



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Die Post-Marxismus-Debatte

Normativität und Emanzipation(en) im (Post-)Marxismus

verfasst von / submitted by

Julia Brandstätter BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Ass. Mag. Dr. Matthias Flatscher

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei all denjenigen Personen bedanken, die mich während der Anfertigung dieser Masterarbeit begleitet und motiviert haben.

Zuerst gebührt mein Dank Herrn Dr. Matthias Flatscher, der meine Masterarbeit sorgfältig betreut und begutachtet hat. Für die hilfreichen Anregungen, die Zeitaufopferung und die ermutigenden, nachschärfenden Worte, möchte ich mich herzlich bedanken.

Ein besonderer Dank gilt meinen Eltern, ohne deren emotionale und finanzielle Unterstützung die Fertigstellung dieser Arbeit unmöglich gewesen wäre. Sie haben mich von Beginn meines Studiums an mit viel Geduld unterstützt, wodurch ich erst die Möglichkeit erhielt, mich frei zu entfalten. Auch meinem Bruder möchte ich für die bestärkende Ermutigung danken, die manche Zweifel aufzulösen vermochten.

Ebenfalls möchte ich mich bei meinen Genossen und Genossinnen bedanken, allen voran meinem Freund Gernot Trausmuth, der mir in den letzten beiden Jahren mit viel Geduld und Wissen, Wertschätzung und Hilfsbereitschaft zur Seite stand. Bedanken möchte ich mich auch für die zahlreichen inspirierenden Debatten und Ideen, die maßgeblich dazu beigetragen haben, dass die Masterarbeit in dieser Form vorliegt.

Julia Brandstätter,

Wien, Juli 2020

Persönliche Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende schriftliche Arbeit selbstständig verfertigt habe und dass die verwendete Literatur bzw. die verwendeten Quellen von mir korrekt und in nachprüfbarer Weise zitiert worden sind. Mir ist bewusst, dass ich bei einem Verstoß gegen diese Regeln mit Konsequenzen zu rechnen habe.

Nachname, Vorname (in Blockschrift)

Datum

Unterschrift

Inhaltsverzeichnis

1. Geschichte und Aktualität der Post-Marxismus-Debatte	2
2. Theorie am kontingenten Fundament.....	6
3. Aufbau der Arbeit.....	9
4. Eckpfeiler der Hegemoniethorie.....	12
5. Rekonstruktion der Post-Marxismus-Debatte.....	15
5.1 Geschichte(n) des Marxismus	18
5.2 Idealismus vs. Materialismus, oder: Diskurs und Wahrheit	24
5.3 Vom Essentialismus zur Substanzlosigkeit?.....	30
6. Normative Reichweite der Ansätze.....	35
6.1 Normativität im Marxismus.....	39
6.1.1 Genesis – Die ideologiekritische Enthüllung der Kontingenz.....	40
6.1.2 Geltung – Fortschritt gen Sozialismus	43
6.2 Normativität im Post-Marxismus	50
6.2.1 Genesis – Die demokratische Revolution.....	51
6.2.2 Geltung – Die radikale und plurale Demokratie	55
6.3 Zusammenfassung: Normen und Normativität im (Post-)Marxismus	59
7. Emanzipation(en)	60
7.1 Emanzipationen im Post-Marxismus.....	62
7.2 Emanzipation im Marxismus	72
7.3 Das Subjekt der Emanzipation.....	80
7.4 Zusammenfassung: Emanzipation(en)	84
8. Conclusio	85
9. Literaturverzeichnis.....	95
10. Anhang	103
10.1 Zusammenfassung	103
10.2 Abstract	103

1. Geschichte und Aktualität der Post-Marxismus-Debatte

Politische Theorien sind an ihr jeweiliges historisches Fundament gebunden, dessen Wandel auf ihre Weiterentwicklung drängt. Angesichts der Zäsuren, die wir heute erleben, stellen sich politische Fragen, die einmal beantwortet schienen, in einem völlig neuen Licht. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für soziale Kämpfe und deren emanzipatorische Perspektiven gestalten sich ganz anders als noch vor wenigen Jahren und Jahrzehnten. Wir erleben eine Krise nicht nur des Kapitalismus, sondern ein geballtes und in sich zusammenhängendes Krisenkonglomerat: Da ist die Krise der Demokratie, die besonders von rechter Seite herausgefordert wird und die Krise der politischen Repräsentation, die einerseits die Käuflichkeit von Politik, andererseits die tiefe Krise der Linken selbst offenbart; eine andauernde Krise der Arbeiterbewegung, die bis heute vor dem großen Rätsel des Bröckelns ihrer doch einst so bruchsicieren Basis steht; ferner eine ökologische Krise, die sich längst zu einer existenziellen Bedrohung ausgewachsen hat; nicht zuletzt die Gesundheitskrise im Rahmen der globalen Covid-19-Pandemie, die als Auslöser der nun heranrollenden zweiten Welle der 2008 begonnenen, nie überwundenen sondern nur vorübergehend eingedämmten Wirtschaftskrise gelten darf.¹ ÖkonomInnen der wichtigsten Wirtschafts- und Finanzinstitutionen rechnen damit, dass diese Krise zumindest die schwerste seit den 1930er Jahren sein wird. Damals läutete die Große Depression eine Epoche der Kriege, Revolutionen und Konterrevolutionen ein. Der Internationale Währungsfonds (IWF) spricht von der

¹ Das Coronavirus war der Auslöser, nicht aber die Ursache der wieder an Fahrt aufnehmenden Wirtschaftskrise, die sich schon seit geraumer Zeit ankündigt und aus mehreren Gründen als Fortsetzung der Krise ab 2008 aufgefasst werden kann. Erstens sind die Arbeitslosenzahlen fast überall weitaus höher geblieben als sie es vor Ausbruch der Krise waren. Zweitens sind die Staatsschulden im Vergleich zu 2008 fast überall auf ein höheres eigentlich nicht mehr tragbares Niveau gestiegen. Drittens sind die Leitzinsen in Europa und Nordamerika bei null oder minimal darüber stagniert und konnten aufgrund der Nervosität am Aktienmarkt nicht mehr angehoben werden. Viertens wurde die Geldmenge so stark ausgeweitet, dass man sie auf eine Weise, die die breite Kaufkraft beeinflusst, nur noch mit dem Risiko dramatischer Inflation beträchtlich weiter erhöhen kann. Fünftens konnten selbst diese umfangreichen geldpolitischen Maßnahmen nur ein vorübergehendes sehr schwächliches Wachstum auslösen, das heute bereits wieder eingebrochen ist. In der Eurozone gab es unter dem Strich ein Jahrzehnt lang kein reales Wirtschaftswachstum mehr. Sechstens wurde die Eurokrise nie gelöst, der Euro ist genauso dysfunktional wie 2012 und die Eurozone steht bei dem nun beginnenden nächsten Krisenstoß wieder vor dem Zerreißen (nicht zuletzt, weil die süd- und südosteuropäischen, weniger leistungsfähigen Volkswirtschaften aufgrund der ökonomischen Struktur der EU keine Möglichkeiten haben, ihre Wirtschaft mittels Währungsabwertung, flexibler Geldpolitik, Zöllen usw. zu schützen). Kurz: In Europa konnte keines der strukturellen Probleme gelöst werden, die ursächlich für die Krise waren, dafür sind heute alle geldpolitischen Steuerungsinstrumente – wie die Nullzinspolitik – aufgebraucht. Die über die letzten 10 Jahre fortgesetzte und heute ausgeschöpfte Krisenbearbeitung selbst ist ein Indiz für das Andauern der Krise; die Maßnahmen und Instrumente der Krisenbearbeitung wurden dabei nicht nur fortgesetzt, sondern teilweise konstitutionell festgeschrieben. Die politischen EntscheidungsträgerInnen feilten an „resilienten“ Wirtschaftsstrukturen (das heißt in erster Linie „Flexibilität“ am Arbeitsmarkt – Lohnsenkungen, Abbau von Arbeitnehmerrechten, Kurzarbeitsregelungen, Senkung der Staatsausgaben usw.), die den nächsten, bereits erwarteten Einbruch abfedern sollten (vgl. IWF 2017; Syrovatka 2019: 602 ff.; für hilfreiche Anmerkungen danke ich Fabian Lehr).

schwersten globalen Rezession seit fast hundert Jahren. Die weltweite Wirtschaftsleistung könnte in diesem Jahr um drei Prozent einbrechen, die Wirtschaftsleistung der Eurozone sogar um 7,5 Prozent (IWF 2020: ix). Wir stehen also an der Schwelle zur tiefgreifendsten Zäsur seit dem Zweiten Weltkrieg. Das Gesicht der Welt, wie es uns bisher mit einem lachenden und einem weinenden Auge angesehen hat, wird sich bis zur Unkenntlichkeit verzerren. Die Milliardenpakete, die zur Rettung der Unternehmen geschnürt werden, müssen früher oder später bezahlt werden. Wir wissen aus der Vergangenheit, dass Krisenkosten mittels Austeritätspolitik auf die große Masse der Bevölkerung abgewälzt werden. Bereits seit den 1990er Jahren können wir auf europäischer Ebene den fortschreitenden Abbau sozialer Errungenschaften beobachten; die Spar- und Kürzungspolitik verschärfte sich spätestens seit 2008 sukzessive und die globale Vermögensungleichheit nimmt immer dramatischere Züge an. Außerdem müssen die bürgerlichen Regierungen immer rigidere, unverhülltere, nicht zuletzt autoritäre Maßnahmen ergreifen, um ihre Herrschaft abzusichern. Diese Entwicklung hat bereits im letzten Jahr eine Reihe von Massendemonstrationen und Streiks auf internationaler Ebene hervorgerufen, die sich trotz Corona-Krise fortsetzen werden.² Diese jeden Lebensbereich durchdringende Krisenkonstellation bietet also nicht nur düstere Aussichten, sondern auch das Potenzial, die kapitalistische Gesellschaftsformation zu überwinden; was die notwendige Voraussetzung nicht nur für das Ende von Ausbeutung und Unterdrückung, sondern angesichts der Klimakatastrophe auch für die Sicherung des Fortbestands der Menschheit auf dem Planeten ist.

Wollen wir in das Weltgeschehen eingreifen, müssen wir es zunächst mit geeigneten Instrumentarien erfassen, wobei freilich die Theorieangebote eine zentrale Rolle spielen. Eine auf die gegenwärtigen Probleme angemessen reagierende politische Theorie darf aber nicht bei der bloßen Analyse oder der Artikulation von Kritik stehen bleiben. Sie muss angesichts der Dringlichkeit politischer Antworten dazu imstande sein, den theoriegeleiteten Weg in die praktische Emanzipation zu ebnen, das heißt einen praktisch-transformativen und damit immer schon normativen Anspruch haben. Kurz: Eine politische Theorie auf der Höhe der Zeit dient zwar der Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse, bildet aber zugleich die Grundlage einer emanzipatorischen Praxis, diese Verhältnisse zu transformieren.

² Diese Entwicklung lässt sich etwa am Beispiel der USA festmachen, wo der Polizeimord an George Floyd am 25. Mai 2020 einen politischen Flächenbrand entzündete, der nicht nur Polizeistationen verschlang, sondern bis vor die Tore des Weißen Hauses reichte und mittlerweile die Landesgrenzen überschritt. In London, Paris, Amsterdam, Kopenhagen, Auckland, Tokyo, Nairobi und anderen Städten demonstrieren Menschen gegen rassistische Polizeigewalt und artikulieren ihre über die letzten Monate und Jahre angesammelte Wut.

Die Veränderlichkeit und Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse stehen im Zentrum sowohl der marxistischen wie der post-marxistischen Theorie; beide stellen die Frage nach einer „besseren Welt“, also danach, in welcher Gesellschaft wir leben wollen und wie sie zu erreichen ist. Das Theorieangebot des Marxismus ist explizit darauf ausgerichtet, transformativ in das Weltgeschehen einzugreifen; was schon aus der berühmten elften Feuerbachthese von Karl Marx hervorgeht: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*.“ (MEW 3: 7, Herv. i. O.) Der Post-Marxismus scheint dagegen – aufgrund seines Antiessentialismus und Antiökonomismus – keine bestimmte inhaltliche Position zu beziehen. Die post-marxistische Hegemonietheorie untersucht vielmehr die Entstehungslogik von Bewegungen an sich, deren Charakter ausdrücklich nicht notwendig progressiv sein muss (vgl. HRD: 227). Nichtsdestotrotz konnte die post-marxistische Theorie in Protestbewegungen und linkspopulistischen Parteien (Bewegung 15 M, Podemos, Syriza usw.) politische Wirkmacht entfalten.

Die Frage der normativen und inhaltlichen Leere der post-marxistischen Theorie wurde von Norman Geras in der Post-Marxismus-Debatte aufgegriffen, die als bisher wichtigste Konfrontation zwischen marxistischer und post-marxistischer politischer Theorie aufgefasst werden darf (vgl. Townshend 2017: 459). Seine Kritik am post-marxistischen Formalismus bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Masterarbeit. Geras selbst verfängt sich aber in den Stricken der Metaphysik, wenn er im Gegenzug eine normative Bestimmtheit vorschlägt, die die menschliche Natur als übergeschichtliche, das heißt metaphysische Konzeption begreift und Kategorien wie Gerechtigkeit oder Fairness als universelle Werte fixiert (vgl. Geras 1988: 50 ff.). Damit reiht er sich, worin ich Jules Townshend beipflichte, selbst in die Tradition des Post-Marxismus ein (vgl. Townshend 2017: 460 f.). Im Anschluss an diese Überlegungen ergab sich die Frage nach der Möglichkeit einer normativen und gleichzeitig anti-metaphysischen Theorie der Emanzipation, die mir im Lichte der gegenwärtigen Verhältnisse notwendig scheint.

Die gesellschaftstransformierende Kraft der Theorie steht am Spiel, weshalb ich in der vorliegenden Masterarbeit der Frage nachgehe, welchen Beitrag Post-Marxismus und Marxismus zu einer normativen und zugleich anti-metaphysischen Theorie der Emanzipation leisten können. Das politikwissenschaftliche Erkenntnisinteresse liegt also darin, geeignete theoretische Konzeptionen für die Herausforderungen unserer Zeit aufzuspüren. Meine Hypothese ist, dass im Lichte der radikal gewandelten gesellschaftlichen Realität eine Theorie nötig ist, die nicht nur dazu imstande ist, die Entstehungslogik beliebiger Bewegungen nachvollziehbar zu machen, sondern darüber hinaus den Anspruch formuliert, konkrete

emanzipatorische Antworten auf die unaufschiebbaren Probleme der Gegenwart zu geben. Eine solche Theorie darf, so die These, nicht vor normativen Sollensansprüchen zurückschrecken, sondern muss vielmehr auf die Repolitisierung von Theorie zielen, ohne dabei einer metaphysischen Erhöhung von immer schon konstruierten Normen und historisch gewachsenen emanzipatorischen Perspektiven aufzusitzen. Diesem Gegenstand möchte ich mich annähern, indem ich zunächst nach den normativen Bezügen frage, die Marxismus und Post-Marxismus herstellen. Daran knüpfen folgende Forschungsfragen an: Welche normativen Wertvorstellungen affirmieren die beiden Theorien und wie wird diese Affirmation begründet? Wie weit reichen ihre jeweiligen normativen Sollensansprüche in Bezug auf eine künftige Gesellschaftsformation? Welche emanzipatorischen Perspektiven lassen sich daraus gewinnen? Wie wird das Konzept der Emanzipation(en) im Post-Marxismus, wie im Marxismus verstanden? Welche Probleme ergeben sich aus der spezifischen Konzeption von Emanzipation(en)? Welchen Normativitätsgehalt verträgt ein progressiver, anti-metaphysischer Emanzipationsbegriff?

Damit geht die Arbeit über eine bloß ideengeschichtliche oder theoretische Rekonstruktion der Post-Marxismus-Debatte hinaus und berührt politische Probleme der Gegenwart und Zukunft. Sie lässt sich als Versuch deuten, aus der Perspektive der politischen Theorie (die immer schon in einer theoretisch-praktischen Konfiguration verortet ist) an die höchst aktuelle Frage heranzutreten, die momentan ganze Gesellschaften bewegt: „Wie stellen wir uns eine Welt nach Covid-19 vor?“ Die gegenwärtigen Verhältnisse drängen zu einer Aktualisierung der Theorie, die immer schon an das historische Fundament gebunden ist, der sie entspringt; oder in Marxens Worten: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (MEW 1: 386) Die Dringlichkeit der Situation erfordert jedenfalls zeitgemäße Antworten. In diesem Sinne gilt auch heute, was Laclau und Mouffe Ende der 1980er Jahre bekräftigten: „Die historische Realität, in der das sozialistische Projekt heute reformuliert wird, unterscheidet sich grundlegend von derjenigen vor wenigen Jahrzehnten, und wir werden unseren Verpflichtungen als SozialistInnen und Intellektuelle nur dann nachkommen, wenn wir uns der Veränderungen voll bewusst sind und beharrlich in dem Bestreben sind, alle ihre Folgen auf der Ebene der Theorie herauszuarbeiten.“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 97, Übers. d. V.)

2. Theorie am kontingenten Fundament

Sowohl Marxismus als auch Post-Marxismus sind Kinder ihrer Zeit. Eine kurze Historisierung soll den Wandel der Theorien und die Notwendigkeit einer Aktualisierung vor dem gegenwärtigen Zeithorizont nachvollziehbar machen. Karl Marx und Friedrich Engels lebten und wirkten in einer Epoche des großen Umbruchs. Im Zuge der industriellen Revolution entstanden Fabriken und Arbeiterviertel, wo sich Schicksalsgemeinschaften von ArbeiterInnen bildeten, deren Organisationsgrad sich trotz zahlreicher Rückschläge stetig erhöhte. Marx und Engels beobachteten das Aufkeimen der organisierten Arbeiterschaft und entdeckten in ihr das Potential für eine gesellschaftliche Transformation. In Reaktion auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und in Rückwirkung auf diese, insbesondere in Auseinandersetzung mit dem Gedankenerbe der französischen Revolution, sowie mit dem Materialismus Feuerbachs und der Dialektik Hegels, mit den englischen Nationalökonomien und den französischen utopischen Sozialisten entwickelte Marx gemeinsam mit Engels die *materialistische Geschichtsauffassung*, die auf dem spezifischen historischen und ideellen Fundament als „Synthese des revolutionären Denkens einer historischen Epoche“ (Kägi 1965: o. S.) erscheint. Die Grundideen des Marxismus finden wir in der Auffassung von der Geschichte als kontingente Abfolge von Klassenkämpfen, der Notwendigkeit des dialektischen, von Widersprüchen vorangetriebenen Geschichtsverlaufs, den Bewegungsgesetzen der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Krisenanfälligkeit, dem Proletariat als Subjekt der Emanzipation, der Ideologiekritik und der Lehre von Basis und Überbau; die jede für sich im französischen, deutschen und englischen „Denken über Gesellschaft und Geschichte fertig und verwendungsbereit als vereinzelte Elemente vorlagen, als Marx sie entdeckte, aufgriff und als Bausteine in das wirkungsvolle Gefüge einstellte, das er als seinen eigenen Gedankenbau geschaffen hat.“ (Kägi 1965: 24) Die Verknüpfung dieser immensen Vielzahl an Wissens-elementen zu einer kohärenten Weltauffassung war aber nicht nur intellektuelle, sondern gerade auch politische Tätigkeit. Denn die Zuversicht in die „Notwendigkeit“ des geschichtlichen Fortschritts bedeutete für Marx und Engels keineswegs, die Geschichte sich selbst zu überlassen. Im Gegenteil mischten sie sich energisch in die richtungsweisenden Debatten der internationalen Arbeiterbewegung über die gesellschaftlichen Perspektiven der Emanzipation ein. Ausgehend von der tatsächlichen Lage der Arbeiterklasse zog Marx politische Schlussfolgerungen über die Aufgaben der Arbeiterbewegung: „Klassenorganisation des Proletariats, Sturz der Herrschaft der Bourgeoisie, Eroberung der politischen Macht des Proletariats, Abschaffung der Lohnarbeit, Übergang aller Produktionsmittel in das Eigentum

der gesamten Gesellschaft.“ (Rjazanov 1973: 123) Der Erfolg dieses Befreiungskampfes war abhängig vom „Grundprinzip der Internationale: die Solidarität“ (MEW 18: 161), betonte Marx in seiner Rede am Haager Kongress 1872. Aber die Revolutionen ließen auf sich warten. Erst in den Jahren 1917 ff. bewegten und wandelten sich ganze Gesellschaften.

