausgerufen. Margaret Thatcher, eine der erfolgreichsten Protagonistinnen des neoliberalen Kapitalismus, schien doppelt Recht zu erhalten. Erstens war der Kapitalismus, wie von ihr behauptet, alternativlos geworden. Mit der lebendigen Ausnahme von Lateinamerika wurde selbst das Erträumen einer anderen Welt zur Beschäftigung einer weitgehend ohnmächtigen Minderheit. Zweitens schien die Gesellschaft, die zu kennen Thatcher abgestritten hatte, als gemeinsamer Horizont zu verschwinden. An ihre Stelle traten aber nicht ausschließlich Individuen, wie im liberalen Neoliberalismus vorgesehen. Sondern ebenfalls nationale und religiöse Gemeinschaften, die sich in neuen Kriegen, rassistischen Exzessen, patriarchaler Unterdrückung und autoritärer Herrschaft ergingen. Wo sie Zugehörigkeit und Zusammenhalt versprechen, tun sie es

immer durch das Ziehen von Grenzen und das Vertiefen von Gräben. Sie errichteten Trennungen, wo es keine bräuchte und behaupten Gemeinsamkeit, wo Ausbeutung herrscht. *Die repressiven Gemeinschaften verkörpern das Gegenteil des Gemeinsamen.*

Aber das Ende der Geschichte währte kein Vierteljahrhundert. Der Triumph der kapitalistischen Vergesellschaftung entblößte sein fahles Antlitz, als die Weltwirtschaft in eine Jahrhundertkrise stürzte, aus der sie sich seit 2009 nicht mehr erholt hat. Auch die bürgerlichen Ideologen erkannten das. »Das Kapital« von Marx wurde wieder zu einem Bestseller und in den Feuilletons ertönte der Ruf nach einer kapitalismuskritischen Sozialdemokratie, die als einzige den Kapitalismus vor sich selbst retten könnte. Die Revolutionen, Rebellionen, Bewegungen, die angefangen in den arabischen Ländern, über Südeuropa und die USA in den kommenden Jahren einen sozialen Weltfrühling einleiteten, erhielten hierdurch einen anderen Charakter. Sie ließen sich nicht länger interpretieren als Bemühungen der global Abgehängten, an die kapitalistischen Freiheiten der fortgeschrittensten Länder aufzuschließen. Stattdessen entwickelten sie sich zu Suchbewegungen nach Alternativen. Daher ihre Ansteckungskraft. Auf den besetzten Plätzen, in den demokratischen Versammlungen, den Demonstrationen und Assambleas erschien das Gemeinsame. Über Differenzen hinweg begannen Menschen miteinander zu sprechen, sich auszutauschen und gemeinsam zu organisieren. Wie es ein Aktivist von *Occupy Wall Street* berichtete, verlor die jahrelang eingetrichterte Angst vor einer Öffentlichkeit, die von KonkurrentInnen und Kriminellen bevölkert sei, an Macht (Fischer 2013). Die Anderen, das ließ sich praktisch erfahren, waren nicht so gefährlich wie befürchtet, es brauchte nicht die Polizei, um sich vor ihnen zu schützen, vielmehr gab sich die Polizei selbst als eine stete Gefahr zu erkennen. Die Gewalt, die vorgeblich die Interessen der Allgemeinheit gegen Einzelne und Gruppen durchsetzte, verlor ihren Schleier der Neutralität. An die Stelle des geschürten Misstrauens trat *Solidarität*: Die Solidarität der Arbeitslosen, der Verschuldeten, der wohnungslos Gewordenen, der Geflüchteten. An verschiedenen Orten, vor allem im Griechenland der Krise, entstanden in jener Leere, die Markt und Staat hinterlassen hatten, solidarische Ökonomien: Konsumgenossenschaften zwischen Nachbarinnen und Bäuerinnen, medizinische Zentren für Menschen, die den Zugang zur Krankenkasse verloren haben, Musikschulen, die unentgeltlich unterrichten, Restaurants, die kollektiv betrieben werden.

Solidarität ist auch der Modus, durch den sich die Bewegungen fortpflanzten, über Grenzen hinweg. Die Occupy Bewegungen in den USA

übernahmen Symboliken und Praktiken – Platzbesetzungen, Twittermobilisierungen – von den demokratischen Bewegungen in Ägypten, andersherum trugen ägyptische Demonstrantinnen Plakate in Solidarität mit streikenden ArbeiterInnen in Wisconsin. Doch wie ungezählte hoffnungsvolle Anfänge zuvor, wurden die Bewegungen des Weltfrühlings schnell mit Grenzen konfrontiert, die ihnen die Herrschaft setzte. Militärdiktaturen, islamistische Staatsparteien, autoritäre Austeritätsinstitutionen brachten ihnen schmerzhaftes Niederlagen bei. Überall versuchten Kräfte der Reaktion ihre begrenzten und begrenzenden Vergesellschaftungen zu stärken, durchzusetzen oder wieder zu errichten. *Anstelle von Egalität sollte Hierarchie bleiben, anstelle von Solidarität Loyalität.*

Das auftauchende Kommunistische verspricht Beziehungsweisen, die über soziale und lokale Grenzen reichen, Menschen in Gleichheit miteinander verbinden. *Solidarität* ist ihm nicht *nur ein Mittel im Kampf*, sondern zugleich *das Ziel einer anderen Vergesellschaftung*. Dagegen setzt die antikommunistische Reaktion einen *beschränkten* Zusammenhalt: den Klüngel der Reichen und Mächtigen, die sich mit Militär und Polizei gegen die Gleichheitsansprüche der Bevölkerung schützen; das Patriarchat einer religiösen Gruppe, die in sich hierarchisch strukturiert ist und in Feindschaft zu angrenzenden Gruppen steht; den Nationalismus einer rassistisch abgegrenzten Gemeinschaft, der behauptet, Besitzlose und Besitzende hätten die gleichen Interessen, sofern sie nur eine Staatszugehörigkeit teilten. Deutlich ließ sich das an der geballten Propaganda erfahren, die eine fast gleichgeschaltete deutsche Medienfront gegen die griechische Bevölkerung und die von ihr gewählte linke Regierung entfachte. Der Nationalismus der veröffentlichten Meinung sollte den deutschen LeserInnen den Eindruck vermitteln, ihnen würde von faulen und gierigen Griechinnen etwas weggenommen. Der angebotene Rassismus verfolgte nur einen einzigen Zweck: *eine Trennung zu errichten, um eine mögliche Ansteckung zu verhindern*. Die in Südeuropa aufgekeimte Hoffnung auf eine solidarischere Vergesellschaftung musste abgewehrt werden. Nur wenige sprachen in so offen antikommunistischer Diktion wie der Vorsitzende der deutschen Sozialdemokratie aus, welches Gespenst hier abgewehrt werden sollte: »Wir werden«, diktierte Sigmar Gabriel der *Bild*-Zeitung, »nicht die überzogenen Wahlversprechen einer zum Teil *kommunistischen* Regierung durch die *deutschen* Arbeitnehmer und ihre *Familien* bezahlen lassen.« (Gabriel 2015 – Hervorhebung Bini Adamczak)