Der weitere Geschichtsverlauf erscheint heute in einem Zwielficht aus Schrecken und Fortschritt. Das 20. Jahrhundert war geprägt von unzähligen Widersprüchen, kriegerischen Auseinandersetzungen und einem besonders barbarischen Vernichtungskrieg; von Hunger, Massenarbeitslosigkeit und Elend in Kriegs- und Krisenjahren; von einem tiefgreifenden sozioökonomischen Strukturwandel und technologischen Revolutionen; von der Errichtung des bürgerlich-demokratischen Verfassungsstaates und seiner desaströsen Vernichtung im Faschismus; von Kolonialismus und Imperialismus; von letztlich gescheiterten Revolutionen und der Mutation des herrschaftskritischen „wissenschaftlichen Sozialismus“ zur herrschenden Staatsdoktrin der Sowjetunion; schließlich, von einem liberal-bürgerlichen Demokratiefetischismus der Nachkriegszeit, der das Ende der Geschichte beschwor und Jakobinismus wie Bolschewismus als „gesinnungsethischen Terrorismus“ (Rüdiger 2016: 224) brandmarkte.³ Die markerschütternden Schreie der Opfer des Zeitalters der Extreme (1914 bis 1991) hallten so grell nach, dass Faschismus und Kommunismus gleichermaßen über den Haufen geworfen wurden, während die kapitalistische Produktionsweise als scheinbar alternativlose Weltordnung angenommen wurde (vgl. Hobsbawm 1998). Die gesellschaftlichen Erfahrungen drängten sowohl die Politik als auch die Philosophie zur Abkehr vom rationalistischen Empirismus, wodurch unumstößliche Wahrheiten und Gewissheiten zu Staub zerfielen. Die „Idee großer Politik“ (Marchart 2010: 294) war abgelaufen – auch in der universitären Theorieproduktion. Marxistische Revolutionstheorien hinterließen, wurden sie denn überhaupt noch formuliert, einen eher fahlen Beigeschmack. Da „die Revolten stets besiegt wurden, blieb nichts übrig, als zu resignieren und ‚philosophisch‘ die Notwendigkeit hinzunehmen, der sie ausgesetzt waren.“ (Althusser 2018: 42)

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war der Sozialismus, der damals in der Regel nur mehr in seiner verzerrten Form der stalinistischen Reaktion existierte, weitgehend diskreditiert. Die „Idee großer Politik“ (Marchart 2010: 294) war nicht nur in der politischen Praxis, sondern auch in der universitären Theorieproduktion abgelaufen. Marxistische Revolutionstheorien hinterließen, wurden sie denn überhaupt noch formuliert, einen eher fahlen Beigeschmack. Vor

³ Tatsächlich war das Wort „Jakobiner“ im ausgehenden 18. Jahrhundert für alle friedliebenden Staatsbürger ähnlich schrecklich, wie das heutzutage in Misskredit geratene Wort „Kommunist“ oder „Sozialist“ (vgl. Merker 1984: 11).

diesem Hintergrund entstanden neue Theorien, die sich vor allem in Abgrenzung zur marxistischen Geschichtsauffassung herausbildeten, weil die Degeneration der Sowjetunion und die Bürokratisierung und Entdemokratisierung der kommunistischen Parteien nicht auf historische, sondern auf theorieimmanente Entwicklungen zurückgeführt wurden. Mit der wirtschaftlichen Hochkonjunktur, dem Kollaps der Sowjetunion und der schwierigen Lage der Linken nach 1968 entwickelte sich schließlich der Post-Marxismus, der aber keine kohärente Denkschule bildet, sondern wesentlich über die Negation bestimmter Annahmen der „klassischen“ Moderne und insbesondere des Marxismus definiert werden kann. Der Marxismus schien sowohl in der Realpolitik als auch in der Theorie unrettbar verloren. Außerdem verliehen die sogenannten *Neuen Sozialen Bewegungen* einer postmarxistischen Theorie Plausibilität, die sich von der „ontologischen Privilegierung“ des Klassenkampfes zu befreien suchte und eine Antwort auf die Auflösung der scheinbar von der Geschichte überholten Arbeiterbewegungen, insbesondere die Krise des reformistischen sozialdemokratischen Korporatismus und die Diversifizierung von gesellschaftspolitischen Forderungen bot. „Die Arbeiterklasse“, als kategoriales Sammelbecken für emanzipatorische Positionen, schien ihrem Repräsentationsanspruch für die pluralen Forderungen der feministischen, antirassistischen, urbanen und ökologischen Bewegungen nicht mehr gerecht zu werden. Die Infragestellung neuer Formen der Unterdrückung plausibilisierte eine Kritik am sogenannten „Klassenreduktionismus“ des Marxismus. Allen voran entzogen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe der Klasse das „ontologische Privileg“ im Kampf um Emanzipation (vgl. HRD: 31; Marchart 2007: 107 f.). Laclau war in den lateinamerikanischen Kämpfen der 1960er und 1970er Jahre, insbesondere in Argentinien, zunächst als Aktivist der peronistischen Studentenbewegung in Buenos Aires aktiv und später als führendes Mitglied der linksnationalistischen oder „national-popularen“ argentinischen *Partido de la Izquierda Nacional* sowie als Herausgeber der parteieigenen Wochenzeitschrift *Lucha Obrera* tätig (vgl. Marchart 2018: 694).⁴ Diese Erfahrungen, Beobachtungen und Erkenntnisse verarbeiteten Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie* (2015 [1985])⁵ zu einer post-

⁴ Laclau rekapituliert die historischen Hintergründe seiner politischen Theorie insbesondere in der Einleitung seines letzten großen Werks *The Rhetorical Foundations of Society* (2014); seine theoriegeschichtliche Entwicklung wird vor allem in seinem ersten, 1981 auf Deutsch erschienenen Buch *Politik und Ideologie im Marxismus: Kapitalismus – Faschismus – Populismus* ersichtlich (das im englischen Original unter dem Titel *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism – Fascism – Populism* im Jahr 1977 bei New Left Books erschien).

⁵ Im Jahr 1985 erschien *Hegemony and Socialist Strategy* von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die deutsche Ausgabe *Hegemonie und radikale Demokratie* (HRD) wurde erstmals 1991 veröffentlicht. In der vorliegenden Arbeit greife ich auf die deutschsprachige fünfte und überarbeitete Ausgabe zurück, die 2015 im Wiener Passagen Verlag erschien und im Folgenden als HRD zitiert wird.

marxistischen Hegemonietheorie. „Jenseits von Emanzipation“ sollte die Möglichkeit neuer und pluraler Befreiungsdiskurse eröffnet werden (vgl. Laclau 2002: 23 f.). Gerade die Abwesenheit einer „Großerzählung“ von *der* Revolution – als singulärer Akt der Befreiung – und ihrem prädestinierten Klassensubjekt wurde zur Möglichkeitsbedingung von Emanzipationen im Plural (vgl. Marchart 2002: 14). Mit der Zurückweisung der marxistischen „Revolutionsteleologie“ und ihrem emanzipatorischen „Endziel“ des Kommunismus wurde auch das Emanzipationsverständnis auf ein völlig neues (Post-)Fundament gestellt. Dem marxistischen Emanzipationsbegriff setzten Laclau und Mouffe eine Theorie der Kontingenz entgegen, die eine „universelle“ Befreiung nicht mehr zu denken erlaubt. Im Vorwort von HRD fassen Laclau und Mouffe ihr Bemühen zusammen: „Wir haben versucht, aus der Tatsache, dass es niemals eine totale Emanzipation, sondern nur partielle Emanzipationen gibt, alle Konsequenzen für eine radikale Konzeption von Demokratie zu ziehen.“ (HRD: 24 f.)

Die marxistischen Kategorien und die materialistische Geschichtsauffassung wurden in Frage gestellt, ja als „Metaphysik der Moderne“ diskreditiert und durch eine völlig neue Episteme, durch ein „postfundamentalistisches Gegenkonzept von Kontingenz bzw. von Grundlosigkeit“ (Marchart 2010: 81) ersetzt. HRD war in diesem Zusammenhang „wunderbar paradigmatisch“ (Wood 1998 [1986]: 47, Übers. d. Verf.), wie die marxistische Historikerin Ellen Meiksins Wood zu Recht feststellte, und die Reaktionen darauf entsprechend heftig. Einerseits häuften sich Lob und Würdigung, andererseits hagelte Kritik auf das Buch nieder. Kritische Stimmen verkündeten in Anspielung auf die „post-moderne“, antirationalistische und antiszientistische Grundhaltung des Post-Marxismus den Anbruch eines „Zeitalters der Gegenaufklärung“ (Hirsch 2018: 184). Vor diesem Hintergrund entfaltete sich die Post-Marxismus-Debatte, die im Lichte der radikal gewandelten Gegenwart neu bewertet werden muss. Eine Weiterentwicklung der theoretischen Grundlagen für eine emanzipatorische Praxis kann nur in Auseinandersetzung mit den vorhandenen Theorien und aktuellen Verhältnissen gelingen.

3. Aufbau der Arbeit

Die in den späten 1980er und beginnenden 1990er Jahren geführte Post-Marxismus-Debatte zwischen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe auf der einen Seite sowie Norman Geras auf der anderen Seite war eine der wenigen direkten Konfrontationen zwischen marxistischer und post-marxistischer Theorie. Zwei Jahre nach der Veröffentlichung von *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) erschien eine Buchbesprechung von Norman Geras in der britischen Zeitschrift

New Left Review, die als Auslöser der Post-Marxismus-Debatte gelten darf (vgl. Geras 1987). Noch im selben Jahr antworteten Laclau und Mouffe in ihrer Replik *Post-Marxism Without Apologies* (1990 [1987]) auf die harsche Kritik, die vordergründig an ihrem „idealistischen“, „relativistischen“ und „antimarxistischen“ Diskursverständnis geübt worden war. Nach der ersten Runde des Schlagabtausches brachte Geras im Beitrag *Ex-Marxism Without Substance* seine Kritik folgendermaßen auf den Punkt:

„Erstens argumentiere ich, dass das Buch eine dürftige Karikatur der marxistischen Tradition darstellt, und zweitens, dass das, was es stattdessen bietet, intellektuell leer ist. Da diese beiden Argumente selbst in zwei Hauptteile zerfallen, existieren vier Streitpunkte: (1) die AutorInnen karikieren den Marxismus, indem sie ihn üblicherweise mit fadenscheinigen, absurd starren Antithesen konfrontieren; (2) die Darstellung einiger wichtiger marxistischer Denker ist eine Travestie der Tradition, die diese verkürzt, entwertet und viele ihrer Ideen verzerrt; (3) ihre eigene Gesellschaftstheorie ist so gut wie leer: an entscheidenden Punkten bewegt sie sich auf konzeptuellem Glatteis und ist unfähig, irgendetwas Spezifisches zu erklären; und (4) sie ist auch normativ unbestimmt, das heißt geeignet, praktisch jede Art von Politik zu unterstützen, ob progressiv oder reaktionär.“ (Geras 1988: 35, Übers. d. Verf.)

Geras übt also einerseits Kritik an der methodischen Herangehensweise Laclaus und Mouffes, deren Darstellung des Marxismus und wichtiger marxistischer Intellektueller zu einer Karikatur derselben führe. Andererseits kreidet er die Unbestimmtheit und Leere ihrer Sozialtheorie an und identifiziert ein Normativitätsdefizit, da sie keine bestimmten politischen Inhalte voraussetzt. In der vorliegenden Masterarbeit werden diese Kritikpunkte aufgegriffen und mit post-marxistischen Gegenargumenten konfrontiert. Die Debatte soll anhand der normativen Reichweite des Marxismus und des Post-Marxismus und ihrem jeweiligen Verständnis von Emanzipation(en) wiederbelebt werden.

Dazu wird die Post-Marxismus-Debatte in Kapitel 5 überblicksartig rekonstruiert. Die damals diskutierten theoretischen Kernprobleme sollen den Ausgangspunkt der Masterarbeit bilden. Anschließend wird in Kapitel 6 die Frage aufgeworfen, ob und welchen Normativitätsgehalt eine emanzipatorische Theorie verträgt: An welchen normativen Kriterien hält der (Post-)Marxismus fest? Gibt es (post-)marxistische Kriterien für progressive Emanzipation(en)? Worauf gründen die unterschiedlichen normativen Sollensansprüche? Vor diesem Hintergrund wird in Kapitel 7 der marxistische mit dem post-marxistischen Emanzipationsbegriff konfrontiert. Im Zentrum steht die spezifische Konzeption von Emanzipation im Marxismus und Emanzipationen im Post-Marxismus. Diese Gegenüberstellung soll einerseits den Blick für die Schwächen des post-marxistischen Emanzipationsbegriffs sichtbar machen, andererseits zur Lösung der Frage beitragen, ob und welchen spezifischen Gehalt ein Emanzipationsbegriff

verträgt, dessen inhaltliche Leere zu einer unbegrenzten Möglichkeit von Emanzipationen führt, deren Charakter ausdrücklich nicht notwendig progressiv ist (vgl. HRD: 227).

Die drei oben genannten Texte der Post-Marxismus-Debatte fließen als Hauptquellen in den ersten Teil der Arbeit ein. Den Untersuchungsgegenstand bilden neben der Post-Marxismus-Debatte die unterschiedlichen Konzeptionen von Normativität und Emanzipation(en) im Marxismus sowie im Post-Marxismus. Damit eine möglichst werkgetreue Interpretation dieser Konzeptionen möglich ist, wird die Arbeit mit drei weiteren Texten unterfüttert: auf Seiten Laclaus und Mouffes mit dem Ausgangswerk HRD, das dort herangezogen wird, wo Argumente feiner seziiert und in ihren theoretischen Gesamtzusammenhang eingebettet werden müssen, sowie mit dem Buch *Emanzipation und Differenz* (2002), das den theoretischen Gehalt des postmarxistischen Emanzipationsbegriffs zu entschlüsseln helfen soll; auf Seiten des Marxismus mit Passagen vor allem aus den frühen Texten von Marx und Engels (insbesondere Texte aus MEW 1–4, die eine gewissenhafte Interpretation des marxistischen Emanzipationsbegriffs erlauben). Nicht zuletzt sollen Marx und Engels dort zu Wort kommen, wo Geras' Argumentation selbst vom Marxismus abweicht. Jules Townshend hat bereits darauf hingewiesen, dass Geras nicht als Marxist, sondern selbst als Post-Marxist gelten darf, weshalb ich seine Argumente mit dem „Original“ ins Verhältnis bringen werde (vgl. Townshend 2017: 460 f.).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lässt sich die vorliegende Arbeit in die aktuelle Fachdiskussion zur Aktualität des Marxismus einbetten. Marxistisch aber auch post-marxistisch inspirierte Intellektuelle haben wiederholt auf die Mängel der post-marxistischen Hegemonietheorie hingewiesen und insbesondere die inhaltliche und normative Unbestimmtheit der Kategorien (Formalismus) im Allgemeinen sowie den Verzicht auf Ethik im Besonderen problematisiert (vgl. Boucher 2008; Connolly 2004; Critchley 2004; Demirović 2007; Geras 1987; Geras 1988; Opratko 2012; Rüdiger 1996; Žižek 2005). Um eine explizite Wiederbelebung der Post-Marxismus-Debatte zwischen Laclau, Mouffe und Geras hat sich bislang nur Jules Townshend bemüht (vgl. Townshend 2017). Eine Auseinandersetzung und Weiterführung der Post-Marxismus-Debatte findet sich im Übrigen bei Nicos Mouzelis (vgl. Mouzelis 1988).

4. Eckpfeiler der Hegemonietheorie

Vorweg möchte ich noch einige kursorische Anmerkungen zu den in HRD ausformulierten Thesen machen, damit sich der theoretische Hintergrund klärt, vor dem sich die Post-Marxismus-Debatte entfaltet. Laclau und Mouffe verfolgen in HRD drei miteinander verknüpfte Ziele: „ein rekonstruktives, ein systematisches und ein programmatisches“ (Marchart 2018: 695). Zunächst zeichnen Laclau und Mouffe die Genealogie des Hegemoniebegriffs nach, die den Bogen von der frühen russischen Sozialdemokratie und Lenins Konzept der Klassenbündnisse bis hin zu Gramscis Hegemonietheorie spannt. Die diskurstheoretische Reformulierung des gramscianischen Hegemoniebegriffs bereitet den Boden für die Ausarbeitung ihrer eigenen systematischen Hegemonietheorie, die die Logik der Identitäts- und Bedeutungsproduktion theoretisch fasst und zugleich das diskursanalytische Werkzeug für empirische Studien bereitstellt. Auch wenn der Marxismus den Ausgangspunkt der Arbeit bildet, laufen in HRD „wichtige Denklinien des 20. Jahrhunderts – insbesondere der Strukturalismus Saussures, Foucaults Diskursverständnis, die Hegemonietheorie Gramscis, radikaldemokratische Überlegungen Leforts, die Psychoanalyse Freuds und Lacans sowie die Dekonstruktion Derridas – zusammen und werden zu einer Theorie des Sozialen und des Politischen verdichtet, die nicht länger auf geschlossene gesellschaftstheoretische Konzepte (etwa das der Gesellschaft“) oder fixe Begründungsfiguren (etwa die Begründung sozialen Geschehens aus ökonomischen Notwendigkeiten) angewiesen ist“ (Nonhoff 2007: 7). Verschiedene Ideen und Konzepte – zu deren Urhebern neben den eben Erwähnten etwa Cornelius Castoriadis, Louis Althusser oder Nicos Poulantzas zu nennen sind – werden weitgehend „stillschweigend“ aufgenommen.

Die Logik hegemonialer Praxis lässt sich stark verkürzt in drei Kernmomente zergliedern: Differenz, Äquivalenz und Antagonismus. Differenzen können in einer Gesellschaft nie restlos aufgelöst, das heißt, vom institutionellen System vollständig absorbiert werden. Laclau und Mouffe nennen diesen Charakter der sozialen Realität *Dislokation*. Differentielle Positionen können aber eine äquivalentielle Verbindung eingehen, wobei sich eine bestimmte Differenz „durchsetzt“ und eine unmögliche Totalität⁶ unvollständig und vorläufig verkörpert. Auf diese

⁶ Die Totalität ist zugleich, so Laclau, unmöglich und notwendig. „Unmöglich: insofern die Spannung zwischen Äquivalenz und Differenz unüberwindbar ist, gibt es kein Objekt, das dieser Totalität unmittelbar entspricht. Notwendig: ohne ein solches Objekt gäbe es überhaupt keine Signifikation. Folgerung: Das unmögliche Objekt muss repräsentiert werden, jedoch wäre diese Repräsentation *wesentlich* verzerrt und figürlich“ (Laclau 2007: 30). Die diskursive Totalität existiert aber nie als eine abgeschlossene Entität oder Positivität, sie bleibt offen und unvollständig, sie wird „zum Namen eines Horizontes, nicht eines Grundes“ (Laclau 2002: 148).

Weise bilden sich in den Diskursen „Knotenpunkte“ (HRD: 147), vorgereihte Differenzen oder Signifikanten, die die Bedeutung einer Äquivalenzkette repräsentieren und fixieren (wobei diese Fixierungen immer *Versuche* bleiben, weil keine absolute Repräsentation möglich ist). Die Praxis der „Artikulation“, i. e. die Verknüpfungsleistung, die mit einer Modifikation von Subjektpositionen einhergeht,⁷ besteht also in der Herstellung von „Knotenpunkten“ oder „leeren Signifikanten“, die Bedeutung zumindest partiell festschreiben. Diese Artikulation ist nicht auf rein sprachliche Äußerungen beschränkt, „sie muss vielmehr die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen durchdringen“ (HRD: 143).⁸ Das Komplement zur Differenz, die Äquivalenz, bildet sich nicht auf der Grundlage prädiskursiver Positivitäten, sondern gegenüber etwas ihr radikal Äußerlichem, das die eigene Identität daran hindert, sich voll zu verwirklichen. „Die Präsenz des ‚Anderen‘ hindert mich daran, gänzlich Ich selbst zu sein“ (HRD: 161). Diese Negation konstituiert den Antagonismus zwischen der Äquivalenz und dem konstitutiven „Außen“. Die antagonistische Beziehung ist also nicht strukturell verortet und damit – etwa aus den ökonomischen Verhältnissen – abgeleitet, sondern jeweiliges Produkt diskursiver Konstitution. Antagonismen sind damit keine „objektiven Relationen, sondern eine Art der Relation, in der sich die Grenzen jeder Objektivitätskonstituierung anzeigen“ (Laclau 2007: 26). Sie sind als „Negation einer gegebenen Ordnung [...] ganz einfach die Grenze dieser Ordnung“ (HRD: 163), das heißt, Antagonismen existieren nicht als positive Differenzen innerhalb einer Ordnung, sondern an der Grenze derselben; sie konstituieren die Unmöglichkeit einer Ordnung, sich „abzuschließen“, sich vollständig zu realisieren. Der Streit verschiedener Äquivalenzketten um hegemoniale Wirksamkeit zielt auf die Umgestaltung von Gesellschaft; damit liegt den Hegemonieprojekten immer schon ein politisches Movens zugrunde. Bereits 1982 schreibt Laclau in seinem Artikel *Diskurs, Hegemonie und Politik*:

„Die Konstruktion einer sozialistischen Hegemonie muss [...] gesehen werden als die Vermehrung von Diskursen, die versuchen, demokratische, populare und sozialistische Forderungen zu artikulieren, und die im Akt ihrer Formulierung nicht nur konstatieren was ist: *Es sind performative Akte, die es konstituieren.*“ (Laclau 1982: 21, Herv. i. O.)

⁷ Weil Äquivalenz die „Identität der engagierten Kräfte modifiziert“ (HRD: 222) ist sie mehr als „Allianz“.

⁸ Diese Auffassung von Diskursen als die sprachliche Ebene übersteigende, praktische Form von Kämpfen (wenngleich die Frage, inwiefern Foucaults Diskursbegriff auch die „reale“ oder „materielle“ Dimension umfasst strittig ist, vgl. Flügel-Martinsen 2017: 20 f.) finden wir schon bei Foucault, der „Diskursphänomene nicht mehr nur unter sprachlichem Aspekt“ (Foucault 2003: 11) betrachtet, sondern „als strategische Spiele aus Handlungen und Reaktionen, Fragen und Antworten, Beherrschungsversuchen und Ausweichmanövern, das heißt als Kampf“ (ebd.).

Nicht mehr objektiv nachvollziehbare ökonomische Wirkkräfte bestimmen die Gestalt der Gesellschaft, sondern kontingente politische Konstellationen, deren Hegemonie jederzeit herausgefordert werden kann. Damit gerät die Politik (oder „das Politische“) in den Mittelpunkt der Theorie, weshalb Laclau dezidiert vom „Primat der Politik bei der Strukturierung sozialer Räume“ (Laclau 2007: 36) ausgeht (vgl. HRD: 139, 163 ff.; Laclau 2005: 73; Laclau 2007: 30; Nonhoff 2007: 11 ff.; Stäheli/Hammer 2016: 74 ff.).

Auf dieser systematisch ausgearbeiteten, ontologischen Hegemonietheorie baut – wenn auch nicht logisch zwingend – die Entwicklung einer politisch-programmatischen Theorie der radikalen Demokratie auf, die sie am Ende des Buches entwerfen (vgl. Marchart 2018: 695 f.). Im Gegensatz zur marxistischen Theorie, die auch in den „neuen sozialen Bewegungen“ mit ihren pluralen Forderungen eine kämpfende Arbeiterklasse erblicken, gehen Laclau und Mouffe von der irreduziblen Pluralität der Proteste aus, die von keiner ökonomischen Struktur abhängig, sondern selbstkonstituiert sind. Diese pluralen Forderungen müssen aber unter Dach und Fach gebracht werden, um hegemoniale Wirkmacht zu entfalten. „Damit die Verteidigung von Arbeiterinteressen nicht auf Kosten von Frauen-, Immigrantinnen- oder Konsumentenrechten geht, ist es notwendig, zwischen diesen verschiedenen Kämpfen eine Äquivalenz zu bilden.“ (HRD: 222) Außerdem könne „[n]ur über die Artikulation aller dieser Kämpfe [...] ein wirkliches sozialistisches Subjekt aufgebaut werden“ (Mouffe 1982: 38). Partikuläre Forderungen werden in eine sogenannte Äquivalenzkette integriert – aneinandergereiht und miteinander verwoben, um Äquivalenz *qua* Negation einer äußerlichen Bedrohung herzustellen. Dieses radikal Andere und Äußerliche, das negiert wird, ist etwas „Inkommensurables, Bedrohliches und Ausschließendes [...], insofern es die positive Identität der internen Differenzen negiert (und sie dadurch in ihr Gegenteil verkehrt: Äquivalenz).“ (Marchart 2010: 190) Indem also zwischen pluralen Forderungen ein Äquivalenzverhältnis hergestellt und eine antagonistische Spaltungslinie quer durch die Gesellschaft gezogen wird, kann ein linkes Projekt hegemonial werden. Das von Laclau und Mouffe vorgeschlagene hegemoniale Projekt der radikalen und pluralen Demokratie verwirft also die Arbeiterklasse als epistemisch und historisch privilegiertes Subjekt und dehnt sich auf immer weitere Sphären aus, indem es verschiedene Forderungen miteinander verbindet, ohne die jeweiligen Differenzen zu negieren. Dieses Projekt ist „radikal“, „weil eines seiner Ziele in der Ausweitung egalitärer Verhältnisse auf immer weitere Arenen des sozialen Lebens besteht. ‚Plural‘ ist es, weil die Autonomie der Forderungen einzelner Gruppen zu akzeptieren ist, während diese zu einer breiteren gemeinsamen Bewegung [...] verknüpft werden. Als

‚demokratisch‘ kann das Projekt schließlich gelten, weil die westliche Ideologie liberaler Demokratie nicht etwa abgelehnt wird, sondern [...] vielmehr an ihr anzusetzen sei“ (Marchart 2018: 704).

In Negation marxistischer Grundkategorien bot HRD eine „Nahaufnahme“ (Kistner 2018: 217) der epochalen Paradigmenwende und darf als repräsentatives Werk des Post-Marxismus sowie als einer der „einflussreichsten Beiträge zur politischen Theorie der Gegenwart“ (Nonhoff 2007: 7) gelten. HRD wurde bislang in über 30 Sprachen übersetzt und strahlt weit über seine demokratiethoretischen Grenzen hinaus. Es ist nicht nur das „Gründungsdokument“ (Marchart 2018: 707) der „Essex School“ (Townshend 2003), sondern gab auch unzähligen Forschungsdisziplinen und der akademischen Theoriebildung maßgebende Impulse. In den engeren Wirkungskreis der post-marxistischen Hegemonietheorie fallen die politische Theorie und Sozialphilosophie, die Diskursforschung und Diskursanalyse, die Populismusforschung und die Protest- und *New Social Movement*-Forschung. Zu den von der hegemonietheoretischen Perspektive beeinflussten Diskursanalysen zählen etwa Arbeiten zum Kemalismus, zur Neuen Rechten, zu sozialen Bewegungen, zum argentinischen Peronismus und anderen populistischen Bewegungen (vgl. Smith 1994; Howarth/Norval/Stavrakakis 2000; Howarth/Torfinn 2005; Vey 2015; Hildebrand 2017). Eine breitere Rezeption erfuhr HRD innerhalb der Politikwissenschaften auch in der Regulationstheorie, der Theorie internationaler Beziehungen, der Politischen Ökonomie, der Staatstheorie und der Ideologietheorie. Außerdem wirkte der Ansatz in der Wissenschaftstheorie und der Rhetorik, der Kunst- und Kulturwissenschaften und nicht zuletzt in der Stadtforschung und Humangeographie fort.⁹

Die große Ausstrahlungskraft des Buches wird nur vor seinem spezifischen historischen Hintergrund begreifbar. Die vielfältigen Kämpfe, die in den späten 1960er und 1970er Jahren ausbrachen, ließen eine differenztheoretische Perspektive als sinnvoll erscheinen; der Rezeptionserfolg von HRD war gewissermaßen vorprogrammiert (vgl. Marchart 2018: 695).

5. Rekonstruktion der Post-Marxismus-Debatte

Die in HRD ausformulierte Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus war beispielgebend für die post-marxistische Theoriebildung, aber auch Anlassfall für erbitterte theoretische

⁹ Für einen umfassenden Überblick vgl. Critchley/Marchart 2004; Nonhoff 2007; Marchart 2017.

Auseinandersetzungen.¹⁰ Der auf die Veröffentlichung von HRD folgende Sturm der Entrüstung hielt sich mit dem Beifallsturm die Waage. Was für die einen post-marxistisch war, erschien den anderen anti-marxistisch – was die einen als notwendige theoretische Aktualisierung des Marxismus im Angesicht der völlig gewandelten globalen Realität betrachteten, interpretierten die anderen als folgenschweren Verrat an der revolutionären Sache (vgl. Sim 2011: 12). Ein Jahr nach Erscheinen von HRD lieferte die amerikanische Historikerin Ellen M. Wood mit ihrer Studie *The Retreat from Class. A New ,True‘ Socialism* eine umfassende Kritik am Post-Marxismus (Wood 1998 [1986])¹¹. Zwei Entwicklungen bereiteten ihr besonders große Sorgen: erstens die Verwässerung des Konzepts universeller Emanzipation und zweitens die Vernachlässigung realer Kämpfe zugunsten akademischer Diskurse (vgl. Wood 1998 [1986]: xii, 90 f.; Wallat 2018: 288). Die post-marxistische Alternative einer radikalen Demokratie erschien ihr, so Hendrik Wallat, „bestenfalls als eine Taktik im politischen Kampf um möglichst viele Wählerstimmen qua Rhetorik und strategischer Allianzen“ (Wallat 2018: 292), aber nicht als geeignetes Programm zur Überwindung der herrschenden Verhältnisse (vgl. Wood 1998 [1986]: 21, 190 f., 197 f.). In seiner über vierzig Seiten zählenden Kritik *Post-Marxism?* ging auch der britische Politologe Norman Geras mit dem Post-Marxismus hart ins Gericht (Geras 1987). Er beklagt die inhaltliche und normative Leere der post-marxistischen Sozialontologie von Laclau und Mouffe und erkennt in ihrer Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus nichts als eine Karikatur derselben. Ebenso bewertet er die Darstellung des Werkes gewichtiger Intellektueller wie Rosa Luxemburg und Antonio Gramsci als Travestie der marxistischen Tradition (vgl. Geras 1987: 43, 55 ff., 69, 75 f.).

Laclau und Mouffe wählten aus der Fülle kritischer Rezensionen gerade Geras’ Text als Kontrastfolie für eine Verteidigung ihrer Positionen, weil er sich, so heben sie selbst hervor, eingehend mit HRD auseinandergesetzt habe – wiewohl sie seine Kritik als bloßes „Pamphlet der Denunziation“ abqualifizieren (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 99). In ihrer Antwort *Post-Marxism without Apologies* legen Laclau und Mouffe die Intentionen ihrer

¹⁰ Eine umfassende Zusammenschau der zahlreichen Reaktionen und Rezeptionen liefert Anja Rüdiger (vgl. Rüdiger 1996: 137 ff.).

¹¹ Der Untertitel *A New ,True‘ Socialism* spielt auf die „wahren“ Sozialisten“ an, gegen die Marx in *Die deutsche Ideologie* polemisiert (vgl. MEW 3: 441 ff.) und deren Lehre im *Kommunistischen Manifest* folgendermaßen auf den Punkt gebracht wird: Weil der Sozialismus „aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andre auszudrücken, so [waren die ‚wahren‘ Sozialisten] sich bewußt, [...] statt wahrer Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört.“ (MEW 4: 486)

Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus offen und explizieren zentrale theoretische Konzepte, insbesondere ihr Diskursverständnis; ein hervorragendes Dokument zur Einführung in ihr Denken. Genau an dieser Stelle setzt jedoch ein zentraler Kritikpunkt von Norman Geras an, den er in seiner letzten, die Post-Marxismus-Debatte abschließenden Antwort folgendermaßen formuliert: Laclau und Mouffe geben überhaupt keine Antwort auf seine Kritik, sondern wiederholen maßgeblich, was in HRD bereits ausgeführt wurde. Ihre Verteidigung mag mit intellektuellem Reiz bestechen, aber keine wirklichen Antworten auf die aufgeworfenen Fragen bieten, die sie, so Geras, mit strategischen Manövern umgingen: Fehldarstellungen und Missinterpretationen seiner Argumente, Ablenkungsmanöver und strategische Verschiebung der Argumente, blanke Wiederholung des bereits Erwähnten und Ausschluss von Kernaspekten seiner Kritik, nicht zuletzt Leugnung ihrer eigenen Position und persönliche Anschuldigungen gegen Geras. Zusammengefasst: „Die *Form* eine ‚Antwort zu geben‘ ist hier alles, die Qualität und Substanz derselben – nichts.“ (Geras 1988: 43, Übers. d. Verf.).

Jenseits persönlicher Anfeindungen werfe ich im Folgenden ein Licht auf die zentralen inhaltlichen Kontroversen der Post-Marxismus-Debatte. Dazu zählt: Erstens die Darstellung der Geschichte des Marxismus und ihrer intellektuellen Tradition bei Laclau und Mouffe sowie Geras' kritische Reaktion, wobei die philosophischen Fragen des Monismus und Dualismus sowie die Logik des „Entweder/Oder“ (die eine Entscheidung zwischen Kontingenz/Voluntarismus und Notwendigkeit/Determinismus erzwingt) im Mittelpunkt stehen. Zweitens die grundlegende Frage der Definition von Idealismus und Materialismus, die aufs Engste mit dem Diskursverständnis von Laclau und Mouffe verwoben ist, das ihnen den Vorwurf des Relativismus einbringt, weil beliebig viele Meinungen nebeneinander existieren würden, wenn die diskursive Bedeutungsebene nicht am Prüfstein der objektiven Realität gemessen werden kann, die letztendlich von Laclau und Mouffe „geleugnet“ würde (vgl. Geras 1987: 67; Geras 1988: 55 f.). Drittens stellt Geras eine inhaltliche und normative Leere des Post-Marxismus fest, womit er sich in die Reihe der Formalismuskritik einschreibt, während Laclau und Mouffe einen Essentialismus des Marxismus diagnostizieren. Alle genannten Punkte sind in den breiteren Kontext der post-marxistischen Kritik am „Szientismus“ des 19. Jahrhunderts, insbesondere am „naiven Positivismus des ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘“ (HRD: 138), einzubetten, mit der die unumstößlichen Wahrheiten und Gewissheiten vorangegangener Generationen zu Staub zerfielen.

5.1 Geschichte(n) des Marxismus

Die in HRD vollzogene Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus spannt den Bogen von den Anfängen der marxistischen Theorieentwicklung bei Kautsky, Luxemburg und Gramsci bis hin zu Althusser und Poulantzas. Laclau und Mouffe entdecken auf ihrem theoriegeschichtlichen Streifzug einen roten Faden, der sich durch den gesamten von ihnen untersuchten theoretischen Korpus zieht: die Entwicklung vom Monismus zum Dualismus. Die Geschichte beginnt mit der politischen Strategie des „klassischen“ Marxismus der Zweiten Internationale, die auf der wachsenden Stärke der Arbeiterklasse beruhte – ein Resultat des strukturellen Wandels der Gesellschaft. Proletariat und Bourgeoisie stellten Mitte des 19. Jahrhunderts nur eine verschwindend geringe Minderheit der Gesamtbevölkerung, während Bauern und Bäuerinnen die Bevölkerungsstruktur dominierten (vgl. MEW 4: 361 ff.). In marxistischen Begriffen bildete die Bauernschaft zu jener Zeit gemeinsam mit dem Handwerkertum das Kleinbürgertum, das im letzten Jahrhundert auf eine zahlenmäßig vernachlässigbare Größe schmolz und erheblich an politischer und sozialer Bedeutung verlor, was der Prognose Marxens entspricht:

„In den Ländern, wo sich die moderne Zivilisation entwickelt hat, hat sich eine neue Kleinbürgerschaft gebildet, die zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie schwebt und als ergänzender Teil der bürgerlichen Gesellschaft stets von neuem sich bildet, deren Mitglieder aber beständig durch die Konkurrenz ins Proletariat hinabgeschleudert werden, ja selbst mit der Entwicklung der großen Industrie einen Zeitpunkt herannahen sehen, wo sie als selbständiger Teil der modernen Gesellschaft gänzlich verschwinden.“ (MEW 4: 484)

Vor diesem Hintergrund ging man davon aus, dass die von ökonomischen Widersprüchen angetriebene kapitalistische Entwicklung zu revolutionären Erhebungen führen würde, die den Kapitalismus noch im 19. Jahrhundert überwinden sollten. Diese Hoffnung blieb unerfüllt, woraufhin drei Antworten auf die Diskrepanz zwischen Theorie und Realität innerhalb der Zweiten Internationale formuliert wurden: Die Orthodoxie ging von der gleichsam automatischen Überwindung dieser Nichtentsprechung von Prognose und Wirklichkeit aus; die marxistischen Vorhersagen würden sich früher oder später behaupten. Die Revisionisten meinten dagegen, dass die Entwicklungen permanent seien, die Sozialdemokratie daher eine an die neue Realität angepasste reformistische Partei werden sollte. Die revolutionären Syndikalisten teilten zwar die revisionistische Analyse von der evolutionären Entwicklung der Gesellschaft, vertraten aber gleichzeitig die Perspektive einer revolutionären Klassenkonstitution rund um den Mythos des Generalstreiks. Die „ungleiche und kombinierte Entwicklung“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 120) (eine der trotzkistischen und leninistischen

Tradition entlehene Phrase) zog, so Laclau und Mouffe, Dislokationseffekte nach sich, die wiederum zur Übernahme bürgerlich-demokratischer Aufgaben durch die Arbeiterklasse führte, womit das Konzept der Hegemonie geboren war. Gemeint ist die vom „natürlichen“ Geschichtsverlauf abweichende Russische Revolution von 1905. Damals war die Bourgeoisie zu schwach, um eine demokratische Revolution erfolgreich zum Sieg zu führen, weshalb die Arbeiterklasse ihre Aufgabe gewissermaßen übernahm. Diese Logik der Hegemonie dehnt sich von Lenins Konzept der Klassenbündnisse bis hin zu Gramscis Konzept der „intellektuelle[n] und moralische[n] Führung“ (GH 8: 1947) fortwährend aus und findet ihren vorläufigen Höhepunkt in Gramscis Kategorie des „Kollektivwillens“. Die Theorie bewegte sich insgesamt weg von einer mechanistischen Konzeption (Plechanow) hin zu einer kontingenztheoretischen Auffassung sozialen Handelns (Gramsci) (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 120 f.; Geras 1987: 54 f.).

Die „monistische“ Abgeschlossenheit und „essentialistische“ Bestimmtheit einer Theorie, die schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der Welt nicht mehr in Einklang zu bringen war, veranlasste die marxistischen Intellektuellen dazu, so Laclau und Mouffe, das Moment der Kontingenz in ihren Theorien hervorzuheben. Weil das Zufällige, Mögliche, Unvorhersehbare, Veränderliche kurz: Kontingente aber immer noch ergänzt wurde von den notwendigen „Gesetzen der Geschichte“, erreichten die marxistischen Intellektuellen nie den Punkt, an dem sie den philosophischen Dualismus, den Laclau und Mouffe als logischen Widerspruch begreifen, überwinden konnten. Stattdessen wurden dem Marxismus immer neue theoretische Kategorien als Supplemente angeheftet, womit aber ein immer gravierenderer und logisch inkonsistenterer Dualismus entstand.¹² Letzten Endes sollten alle marxistischen Theorien in einem „ökonomistischen“ oder zumindest „reduktionistischen“ und „essentialistischen“ Theoriegebäude gefangen bleiben, das der Arbeiterklasse ein „epistemologisches Privileg“ einräumte (vgl. HRD: 62 ff., 67, 75, 78, 88).