Das Kommunistische – das Gespenst – hört nicht auf wiederzukehren, es fängt immer wieder an fortzufahren. Als Angst – wie als Hoff-

nung. Dabei bleibt es sich nicht gleich, es ändert seine regionalen wie temporalen Gestalten. Es ist an verschiedenen Orten wie zu verschiedenen Zeiten ein anderes. Das kommunistische Gespenst kann durch die Wände der Nationalstaaten gehen, es kann militärisch gesicherte Grenzen passieren, das Ende der Geschichte überleben und zu deren Neuanfang wieder auf der Weltbühne erscheinen. Zugleich ist es selbst durchlässig, offen für menschliche Manipulationen, für technische Transformationen. Seine eigenen Grenzen sind unscharf – zu Autoritarismus, Kapitalismus, Imperialismus, Religion auf der einen Seite, zu Anarchismus, Demokratie, Antikolonialismus, Queerfeminismus auf der anderen Seite. Das Kommunistische von 1917 ist, ohne mit sich selbst identisch zu sein, ein anderes als dasjenige von 1968, das sich selbst als eine Vielzahl von Linien bündelt oder verliert. Das Kommunistische von 2017, zaghaft sich abzeichnend an kommenden Horizonten, wird sich wiederum mehrfach von beiden unterscheiden. Vermutlich vergesslich Fehler wiederholend, vielleicht doppelt belehrt, wohlgenährt vom Reichtum historischer Erfahrung.

3. Fortschritt, Rückschritt und Umweg

Das europäische 19. Jahrhundert hatte den Fortschritt erfunden und mit ihm die Hoffnung auf eine Zukunft, in der »die Sonne ohn' Unterlass scheint«. Die technologische Entwicklung sollte den Hunger wie die Arbeit abschaffen und allen Menschen ein Leben in Frieden und Überfluss garantieren. Diese Hoffnung nährte die Fantasie, die Theorie wie die Kunst. Sie starb in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges. Die Produktivkräfte hatten sich in Destruktivkräfte verwandelt, das Gift des Nationalismus verschlang die bürgerlichen Demokratien wie die erste sozialistische Internationale. Die moderne Barbarei, die bereits grausam in den Kolonien gewütet hatte, kehrte in die Zentren der selbsterklärten Zivilisation zurück. Inmitten dieses Massensterbens wurde das 20. Jahrhundert geboren. Wladimir Iljitsch Lenin, einer der wenigen Intellektuellen, die sich nicht vom nationalistischen Bellizismus hatten anstecken lassen, forderte, den imperialistischen Krieg in einen revolutionären Bürgerkrieg umzuwandeln. Er hätte den Vorschlag nicht eigens machen müssen. »Frieden!« war neben »Brot!« und »Land!« die zentrale Forderung, mit der die Russische Revolution in die Welt kam, massenhafte Desertion das Mittel ihrer Wahl. Die bäuerlichen Soldaten beschlossen, dass sie der Krieg zwischen Deutschland und Russland nichts angehe

und die Herren der Bourgeoisie ihre Fehden besser ohne ihre Hilfe austragen sollten. Überall an der Front kam es zu Verschwisterungen zwischen russischen und deutschen Soldaten, der Krieg wurde unterbrochen, stattdessen gemeinsam getrunken. Dann kehrten die soldatischen Bauern aufs Land zurück, um es zu bestellen und – zu enteignen. Die letzte Stunde des Großgrundbesitzes hatte geschlagen.

Die Russische Revolution begann in den Schützengräben und auf dem Land, auf dem 80 Prozent der Bevölkerung lebten. Die Revolution begann, bevor sie als Revolution erkannt wurde. Fast niemand der sozialdemokratischen, sozialistischen, kommunistischen Intellektuellen sah sie vorher. Noch einen Monat vor ihrem tatsächlichen Ausbruch prophezeite Lenin »Wir, die Alten, werden vielleicht die entscheidenden Kämpfe dieser kommenden Revolution nicht erleben.« (Zitiert nach Figes 2014, 349) Und Alexander Gawrilowitsch Schljapnikow, der zu dieser Zeit führende Bolschewik in Petrograd, dozierte noch am 27. Februar 1917, vier Tage *nach* ihrer Ankunft: »Wir haben keine Revolution und werden auch so bald keine bekommen. Wir müssen uns auf eine lange Phase der Reaktion einstellen.« (Ebd., 350) Dieser Auffassung war auch der Menschewik Nikolai Suchanov. Er hatte zwar Gespräche zwischen Büroarbeiterinnen mitgehört, in denen von einer bevorstehenden Revolution die Rede war – hatte diese Gerüchte aber aufgrund des weiblichen Geschlechts derjenigen, die sie verbreiteten, als Tratsch abgetan (McDermid/Hillyar 1999, 155). Vielleicht stellte Nadeschda Krupskaja deshalb eine der wenigen Ausnahmen zu der Regel missglückter Revolutions-Prophезeigungen dar, weil sie diese sexistische Perspektive nicht im vollem Umfang teilte. Am 6. Februar forderte sie dazu auf, nach Russland zurückzukehren, um nicht »den Anfang« zu verpassen (ebd., 3).

Die langen Schlangen, in denen die Arbeiter, die für Reproduktion zuständig waren – Frauen –, um Lebensmittel anstanden, waren die Öffentlichkeit, in der sich die Kunde von der bevorstehenden Revolution anbahnte. Rückblickend wird der Ausbruch der Revolution, der sich so schwer vorhersagen ließ, von der Mehrheit der HistorikerInnen auf den 23. Februar datiert – nach westlicher Zeitrechnung der 8. März, der Internationale Frauentag (ebd., 147). Es war das sechste Mal, dass der Frauentag weltweit begangen wurde, aber bis dahin immer an verschiedenen Tagen. Erst nach 1917 wurde der 8. März zum verbindlichen Datum des feministischen Protests – und zwar genau *wegen* der Russischen Revolution, die an diesem Tag in Petrograd die Weltbühne betrat. Wie die Historikerinnen Jane McDermid und Anna Hillyar schreiben, verhielten sich die Demonstrantinnen zunächst genau auf die »irrationalen«

Weise, die traditionellerweise von »Frauen« erwartet wurde: sie randalierten, zerstörten Straßenbahnen, plünderten Geschäfte (ebd.). Nicht zuletzt wegen dieser erwarteten »Disziplinlosigkeit« und »Spontaneität« hatte die bolschewistische Führung die Demonstrierenden aufgefordert, den Protest nicht zu weit zu tragen (ebd., 148ff.). Doch die Frauendemonstration forderte zunächst Brot und Gleichberechtigung, dann marschierten die Teilnehmerinnen, um viele Arbeiter angewachsen, zum Stadtzentrum, verlangten ein Ende des Krieges und schließlich den Rücktritt des Zaren.

Einige Tage später dankte der Zar ab. Die Frauen erlangten das Recht zu wählen sowie kein Jahr später das Recht abzutreiben. Bald darauf ließen sie sich scheiden, ein handgeschriebener Zettel reichte nun dafür. Die Russische Revolution schuf das fortschrittlichste, gänzlich geschlechtsneutrale Ehe- und Familienrecht, das die moderne Welt je gesehen hatte. Homosexualität, deren Propagierung im Russland des Jahres 2016 unter Strafe steht, wurde im Russland des Jahres 1918 legalisiert. Vier Jahre darauf erklärte ein sowjetisches Gericht die Ehe zwischen einem Transmann/einer Butch und einer Cisfrau für rechtens, unabhängig davon, ob es sich dabei um eine wechselgeschlechtliche oder eine gleichgeschlechtliche Ehe handelte, mit dem so einfachen wie einleuchtenden Argument, dass die Ehe einvernehmlich geschlossen worden war. Die Anfänge der Russischen Revolution waren nicht nur ihrer, sondern auch unserer Zeit voraus. Ihre Träume wie ihre Praxis sind nicht nur *schon wieder gegenwärtig*, sondern *auch immer noch zukünftig*.

Die Revolution beflügelte die Fantasie wie kein anderes Ereignis. Sie setzte ungeahnte utopische Begierden frei, indem sie deren Erfüllung von einem fernen Traum in den Wirkungsbereich des Alltags holte. Die Revolution machte die Zukunft zu einem Teil der Gegenwart. Sowjetische Intellektuelle, WissenschaftlerInnen, KünstlerInnen überschritten mit fantastischem Mut wie logischer Stringenz die Grenze zwischen den Zeiten. Nikolai Fedorow wie die Gruppe der Biokosmisten argumentierten, dass der zu erkämpfende Sozialismus die Gesellschaft sei, die alle Ausbeutung unter den Menschen aufheben werde. Wenn die sozialistische Gesellschaft aber erst in der Zukunft realisiert würde, dann kämen alle, die in Vergangenheit und Gegenwart für sie gekämpft hätten, nicht in ihren Genuss. Dann aber basierte der Sozialismus der Zukunft auf der Ausbeutung der Vergangenheit und sei somit kein Sozialismus. Statt zu resignieren, forderten die BiokosmistInnen das logisch Naheliegende: Alle, die jemals für den Sozialismus gekämpft hatten, und alle, die jemals ausgebeutet wurden, müssten, wenn der Sozialismus er-

reicht sei, wieder zu Leben erweckt werden. Weil dadurch aber der Platz auf der Erde eng werden würde, müsste die Raumfahrt ausgebaut und müssten alternative Wohnmöglichkeiten erschlossen werden. Daher die Pläne zur Besiedelung des roten Mars, und darüber hinaus zur Verwandlung der Menschenkörper in Maschinen oder gar Licht, was sich unter den Bedingungen des Weltraums als sinnvoll erweisen würde (Hagemeyer/Groys 2005, 10ff., 25ff.). Angesichts solcher Pläne und bereits unternommener Versuche, Alte mithilfe von Bluttransfusion jung und Junge weise zu machen, musste die soziale wie biologische Überwindung von Geschlechtern wie eine Kinderaufgabe erscheinen.

Diese Aufgabe sollte in der frühen Sowjetunion nicht in erster Linie in Bezug auf diskursive oder symbolische Ordnungen, sondern auf die sozialökonomischen Sphären von Produktion und Reproduktion bewältigt werden. Die geschlechtliche Arbeitsteilung wurde als materielle Grundlage der geschlechtlichen Trennung und Hierarchisierung verstanden. Um die patriarchale Ausbeutung zu beenden und Gleichheit zwischen den Menschen zu realisieren, musste deswegen die Produktionseinheit der Familie aufgelöst werden. Bereits die kapitalistische Entwicklung der Produktivkräfte hatte wesentliche Arbeiten, die bis dahin im Rahmen der Familie verrichtet worden waren, aus dieser herausgelöst: Nahrungsmittel, Kleidung, Werkzeuge wurden jetzt nicht mehr in der Familie hergestellt, sondern nur noch zubereitet und repariert. Das sozialistische Emanzipationsmodell sah vor, diesen historischen Prozess zu seinem logischen Ende zu bringen. Das Ziel bestand darin, die ohnehin überholte Familie absterben zu lassen, indem sämtliche in ihrem Rahmen getätigte Aufgaben nach dem Modell männlich codierter Lohnarbeit rekonstruiert würden. »Der Kochtopf ist der Feind der Parteizelle« lautete folglich eine zentrale Parteiparole (Stites 1978, 409). Lebensmittel sollten nicht in Privatküchen, sondern in Kantinen zubereitet, Kinder und Alte nicht von Angehörigen, sondern in öffentlichen Einrichtungen versorgt und Wohnungen nicht individuell, sondern kollektiv geputzt werden. Damit würde die geschlechtliche Arbeitsteilung und mit ihr die Geschlechtertrennung selbst hinfällig. »Unsere Aufgabe«, so formulierte es Jewgeni Preobraschenski, »besteht nicht im Streben nach Gerechtigkeit in der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Unsere Aufgabe besteht darin, Männer wie Frauen von der Arbeit im Kleinfamilienhaushalt zu befreien.« (Zitiert nach Goldman 2008, 6)