Soweit die Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus in HRD, die für Norman Geras nicht viel mehr als eine stark simplifizierende und verfälschende Darstellung der Geschichte des Marxismus ist. Die große Vielfalt marxistischer Theorien schrumpft bei Laclau und Mouffe auf ein einziges simples Motiv zusammen: die zumindest versuchte Ersetzung der Notwendigkeit (der notwendigen Klasseneinheit) durch Pluralität und Kontingenz (den Vereinheitlichungsprozess der Klasse). Diese Reduktion wird der viel umfassenderen und

¹² Der Post-Marxismus offenbart daher – gewissermaßen als „Rache des Supplements“ (Laclau 1990: 161, Übers. d. Verf.) – die Auflösung der Logik der Notwendigkeit zugunsten der Logik der Kontingenz (vgl. Rüdiger 1996: 144).

feinschichtigeren Geschichte marxistischer Theoriebildung nicht gerecht, weshalb Geras die ironische Frage in den Raum stellt, ob Laclau und Mouffe nicht selbst Reduktionismus betreiben, indem sie den Marxismus „auf ein Fragment seiner selbst reduzieren“ (Geras 1987: 48, Übers. d. Verf.; vgl. ebd.: 57).¹³

In ihrer Dekonstruktion der Geschichte des Marxismus nehmen Laclau und Mouffe einen monistisch abgeschlossenen und essentialistischen Theoriekern als Ausgangspunkt der marxistischen Theoriebildung, womit sie, so Geras, eine Nebelwand aufziehen, die den von Anfang an pluralen Marxismus negiert und an seine Stelle einen rigiden ökonomistischen und reduktionistischen Marxismus setzt, der einer Verabsolutierung der schlechtesten Entartung des Marxismus darstelle, aus dem auszubrechen eine ganze Generation von MarxistInnen bestrebt gewesen sei (vgl. Geras 1987: 46 f., 58 f.). Den unterschiedlichen marxistischen Theorien wird zwar eine gewisse Eigenständigkeit zuerkannt, aber „am Grund, unter dem Wirbel der Differenz, in den fundamentalen, zugrunde liegenden Denkstrukturen, erwies sich stets, ob klar geäußert oder sanft kaschiert, die gleiche Art von Defizit: die reduktionistische Annahme einer ursprünglichen Essenz.“ (Geras 1987: 47, Übers. d. Verf.)

In Zusammenhang mit Rosa Luxemburgs Massenstreikdebatte stellen Laclau und Mouffe etwa fest, dass Luxemburg die Logik der Spontaneität nicht kohärent zu Ende gedacht, sondern am Glauben an objektiv notwendige ökonomische Gesetze und am Klassenbegriff festgehalten hat; womit sie letzten Endes in einer essentialistischen und reduktionistischen Theorie zurückbleibt. Die beiden „antithetische[n] Logiken“ (HRD: 43), Spontaneität und Notwendigkeit, bilden einen logisch inkonsistenten „irreduziblen Dualismus“ (ebd.). Immerhin scheint „die ganze Logik des Spontaneismus zu implizieren, dass der resultierende Typus eines einheitlichen Subjekts weitgehend unbestimmt bleiben sollte“ (HRD: 42). Eine „radikal“ zu Ende gedachte Spontaneitätstheorie müsste die Logik der Notwendigkeit daher überwinden und den Klassenbegriff ablösen (vgl. HRD: 38 ff.; Geras 1987: 52 f.). Geras wirft den beiden eine völlige Verzerrung der Luxemburgschen Theorie vor und verteidigt den Begriff des Massenstreiks: Die mehr oder weniger spontane Arbeitsniederlegung verbindet politische mit ökonomischen Kämpfen und trägt zur Generalisierung der Forderungen sowie zur Überwindung der Fragmentierung der Arbeiterklasse bei, womit eine zentrale Voraussetzung für eine erfolgreiche Revolution geschaffen werden könne. Laclau und Mouffe würden dagegen

¹³ Laclau und Mouffe begreifen ihre Darstellung der verschiedenen marxistischen Theorien entgegen der anti-marxistischen und anti-totalitaristischen *Nouvelle Philosophie* um André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy und anderen sowie entgegen der stalinistischen Glaubenssätze als Zurückgewinnung der „Pluralität [und der] zahlreichen, in beträchtlichem Umfang heterogenen und widersprüchlichen diskursiven Sequenzen“ (HRD: 35) des Marxismus.

alle Aufmerksamkeit auf die symbolische Dimension des Vereinheitlichungsprozesses der Arbeiterklasse im Massenstreik legen, womit sie einer „Inflation des Symbolischen“ Vorschub leisten und die von Luxemburg theoretisierten ökonomischen, politischen und intellektuellen Bedingungen und Wirkungen auf ein Zusammenspiel von bloß symbolischen Bedeutungen reduzieren. „Sie haben sich erlaubt, sich in ihr wiederzuentdecken.“ (Geras 1987: 61, Übers. d. Verf.) Laclau und Mouffe konstruieren aus Luxemburgs Spontaneitätstheorie eine *außerhalb* des Marxismus stehende Antithese zum historischen Materialismus, der sich durch eine „Fixierung von Bedeutungen“, „Essentialismus“, „Reduktionismus“, „Ökonomismus“ usw. auszeichnet, anstatt Spontaneität als berechtigten Bestandteil eines pluralen marxistischen Theoriekorpus aufzufassen (vgl. Geras 1987: 59 ff.). Geras wirft den beiden eine „idealistische“ und „anti-materialistische“ Herangehensweise vor, die sich durch ein beliebiges Herauspicken von Zitaten und Konzepten auszeichnet, die eine scheinbare Ähnlichkeit mit den eigenen Überzeugungen aufweisen. Dadurch würde die gesamte Geschichte des Marxismus als lückenhafte Antizipation der eigenen theoretischen Vollendung dargestellt (vgl. Geras 1987: 59). Laclau und Mouffe verteidigen sich gegen diese Vorwürfe mit dem Hinweis auf die geschichtliche Entwicklung des zeitgenössischen Denkens, das sich im Allgemeinen durch eine Bewegung vom Essentialismus zur Anerkennung der Kontingenz und radikalen Historizität allen Seins auszeichne und sich in der Geschichte des Marxismus im Besonderen widerspiegle (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 119).

Die *Verabsolutierung von Extremen* kommt, so Geras, als Argumentationsstrategie auch dort zur Anwendung, wo Laclau und Mouffe die logische Widersprüchlichkeit marxistischer Konzepte belegen wollen. Sie konstruieren ein sich jeweils logisch ausschließendes Gegensatzpaar eines *Entweder/Oder*. Geras führt mehrere Beispiele an, darunter die Darstellung des Konzepts der objektiven Interessen bei Laclau und Mouffe. Ihre Argumentationstechnik konstruiere einen Gegensatz von Determination und Autonomie, wobei sich die Extreme gegenseitig ausschließen. *Entweder* es gibt objektive Interessen, die von Beginn an bestimmt werden können, dann wird eine Geschichtstheorie affirmiert, die Pluralismus ausspart und von der absoluten Selbsttransparenz der vereinten Arbeiterklasse im Moment des „proletarischen Chiasmus“ (HRD: 119) ausgeht, *oder* es gibt keine solche „willkürliche Zuschreibung“ (ebd.: 118) von objektiven Interessen und damit kein notwendiges Klassensubjekt.¹⁴ Geras kritisiert diese Logik des Entweder/Oder als Argumentationstechnik,

¹⁴ Die Ablehnung objektiver Interessen wird ausführlich in *The Retreat from Class* kritisiert (vgl. Wood 1998 [1986]: 60 f.).

die über Verabsolutierung von dichotomen Extremen die eine Seite dermaßen verunmöglicht, dass die andere Seite als einzig annehmbarer Ausweg erscheint. „Tertium non datur“ (Geras 1987: 51), eine Zwischenlösung gibt es nicht, womit die heuristische Möglichkeit einer *relativen, hinreichenden* Einheit der Arbeiterklasse, die sich zwar nicht „selbst transparent“ wird, aber *mehr Klarheit* über den Zustand der Gesellschaft erlangt; deren Revolution keine religiöse Ankunft oder absolute Vollendung ist, sondern eine *Besserung* im Lebensstandard von Millionen Menschen (vgl. ebd.: 48–51).

Ähnlich verfahren Laclau und Mouffe Geras' Ansicht nach mit dem Konzept der relativen Autonomie. Auch hier schließen sich Determination und Autonomie (auch in der abgeschwächten Form der relativen Autonomie) gegenseitig aus. Die Determinanten erklären *entweder* alles *oder* determinieren nichts.¹⁵ Im ersten Fall befinden wir uns unweigerlich inmitten eines ökonomischen Reduktionismus, im zweiten Fall gibt es überhaupt keine Determination und offene Pluralität tritt an die Stelle einer „genähten Totalität“. Mit dieser Argumentationslinie verwerfen sie das Konzept der *relativen Autonomie* als logischen Widerspruch – und führen selbst eine Limitation der radikalen Offenheit ein, um nicht im Reich der absoluten Autonomie und Beliebigkeit zu landen. Einen Mittelweg gewähren sich Laclau und Mouffe nur selbst, merkt Geras ironisch an.¹⁶ So kommen Laclau und Mouffe zum Schluss, dass relative Autonomie tatsächlich *immer relativ* bleibt: „Wenn *Determination* eine *letzte Instanz* ist, ist sie mit Autonomie unvereinbar, weil es sich um eine Beziehung der Omnipotenz handelt. Andererseits ist eine absolut autonome Einheit eine, die keine antagonistische Beziehung zu etwas Äußerem herstellt, da für die Möglichkeit der Entstehung eines Antagonismus eine partielle Wirksamkeit der beiden entgegengesetzten Kräfte Voraussetzung ist. Die Autonomie, die beide genießen, wird daher *immer* relativ sein.“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 115, Übers. d. Verf.) Das heißt, die beiden Extreme *absolute Determination* (die keinen Spielraum für Autonomie lässt) und *absolute Autonomie* (die in sich geschlossen und völlig

¹⁵ Laclau und Mouffe entgegnen diesem Vorwurf, dass es nicht darum gehe, ob die Ökonomie *alles* determiniert oder *nichts* (entweder/oder), sondern darum, dass das Konzept der Determination in letzter Instanz mit dem Konzept der relativen Autonomie logisch unvereinbar ist. Hier sei die zwingende Entscheidung zwischen *entweder* (Determination) *oder* (Autonomie) legitim (Vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 113). „Gleichzeitig zu bekräftigen, dass die Intelligibilität des Sozialen aus einer endgültigen Bestimmung hervorgeht und dass es Einheiten innerhalb dieser Gesamtheit gibt, die sich dieser Bestimmung entziehen, *war von Anfang an inkonsistent*.“ (Ebd.: 114, Übers. d. Verf.) Außerdem wird Geras vorgeworfen, dass er die Logik des Entweder/Oder – etwa im Falle des Konzepts der relativen Autonomie – selbst nicht überwindet, sondern die ökonomische Determination letztlich bejaht, weil er eine Priorisierung oder Hierarchisierung der Faktoren einführt, die auf gewisse Entwicklungen vorrangig Einfluss nehmen (vgl. ebd.: 113 ff.).

¹⁶ In dieselbe Richtung argumentiert Nicos Mouzelis: Indem sie die einseitige, absolute Notwendigkeit (in letzter Instanz) in der marxistischen Theorie ablehnen, führen Laclau und Mouffe die einseitige, absolute Kontingenz ein, die sie zwar selbst wieder relativieren, um nicht in den Abgrund eines grenzenlosen Voluntarismus zu gleiten – was aber unweigerlich dem Dualismus bzw. Eklektizismus Tür und Tor öffnet (vgl. Mouzelis 1988: 108).

unabhängig ist) schließen sich gegenseitig logisch aus, womit nur ein dritter Weg offenbleibt, der der *relativen Autonomie*.

Im Gegenzug verurteilen Laclau und Mouffe die Darstellung der marxistischen Tradition bei Geras, der eine „lächerliche“ Geschichte vom „Verrat“ und von der „Abkehr“ vom marxistischen Glauben konstruiert, wenn er etwa behauptet, Eduard Bernstein und Georges Sorel hätten mit dem Marxismus gebrochen. So erscheint die „betrogene“ oder „verratene“ Doktrin als quasireligiöser Gegenstand der Anbetung. Das sei vor dem Hintergrund der szientistischen Ausrichtung des Marxismus nur allzu offensichtlich: Die Wissenschaft ersetzt die Religion, womit jede Weiterentwicklung des Marxismus als Apostasie verunglimpft werden kann (vgl. ebd.: 119 f.). Geras wehrt sich gegen den, in seinen Augen aus der Luft gegriffenen Vorwurf. Er habe lediglich behauptet – und damit steht er in der intellektuellen Landschaft nicht allein da –, dass Bernstein und Sorel mit dem Marxismus *gebrochen* haben, dass also die quantitative Veränderung der Theorie zu einer qualitativen Veränderung geführt hat, die als Bruch qualifiziert werden darf (vgl. Geras 1988: 44; Geras 1987: 64). Laclau und Mouffe verwandeln diesen Bruch in einen „Verrat“ und unterstellen ihm, einem orthodoxen marxistischen Glauben zu huldigen – eine argumentative „Strategie der Verschiebung“, die seiner Auffassung nicht gerecht wird. Der pejorativ konnotierte Vergleich zwischen Marxismus und Religion („Chiliasmus“, „Millenarismus“, „Erlösung“, „Eschatologie“, „Apostasie“ etc., vgl. HRD: 119, 173; Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 119; Laclau 2002: 24, 33 ff., 112 ff.), erfüllt überhaupt eine argumentatorische Funktion: Diese groteske Verzerrung des Marxismus, der als die absolute Wahrheit predigende Theorie dargestellt wird, dient als Kontrastfolie, die man in dieser Form intuitiv ablehnt. Dagegen wird alles, was den Marxismus frontal angreift oder doch zumindest das kontingente Moment sichtbar macht, von Laclau und Mouffe als ehrwürdiges Bemühen respektiert, während alles, was ihn verteidigt, als orthodoxe Frömmigkeit abgetan wird (vgl. Geras 1988: 44 f., 56).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Geras die Darstellung der Geschichte des Marxismus, sowie der marxistischen Theorie selbst als „Karikatur“ des Marxismus begreift: Laclau und Mouffe wenden sich gegen die denkbar rigideste Form eines ökonomistischen oder autoritären Marxismus und blenden die Vielfalt marxistischer Theorien in demokratischer Tradition aus (vgl. Geras 1987: 82). Dabei konstruieren sie einerseits zeitgenössische Wunschbilder aus der Vergangenheit, an denen sie anknüpfen und deren Radikalisierung sie als Fortsetzung der marxistischen Tradition erachten, andererseits eine imaginäre marxistische Kontrastfolie, von der sie sich absetzen. Mit dieser Absetzbewegung bleibt, so Geras, bis auf einige wenige

marxistische Kategorien („fortgeschrittener Kapitalismus“, „kapitalistische Peripherie“, „imperialistische Ausbeutung“, „Kommodifizierung“ etc.) – oder zumindest den Namen derselben, nicht mehr viel vom marxistischen Denken übrig; ihr *Post-Marxismus* qualifiziere sich eher als *Anti-Marxismus* (vgl. ebd.: 74). Laclau und Mouffe ziehen keine Trennlinie innerhalb der marxistischen Theorie, etwa zwischen der autoritären Entartung des Marxismus und eines demokratischen Sozialismus, sondern zwischen ihrer eigenen theoretischen Perspektive und dem Marxismus selbst; eine Unterscheidung, die Geras als „manichäischen Dualismus“¹⁷ bezeichnet (vgl. ebd.: 46). Aus der Perspektive von Laclau und Mouffe ergibt sich freilich ein völlig anderes Bild: Sie eröffnen einen neuartigen Blickwinkel auf Geschichte und Tradition, die keinen absoluten Ursprung haben, sondern diskursiv geschaffen werden. Vergangenheit wird als flüchtige und kontingente Realität begriffen. Eine gewisse „Willkürlichkeit“ oder „Beliebigkeit“ der Bezugnahme sei daher immer gegeben. In Anlehnung an Foucault betonen sie: „Geschichte ist immer Geschichte der Gegenwart.“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 122, Übers. d. Verf.) Geschichte wird immer vom Standpunkt der Gegenwart aus hergestellt, indem Kategorien zeitlich zurückversetzt werden, die Vergangenheit befragt und rekonstruiert wird (vgl. ebd.: 98, 122). Dass sich der „wahre“ Gehalt nicht in seiner unvermittelten Gestalt offenbart, die eigenen Erfahrungen, das eigene Vorwissen und die eigene Wahrnehmung ihn vielmehr immer schon eintrüben, sollte meines Erachtens nicht dazu führen, dass das Bemühen um eine möglichst systematisch am Gesamtwerk orientierte, wirklichkeitsgetreue Interpretation mit einer an Gewalt grenzenden Willkür ersetzt wird.

5.2 Idealismus vs. Materialismus, oder: Diskurs und Wahrheit

Obgleich Geras seine Kritik am „idealistischen“ Diskursverständnis auf knappen zwei Seiten zusammenfasst, widmen Laclau und Mouffe dieser Frage vierzig Prozent ihres Textes, weshalb er den beiden einen mangelnden Sinn für Proportionen unterstellt (vgl. Geras 1988: 55). Diese wiederum wehren sich mit folgender Erklärung gegen diesen Vorwurf: Geras habe ihr Diskursverständnis nicht begriffen, weshalb sie die Auseinandersetzung zum Anlass nehmen, den Diskursbegriff noch einmal ausführlich zu explizieren. Sie weigern sich darüber hinaus,

¹⁷ Der Manichäismus war eine Offenbarungsreligion der Spätantike und des frühen Mittelalters, die einen strikten Dualismus zweier Naturen (Licht und Finsternis) postulierte. Geras spielt also ironisch auf die unüberwindliche Gegensätzlichkeit des Marxismus und des Post- bzw. Anti-Marxismus an. Ein ähnliches Urteil fällt Wood, wenn sie davon ausgeht, dass der Post-Marxismus nur ein Zwischenstopp am Weg zum Anti-Marxismus war, der sich spätestens mit dem Niedergang des Kommunismus (mit dem Mauerfall und dem Zerfall der Sowjetunion) entfaltete (vgl. Wood 1998 [1986]: xi f.).

seine Kritik als Rahmen für ihre Antwort heranzuziehen. (Vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 100, 104). Damit lässt sich die Post-Marxismus-Debatte nicht als gegenseitig befruchtende Diskussion begreifen, sondern als Anlassfall für eine Klärung des eigenen Standpunktes. Diese zwar erhellende, aber stagnierende Form der Debatte lässt sich am Beispiel des Diskursbegriffs veranschaulichen: keinerlei Konzessionen, bloße Gegendarstellungen.

Die Idealismus-Materialismus-Debatte kreist im Wesentlichen um die Frage der Trennung von diskursiver und außer-diskursiver Realität. Laclau und Mouffe heben diese „klassische Dichotomie“ auf, indem sie die diskursive Konstitution aller Objekte behaupten (vgl. HRD: 140 f.). Gleichzeitig versichern sie aber die Existenz von Objekten außerhalb des Denkens (etwa das Ereignis eines Erdbebens, das sich unabhängig vom Willen der Menschen vollzieht). Darin erblickt Geras einen unauflösbaren Widerspruch, der sich aus der „schamhaften“ Leugnung des Idealismus ergibt, den Laclau und Mouffe mit ihrer wiederholten Versicherung der außergedanklichen Existenz von Objekten verschleiern (vgl. Geras 1987: 65–67; Geras 1988: 55). Mit ihrer Überwindung der als metaphysisch diskreditierten Trennung von diskursiver und außer-diskursiver Dimension verwerfen sie die Annahme einer „prädiskursiven Realität“ und „außertheoretischen Objektivität“ und damit auch die Grundlage für eine rationale Erforschung und ein sinnvolles Abwiegen divergierender Standpunkte, womit sie einem bodenlosen Relativismus Tür und Tor öffnen würden (vgl. Geras 1987: 67). Außerdem führt, wenn wir dem ironischen Versuch einer „Dekonstruktion der Diskurstheorie“ von Geras folgen, die Ausdehnung des Diskursiven über alle Äußerungen, Handlungen und Dinge selbst zur Begründung einer monistisch abgeschlossenen Totalität – der Totalität des Diskurses (vgl. Geras 1987: 78).¹⁸

Das wollen Laclau und Mouffe freilich nicht so stehen lassen. Zunächst räumen sie die „Fehlinterpretation“ von Geras aus dem Weg, nach der sich die Trennung zwischen linguistisch und nicht-linguistisch mit jener zwischen diskursiv und außerdiskursiv decke. Sprache, Schrift und Denken bilden gemeinsam mit allen anderen Praktiken eine diskursive Totalität: „Diese Totalität, die das Linguistische und das Nicht-Linguistische umfasst, nennen wir Diskurs“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 100, Übers. d. Verf.). Der Diskursbegriff soll hervorheben, dass jede soziale Konfiguration mit Bedeutung aufgeladen ist. Diese Bedeutung ist wiederum Produkt eines artikulatorischen Differenzierungsprozesses; ein Grundgedanke des

¹⁸ Laclau und Mouffe weisen darauf hin, dass Diskurse in ihrer Theorie *keine* abgeschlossenen Totalitäten darstellen: „[E]s genügt, zu zeigen, dass keine diskursive Totalität absolut in sich geschlossen ist – dass es immer ein Außen gibt, das sie stört und an ihrer vollständigen Selbstkonstitution hindert.“ (Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 109).