Das Kommunistische, das am Horizont der Russischen Revolution erschien, war das Versprechen eines schlussendlichen Fortschritts zu umfassender Gleichheit. In der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken,

lange Zeit der einzige Staatenbund, der keinerlei Hinweis auf ein Territorium enthielt, sollte die Trennung der Menschen nach Religion, Nation, Klasse, Geschlecht aufgehoben werden. Allerdings enthielt die Bewegung zur Gleichheit eine Richtung; *das Universelle wurde von einer partikularen Norm regiert*. Das Gemeinsame bestand tatsächlich in der Verallgemeinerung eines seiner Teile. So wie die Landarbeit sollte auch die Reproduktionsarbeit durch Kollektivierung und Maschinisierung der Industriearbeit nachgebildet werden. Bauern wie Frauen würden damit tendenziell verschwinden und sich dem Vorbild des Fabrikarbeiters angleichen. Alle Menschen würden gleich, alle Menschen würden Brüder – männliche Lohnarbeiter. Die Zeit der Revolution sah der Schriftsteller Ossip Mandelstam von einem Ideal perfekter Männlichkeit geprägt und sein Kollege Andrei Platonov formulierte bündig, der Kommunismus sei im Wesentlichen eine Gesellschaft der Männer (Borenstein 2000, Of.). Tatsächlich aber war dieser »Kommunismus«, trotz anhaltender patriarchaler Machtverhältnisse, *keine Gesellschaft der Männer*, sondern eine revolutionäre *Gesellschaft der Vermännlichung*. Nur fünf Jahre nach Beginn der Revolution stellte der Gesundheitskommissar Nikolai Semaschko fest, dass maskulinisierte »Frauen« zu einem Massenphänomen geworden waren. In seiner Beschreibung trugen sie zerzauste, oft schmutzige Haare, hatten billige Zigaretten zwischen die Zähne geschoben, legten absichtlich schlechte Manieren an den Tag und sprachen mit rauen Stimmen. Sie hätten, so fasste er es zusammen, alle weiblichen Eigenschaften verloren und sich gänzlich in Männer verwandelt, auch wenn sie im Moment noch Röcke oder Hosenträger trügen (Healey 2001, 61). Diese Revolutionärinnen, neben denen die Punks der *Pussy Riots* alt aussehen, arbeiteten massenhaft in Schwerindustrie und Parteizellen, kämpften in Armee oder Geheimpolizei, trugen kurze Haare und Hosen und verließen das angestammte Heim. *Der neue Mensch war ein Drag King*.

Entsprechend dicht bevölkert war die Literatur der Zeit von diesen neuen Menschen. Michail Bulgakow, kein Freund der kommunistischen Revolution, versuchte sich über sie lustig zu machen, aber kam nicht an ihnen vorbei. In seiner Novelle »Hundeherz« musste er feststellen, dass sich bei den jungen Kommunisten kein Geschlecht mehr ausmachen ließ. Die kommunistischen Delegierten eines Hauskomitees, die Bulgakow auf einen bürgerlichen Professor treffen ließ, weisen die Bezeichnung »Herren« für sich zurück, aber nicht weil es die geschlechtliche Wirklichkeit nicht angemessen repräsentierte, sondern weil es sich um eine bürgerliche Anrede handelte. Auf die Frage des Professors, ob es

sich bei einem/einer der Kommunisten um einen Mann oder eine Frau handele, antworten sie mit der Gegenfrage, was dies für einen Unterschied mache. Notgedrungen reduziert sich deshalb die Geschlechterdifferenz für den Professor darauf, die einen zum Absetzen der Mütze aufzufordern, die anderen nicht.

Sergej Tretjakov beschrieb in seinem Theaterstück »Ich will ein Kind haben« eine Kommunistin, die nicht nur wie ein Mann aussieht, sondern auch mit männlicher Rationalität ihre Fortpflanzung organisiert – ohne alle Romantik. Auf die Frage, ob sie denn nicht die Natur liebe, Berge, Wasserfälle, Urwald, antwortet sie: »Am Wasserfall liebe ich die Turbinen. An den Bergen die Schächte, am Urwald Sägewerke und planmäßige Aufforstung.« (Tretjakow 1976, 99) Dieselben Menschen bilden auch die Heldinnen von Alexandra Kollontais Erzählungen. Die erste Ministerin und erste Botschafterin der modernen Welt schuf ihre literarischen Figuren nach dem Vorbild der Realität. Ihre emotionale Energie leiteten diese in die Politik, sexuelle Bedürfnisse befriedigten sie wie Durst oder Hunger. Ihre Beziehungen mit Männern trugen deutliche schwule Zeichen und an Abtreibungen störte sie nur der erzwungene Arbeitsausfall (siehe Kollontai 1992).

Die Welt, die die Arbeiterinnen der Hand, des Kopfes und der Seele – so wurden Schriftstellerinnen genannt – gemeinsam zu schaffen begannen, war eine Welt des technologischen Fortschritts, der männlichen Rationalität und der grenzenlosen Gleichheit. Der Traum verwandelte sich bald in einen Albtraum. Schon in den 1930er Jahren wurde Abtreibung wieder verboten, Homosexualität kriminalisiert und die Kleinfamilie als Ideal des Staates rekonstruiert. Unter der Macht des Stalinismus verkehrte sich die Utopie der Gleichheit in die Realität der Gleichförmigkeit. Allerdings unterbrach die »sexuelle Konterrevolution« (Wilhelm Reich) nicht alle Emanzipationslinien, die in der Revolution die Welt betreten hatten. Bis zum Ende der Sowjetunion stieg die Frauenerwerbsquote immer weiter an und noch im heutigen Russland arbeiten mehr Frauen für Lohn als irgendwo sonst auf der Welt. Die reproduktive Arbeit aber, die nicht reformistisch umverteilt, sondern revolutionär abgeschafft werden sollte, blieb bis zum Untergang der Sowjetunion den Arbeitern überlassen, die weiterhin sozial-ökonomisch und kulturell-symbolisch dafür ausgebildet wurden – sogenannte Frauen. Eine Aufteilung der Menschen in Geschlechter und eine institutionelle Begrenzung der Möglichkeiten sexueller Kombination unter ihnen blieb vorerst bestehen. *Unter den Trümmern der stalinistischen Konterrevolution wurde ein Aufbruch begraben, der auf Fortsetzung wartet.*

4. Kein Geschlecht, ein Geschlecht und viele Geschlechter

Als der Traum wieder ausgegraben wurde, war ein halbes Jahrhundert vergangen. Die Trümmer hatten sich zu einem geordneten Straßen-Pflaster geglättet. Unter diesem, so verkündeten die Grafitti des Mai 1968, sollte der Strand liegen. Die Bedingungen für das Kommunistische hatten sich geändert und mit ihnen das Kommunistische selbst. An die Stelle einer zumindest vorgestellten Einheit der kommunistischen Kräfte, die sich in einer fundamentalen und binären Opposition zu ihrem kapitalistischen Gegner befand, war eine Vervielfältigung der Linien und Kämpfe getreten. Das Schema eines zentralen Widerspruchs von Arbeit und Kapital, scheinbar geografisch materialisiert in Ost und West, wurde verkompliziert. Wie die Revolutionswelle von 1917 hatte auch jene von 1968 in der Peripherie begonnen, aber diesmal entfalteten sich die Befreiungsbewegungen bereits in Anwesenheit eines nominell kommunistischen Staatenbundes – in Anlehnung und in Abgrenzung zur Sowjetunion. China, Vietnam, Jugoslawien, die alle für 1968 eine bedeutsame Rolle spielten, hatten sich in unterschiedlichem Maße aus dem Einflussbereich Moskaus gelöst. Unbestreitbar gab es außer der ersten und der zweiten Welt *mindestens* noch eine dritte.

Vor diesem Hintergrund entfalteten sich die Streikbewegungen und Studierendenproteste in Berkeley, Warschau, Belgrad und vielen anderen Städten des geteilten Globus (siehe Roesler 2010; Gehrke/Horn 2007). Die Kämpfe entwickelten sich in enger Beziehung zueinander, aber als eigenständige: Der antikoloniale Befreiungskrieg in Algerien, der Guerillakampf in Kuba, die Schwarze Bürgerrechtsbewegung in den USA, die Bewegungen für geschlechtliche und sexuelle Emanzipation. Damit wurde die eindeutige Richtung, die das Ziel des Kommunistischen angezeigt hatte, gebrochen. Die es regierende Norm der Emanzipation wurde in Zweifel gezogen. Nicht länger ließ sich kommunistische Gleichheit als Gleichheit männlicher, industrieller, weißer ArbeiterInnen vorstellen. Während die Revolutionswelle von 1917 von dem Glauben an den Fortschritt der Geschichte angetrieben wurde, der durch die Entwicklung der Produktivkräfte von der SklavenhalterInnengesellschaft über den Feudalismus zum Kapitalismus und schließlich in den Kommunismus führen würde, hatte diese Unilinearität der historischen Entwicklung in der Mitte des 20. Jahrhunderts an Plausibilität verloren. Mariarosa Dalla Costa, eine feministische Marxistin aus Italien, stellte die Verbindung zwischen ökonomischer und geschlechtlicher Emanzipation heraus, als sie feststellte, dass der Dritten Welt angeboten worden sei, »sich zu ent-

wickeln: was bedeutet, neben der gegenwärtigen Hölle auch noch die Hölle der industriellen Konterrevolution zu erleiden. Den Frauen in der Metropole ist dieselbe ›Hilfe‹ angeboten worden.« (Dalla Costa 1976, 294) Damit wies Dalla Costa die Emanzipationsperspektive von Industrialisierung und Erwerbsarbeit gleichermaßen zurück.

Die zweite Welle des Feminismus schloss an die erste Welle an, überspülte sie jedoch, indem sie als eigenständige Bewegung aus dem Revolutionsbecken heraustrat. Erst von hier ließen sich die auffälligen Grenzen des vorangegangenen Diskurses geschlechtlicher Befreiung bemerken. In den Emanzipationstexten Alexandra Kollontais fehlte jede Kritik an Männlichkeit, diese wurde nicht als einseitig und herrschaftlich erkannt, sondern zu einem Ideal ernannt, an dem gemessen Weiblichkeit, die aus der technologisch wenig entwickelten Sphäre der Hausarbeit stammt, als rückständig galt. Demgegenüber beharrte Mariarosa Dalla Costa darauf, dass die »Sklaverei des Fließbandes« keine »Befreiung von der Sklaverei des Spülbeckens« darstellt (ebd., 277). Die Vorstellungen von Befreiung waren verändert.

In beiden Revolutionswellen wurde der Versuch unternommen, die gesellschaftliche Spaltung in Privatsphäre und Öffentlichkeit, in Produktions- und Reproduktionssphäre aufzuheben, jedoch aus entgegen gesetzter Richtung. Die zentrale Forderung des Zweite-Welle-Feminismus, *das Private zu politisieren*, bedeutete weniger den öffentlichen Diskurs der Politik auf das Private auszudehnen, als vielmehr Inhalte, Affekte und Logiken der Intimsphäre in den politischen Diskurs der Öffentlichkeit einzuspeisen. In den universellen Diskurs der Emanzipation wurde die Perspektive einer in der Reproduktionsarbeit geschulten Sorge ebenso aufgenommen wie die einer in der bäuerlichen Landwirtschaft gewonnene Subsistenz. Aber unter den veränderten Bedingungen der Vervielfältigung konnte sich keine partikuläre Stimme mehr zu einem universellen Chor aufblasen. An die Stelle des Emanzipationsmodells von 1917 einer *universellen Maskulinisierung* trat deswegen nach 1968 auch *keine universelle Feminisierung, sondern eine differenzielle*. Die Drag-Queen wurde zu *einer* Ikone der Stonewall-Riots von 1969, aber nicht zum Sinnbild einer neuen Menschheit.

Immer noch und immer wieder fordern die radikalen Bewegungen geschlechtlicher Emanzipation eine Abschaffung von Geschlecht. Aber die Bilderungen dieser Abschaffung haben sich verändert. Wenn die dritte, ab den 1990ern einsetzende Welle des Feminismus, die queerfeministische, als Verlängerung und Vertiefung der zweiten Welle verstanden wird, dann offenbart sich eine fundamentale Transformation

in der Ausgestaltung desselben Ziels. Die dominante Emanzipationslinie lautet nicht mehr *kein Geschlecht*, das sich dann doch als *eines* zu erkennen gibt, sondern *viele Geschlechter*.

Wo 1917 die Zentralität der Einheit betonte, stärkte 1968 die Dynamik der Differenz. An die Stelle der Disziplin trat Kreativität, an die Stelle des kollektiven Plans die Autonomie der Selbstverwaltung. Das Ideal sozialer Homogenität wurde ersetzt durch die Emphase der Heterogenität. In diesem Prozess kann die Suche nach dem solidarischen Gemeinsamen sich nicht gleich bleiben. Bedingung und Gestalt des Kommunistischen verändern sich.