Strukturalismus, den Laclau und Mouffe diskurstheoretisch wenden. Mit Ferdinand de Saussure gehen sie von der Arbitrarität des Zeichens aus, das heißt, die Verbindung zwischen Signifikant (Bezeichnendes) und Signifikat (Bezeichnetes) ist weder natürlich gegeben noch intentional geschaffen, sondern *willkürlich*. Wie kommt aber diese Verbindung zustande? Bedeutung entsteht im signifizierenden Prozess der Artikulation, das heißt, der Etablierung einer Beziehung zwischen Elementen „von zweierlei Natur [...] *diese Verbindung schafft eine Form, keine Substanz*“ (Saussure 2001 [1916]: 134, Herv. i. O.). Damit verschiebt sich der Blick von Differenzen zwischen zwei Substanzen hin zu einem Prozess des Differenzierens, der Sinnproduktion, die konstitutiv für die Etablierung und Stabilisierung von Bedeutungen ist. Laclau und Mouffe dehnen den engen saussureschen Blick auf das System der Sprache auf die Gesamtheit des Sozialen aus.¹⁹ Das Soziale ist ein diskursives System von Differenzen, in dem die „Elemente nicht mehr positiv durch ihren Inhalt, sondern allein negativ durch ihre Differenzen bestimmt sind“ (Posselt/Flatscher 2018: 208; vgl. HRD: 120, 125 f.; Posselt/Flatscher 2018: 204 ff.).

Aus der Tatsache, dass jedes soziale Gefüge, jeder Gegenstand und jede (sprachliche und nicht-sprachliche) Handlung *Bedeutung haben*, folgt, dass sich die Trennung zwischen linguistischen und nicht-linguistischen Handlungen nicht mit der Trennung zwischen bedeutungsvollen und nicht-bedeutungsvollen Handlungen deckt. Erstere ist eine „sekundäre Unterscheidung“ innerhalb diskursiver, das heißt mit Bedeutungen versehenen Totalitäten (vgl. ebd.: 102). Daraus folgt außerdem, dass dem Menschen die transparente, „nackte“ Existenz von Dingen nicht zugänglich ist. Die gesamte Entwicklung der heute anerkannten Epistemologie hat ergeben, so betonen Laclau und Mouffe nachdrücklich, dass es kein Objekt gibt, dessen bloße Existenz seine tatsächliche Bedeutung transportiert. Das heißt, Existenz und Sein sind nicht deckungsgleich (vgl. ebd.). So sind auch naturwissenschaftliche Fakten diskursive Fakten: Die Idee von der Natur ist nicht unmittelbar aus der bloßen Erscheinung natürlicher Phänomene herauszulesen, sondern Produkt eines langwierigen Prozesses historischer und sozialer Konstruktion. Steine existieren (*exist*) beispielsweise unabhängig vom Willen, aber das Sein (*being*) des Steins hängt von der Art und Weise der historisch gewachsenen Klassifikation von Objekten ab.

¹⁹ Während bei Saussure die Sprache als holistisches Ganzes erscheint, das selbst eine positive Einheit und Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung ist, bekräftigen Laclau und Mouffe die Unabschließbarkeit des Sozialen. Die Vorstellung von einem in seiner Bedeutung fixierten, dauerhaft strukturierten diskursiven Raum wird abgelehnt, weil diskursive Bedeutungsstrukturen immer schon von Kontingenz untergraben werden (vgl. HRD: 138).

Alles, was uns begegnet, was wir sinnlich erfassen, ist immer schon „diskursiv konstituiert“, hat also Bedeutung. Damit ist aber – und darin ist Geras zuzustimmen – eine rationale Betrachtung von Objekten verunmöglicht, weil wir den Dingen nie in ihrer „nackten Existenz“ (*existence*) begegnen, wie Laclau und Mouffe bekräftigen. Ein Stein ist in ihren Augen niemals bloßes Referenzobjekt, sondern eingebunden in diskursive Bedeutungsstrukturen seit es den Menschen gibt (vgl. ebd.: 102, 104). Geras insistiert darauf, dass Steine zwar eine sozial konstruierte Bedeutung haben, diese aber von ihrer Existenz abhängt (während Laclau und Mouffe zu Recht davon ausgehen, dass die Bedeutung zumindest *nicht notwendig* von ihrer Existenz abhängt; vgl. ebd.: 104). Der existierende Stein dient als Referenzobjekt, an dem die soziale Bedeutung mittels experimenteller Verfahren oder Beobachtung überprüft werden kann (weshalb wissenschaftlicher Fortschritt einer Annäherung an „das Wesen“ oder „die Wahrheit“ entspricht). Nehmen wir – dem Beispiel Geras folgend – an, ein Vogel lässt sich auf einem Stein nieder und trinkt Wasser aus dem Fluss. Stein, Vogel und Wasser würden auch ohne diskursive, das heißt, kategoriale Abgrenzung voneinander unterschiedlich sein. Wenn dem nicht so wäre, könnte man überhaupt nicht über etwas sprechen, das außerhalb des Denkens existiert. Eine derartige Leugnung nicht-diskursiver Referenzpunkte führt, folgen wir Geras, unweigerlich in den Abgrund des Relativismus. Denn die bloße Existenz von Objekten wird zugunsten des diskursiven Seins derselben Objekte völlig ihres Inhalts beraubt. Aus der Perspektive Laclaus und Mouffes sei Relativismus, so Geras, freilich ein „falsches Problem“, denn inhaltsleere Existenz eignet sich nicht als externe Kontrolle für verschiedene Arten des Seins (vgl. Geras 1988: 55 f.). Laclau und Mouffe lehnen daraufhin ein unabänderliches „Sein“ von Objekten ab, wobei Geras überhaupt nicht von „Sein“ im diskursiven Sinne, sondern von „Existenz“ gesprochen hat. Diese ist für Laclau und Mouffe außerhalb des Diskursiven und damit außerhalb jeglichen Erfahrungshorizontes des Menschen, womit ein bloß existierendes Objekt niemals Referenzobjekt sein kann; das heißt, jedes beobachtete Objekt ist dem Menschen nur in seinem Interpretationszusammenhang zugänglich. Eine relativistische Position wäre in ihren Augen vielmehr eine, die keinen Unterschied zwischen den Behauptungen $A=B$ und $A\neq B$ macht, womit es sich um eine Debatte handelt, die sich um das diskursive Sein (*being*) des Objekts dreht. Sie bezeichnen den Relativismus-Vorwurf als Scheindebatte und als „Erfindung von Fundamentalisten“. Ihre „relativistische“ Position äußert sich schließlich nicht in einer Gleichgültigkeit und Beliebigkeit gegenüber Meinungen, sondern in der Behauptung, dass die Gründe, die zur Wahl einer bestimmten Meinung führen, keiner

„algorithmischen Logik“ folgen, wie bisher angenommen worden sei (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 104).

Dem Vorwurf, die diskursive Konzeption aller Objekte sei idealistisch, entgegen Laclau und Mouffe eine seitenlange Dekonstruktion des Idealismus- und des Materialismusbegriffs. In Abgrenzung zum Realismus definieren sie Idealismus zunächst als Weltauffassung, die die Nicht-Existenz einer objektiven Welt jenseits der Gedankenwelt behauptet. Demnach sei ihre Diskurstheorie *realistisch*, weil sie von der Existenz einer objektiven Welt außerhalb des Denkens ausgeht (die dem Menschen aber für immer verschlossen bleibt, womit sich die Frage aufdrängt, warum Laclau und Mouffe eigentlich annehmen, dass diese „reale“ Welt existiert). Was den Idealismus dagegen vom Materialismus unterscheidet, sei die Negation bzw. Affirmation des *konzeptuellen Charakters des Realen*, etwa die Auffassung Hegels, dass alles, was real ist, rational ist. Der Idealismus behauptet demnach, dass die innerste Natur der Dinge identisch mit jenen des Gedankens ist – also in letzter Instanz *Gedanke ist*, wenngleich nicht individueller, sondern *objektiver* Gedanke. Der Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus liegt somit in der Negation der letztgültigen Irreduzibilität des Realen (Materialismus), oder umgekehrt, der Subsumtion des Realen unter das Konzept (Idealismus). Idealismus ist die Reduktion des Realen auf das Konzept. Nach dieser Definition seien viele der „materialistischen“ Theorien eigentlich idealistisch, weil sie das Reale in das Korsett des Konzepts zwingen, oder gar behaupten würden, dass das Reale Form *ist*. Aus all dem folgt, so Laclau und Mouffe: Jede Bewegung weg vom Idealismus geht Hand in Hand mit der Schwächung des Anspruchs der Form, die Realität des Objekts erschöpfend zu erfassen (vgl. ebd.: 106 ff.). Die Affirmation der Existenz des Objekts außerhalb des Denkens sei für eine solche Abschwächung aber ungeeignet, weil sie durchaus kompatibel mit der idealistischen Auffassung ist, die sich in der Affirmation des Objekts als Konzept oder Form ausdrückt. Außerdem könne überhaupt nichts über die bloße Existenz von Objekten gesagt werden. Auf der Ebene des Seins, der Bedeutungsebene, gilt: Eine Absetzbewegung vom Idealismus beginnt mit der Anerkennung der Unabgeschlossenheit der diskursiven Totalität. Es gibt immer ein Außen, das die Totalität stört und sie an der vollkommenen Selbstkonstitution hindert. Alle Bedeutungen und Identitäten sind demnach prekär, unvollkommen, instabil und kontingent. Diese Tatsache offenbart nicht zuletzt die Unmöglichkeit, einem Sein (*being*) eine objektive („fixierte“) Essenz zuzuweisen und macht die Schwächung der Form möglich, die nach Laclau und Mouffe den Eckpfeiler der traditionellen Metaphysik bildete (Vgl. ebd.: 109 f.).

In diesem Zusammenhang kritisieren sie die Unterscheidung, die Geras zwischen Aberglauben und Wahrheit trifft. Ein Punkt, der im Licht der vielbemühten Kritik am absoluten Wahrheitsanspruch und Dogmatismus des Marxismus zu betrachten ist. Ob Geras nun das Sein der Dinge ewig fixieren will, indem er einen Wahrheitsanspruch erhebt, oder eine wahre Existenz außerhalb des Diskursiven, das heißt, außerhalb *kontingenter* wissenschaftlicher Theorien behauptet, beides sei gleichermaßen absurd; so auch die Behauptung, die Atomstruktur sei die wahre Gestalt von Materie. Die Atomtheorie ist eine Art der Klassifizierung von bestimmten Objekten, die keine letzte Gültigkeit hat, sondern jederzeit von neuen Konzeptionen abgelöst werden kann. Eine *letztgültige* Unterscheidung zwischen falschen und richtigen Bedeutungen ist daher nicht möglich (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 98, 105). Geras zieht aus diesen Überlegungen den Schluss, dass das Streben nach Wahrheit in den Augen von Laclau und Mouffe undemokratisch sei, weil die im Marxismus behauptete „kognitive Objektivität“ mit einem absoluten Wahrheitsanspruch einhergehe und damit demokratischen Pluralismus ausschließt (vgl. Geras 1988: 59). Eine alternative Theorie des Diskurses, wie sie Laclau und Mouffe formulieren, würde aber in einem „kognitiven Relativismus“ münden, der die Realität als bloßes Zufallsprodukt interpretiert und undemokratisch sei, weil er der Willkür und dem Irrationalismus Tür und Tor öffnet. Dagegen sei die Annäherung an Wissen und Wahrheit – die freilich nie an einem absoluten Endpunkt anlangt – wahrhaft demokratisch: „Das Streben nach und alle Ansprüche auf Wissen [...] sind von Natur aus demokratisch, denn sie müssen Regeln der Konsistenz, der externen Referenz, der Beweisführung befolgen, die grundsätzlich für alle zugänglich sind, *öffentlich und zugänglich* – wenngleich nicht immer problemlos – *so wie die Realitäten selbst zugänglich sind.*“ (Geras 1988: 59, Übers. d. Verf., Herv. i. O.) Für Geras ist das Streben nach Wahrheit, die ständige Prüfung des Behaupteten an der Wirklichkeit und den Referenzobjekten, der Natur nach demokratisch.²⁰ Damit schließt er an die klassische marxistische Auffassung an, dass Freiheit und Emanzipation empirische Einsicht voraussetzen. Die hegelianisch-marxistische Definition der Freiheit als „Einsicht in die Notwendigkeit“ (MEW 20: 106), wird im Post-Marxismus entsprechend zur tautologischen Formel „Freiheit [...] ist die Einsicht in die Notwendigkeit von Kontingenz“ (Marchart 2010: 329) verkehrt.

²⁰ Referenzobjekte, die außerhalb eines diskursiven Sinnzusammenhangs stehen, gibt es in der poststrukturalistischen Diskurstheorie von Laclau und Mouffe nicht. Schon Saussure trifft die Unterscheidung zwischen *langue* und *parole*, dem System der Sprache und der konkreten Rede, wobei Referenzobjekte immer erst im konkreten Äußerungszusammenhang eine Rolle spielen (vgl. Posselt/Flatscher 2018: 200 f.).

5.3 Vom Essentialismus zur Substanzlosigkeit?

Geras spricht von einer „doppelten Lücke“, die sich seines Erachtens in der Diskurslogik auftut: einerseits fehlt es an theoretischer Substanz, andererseits an normativer Spezifität (vgl. Geras 1987: 69). In Bezug auf die theoretische Leerstelle problematisiert er die von Laclau und Mouffe getroffene Unterscheidung zwischen „Momenten“ und „Elementen“, denjenigen Einheiten, die sich im Prozess der hegemonialen Artikulation in Beziehung setzen, wobei Artikulation jene Praxis meint, „die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, dass ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird“ (HRD: 139). Sowohl *Elemente* (i. e. Differenzen, die nicht diskursiv artikuliert sind) als auch *Momente* (i. e. innerhalb eines Diskurses artikuliert Differenzen) sind notwendig für eine Erklärung der Identitätskonstitution. Würden ausschließlich „Elemente“ existieren, würde ihre Identität außerhalb der hegemonialen Artikulation entstehen; die Beziehungen zwischen den Elementen wären dann rein *äußerliche* Beziehungen. Damit befände man sich wieder inmitten einer „essentialistischen Fixiertheit“. Im Marxismus, so das Argument von Laclau und Mouffe, bilden Klassenbeziehungen vollständig dem Diskurs äußerliche Beziehungen, weil sie aus der Struktur abgeleitet und damit prädiskursiv sind. Elemente können aber, will man den prekären Charakter von Identitäten anerkennen, nicht endgültig (als Momente) fixiert werden. Wenn wir hingegen von der bloßen Existenz von „Momenten“ ausgehen, würde ihre Identität von den spezifischen relationalen Beziehungen innerhalb des artikulierten Ensembles determiniert. Diese Beziehungen wären dann *innerlich* und *notwendig*, womit erneut eine Form der „genähten“ Totalität entsteht. Den Ausweg, den Laclau und Mouffe aus diesem Dilemma nehmen, liegt zwischen den Extremen: Die Konstituenten einer hegemonialen Formation sind weder reine Elemente noch reine Momente, sie liegen dazwischen, in einer intermediären Region, einem „Niemandland“, in dem sich niemals der Übergang von Elementen zu Momenten vollständig vollzieht. Somit ist beides möglich: Fixiertheit und Nicht-Fixiertheit, wobei Fixiertheit immer schon prekär und vorläufig ist und Nicht-Fixiertheit immer von Fixierungsversuchen untergraben wird (vgl. HRD: 139 ff., 145; Geras 1987: 69 ff.).²¹ Laclau und Mouffe beziehen sich auf ein Drittes, nachdem sie selbst von marxistischen Intellektuellen eine Entscheidung zwischen *entweder* notwendigen außerdiskursiven Strukturbedingungen

²¹ Tatsächlich ist diese Argumentation nur auf rein logischer Ebene nachvollziehbar. „Zwischen“ Existenz (die außerhalb des Diskurses liegt) und Sein (das innerhalb des Diskurses liegt) gibt es kein Drittes, das wir uns vorstellen können, bis auf den Übergang, den ein existierendes „Element“ vollzieht, sobald es in den Diskurs tritt und zu einem „Moment“ artikuliert wird.

oder kontingenten politischen Konstruktionsprozessen verlangten. Das geht aber laut Geras am eigentlichen Problem vorbei. Er versichert, dass er auch eine Zwischenlösung akzeptiert, aber Laclau und Mouffe würden sich in einem Widerspruch verwickeln, weil sie in späteren Kapiteln auf den radikalen Pluralismus von Identitäten verweisen, der „in sich selbst das Prinzip seiner eigenen Geltung findet“ (HRD: 204). Nun ist auch die Rede von „Selbstkonstituierung“ (ebd.), womit die eine Seite – die der autonomen Selbstkonstitution der Momente – überakzentuiert würde (vgl. Geras 1987: 73).²² Auch entpuppen sich die Elemente, die der hegemonialen Artikulation äußerlichen Fixierungen, ebenfalls als *diskursive*, kontingente Fixierungen, womit – nach Geras – unweigerlich das Reich der „idealistischen Ontologie“ beschränkt wird (vgl. ebd.). Sein Resümee: Die Theorie hinterlässt ein *theoretisches Vakuum*. Die Logik der hegemonialen Artikulation erklärt nichts Spezifisches. Viele Fragen bleiben völlig unbeantwortet, etwa, ob gewisse Diskurse vorherrschend sind und wenn ja, warum und unter welchen Umständen; oder, ob die Existenz spezifischer Diskurse noch irgendetwas mit materiellen Ressourcen oder politischen Kapazitäten der „Subjektpositionen“ zu tun hat. Hängen also hegemoniale Praktiken von strukturellen Bedingungen ab? Wenn ja, was ist die Natur und Reichweite dieser Abhängigkeit? Derartige Fragestellungen ließen sich fortsetzen und bleiben, so Geras, völlig offen (vgl. Geras 1987: 73 f.).

Nach Geras klafft neben der theoretischen auch eine *normative Leere* in der Diskurstheorie Laclaus und Mouffes (vgl. ebd.: 75). Ihr politisch-interventionistischer Ansatz steht in augenfälligem Kontrast zu ihrer Zurückhaltung, wenn es um die Frage der inhaltlichen und normativen Stoßrichtung des „reformulierten“ sozialistischen Projekts geht. So bekräftigen sie explizit die inhaltliche Unbestimmtheit hegemonialer Kämpfe in ihrer Theorie, die explizit

²² Diese starke Betonung der diskursiven Selbstkonstitution wird von einer gegensätzlichen Tendenz in HRD konterkariert, die die Entwicklung neuer Identitäten auf strukturelle gesellschaftliche Voraussetzungen zurückführt. Laclau und Mouffe widersprechen sich also selbst, wenn sie eine deterministische Beziehung zwischen dem historischen Hintergrund und der Konstitution von Subjekten implizieren; „ein guter Teil der neuen politischen Subjekte [sei] durch ihre antagonistische Beziehung zu neueren Formen von Unterordnung konstituiert worden [...], die sich der Konsolidierung und Ausdehnung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse sowie der wachsenden Intervention des Staates verdanken“ (HRD: 197). Antagonismen würde nicht aus dem Nichts entstehen, sondern von einer „Vielfalt sozialer Verhältnisse [...] ausgehen“ (ebd.: 198); Laclau und Mouffe nennen etwa „Wohnen, Konsum, vielfältige Dienstleistungen“ (ebd.), die eine Grundlage, ein „Terrain für die Kämpfe gegen Ungleichheiten und für die Forderung nach neuen Rechten bilden“ (ebd.).