5. Gleichheit, Freiheit und Solidarität

Die Geschichte des Kommunistischen ist arm an geglückten, reich an hoffnungsvollen Möglichkeiten. Reich an Situationen, die einen alternativen Geschichtsverlauf nicht nur nötig gemacht, sondern auch ermöglicht hätten. Eine dieser Situationen, eine der zentralsten, markiert der März 1921. Mit einigem Recht lässt sich sagen, dass die Revolution von 1917 hier ihr Ende fand – aber auch einen neuen Anfang hätte nehmen können. In diese Situation einer dreifachen historischen Weichenstellung, die die Entscheidung für die Neue Ökonomische Politik und die Niederschlagung des Kronstädter Aufstands enthält, fällt eine Auseinandersetzung um Richtung und Grundlage kommunistischer Politik zwischen der Arbeiteropposition und der Parteiführung, die mit dem Verbot der innerparteilichen Opposition endet. Es ist diese Situation, der der französische Philosoph Daniel Bensaïd einen Besuch abstattete, um gerade die Möglichkeit eines in ihr angelegten alternativen Geschichtsverlaufs einer kritischen Revision zu unterziehen. Insofern Daniel Bensaïd biografisch dem Trotzismus nahesteht, für welchen der entscheidende Wendepunkt nicht 1921, sondern 1927 – die Niederlage der Trotzischen Linksopposition – darstellt, sollte diese Kritik vielleicht nicht überraschen, insofern Bensaïd jedoch dem Mai 1968 entstammt, offenbart seine Auseinandersetzung mit der Arbeiteropposition zugleich die Konfrontation zweier revolutionärer Zeiten und ihrer Paradigmen.

In der Tat offenbart Kollontais Text zur »Arbeiteropposition« von heute aus betrachtet ein auffallendes Schwanken. Einerseits kritisiert sie in aller historisch gebotenen Schärfe die »Sowjetkarriere«, die auf einer »Leiter der Sowjet- und Parteiposten« emporführt und das, »was man ›Führer‹ zu nennen pflegt,« hervorbringt, »Führer«, die sich im-

mer weiter von ihrer Basis entfernen und gegen eine »kollegiale Leitung« der Betriebe für »Einmannleitungen« optieren (Kollontai 1972, 183-189). Letztere verbindet sich mit dem »lächerlich naiven Glauben [...], der Kommunismus könne auf bürokratische Weise eingeführt werden. Dort, wo man suchen und ›schöpferisch tätig sein‹ muss, sind sie schon dabei ›vorzuschreiben‹.« (Ebd., 195) Andererseits geht Kollontai davon aus, dass es in der Arbeiteropposition gerade deswegen »keine großen, herausragenden Gestalten«, keine Führungsspitzen gibt, weil sie fest mit den »breiten Arbeitermassen« verbunden bleibt, aus denen sie hervorgegangen ist. Zu einer Spaltung in Führende und Geführte kann es deswegen nicht kommen, weil sie Teil einer homogenen sozialen Situation, »Fleisch von Fleische« sind. Idealerweise bilden deswegen »Massen [...] und Führungszentren der Partei ein einheitliches Ganzes« (ebd., 184). Dieses Denken des Determinismus geht von einer direkten Entsprechung zwischen homogener sozialer Lage und einheitlicher politischer Position aus. Die »Klasse, als *einheitliche, nicht in sich zersplitterte soziale Einheit, mit einheitlichen, gleichartigen Klassenbedürfnissen, -aufgaben und -interessen*«, verfügt folglich auch über »eine *gleichartige, konsequente, klipp und klar formulierte Politik*« (ebd. – Hervorheb. Bini Adamczak). Diese fantasmatische Einheit wird schließlich auch von *außen* bedroht, von dem »*zersetzenden Einfluss sich kreuzender, fremder, nichtproletarischer Interessen* (der Interessen der Bauernschaft und der bürgerlichen Elemente, die sich dem Sowjetsystem anpassten)« (Hervorheb. Bini Adamczak).

Das Paradoxale dieser Figur besteht darin, dass sie eine scheinbar demokratische Kritik aus der Perspektive der Homogenität formuliert. Die Herrschaft einer Führungsspitze wird nicht dafür kritisiert, dass sie ihr eigenes partikulares Interesse gegen eine Vielzahl anderer partikularer Interessen durchsetzt, sondern dass sie gegen das Gebot der Gleichartigkeit verstößt. Ein ungewohntes Argument gegen Autorität: Es braucht gerade deswegen niemanden, der sagt, wo es lang geht, weil ohnehin alle das Gleiche wollen. Insofern sollte es nicht verwundern, dass es für Kollontai einen »*geraden Weg der Geschichte*, die zum Kommunismus führt« gibt (ebd., 186), und dass die Aufgabe der Klasse darin besteht, eine »*nicht zersplitterte, sondern einheitliche, harmonisch zusammengefügte kommunistische Wirtschaft zu schaffen*« (ebd., 188 – Hervorheb. Bini Adamczak). Seltsamerweise steht diese Betonung von Gleichheit und Gleichartigkeit nicht im Widerspruch dazu, die Mitglieder der Arbeiteropposition als die »am stärksten vom proletarischen Klassengeist durchdrungenen Arbeiter, die wahre Blüte der aufsteigenden revolutio-

nären Klasse«, als die »hervorragendsten und hartnäckigsten Vertreter ihrer Klasse zu bezeichnen« (ebd., 183f.), als würden sie es vermögen, das gleiche Wesen aller besonders rein und deutlich zu verkörpern, um so gewissermaßen gleicher als Ihresgleichen zu werden.

Bensaïd irrt allerdings, wenn er nahelegt, dass Lenin demgegenüber für ein Modell sozialer Heterogenität gestanden habe. Dessen Polemik gegen die Arbeiteropposition, die er auf dem zehnten Parteitag vortrug, ist wie von diesem Autoren gewohnt, weitgehend inhaltsleer, sie konzentriert sich auf die Form der Opposition selbst, auf die demokratische Debatte, die einen Luxus darstelle, den sich die Partei nicht länger leisten könne (Lenin 1982b, 166). Die von Lenin vorformulierte Resolution zur »syndikalistischen und anarchistischen Abweichung« in der bolschewistischen Partei fokussierte auf den Vorschlag der Arbeiteropposition, die Leitung der Volkswirtschaft in Form eines »Gesamtrussischen Kongress der Produzenten, die in gewerkschaftlichen Produktionsverbänden zusammenschließen sind« zu organisieren. Dieser Vorschlag, so vorformulierte es Lenin, bedeute einen »völligen Bruch mit Marxismus und Kommunismus«, weil er einerseits mit den parteilosen Massen liebäugle, die der Führung der Avantgarde bedürften, andererseits im Begriff der Produzentinnen »den Proletarier mit dem Halbproletarier und dem kleinen Warenproduzenten« vermische. Daraus spricht die Vorstellung einer ökonomischen Determination des Politischen ebenso wie das Ideal sozialer Homogenität. Solange Letztere nicht erreicht ist, braucht es die Diktatur der Partei. Das »kleinbürgerlich anarchistische Element«, das Lenin selbst aus der sozialen Deklassierung großer Teile des Proletariats erklärte (Lenin 1982c, 200), bezeichnete er ohne den Superlativ zu scheuen, als den »gefährlichsten Feind der proletarischen Diktatur« (Lenin 1982a, 191) – explizit gefährlicher als die weiße Konterrevolution. Sie müsse nicht mit Worten, sondern Gewehren bekämpft werden – ein Hinweis auf Kronstadt, wo die Bolschewiki etwa zeitgleich Tausende revoltierende MatrosInnen ermordeten.

Ein tatsächlich demokratisches Bündnis, in dem nicht die Interessen von Bauernschaft und Proletariat von der Führung der Kommunistischen Partei wahrgenommen werden, sondern in Form breiter Selbstermächtigung von diesen selbst, war weder von Kollontai noch Lenin vorgesehen. Politisch hätte es einen Kompromiss mit den ukrainischen AnarchistInnen und den SozialrevolutionärInnen bedeutet, die wesentlich stärker in der BäuerInnenschaft und deren Räteorganen verankert waren. Beide Fraktionen waren von den Bolschewiki aber gerade verdrängt worden und wurden militärisch bekämpft.

Der Grund für diese Politik wird sich nur begrenzt auf dem Gebiet der Theorie finden lassen. Aus der Determination des Politischen durch das Soziale zogen Lenin wie Kollontai oder auch Kautsky sehr verschiedene Schlussfolgerungen. Dennoch bemühten sich linke TheoretikerInnen insbesondere nach 1968, die theoretischen Irrtümer zu identifizieren, vor deren Hintergrund die stalinistische Politik verstehbar und kritisierbar werden sollte: die Dominanz des Kollektivs vor dem Individuum, die Determination des Politischen durch das Soziale, die Legitimation des Mittels durch den Zweck, die Idealisierung sozialer Homogenität und politischer Einheit – um nur einige zu nennen. Gegen die Vorstellung einer tatsächlichen oder anzustrebenden Homogenität der Klasse, die sich auf die ganze Gesellschaft ausdehnen sollte, beharrt Daniel Bensaïd in Übereinstimmung mit Claude Lefort, Jacques Rancière und einer Mehrheit von PhilosophInnen, deren Denken der Revolutionssequenz von 1968 entstammt (siehe Marchart 2010), auf die »irreduzible Heterogenität des Sozialen« (Bensaïd 2012, 42). Aber ist die Pluralität der Positionen, die Differenzialität des Sozialen wirklich irreduzibel, lässt sie sich in der Tat *nicht reduzieren*? Im kommunistischen Diskurs der Revolutionswelle von 1917, in Anlehnung und zugleich Abgrenzung zu dem sich jener von 1968 entwickeln sollte, waren die Differenzen des Sozialen wie die Antagonismen des Politischen nicht ontologisch verankert, sondern Ausdruck spezifischer materieller Bedingungen. Der unversöhnliche Streit, von dem die herrschenden Gesellschaften heimgesucht wurden, lag in ihrer Spaltung in Klassen begründet, zwischen denen ein Kompromiss immer nur auf Kosten der subalternen Klasse geschlossen werden konnte. Aus einer Perspektive der Gleichheit kann es keinen »Dialog« zwischen KapitalistIn und ArbeiterIn geben, der zu einer Lösung ihres Konfliktes bei angemessener Berücksichtigung der Interessen beider Seiten führte. Denn aus einer Perspektive der Gleichheit, *aus einer demokratischen Perspektive also, darf es die KapitalistIn als KapitalistIn gar nicht geben*, da ihre Position nur durch Ausbeutung, also Ungleichheit, existieren kann. Die kapitalistische Vertragsgleichheit bezeichnet deshalb die Einwilligung mündiger BürgerInnen in ihre Unmündigkeit. Wie Marx zu Recht herausstellte, ist ein Recht, das Ungleiche als Gleiche behandelt, ein Unrecht. Die Konstitution eines Gemeinsamen in einer herrschaftsfreien Versammlung wirklicher Demokratie setzt deshalb die Auflösung dieses Klassengegensatzes voraus. Frei miteinander das geteilte Leben aushandeln, können Menschen nur, wenn die einen nicht nach der Versammlung auf dem Land, in der Fabrik oder dem Haushalt der anderen arbeiten gehen müssen.

Die Veränderung der materiellen Basis der Gesellschaft ermöglicht deren Demokratisierung, aber auch – darauf liegt die Betonung der Alten Linken – ihre Befriedung. Diebstahl, Raub und damit verbundene körperliche Gewalt würden reduziert, wenn es für sie keinen Anlass mehr gäbe; das Misstrauen aller gegeneinander verschwände, wenn sie miteinander nicht durch Konkurrenz, sondern in Kooperation verbunden wären; Neid und Missgunst, aber auch das fundamentale Unverständnis voneinander getrennter ›Parallelgesellschaften‹, nähmen ab, wenn sich die Lebensverhältnisse der Menschen angleichen. In der Utopie der Linken von 1917 führte die soziale Gleichheit zu einer politischen Einheit – der Traum einer harmonischen Gesellschaft. Da es ohne Klassenherrschaft keine Notwendigkeit zur Verschleierung von Interessen, also von Ideologie mehr gäbe, würden die Bedürfnisse der Menschen transparent. Anders als bei Kollontai mündete diese Vorstellung bei der Führung der kommunistischen Partei in die bequeme Illusion, eine kleine Gruppe Einsichtiger könnte diese Bedürfnisse für alle vorformulieren, bis die wahre soziale Gleichheit hergestellt sei. Dann dürften sich wesentliche Meinungsverschiedenheiten ohnehin erübrigt haben. Die Proklamation von Gleichheit wandelte sich, nicht zum ersten Mal in ihrer politischen Geschichte, in eine Ideologie, mit der sich die Herrschaft einer Partei legitimieren ließ.