Auf diesen Widerspruch (Ableitung aus präexistierenden Strukturen vs. autonome Selbstkonstitution) weist schon Alex Demirović hin: „Es finden sich zahlreiche solche Stellen, an denen Laclau und Mouffe auf Entwicklungen der Industriegesellschaft und Transformationen der sozialen Verhältnisse in der Weise Bezug nehmen, dass sie etwas kausal Erklärendes über die Logik der Diskurse sagen: Es handelt sich um soziale Entwicklungen (Arbeitsprozesse, Staatsform, Auflösung der Familie und Mangel an sozialer Integration), die neue Probleme verursachen, eine neue soziale Konfliktualität schaffen und neue Formen radikaler Subjektivität im Widerstand gegen Kommodifizierung, Bürokratisierung und Homogenisierung des sozialen Lebens erzeugen“ (Demirović 2007: 67).

keinen notwendig progressiven Charakter besitzen (vgl. HRD: 206).²³ Nichtsdestotrotz lässt sich eine spezifische politische Stoßrichtung erkennen, die aber, so Geras, nicht *begründet* wird. Laclau und Mouffe lehnen tatsächlich eine Grundlage (*foundation*) für progressive Politik ab, wenn damit eine mit „apodiktischer Sicherheit“ bestimmte Gesellschaftsform gemeint ist, die gegenüber anderen von vornherein als überlegen konzipiert wird. Im Umkehrschluss bedeutet das freilich nicht, so betonen sie, einem Nihilismus nachzugeben, der *alle* Gründe *tout court* verwirft, weshalb bestimmte Positionen durchaus anderen vorzuziehen sind. Argumente können überdacht und gegeneinander abgewogen werden. Eine bestimmte Haltung sollte jedenfalls in ihrer Plausibilität, nicht aber in ihrer Unwiderlegbarkeit gründen; nur dann wird die Pluralität der Argumente anerkannt, weil eine Abwägung zwischen mehreren möglichen Alternativen erfolgt (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 124 f.).

Das leuchtet ein, bietet aber, wie Geras bemerkt, noch kein *Kriterium zur Beurteilung* der Plausibilität und Sinnhaftigkeit einer bestimmten Position. Er kritisiert gerade die Weigerung von Laclau und Mouffe, eine *Grundlage* zu benennen, aus der eine solche Präferenz oder Gültigkeit (von inhaltlichen Positionen, politischen Perspektiven, Normen und Werten etc.) emergiert. Ihre Streifzüge durch die Geschichte der demokratischen Revolution, der Transformation des politischen Bewusstseins der letzten 200 Jahre in den westlichen Gesellschaften und des Diskurses über Egalität und Rechte ziehen zwar einen historischen Faden in die Gegenwart, erklären aber nicht, warum gerade diese Tradition anderen vorzuziehen sei (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 127). Die soziale Konstruktion von Werten erklärt noch nicht ihre Gültigkeit: Die schlichte Tatsache, „*dass sie konstruiert wurden*, kann selbst nicht der Grund für ihre Präferenz sein.“ (Geras 1988: 51, Herv. i. O., Übers. d. Verf.) In den Augen Geras' ist die Dekonstruktion der Geschichte der demokratischen Revolution „sekundäres Gerede“ über den Diskurs der Demokratie, Gleichheit, Freiheit etc., gleichsam ein Diskurs über Diskurse, weil eine Angabe normativer Gründe für die Priorisierung der bürgerlich-demokratischen Tradition aus post-marxistischer Perspektive „essentialistisch“ wäre. Laclau und Mouffe würden ihrer eigenen Auffassung nach also selbst in die Falle des Essentialismus tappen, wenn sie eine konkrete inhaltliche und normative Grundlage in ihre Theorie einführen würden (vgl. Geras 1988: 50 ff.).

²³ Nicos Mouzelis, der sich 1988 ebenfalls in die Post-Marxismus-Debatte einschaltet, bezeichnet die post-marxistische Unbestimmtheit der politischen Strategien und Perspektiven als „Agnostizismus“, der von Laclau und Mouffe schulterzuckend damit gerechtfertigt würde, dass jeder Versuch der Priorisierung *bestimmter* Positionen unweigerlich zu einer essentialistischen Auffassung führe (vgl. Mouzelis 1988: 115 f.).

Laclau und Mouffe definieren ihr Selbstverständnis zwar als fortschrittlich und links; aber was genau darunter zu verstehen ist, bleibt gleichermaßen unklar. Drei Definitionen von „Fortschrittlichkeit“ können, so Geras, jedenfalls nicht gemeint sein: erstens die Existenz objektiver Interessen, die sie ja negieren; zweitens eine Referenz auf die „menschliche Natur“ in Form von menschlichen Bedürfnissen, die sie ebenfalls als Metaphysik verwerfen²⁴; drittens ein Konzept der Ausbeutung, in dem universelle Prinzipien der Gerechtigkeit entweder expliziert oder vorausgesetzt sind. Diese letzte Variante ist in ihrer Theorie unzulässig, weil Werte und Prinzipien keine universelle Gültigkeit besitzen, sondern kontingente, befristete Produkte hegemonialer Artikulation sind (vgl. Geras 1988: 50).

Auch ihre Unterscheidung von Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnissen bietet keinen Anknüpfungspunkt für ein normatives Gebot der Befreiung aus diesen. Eine Beziehung der Unterordnung verwandelt sich in eine Beziehung der Unterdrückung erst, wenn der im Unterordnungsverhältnis angelegte Antagonismus qua eines diskursiven Äußeren (von wo aus der Diskurs „unterbrochen“ wird) aktiviert wird (vgl. HRD: 190).²⁵ Geras erkennt darin eine völlige Relativierung dessen, was als Unterdrückung zählt, weil ein Antagonismus erstens nicht entstehen kann, wenn der oder die Untergeordnete keine Berührung mit den Diskursen der Außenwelt hat und zweitens sagt ein Antagonismus noch nichts darüber aus, ob der Untergeordnete oder der Unterordnende den Antagonismus konstruiert (ob also der Konstruktion eines Antagonismus ein emanzipatorischer Impetus zugrunde liegt). Ein von allen Diskursen abgeschottetes, weil in einem Keller gefangen gehaltenes Kind, das keinen Kontakt zur Außenwelt hat, so Geras, kann keinen „Antagonismus“ konstruieren, weil es nichts anderes als sein Schicksal kennt. Deshalb kann es nicht „unterdrückt“ sein; während ein Kapitalist, der ein Verbot der Gewerkschaften erwirken will, einen diskursiven Antagonismus und damit ein

²⁴ Laclau und Mouffe fordern den Status der abstrakten Kategorie „der Mensch“ heraus, indem sie eine wie auch immer geartete wesenhafte „menschliche Natur“ aus der Diskurstheorie verabschieden und an ihre Stelle die Erfindung des humanistischen Werts „Mensch“ setzen (vgl. HRD: 151). Geras erblickt darin einen frapierenden Widerspruch. Wie kann überhaupt ein Konzept des Menschen ohne anthropologische Grundlage *gedacht* werden? Wie kann man sich positiv auf menschliche Fähigkeiten beziehen und gleichzeitig die menschliche Natur negieren? Geras kritisiert, dass Laclau und Mouffe die gesamte Literatur über das Konzept der menschlichen Bedürfnisse mit der ironischen Bemerkung umschiffen, dass eine „Wesenhaftigkeit“ des Menschen „vermutlich als ein Geschenk des Himmels“ (HRD: 152) herabfalle (vgl. Geras 1988: 50 f.). Geras selbst, der auch in *Marx and Human Nature* (1983) zu dem Schluss kommt, dass Marx die „menschliche Natur“ völlig zu Recht nicht verworfen habe, übersieht aber, dass seine Argumentation schnurstracks in die Arme der Metaphysik läuft: Marx und Engels haben niemals eine wahre und einzige, gleichsam übergeschichtliche „menschliche Natur“ identifiziert, die aus der Entfremdung befreit werden müsste; sie sind vielmehr davon ausgegangen, dass die „menschliche Natur“ (etwa in Form von Bedürfnissen) das Ergebnis der jeweiligen gesellschaftlichen materiellen Bedingungen, das heißt kontingent ist.

²⁵ Laclau und Mouffe führen hier das Beispiel der Naturrechte an, die selbst einen Diskurs bilden, der als „Äußeres“ den Diskurs der Sklaverei unterbrechen kann, wodurch sich das rein differentielle Unterordnungsverhältnis in ein antagonistisches Unterdrückungsverhältnis verwandeln kann (vgl. HRD: 190).

Unterdrückungsverhältnis konstruieren kann. Geras räumt selbst ein, dass das nicht ist, was Laclau und Mouffe gemeint haben können. Vielmehr würden ihre Beispiele von Unterordnung und Unterdrückung auf unausgesprochenen Annahmen beruhen. Als ungerecht empfundene Machtverhältnisse oder soziale Ungleichheiten werden implizit zum Maßstab genommen – nach welchen Kriterien „Ungerechtigkeit“, „Brutalität“ etc. definiert werden, bleibt dabei offen: „Indem sie die Bedeutung von Unterdrückung in einer Vielzahl von Diskursen des bloßen Antagonismus lokalisieren und dadurch in alle vier Winde zerstreuen, haben sie sich genau jener Kriterien beraubt, die sie hier brauchen; objektiv, universell oder einfach determiniert.“ (Geras 1987: 77, Übers. d. Verf.) Laclau und Mouffe schließen Determination (in letzter Instanz) aus, weil sie logisch inkompatibel mit (relativer) Autonomie sei. An die Stelle von objektiven und universellen Prinzipien setzen sie die Konstruktionsgeschichte derselben und betonen den immer schon brüchigen und vorläufigen Charakter von Werten, um eine behauptete Abgeschlossenheit und „Fixiertheit“ von bestimmten Prinzipien, Werten oder Normen zu widerlegen (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 112 ff., 125).

Insgesamt bleibt der Eindruck eines Stillstandes in der Post-Marxismus-Debatte, der sich durch eine gegenseitige Abgrenzung und Verweigerung auszeichnet. Anstatt zu einer fruchtbaren Aufweichung der Positionen kommt es zu einer Verhärtung der Grenzen. Einige Argumente werden selektiv herausgegriffen und im eigenen Interesse beantwortet, andere bleiben völlig unbeantwortet. So beklagt sich Geras über das Schweigen von Laclau und Mouffe angesichts seiner zentralen Vorwürfe – etwa hinsichtlich der Frage, warum es keine Lösung jenseits eines *entweder* absoluten Reduktionismus *oder* einer absoluten Pluralität im Marxismus geben kann. Geras schlägt hier ein Erklärungsprimat („*explanatory primacy*“) der Ökonomie vor (vgl. Geras 1988: 39). Auf der anderen Seite weigert sich Geras, gewisse Argumente von Laclau und Mouffe aufzugreifen. So handelt er die vorgeschlagene Auslegung von Idealismus ab, indem er im Gegenzug selbst die „wahre“ Bedeutung von Idealismus verschweigt (vgl. ebd.: 55).

Auch die methodologische Herangehensweise der Debatte ist starr und repetitiv. Laclau und Mouffe wiederholen vieles, was schon in HRD ausformuliert wurde und Geras bringt in seiner letzten Antwort kaum Argumente, die er nicht schon in seiner ersten Kritik ausgeführt hat; etwa wenn er zwei Mal die Dekonstruktion der marxistischen Theorien in HRD als Travestie der marxistischen Tradition darstellt (vgl. Geras 1987: 55 ff., 65; Geras 1988: 35, 43 ff.). Sowohl Laclau und Mouffe als auch Geras rechtfertigen die Wiederholungen mit dem „Missverstehen“, den „Absurditäten“ oder der „Fehlinterpretation“ ihres jeweiligen Gegenübers, die eine erneute

Darlegung notwendig machten (vgl. Geras 1988: 35, 38; vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 100, 112).

Daraus folgt nun, dass sich eine ausgeglichene Rekonstruktion der Debatte auf inhaltlicher Ebene äußerst schwierig gestaltet, da die verschiedenen Diskussionspunkte von Laclau und Mouffe einerseits sowie Geras andererseits sehr unterschiedlich gewichtet werden. Nichtsdestotrotz war ich bemüht, die Post-Marxismus-„Debatte“ nicht als bloße Aneinanderreihung von thematischen Blöcken, sondern, soweit möglich, als wechselseitigen Schlagabtausch zu rekonstruieren, um die zentralen Meinungsverschiedenheiten sichtbar zu machen.

Schließlich stellt sich die Frage, welche Kritikpunkte Geras ausgespart hat. Die Auffassung von Emanzipation(en) und die politische Perspektive sozialer Kämpfe wird kaum berührt²⁶. Letztlich verzichtet Geras in seiner Kritik an der normativen Unbestimmtheit der Diskurstheorie auch auf einen expliziten Gegenentwurf eines Konzepts der normativen Begründung²⁷. Welche normative Reichweite die beiden Ansätze – Marxismus einerseits, Post-Marxismus andererseits – aufweisen, ist Gegenstand des folgenden Kapitels.

6. Normative Reichweite der Ansätze

Sowohl marxistische als auch post-marxistische Theorien betonen den historischen, kontingenten Charakter von Normen und Werten, die als (immer nur vorläufig) fixierte Regularien bestimmt werden können. Die Frage der Normativität wird im Marxismus und im Post-Marxismus vor allem als Entstehungsgeschichte moralischer, ideologischer oder ethischer Prinzipien verhandelt, die auch die Herausbildung von Rechten und Gerechtigkeitsdiskursen miteinschließt. Beide Theorien gehen von der radikalen Historizität von Normen aus und weisen über der Geschichte schwebende, abstrakte und unhintergehbare Normen zurück. Die marxistische Methode der Dialektik weist an allem Bestehenden seine Vergänglichkeit auf, weil sie, wie Marx im Nachwort zur zweiten Auflage des *Kapital* schreibt, „in dem positiven

²⁶ Geras verteidigt die zentrale Stellung der Arbeiterklasse im Kampf um Emanzipation. Außerdem erblickt er im Sozialismus, das heißt der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und der Errichtung einer Rätedemokratie, das entscheidende strategische emanzipatorische Ziel, das nicht bloß ein mögliches Ziel der „demokratischen Revolution“ neben vielen anderen darstellt (vgl. Geras 1987: 44, 80).

²⁷ Freilich kann auf seine anderen Publikationen zurückgegriffen werden, die der Debatte über Ethik und Moral im Marxismus der 80er und 90er Jahre zugeordnet werden können. Vgl. Geras, Norman (1983): *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, London: Verso.; Geras, Norman (1987): *Marxism and Moral Advocacy*, Manchester Papers in Politics, University of Manchester.; Geras, Norman (1989): *The Controversy About Marx and Justice*, in: *New Left Review*, I/150, 47–85.; Geras, Norman (1992): *Bringing Marx to Justice: An Addendum to a Rejoinder*, in: *New Left Review*, I/195, 37–69.

Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt“ (MEW 23: 28). Begründungsfiguren wie etwa die allgemeine menschliche Natur, Vernunft oder Menschenwürde, die der Tradition der Aufklärung ihre Gültigkeit verleihen, sind demnach Resultat und Movens einer hegemonialen Ordnung, die sich im Zuge der Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften in Europa etablieren konnte. Jede Ordnung produziert und reproduziert Normen, deren universelle Geltung behauptet wird. „Die Gesellschaft ist von Kontingenz durchdrungen, und jede Ordnung ist hegemonialer Natur, das heißt, sie ist Ausdruck von Machtverhältnissen.“ (Mouffe 2014: 11)

Die Entlarvung dieser scheinbar stabilen, unwiderruflichen (normativen) Begründungsfiguren als das, was sie sind – kontingente, vorläufige Konstruktionen –, ist ein zentrales Anliegen des Marxismus und vor allem des Post-Marxismus. Diese Kritik gilt selbst für die eigenen normativen Bezüge. Man könnte sagen, dass beide Ansätze es verstehen, „die Ungewissheit über die Richtigkeit von Normen, auch der eigenen, auszuhalten und sich diesem aporetischen Dilemma nicht durch metaphysische Gewissheiten zu entziehen“ (Maihofer 2013: 191), wie Maihofer in Bezug auf den Marxismus anmerkt. Mit dieser „Einsicht in die Notwendigkeit von Kontingenz“ (Marchart 2010: 329) löst sich die Selbstverständlichkeit sowohl *herrschender* als auch *herrschaftskritischer* normativer Prinzipien auf.

So viel zu den Gemeinsamkeiten. Was aber unterscheidet die beiden Ansätze? Marx und Engels haben Normen immer als Ausdruck der jeweils gegebenen Produktionsweise und damit der Klassenstruktur begriffen. Diese hat sich zwar über die Jahrhunderte gewandelt und mit ihr auch der „normative Überbau“; letztlich bleibt Moral aber immer Klassenmoral. Laclau und Mouffe verschieben den Fokus auf eine „anti-ökonomistische“ und „anti-reduktionistische“ Herleitungsgeschichte von Normen und Werten, die jedesmaliges Erzeugnis einer diskursiven Bedeutungsproduktion und nicht an die Existenz prädiskursiver Klassenstrukturen gebunden sind. „Die zwei zentralen Merkmale einer hegemonialen Intervention sind in diesem Sinne der *kontingente* Charakter der hegemonialen Artikulationen und ihr *konstitutiver* Charakter, insofern sie soziale Verhältnisse in einem primären Sinn instituieren, unabhängig von irgendeiner apriorischen sozialen Realität.“ (Laclau 2002: 132 f., Herv. i. O.)

Gegen die post-marxistische Hegemonietheorie wird häufig eingewandt, sie würde den Gegensatz zwischen links und rechts (oder zwischen „progressiven“ und „regressiven“ Hegemonieprojekten) untergraben, weil die streng formale Konstitutionslogik für alle

gegenhegemonialen Projekte gleichermaßen gilt (Demirović 2007: 65, Stavrakakis 2004: 262 ff., Hildebrand 2017: 112).²⁸ Das Augenmerk liegt auf der *Funktionslogik* der Bedeutungsproduktion und nicht darauf, *welche* Bedeutung entsteht. Dieser Einwand mag für das zweite Kapitel von HRD zutreffen, wo die Hegemonietheorie in geradezu scholastischer Manier aufgezoogen und die inhaltliche Natur verschiedener Hegemonieprojekte bewusst ausgeklammert wird. Aber spätestens im letzten Abschnitt von HRD begegnen wir normativen Sollensansprüchen, die aber nicht formallogisch aus der zuvor ausgearbeiteten Hegemonietheorie abgeleitet werden können. Die Anerkennung der Vergänglichkeit aller bestehenden Normen führt also nicht dahin, die Normativität selbst aus der Theorie zu auszuklammern. Die Frage, ob und wie dieser Übergang von formaler Theorie zu konkreter Normativität zu erklären ist, wird in Kapitel 6.2.2 beantwortet.

Wenngleich beide Theorien also die Existenz ahistorischer, *letztgültiger* Normen zurückweisen, ja gerade ihren notwendig kontingenten Charakter enthüllen, sind sie doch mit Gesinnungsmotiven aufgeladen und mit normativen Vorstellungen behaftet. Sowohl Marxismus als auch Post-Marxismus präferieren sogar bestimmte normative Prinzipien, denen sie Geltung zusprechen: Ersterer bezieht sich auf die proletarische, zweiterer auf die bürgerlich-demokratische Tradition, wobei Laclau und Mouffe den Sozialismus als „inneres Moment“ der demokratischen Revolution begreifen (vgl. HRD: 192). Damit stellt sich weniger die Frage *ob* als viel mehr *welche* normativen Bezüge festzustellen sind, wie weit sie reichen und ob bzw. wie sie begründet werden.²⁹ Laclau und Mouffe beziehen sich im Rahmen ihrer

²⁸ Marius Hildebrand argumentiert beispielsweise, dass der Unterschied zwischen „echter“ und „falscher“ Repräsentation (oder zwischen Ideologie und Wirklichkeit bzw. Verdinglichung und Nicht-Verdinglichung) im Post-Marxismus *ad absurdum* geführt wird, weil eine apriorische, „wirkliche“ Identität überhaupt nicht existiert, diese vielmehr als etwas wesentlich Neues konstituiert wird (Hildebrand 2017: 350). Aus demselben Grund muss der Post-Marxismus den Begriff der Ideologie reformulieren. „Wenn es vor respektive jenseits der kontingenten Form des Antagonismus keinen wahrheitsverbürgenden Standpunkt gibt, dann lässt sich ideologisches und vermachtetes Wissen auch nicht von wahren, macht- und ideologiefreiem Wissen unterscheiden.“ (Ebd.: 111) Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Ideologie (als Entstellung, Verzerrung oder Täuschung) ist in diesem Denkraum nicht möglich. Ein post-marxistischer Ideologiebegriff müsste Ideologie als notwendigen und zugleich notwendig scheiternden Versuch definieren, der das Kernstück jedes hegemonialen Projekts ist, das seinen eigenen Horizont universalisieren möchte (vgl. ebd.). Damit wird auch eine Unterscheidung zwischen „wirklichen“ und „falschen“ Alternativen hinfällig (womit etwa der Wahrheitsgehalt der verbreiteten Inhalte – etwa von Klimaleugnern oder Rassisten – nicht mehr überprüft werden kann. Jeder und jede kann „seine“ Geschichte erzählen, ohne der Wahrheit näher oder ferner zu sein.).