Entsprechend dringend war der Linken nach 1968 die Kritik dieser Ideologie. Unter dem Eindruck totalisierter bürokratischer Herrschaft erhob sie dagegen das Individuum zur Einspruchsinstanz der Kritik (Adorno 2006, 247) und die Differenz zu deren normativen Maßstab. Hierher kommt Daniel Bensaïd, wenn er die »irreduzible Heterogenität des Sozialen« (Bensaïd 2012, 42) proklamiert – gegen die Versuchung einer Partei oder eines kommenden Staates, das Soziale zugunsten des eigenen politischen Projekts zu homogenisieren. Über ein halbes Jahrhundert nach dem Aufbruch von 1968 lässt sich jedoch sehen, dass die 68er Forderungen nach Freiheit und Differenz ebenso kooptierbar waren wie die Forderung nach Gleichheit und Frieden ein weiteres halbes Jahrhundert zuvor. Während die Anrufung von *Gleichheit und Frieden* in der stalinistischen und allgemein fordistischen Bürokratie in *Totalisierung und Homogenisierung* mündete, wurde die Anrufung von Freiheit und Differenz neoliberal gewendet in *Individualisierung und kommodifizierte Subkulturalisierung*. Die 1968 aufgegriffene und im Neoliberalismus gewendete Bewegung führte zu einer sozialen Ausdifferenzierung, die im Schlagwort der Postmoderne zu fassen versucht wurde. Sie schien nicht nur die Formulierung einer Einheit unmöglich zu machen, sondern

auch die Herstellung eines Gemeinsamen. In dieser Situation wurde die kritische Selbstreflexion der Neuen Linken notwendig, die bereits vor mehreren Jahren eingesetzt hat (vgl. etwa Boltanski/Chiapello 2003). Häufig jedoch schießen diese Selbstkritiken in ihrer Suche nach einer reinen Position über das Ziel hinaus, wenn sie »die Linke« (oder wahlweise »die KünstlerInnen«, »die Feministinnen«, »die Queers«) direkt für die herrschaftlichen Effekte der stalinistischen Herrschaft oder des neoliberalen Akkumulationsregimes verantwortlich machen. Dies geht jedoch nur durch eine doppelte Leugnung: *Der Stalinismus ist Ausdruck eines Scheiterns der Linken, der Neoliberalismus Ausdruck ihrer Niederlage*. Beide sind somit keine Abbilder, sondern historische Zerrbilder der vorhergegangenen Emanzipationsversuche.

Aus dem historischen Rückblick auf Stalinismus und Neoliberalismus lassen sich die Kommunismen von 1917 und 1968 in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik bringen. Dann kann Gleichheit verstanden werden als Grundlage nicht von Einheit oder gar Vereinheitlichung, sondern des demokratischen Gemeinsamen. Differenz erscheint dann nicht als irreduzibel, sondern als materiell reduzierbar. Sie kann allerdings nicht aufgehoben werden in einem Einheitssubjekt, das genau das Gemeinsame verunmöglichen würde (vgl. Nancy 1988). Wenn diese soziale Gleichheit, die Lebensumstände einander angleichen würde, vor dem Hintergrund der postmodernen Erfahrung wieder in den Kanon der Utopie aufgenommen wird, dann verschiebt sich die kritische Frage verstärkt auf den Weg, der zu ihr führt. Der Gleichheit des Kommunistischen von 1917 war eine Norm eingeschrieben, welche die Unterordnung von Weiblichkeit unter Männlichkeit, Landarbeit unter Industriearbeit, des globalen Süden unter den globalen Norden wiederholte. Das Universelle dieses Kommunistischen war tatsächlich die Verallgemeinerung eines Partikularen. Aber nicht des Teils der Anteillosen, wie es Marx vorgeschwebt war. Das Proletariat konstituierte sich in Abgrenzung sowohl zur Bourgeoisie und Adel als auch zu BäuerInnen und Kleinbürgertum, und vor allem zum Lumpenproletariat, SklavInnen, HausarbeiterInnen, PächterInnen usw. (vgl. Roth/van der Linden).

Das Kommunistische von 1917 stand unter dem Vorzeichen von Gleichheit und Einheit, dasjenige von 1968 unter dem Vorzeichen von Freiheit und Differenz. Ein mögliches Kommunistisches von 2017 müsste Solidarität und Assoziation ins Zentrum rücken. 1917 fokussierte auf das Ganze (der staatlichen Totalität), 1968 auf das Einzelne (der entfalteten Individualität), die Zukunft der Gegenwart sollte sich auf das Dazwischen konzentrieren, auf die Beziehungen selbst. Die vielköpfige Geschichte

des Kommunistischen hat seiner Gegenwart und Zukunft ein paradoxes Erbe hinterlassen. Gesucht wird ein Gesellschaftsmodell, das *egalitär* ist, *ohne homogenisierend* zu sein, das *Differenz* begrüßt, *ohne den Separatismus* zu fördern. Ein *Ensemble von Beziehungsweisen*, das die *Totalität unterläuft* und die *Atomisierung überschreitet*; das dem *Versprechen des Universalismus* *treu* bleibt, *ohne* es als *Schleier einer partikularen Norm* zu gebrauchen. Soziale Gleichheit ist die Grundlage echter Demokratie, aber der Weg zu dieser Gleichheit wie das Ziel selbst, müssen selbst demokratisch von *differenten Positionen* aus formuliert werden. Heute sind die Bedingungen des Kommunistischen diejenigen der *Verstreuerung*, schon deswegen lautet sein erstes Wort *Versammlung*.

Inhalt

Lutz Brangsch/Michael Brie Gespensische Diskussionen und ernsthafte Fragen	7
Michael Brie Urkommunismus und menschliche Natur	12
Michael Brie Der Kommunismus in der Geschichte traditioneller Klassengesellschaften	31
Michael Brie Revolutionärer Kommunismus und kommunistische Gemeinschaftsbildung – zwei Linien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	46
Lutz Brangsch Das Kommunistische als Erzählung der Sozialdemokratie des 19. Jahrhunderts	63
Der »deutsche kritische Kommunismus«	
Lutz Brangsch Ist das Kommunistische ökonomisch möglich? Vom Umgang mit dem Scheitern	81
Die Zeit der Projekte und Konzepte (bis 1914)	
Lutz Brangsch Sowjetrussland: Der große kommunistische Aufbruch	93
Lutz Brangsch Das Räte-System wird praktisch: Arbeiterselbstverwaltung in Jugoslawien	112
Michael Brie Die Tragödie des Parteikommunismus	122

Bini Adamczak	
Die Versammlung	129
Kommunismen 1917 – 1968 – 2017	
Friederike Habermann	
Über das Kommunistische im Commonismus	149
Massimo De Angelis	
Die Krise und die Commons	163
Michael Brie	
Der Kommunismus ist tot – lang lebe der Kommunismus	183
Lutz Brangsch	
Neue kommunistische Praxen? Zapatisten und PKK	217
Lutz Brangsch/Michael Brie	
Sozialismus oder Kommunismus? – Was sonst!	227
Literatur	239
Zu den AutorInnen	267