²⁹ Oliver Flügel-Martinsen hat auf die Problematik hingewiesen, dass die *Begründung* der Normativität in politischen Theorien und Philosophien im Vordergrund steht. Er schlägt vor, stattdessen das Augenmerk auf die Entgründung von Normativität im Rahmen eines „negativ-befragende[n] Modell[s] kritischer Theorie“ (Flügel-Martinsen 2015: 189) zu legen. Ein, wie ich meine, legitimes und begrüßenswertes Anliegen, das aber die Frage der Begründung nicht aufhebt. Schließlich beziehen sich politische Theorien auch dann positiv auf Normativität, wenn ihr Hauptanliegen die Dekonstruktion von Normen betrifft, wie ich am Beispiel des Post-Marxismus zu zeigen versuche. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Genesis (oder Kontingenz) und Geltung (oder Fixierungsversuchen) ist unauflösbar.

programmatischen Theorie der radikalen Demokratie positiv auf die Tradition der Französischen Revolution, die eine neue Matrix des demokratischen Imaginären etablierte. Die Ausweitung und Vertiefung der demokratischen Revolution ist das Ziel des von ihnen vorgeschlagenen Projekts der „radikalen und pluralen Demokratie“ (HRD: 214), das der Linken einen neuen emanzipatorischen Weg jenseits der „Metaphysik der Moderne“ weisen soll. Die dem Post-Marxismus inhärente Normativität wird *politisch* begründet, richtet sich aber nicht logisch zwingend *gegen* herrschende Ausbeutungs- und Unterdrückungspraxen.

Auch im Marxismus werden Bezüge zu Werten hergestellt und normative Zielvorstellungen formuliert. Schon Marxens Religionskritik „endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1: 385, Herv. i. O.). Das Erkenntnisinteresse Marxens war damit immer schon politisch, praktisch und normativ motiviert (vgl. Angehrn/Lohmann 1986: 7; Köbler 2011: 29). Das Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit ist das normative *Movens* des Marxismus. Es handelt sich um eine *negative Kritik* an der bestehenden, systematisch Ungleichheit, Unterdrückung und Ausbeutung erzeugenden Ordnung. Die Zielvorstellungen des Marxismus gehen vor diesem Hintergrund in ihrer gesellschaftspolitischen und praktischen Tragweite über diejenigen des Post-Marxismus hinaus. Während linke Politik im post-marxistischen Sinne kein im Voraus festgelegtes Ziel verfolgt und sich auf die Ausdehnung des liberaldemokratischen Imperativs auf immer mehr gesellschaftliche Sektoren beschränkt, fordert linke Politik im Sinne des Marxismus einen radikalen Bruch mit der bürgerlichen Gesellschaft und eine Umkehrung der Verhältnisse, das heißt die Etablierung einer sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaftsform. Während der Post-Marxismus eine *freiere* Gesellschaft anvisiert, so könnte man sagen, strebt der Marxismus nach einer *befreiten* Gesellschaft.

Die Auseinandersetzung mit Normen (kontingent fixierten Regularien) und Normativität (der jeweiligen Theorie inhärenten Sollensansprüchen) im Post-Marxismus und im Marxismus wirft also zwei Fragenkomplexe auf. Einerseits bergen sowohl Marxismus als auch Post-Marxismus Ansätze einer Theorie der Kontingenz, die den historischen und immer schon vorläufigen Charakter von Normen herausstreichen, indem sie die *Genesis* von normativen Prinzipien bzw. die Logik ihrer Entstehung darlegen. Andererseits behaupten beide – Marxismus und Post-Marxismus – die *Geltung* normativer Wertvorstellungen. Sowohl Laclau und Mouffe als auch Marx und Engels beziehen sich nicht nur positiv auf gewisse normative Prinzipien, sondern

formulieren auch mehr oder weniger implizit normative Sollensansprüche und Zielvorstellungen. Ich beginne mit einer Darstellung von *Genesis* und *Geltung* von Normen im Marxismus und stelle ihr eine Darstellung von *Genesis* und *Geltung* von Normen im Post-Marxismus gegenüber. In einem letzten Schritt soll schließlich herausgearbeitet werden, was die jeweiligen normativen Ansätze für ein (post-)marxistisches Verständnis von Emanzipation(en) bedeuten.

6.1 Normativität im Marxismus

Wenngleich es das besondere Verdienst des Post-Marxismus ist, auf die Notwendigkeit der Kontingenz hingewiesen und alle metaphysischen Versuche, ein übergeschichtliches Prinzip in die Theorie einzuführen, zurückgewiesen zu haben, begegnen wir auch schon im Marxismus einer impliziten Metaphysikkritik, die die Kontingenz aller normativen Prinzipien und Wertvorstellungen hervorhebt. Dem Begriff der Metaphysik begegnet man in den Marx-Engels-Werken zwar selten und die Kritik der Metaphysik wurde nie als eigenständige, abgeschlossene Theorie formuliert; aber sie durchzieht die Schriften implizit. Metaphysische Auffassungen haben vordergründig – wie auch im Post-Marxismus – eine „argumentationsstrategische Funktion“, nämlich „als Kontrastfolie für die eigenen Aussagen zu fungieren“ (Lutz-Bachmann 2002: 420). Eine Kritik der Metaphysik findet sich etwa in der *Deutschen Ideologie*, worin Marx und Engels die Philosophien von Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner u. a. einer gründlichen Kritik unterziehen (vgl. MEW 3: 5–530; Wallat 2010: 285). Marx selbst „dekonstruiert“ die Metaphysik der Aufklärung, wenn er die Annahme einer allen Menschen gemeinsamen Natur kritisiert, die, an die Stelle der Religion gesetzt, den Anspruch der Menschenrechte auf Universalität und Geltung begründet. „Metaphysisch ist diese Argumentation aus der Sicht von Marx, weil die anthropologische Aussage eines allen Menschen gemeinsamen Wesens sich als ahistorische Wahrheit versteht, ja gerade aus dieser Essentialisierung ihre Wirkmächtigkeit erhält“ (Maihofer 2013: 183). Ihre Metaphysikkritik weist also auf die *unhintergehbare Historizität* von normativen Prinzipien hin. Der universelle Geltungsanspruch von bürgerlichen Wertvorstellungen wird unter dem Hinweis auf ihre Entstehungsgeschichte und ihre unweigerliche Vergänglichkeit entkräftet. Marx und Engels wollen in einem ersten Schritt die materielle Bedingtheit von Ideologie aufzeigen, das heißt, die Tatsache, dass sich unter gewandelten sozialhistorischen Bedingungen auch die moralischen und ideologischen Auffassungen ändern.

Ihre Kritik bleibt an dieser Stelle aber nicht stehen, sondern erweitert sich zu einer *immanenten (Ideologie-)Kritik*, die die Nichteinlösung der Versprechen der Bourgeoisie aufdeckt und das Bewusstsein der in ideologischen Gedankenbahnen gefangenen Menschen wachrütteln will (Kapitel 6.1.1). Diese immanente Kritik ist aber darauf angewiesen, eigene normative Postulate in die marxistische Theorie einzubringen. Ich möchte also nachweisen, dass der Marxismus selbst nicht ohne normative Bezüge auskommt. Marx und Engels begründen ihre eigene normative Stoßrichtung sogar ganz offen mit der Siegesicherheit der proletarischen Moral, und formulieren eine *negative Kritik*, indem sie den Kapitalismus als ungerechte Ordnung brandmarken und seine strukturellen Auswüchse von Leid und Elend kritisieren (Kapitel 6.1.2). Das Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit kann als normatives Movens des Marxismus betrachtet werden. Diese dem Marxismus inhärente Spannung zwischen ideologiekritischer Genesis und immanenter (Ideologie-)Kritik auf der einen Seite sowie normativer Geltung und negativer Kritik auf der anderen Seite soll im Folgenden dargestellt werden.

6.1.1 Genesis – Die ideologiekritische Enthüllung der Kontingenz

Die Schriften von Marx und Engels sind für ihren Anti-Moralismus bekannt, der sich in einem Satz der *Deutschen Ideologie* in geballter Form niederschlägt: „Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral“ (MEW 3: 229). Daraus leiteten viele Interpreten die Aversion der beiden Denker gegen normative Moralvorstellungen ab.³⁰ Marx und Engels hätten eine von moralischen Appellen befreite Gesellschaftskritik entwickelt. Tatsächlich stand, wenn sie sich moralischen Problemstellungen angenommen haben, die Kritik der bürgerlichen Moral im Mittelpunkt. Sie enthüllten die gesetzlichen, moralischen und religiösen Normen und Konventionen als Legitimationsmittel der herrschenden Ordnung; hinter ihnen versteckt sich, so der Befund, das nackte bürgerliche Interesse. Im *Anti-Dühring* findet Engels lobende Worte für Charles Fourier, einen französischen Vertreter des Frühsozialismus, der in seiner frühen Ideologiekritik mit den „gleißenden Versprechungen der Aufklärer“ (MEW 20: 242) aufräumt, „die materielle und moralische Misere der bürgerlichen Welt“ (ebd.) offenbart und nachweist, „wie der hochtönendsten Phrase überall die erbärmlichste Wirklichkeit entspricht.“ (Ebd.) Die marxistische Ideologiekritik zielt in erster Linie darauf ab, die gesellschaftliche (Befriedungs-)Funktion von Ideologie aufzuzeigen. Damit ist die kalmierende und herrschaftssichernde Wirkung von Werten, Rechten und Normen gemeint – am plakativsten

³⁰ So etwa der amerikanische Philosoph Allen W. Wood, der den Immoralismus Marxens gegen die „exegetischen Verfälschungen“ verteidigt, die in die marxischen Schriften eine Moralphilosophie hineininterpretierten und die Moralkritik Marxens eher verdunkelten als erhellten (vgl. Wood 1986: 19 f.).

etwa das religiöse Gebot und die zugleich unter Strafe gesetzte Verhaltensnorm „Du sollst nicht stehlen“ (man müsste hinzufügen: „Auch wenn du Hunger leidest“). Die allgemeinen Gedanken und Ideen der Menschen in einer bestimmten Zeit spiegeln daher die Interessen derjenigen wider, die von dieser Gesellschaftsformation am meisten profitieren. „Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse“ (MEW 4: 480). Diese Ideen nisten sich über Gewohnheit und Erziehung im Denken der Allgemeinheit ein, geraten aber in Widerspruch zum wirklichen Sein. Diese Diskrepanz will die Ideologiekritik aufdecken, um Bewusstsein über die eigene Lage zu schaffen. Sie will der Ideologie den „Schein der Selbständigkeit“ (MEW 3: 27) nehmen. Erst wenn Klarheit über die „Schandflecken“ der Gesellschaft existiere, würde die Bandbreite alternativer Möglichkeiten sichtbar werden. Man muss „die versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt!“ (MEW 1: 381) Die Aufdeckung des Widerspruchs zwischen den bürgerlichen Versprechen und der kapitalistischen Wirklichkeit ist eine Form der *immanenten Kritik*; sie soll Klarheit über die heuchlerische Phraseologie der Bourgeoisie von Gleichheit und Freiheit sowie Bewusstsein für die wirkliche Lage der arbeitenden Klasse schaffen. Schon in der Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844) forderte Marx die „Negation der *Philosophie*“ (MEW 1: 384), womit er nicht die Abschaffung der Philosophie als solcher, sondern die Verwirklichung ihrer Versprechungen meint. Denn das Unrecht der bürgerlichen Philosophie „besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehnbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann.“ (Ebd.) Ideologie kann durch Kritik aufgedeckt, aber nicht aufgehoben werden. Moralische, religiöse, philosophische und sonstige ideologische Überbauphänomene sind nach Marx und Engels keine isolierten, freischwebenden Ideen. Die „ideologischen Reflexe und Echos“ (MEW 3: 26) sind immer an materielle Bedingungen geknüpft, aus denen sie hervorgehen und auf die sie zurückwirken. Damit sind sie integraler Bestandteil einer sich ständig verändernden Gesamtgesellschaft. Die „Geschichte der Ideen“ beweise, dass dem Wandel der Produktionsverhältnisse jedes Mal ein Wandel der „geistigen Produktion“ folgt (vgl. ebd.: 46). „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um.“ (MEW 13: 9) Die bürgerliche Ideologie kann daher erst mit der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise beseitigt werden. Daraus folgt ganz allgemein, dass der Wandel sozioökonomischer Gesellschaftsformationen der historischen

Abfolge von Produktionsweisen entsprechen (vgl. Seiser/Mader 2006: 27 f.).³¹ Damit ist zugleich gesagt, dass die „herrschenden Ideen“ immer schon vorläufig, von der Zukunft notwendig bedroht und einem ständigen Wandel unterworfen sind, der aber nicht beliebig und gleichmäßig stattfindet, sondern an den materiellen Lebensprozess der Menschen gebunden ist und daher ruckartig oder schleichend mit dem Wandel der Produktionsweise einhergeht. Die Genesis von normativen Wertvorstellungen und Prinzipien ist an das ökonomische Fundament zurückgebunden.

Wenngleich kein Zweifel darüber besteht, dass Marx und Engels für den Humanismus und „Idealismus“ der bürgerlichen Moral nicht viel übrig hatten, so wohnt dem Marxismus doch von Anfang an eine Spannung, ja eine Zwiespältigkeit inne, die aus dem Festhalten am normativen Standard resultiert. Angehrn und Lohmann weisen ebenfalls in ihrer Einleitung zu *Ethik und Marx* (1986) auf diese eigentümliche „Ambivalenz zwischen Verwerfung und Inanspruchnahme“ (Angehrn/Lohmann 1986: 8) von moralischen und normativen Wertvorstellungen hin. Diese Spannung findet sich keineswegs erst beim „späten“ Marx, dem wissenschaftlichen Ökonomiekritiker, sondern durchdringt sein Werk seit seinen publizistischen Anfängen als „Humanist“ und „radikaler Liberaler“. Zwar haben weder Marx noch Engels eine systematische Moraltheorie entwickelt, aber die normativen Grundlagen und Implikationen ihres Denkens ziehen sich wie ein roter Faden durch ihre Schriften. Marx und Engels knüpfen an den Unrechtserfahrungen an, die die kapitalistische Ordnung alltäglich produziert, indem sie den Kapitalismus penibel analysieren. In einem Brief an Ferdinand Lassalle erklärt Marx: „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist Kritik der ökonomischen Kategorien oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“ (MEW 29: 550) Diese Enthüllung einer ungerechten Ordnung (die im Übrigen weit davon entfernt ist bloße „Sphäre“ der „Ökonomie“ zu sein, sondern Produktionsweise im umfassenden Sinne)³², die eine normative und *negative Kritik* am Bestehenden ist, findet sich selbst in *Das Kapital*, das

³¹ Marx und Engels gingen nicht von einer unilinearen oder gar prädestinierten und teleologischen Evolutionsgeschichte gesellschaftlicher Formationen, sondern durchaus von multilinearen und -kausalen Entwicklungssträngen aus (vgl. Seiser/Mader 2006: 28 f.). Marx betont etwa: „Ein genaueres Studium der asiatischen, speziell der indischen Gemeineigentumsformen würde nachweisen, wie aus den verschiedenen Formen des naturwüchsigen Gemeineigentums sich verschiedene Formen seiner Auflösung ergeben“ (MEW 13: 21).

³² Benjamin Opratko merkt in seinem Beitrag *Ein theoretischer Universalschlüssel?* (2012) kritisch an, dass Laclau und Mouffe den Kapitalismus im marxschen Sinne als von der gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Sphäre feinsäuberlich getrennten Bereich begriffen. Marx und Engels haben die kapitalistische Produktionsweise aber vielmehr verstanden als „Art und Weise, wie eine gegebene Gesellschaft in einer bestimmten Zeitspanne ihren Stoffwechsel mit der Umwelt organisiert, welche Formen der Kooperation und der Konkurrenz damit verbunden sind, welche habituellen, ideologischen und institutionellen Strukturen und Handlungsweisen damit entstehen usw.“ (Opratko 2012: 68).

oberflächlich betrachtet in einer völlig nüchternen Weise den „objektiven Bewegungsgesetzen“ nachspürt. Der Marxismus gewinnt seine Überzeugungskraft also nicht zuletzt aus der moralischen Anklage einer entfremdeten und entmenschlichten Gesellschaft, die am Proletariat „das Unrecht schlechthin“ (MEW 1: 390) verübt und durch eine wirklich „menschliche“ Gesellschaft ersetzt werden müsse, in der sich Allgemeinwohl, Sicherheit, Solidarität und die Entfaltung der menschlichen Anlagen realisieren können (vgl. Angehrn/Lohmann 1986: 7 f.; Maihofer 2013: 179; Pfeffer 1990: 35). Wie weit reichen aber diese moralischen und normativen Bezüge und mit welcher Begründung wird ihnen Geltung eingeräumt?

6.1.2 Geltung – Fortschritt gen Sozialismus

Engels affirmiert die proletarische Moral ganz unverblümt. Im *Anti-Dühring* (1877 f.) zählt er drei „Moraltheorien“ auf, die seinerzeit das Weltbild der Menschen prägten und sich den Klassen – Feudalaristokratie, Bourgeoisie und Proletariat – zuordnen ließen; denn die in Klassen zergliederten Menschen schöpfen „ihre sittlichen Anschauungen in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen [...], in denen ihre Klassenlage begründet ist – aus den ökonomischen Verhältnissen, in denen sie produzieren und austauschen“ (MEW 20: 87). Womit die Moral ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung ist, ein immer schon vorläufiges und veränderliches Produkt, das Klassencharakter trägt. Zur damaligen Zeit existierten, so Engels, „christlich-feudale“, „modern-bürgerliche“ und „proletarische“ Moral nebeneinander und gleichzeitig, wenngleich erstere die Vergangenheit, zweitere die Gegenwart und letztere die Zukunft repräsentierte. Keine einzige der drei Moralvorstellungen ist „wahr“ im Sinne einer „absoluten Endgültigkeit“, aber die proletarische Moral sei der normative Schlüssel zur Zukunft (vgl. ebd.: 86 f.).³³ Eine gänzlich von der bürgerlichen Ideologie befreite Moral wird sich erst in einer kommenden Gesellschaftsformation entfalten, die jetzt in der „proletarischen Moral“ im Keim enthalten ist.

Da Marx und Engels das Proletariat, aufgrund seiner Eigenschaft als beherrschte, unterdrückte und ausgebeutete Klasse, als einzige Kraft identifizieren, die dazu imstande ist, die Gesellschaftsordnung „umzuwälzen“, wird ihm eine historisch privilegierte Rolle im hegemonialen Kampf zuteil. Es ist dazu bestimmt, seine historische Aufgabe zu erfüllen; es ist

³³ Selbst Lenin, der nun wirklich als Paradeexemplar eines Anti-Moralisten gilt, antwortet auf die Frage, ob es denn eine kommunistische Moral und Sittlichkeit gäbe: „Natürlich gibt es sie. Oft stellt man die Sache so hin, als ob wir keine eigene Moral hätten, und sehr oft erhebt die Bourgeoisie gegen uns die Beschuldigung, daß wir Kommunisten jede Moral verneinen“ (LW 31: 280). Verneint werde ausschließlich die bürgerliche Moral, die den Geboten Gottes und „idealistischen Phrasen“ entspringt. Bejaht werde hingegen die kommunistische Moral, die von den „Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet“ (ebd.: 281) wird.

die „Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt“ (MEW 4: 471). Die Unrechtserfahrung und die Zukunftsgewissheit begründen auch die Affirmation der proletarischen Moral; ihr liegt eine Philosophie zugrunde, die Geschichte als Fortschritt begreift, der, verdeckt oder offen, „Urgrund und Ziel aller geschichtlichen Prozesse“ (Mayer 2009: 14) ist. Marx stellt den metaphysischen Vernunft- und Naturbegriffen der Aufklärung zwar von Beginn seines Schaffens an eine materialistische Geschichtsauffassung entgegen, die den Begriff der menschlichen Arbeit³⁴ in den Mittelpunkt stellt. Die gesamte Weltgeschichte ist demnach nichts anderes „als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (MEW 40: 546). Nichtsdestotrotz hat die Aufklärung deutliche Spuren in den Texten des „frühen Marx“ hinterlassen; etwa in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844, wo die Vorstellung eines mit Sinn ausgestatteten Geschichtsverlaufes noch stark durchscheint, was etwa Ernst Topitsch dazu bewog, die marxistische Geschichtsphilosophie als Analogie zur Hegelschen Weltauffassung zu begreifen: „Besteht für Hegel der Sinn der Weltgeschichte in der Selbstverwirklichung und Selbstbegreifung des Geistes, so liegt er für den atheistischen Humanismus des Feuerbach-Schülers in der Verwirklichung des ‚totalen‘, des ‚tiefallsinnigen‘ Menschen“ (Topitsch 1958: 255). Nach dieser Vorstellung drängt die Weltgeschichte in eine bereits im Vorhinein feststehende Richtung; ihr Sinnganzes liegt in der allmählichen Verwirklichung des Menschen im „ganzen Reichtum seines Wesens“ (MEW 40: 542). Das menschliche „Gattungswesen“ ist im Kapitalismus „durch Klassenunterdrückung und Entfremdung entstellt“ (Mayer 2009: 19), weshalb emanzipatorischer Fortschritt auf die Aufhebung der Entfremdung zielt. „Und gelegentlich kommt es so heraus, als habe der Durchgang durch das Negative der entfremdeten Existenz einen tieferen Sinnbezug zu der absoluten Positivität, die sich darin vorbereitet“ (Fleischer 1969: 16). Die geschichtsphilosophische Erwartung der Befreiung und Rückkehr des Menschen „in sein menschliches, d. h. gesellschaftliches Dasein“ (MEW 40: 537), findet ihren Ausdruck schließlich im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, worin die ganze bisherige Weltgeschichte als bloße „Vorgeschichte“ (MEW 13: 9) der noch zu verwirklichenden, freien Gesellschaftsordnung qualifiziert wird.

³⁴ Arbeit ist „zunächst ein Prozess zwischen Mensch und Natur, ein Prozess, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“ (MEW 23: 192). Arbeit ist außerdem ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den Menschen; sie ist notwendig zur Produktion und Reproduktion der Lebensbedingungen der Menschen und sie bildet Reichtum. Aufgrund der für kapitalistische Gesellschaften charakteristischen Teilung der Arbeit ist die Reproduktion der Lebensbedingungen von der Produktion des gesellschaftlichen Reichtums abgetrennt. Die kapitalistische Lohnarbeit ist eine entfremdete Form der Arbeit (vgl. MEW 40: 557).

Diese an eine Heilsgeschichte erinnernde philosophische Auffassung der Menschheitsgeschichte als Sinntotalität wird aber stark entkräftet, wenn das Marx'sche Gesamtwerk Berücksichtigung findet; weshalb die Kritik am „falschen Propheten“ (Popper 1992 [1944]) Marx, der nichts weiter als eine quasi-religiöse Geschichtsphilosophie zur Vorhersage großer gesellschaftlicher Umbrüche ersinnt habe, ins Leere geht. Bald nach den *Pariser Manuskripten* (1844) schrieb Marx die elf *Thesen über Feuerbach* (1845) und gemeinsam mit Engels (und mit Beiträgen von Moses Hess, Joseph Weydemeyer und Roland Daniels) die *Deutsche Ideologie* (1845/46). Die Feuerbachthesen enthalten eine antimetaphysische Kritik an den theoretischen Schwächen des frühen Materialismus der Junghegelianer (zu denen Marx einst selbst zählte), die noch der „Idee einer normativen Wesensbestimmung des Menschen, die sich in der Geschichte zu verwirklichen hätte“ (Fleischer 1969: 19) anhängen. Die anthropogenetische Auffassung von Geschichte äußert sich aber auch noch in den späteren Werken, etwa wenn die Rede von der „Menschwerdung des Affen“ (MEW 20: 444) ist, wobei die Aufhebung des Klassenantagonismus das „gattungsmäßig Vereinigende“ an die Stelle der nationalen, sozialen und ökonomischen Unterschiede setzen werde (vgl. Fleischer 1969: 13, 20). Was also bleibt, ist das „Gattungswesen“ Mensch. Dieser anthropogenetischen Konstante liegt die Vorstellung zugrunde, dass wir die Frage „Was ist der Mensch?“ am besten dann lösen können, wenn wir sowohl die biologische und stammesgeschichtliche als auch die gesellschaftliche Entstehung und Entwicklung des Menschen, also seine Anthropogenese, in den Blick nehmen. Im Mittelpunkt steht die Gewordenheit des Menschen und der Welt in ihrer jeweiligen Verfassung.

Dieser „anthropogenetische“ Ansatz wird aber noch von zwei weiteren Geschichtsauffassungen ergänzt, die sich gegenseitig nicht widersprechen und ausschließen, sondern vielmehr in Zaum halten, sodass nach Helmut Fleischer insgesamt drei Ansätze aus dem marxistischen Theoriekorpus extrahiert werden können: Erstens, die „anthropogenetische“ Auffassung von Geschichte als universalem Sinnbezug; zweitens, die „pragmatologische“ oder empirische Auffassung, die das praktische Handeln der Menschen in den Vordergrund rückt; drittens, die „nomologische“ oder theoretische Auffassung von Geschichte als objektiv nachvollziehbarer Struktur- und Prozesslogik (vgl. ebd.: 13).

Folgen wir dieser Dreiteilung, gesellt sich zur bereits skizzierten anthropogenetischen die „pragmatologische“ Geschichtsauffassung, die das geschichtsbildende Handeln und den Menschen als Subjekt dieser Tätigkeit in den Mittelpunkt rückt. Hatte Geschichte für Marx an der Jahreswende 1843/44 noch die „Aufgabe [...], die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“

(MEW 1: 379), so lehnen Marx und Engels schon in *Die heilige Familie* (1845) eine derartige Hypostasierung der Geschichte ab:

„Die Geschichte tut nichts, sie ‚besitzt keinen ungeheuren Reichtum‘, sie ‚kämpft keine Kämpfe‘! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte‘, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“ (MEW 2: 98, Herv. i. O.)

Im Lichte der revolutionären Ereignisse im Jahr 1848 wenden sich Marx und Engels wieder gegen ein teleologisches und prädestinistisches Geschichtsbild. Eine über die Zwecktätigkeit des Menschen hinausgehende Geschichtsauffassung, die annimmt, „daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird [...], wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält“ (MEW 3: 45) sei nichts anderes als eine „spekulative Verdrehung“ der Tatsachen. Alles, was im Nachhinein über die „Bestimmung“, den „Zweck“ oder den „Keim“ der früheren Geschichte gesagt wird, ist weiter nichts „als eine Abstraktion von der späteren Geschichte“ (ebd.). Im *Kommunistischen Manifest* (1848) wird darauf hingewiesen, dass es die arbeitenden Menschen sind, die damit beginnen, „Koalitionen gegen die Bourgeois zu bilden; sie treten zusammen zur Behauptung ihres Arbeitslohns. Sie stiften selbst dauernde Assoziationen, um sich für die gelegentlichen Empörungen zu verproviantieren.“ (MEW 4: 470) Diese Zusammenschlüsse erkämpfen Zugeständnisse, vorübergehende Siege, aber der Kampf bricht erneut aus. „Das eigentliche Resultat ihrer Kämpfe ist nicht der unmittelbare Erfolg, sondern die immer weiter um sich greifende Vereinigung der Arbeiter“ (ebd.: 471), die den Klassenkampf zu einem politischen Machtkampf erweitern kann. Die Geschichte wird also nicht von metaphysischen Kräften, sondern von der arbeitenden Klasse selbst vorangetrieben. Ihre Fähigkeit zur Organisation und zum Kampf gegen Ausbeutung und Erniedrigung ist demnach die unablässige Voraussetzung für gesellschaftlichen Fortschritt.

Diese akteurszentrierte Auffassung von historischen Prozessen befreit sich aber nicht vom Wechselspiel zwischen ökonomischen Bedingungen und politisch-ideologischen Verhältnissen, wobei Marx und Engels vor einer Verflachung des Basis-Überbau-Modells warnten und Engels im *Anti-Dühring* (1877) die „Mannigfaltigkeit der Wechselbeziehungen und Ursächlichkeiten“ (MEW 20: 82) betonte. In einem Brief an Joseph Bloch aus dem Jahr 1890 schreibt Engels:

„Die ökonomische Lage ist die Basis, aber die verschiedenen Momente des Überbaus – politische Formen des Klassenkampfes und seine Resultate – Verfassungen [...] – Rechtsformen, und nun gar die Reflexe aller dieser wirklichen Kämpfe im Gehirn der Beteiligten, politische, juristische, philosophische Theorien, religiöse Anschauungen und deren Weiterentwicklung zu Dogmensystemen, üben auch ihre Einwirkung auf den Verlauf

der geschichtlichen Kämpfe aus *und bestimmen in vielen Fällen vorwiegend deren Form.*“ (Engels 1967 [1890]: 463, Herv. d. Verf.)

Dem menschlichen Handeln – und damit der „pragmatologischen“ Auffassung – sind aber jedenfalls Grenzen gesetzt. Zwar machen die Menschen „ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (MEW 8: 115), wie Marx in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* unmissverständlich darlegt.³⁵ Diese Grenzen werden in der „nomologischen“ Geschichtsauffassung untersucht und dargelegt. Geschichte wird hiernach von objektiven, gesetzmäßigen Strukturlogiken determiniert.³⁶ Im *Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie* wird die Logik des gesellschaftlichen Wandels in wenigen Zeilen dargelegt, die als „Verfassungserklärung des Historischen Materialismus“ (Mayer 2009: 20) gelten dürfen. Menschen werden per Zufall in eine Welt geboren, in der sie „bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse“ (MEW 13: 8) eingehen, „die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen“ (ebd.). Diese Produktionsverhältnisse bilden die ökonomische Basis, die das soziale, politische, juristische, religiöse und geistigen Leben überhaupt bedingt.³⁷ Doch die Produktivkräfteentwicklung erlahmt zu einem gewissen Zeitpunkt, weil sie in Widerstreit mit den Produktionsverhältnissen gerät. Das heißt, die vorherrschenden Eigentumsverhältnisse behindern das Fortkommen der technologischen Entwicklung. „Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein“ (ebd.). Schließlich legt Marx die Abfolge von Gesellschaftsformationen in „großen Umrissen“ dar, die von der asiatischen Produktionsweise über die antike Sklavenhaltergesellschaft, den Feudalismus bis zum Kapitalismus reicht. In jeder Epoche war die nächste bereits angelegt. Die Vergangenheit trägt den Keim der Gegenwart, diese den Keim der Zukunft bereits in sich. „Erscheinen einerseits die vorbürgerlichen Phasen als nur historische, i. e. aufgehobene Voraussetzungen, so die jetzigen Bedingungen der Produktion als sich selbst aufhebende und

³⁵ Zur Geschichtsoffenheit menschlichen Handelns (Kontingenz, Voluntarismus) tritt also die Zwangsläufigkeit objektiver Bedingungen (Notwendigkeit, Determinismus). Zwischen diesen beiden Polen spannt sich das „dualistische“ Feld marxistischer Geschichtsphilosophie auf, das von Anfang an kein monistisches und abgeschlossenes war, wie etwa Laclau und Mouffe in ihrer dekonstruktivistischen Darstellung der Geschichte des Marxismus darstellten.

³⁶ Gerade dieser „objektiv-logische Geschichtsbegriff“ (Fleischer 1969: 8) wurde in der stalinistischen Schule überakzentuiert und verformt.

³⁷ Es wurden unzählige Bücher und Artikel über das Basis-Überbau-Modell geschrieben. Entweder wurde das Verhältnis zwischen Basis und Überbau als einseitige Bedingungsbeziehung verfälscht, oder überhaupt nur mehr als „didaktisierende Metapher“ herangezogen. Andere konstruieren aus den Kategorien ein starres Gerüst, an dem nicht gerüttelt werden darf (vgl. Mayer 2009: 20). Hier ist kein Platz, um diese Debatte aufzurollen. Für weiterführende Darstellungen s. etwa: Tomberg, Friedrich (1969): *Basis und Überbau. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.; Harman, Chris (1986): *Base and Superstructure, International Socialism*, 2/32, 3–44.

daher als historische Voraussetzungen für einen neuen Gesellschaftszustand setzende“ (MEW 42: 373). Freilich kann keine der drei genannten Auffassungen Alleingeltung beanspruchen. Vielmehr wird jeder einzelne immer schon von den beiden anderen Aspekten ergänzt und gezügelt. Vor allem die letztgenannte nomologische Auffassung darf nicht dahin verkehrt werden, dass MarxistInnen mit den „Gesetzen der Geschichte“ die Zukunft oder, weniger ausgreifend, den exakten Zeitpunkt oder Erfolg einer Revolution „berechnen“ oder „vorhersehen“ könnten. Unvorhergesehene Ereignisse können eine Prognose immer konterkarieren. Das heißt aber auch, dass nicht Determinismus als solcher, sondern die vom Post-Marxismus unterstellte Vorhersehbarkeit bzw. Linearität das Problem ist. Ein nicht-linearer Determinismus, der nach vorne hin offen bleibt, würde nur feststellen, dass das, was sich bereits manifestiert hat, das *notwendige* und *kontingente* Ergebnis von Determination ist. Die Determinanten können freilich niemals mit Sicherheit im Vorhinein, sondern immer erst *ex post* – und auch dann nur unvollständig – festgestellt werden. Berücksichtigen wir die zeitliche Dimension, ist Geschichtsoffenheit „nach vorne“ und kontingente Notwendigkeit „nach hinten“ möglich. Ein derart temporalisierter Begriff von Determination entgeht der Falle eines gesetzmäßigen, vorhersehbaren Geschichtsautomatismus.³⁸

Insgesamt widerlegt das Zusammenspiel der drei Auffassungen die gelegentliche Darstellung des Marxismus als bloße, gar metaphysische Geschichtsphilosophie. Marx und Engels vermuten keine hinter der Geschichte weilende Wesen- und Sinnhaftigkeit, sondern ziehen ihre Schlüsse aus dem ungeheuren Stoff der beobachteten und historisch erforschten Verhältnisse. Sie stülpen der Gegenwart keine Wahrheit, Werte und Ziele über; sie generieren ihre Ansichten aus dem, was vor ihnen liegt und enthüllen seine Vergänglichkeit. Das gilt auch für die normative Grundlage des Marxismus. „Kommunisten“, so schreiben Marx und Engels, „stellen keine besondern Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen“

³⁸ Die Geschichte der marxistischen Theoriebildung kennt zwei Theoriestränge, die den Marxismus in ein starres dogmatisches Korsett zwängten: Den Kautskyanismus der Zweiten Internationale und den Austromarxismus der Zwischenkriegszeit. Zunächst wollten Marxisten wie Kautsky und Plechanow das marxistische Erbe systematisieren, um „der Arbeiterbewegung eine umfassende, kohärente, den Aktiven leicht zugängliche Weltanschauung zu liefern“ (Anderson 1978: 19). Die Systematisierungsversuche, die an sich schon zu einer mechanistisch-simplifizierenden Entstellung des Marxismus führten, wurden später von Schriften abgelöst, die sich durch eine neuartige Funktion der Theorie auszeichneten. Anstatt den beobachtbaren Gang der Geschichte theoretisch zu systematisieren, diente die Theorie nunmehr selbst als prophetischer Garant für die historische Entwicklung, der die Spaltung zwischen Prognose und Realität überbrücken sollte (vgl. HRD: 50). Diese Tradition der automatistischen Geschichtsauffassung wurde im Austromarxismus, insbesondere von Otto Bauer, fortgesetzt. Auch hier wurde der Aspekt der Notwendigkeit und jener der Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung auf Kosten des handelnden, in den Geschichtsverlauf eingreifenden Subjekts besonders überakzentuiert. Aus diesem Geschichtsautomatismus resultierte letztlich auch eine fatale abwartende Haltung – der politische Quietismus.

(MEW 4: 474). Die von Marx und Engels sehr wohl erkannte Kontingenz und Historizität von Normen und Werten gilt nicht nur für die bürgerlichen Moralvorstellungen, wie sie in der Ideologiekritik zum Ausdruck kommt, sondern auch für die eigenen normativen Bezüge. Da Normen nicht nur die herrschenden gesellschaftlichen Machtverhältnisse erzeugen und stabilisieren, sondern *immer* Ausdruck einer bestimmten Ordnung sind, müssen sie unabhängig von der eigenen Präferenz notwendig kontingent sein. Andrea Maihofer bekräftigt diesen Aspekt auch in ihren *Überlegungen zu einem materialistisch-(de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität* (2013). Das Marx'sche Normenverständnis weiß „um die Historizität und Gesellschaftlichkeit normativer Intuitionen, auch der eigenen; hält aber gleichwohl an ihnen als gegenwärtigem normativen Standard fest, hinter den keinesfalls zurückgefallen werden darf“ (Maihofer 2013: 179). Und dieses Aufgreifen von und Bezugnehmen auf normative Vorstellungen äußert sich in der Affirmation all jener „fortschrittlichen“ Forderungen und Kämpfe, die der Arbeiterklasse ein besseres Leben im Hier und Jetzt versprechen und die „Gesamtbewegung“ ein Stück weit in Richtung Sozialismus schieben. Die Gültigkeit dieser normativen Zielvorstellung wird aus den „wirklichen“ Verhältnissen abgeleitet. Der Marxismus begründet keine neuen normativen Moralvorstellungen. Ihn treibt die negative Kritik am Bestehenden an, die im Aufbegehren einer strukturell unterdrückten und ausgebeuteten Klasse ihren Ausdruck findet.

Zusammengefasst lässt sich sagen, der Marxismus lehnt metaphysische, zum abstrakten Prinzip erhobene Normen und Normenkataloge ab, dekonstruiert vielmehr Normen als vorläufiges Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung, indem er eine immanente Kritik an der bürgerlichen Ideologie übt; er bringt außerdem eine normative Komponente ein, wenn er eine negative Kritik am Unrechtsregime der kapitalistischen Ordnung formuliert. Dieses Aufbegehren gegen Erniedrigung und Knechtung durchzieht die gesamte materialistische Geschichtsauffassung. Immanente und negative Kritik bilden die Säulen der Normativität im Marxismus.

Obwohl der Marxismus explizit Kritik an der abendländischen Metaphysik übt und eine Theorie der Kontingenz vertritt, indem er die historische Gewordenheit und Vergänglichkeit aller Vorstellungen, Normen, Lebens- und Produktionsweisen aufzeigt, werden ihm vonseiten post-marxistischer Intellektueller häufig metaphysische Mängel attestiert. Im Befund, den Laclau und Mouffe in HRD ausstellen, heißt es, dem Marxismus wohnen Denkfiguren wie diejenigen der Notwendigkeit, der Teleologie und des „ökonomistischen“ Determinismus inne, das heißt, der „ehernen“ Gesetze der Geschichte, die in vorbestimmter Richtung wirken, sowie des Klassenessentialismus, der nur *ein* privilegiertes historisches Subjekt kennt. Diese Logiken

würden zu Simplifizierung und Komplexitätsreduktion führen und letztlich in einer essentialistischen Auffassung des Sozialen münden, das innerhalb einer geschlossenen, monistischen Totalität seinen fixierten Platz einnimmt (vgl. HRD: 125, Laclau 1982: 10). Alle Versuche, den ökonomischen Determinismus zu entschärfen, indem Kriterien wie Unbestimmtheit, Kontingenz, Spontaneität, die Bedeutung der Handlungsfähigkeit, die relative Autonomie des Politischen usw. hervorgehoben wurden, haben lediglich geringfügig am Theoriegebäude des Marxismus geschraubt, das in seinen grundlegenden Annahmen vorgefertigt, ökonomistisch und deterministisch bleibe. Mit dem Versuch, den Determinismus zu umgehen, seien die marxistischen Denker und Denkerinnen unweigerlich in die Falle des „metaphysischen“ Dualismus oder Eklektizismus getappt (vgl. HRD: 77). Der Post-Marxismus verwirft die gesamte „Metaphysik der Moderne“, die den brüchigen und vorläufigen Charakter der Gesamtheit aller Dinge verkennt. Die materialistische Geschichtsauffassung von Marx und Engels wird zu diesem epistemischen Regime der Moderne gezählt, das mit empirischem Rationalismus und Positivismus („Szientismus“) sowie „Essentialismus“ assoziiert wird. Vor diesem Hintergrund ist es in der akademischen Linken zu einer allgemein anerkannten Selbstverständlichkeit geworden, sich von diesem „Ökonomismus“, „Determinismus“ und „Essentialismus“ abzugrenzen, „noch bevor man sich über die konkrete Bedeutung solcher zu Signalworten herabgesunkenen Phrasen verständigen könnte“ (Kistner 2018: 217). Zwar unterscheidet Marx im *Kapital* implizit das Wesen von der Erscheinung(-sform), um die tatsächliche Entwicklung einer Gesellschaft und die Art und Weise, wie sie den Menschen erscheint, auseinanderzuhalten.³⁹ Aber diese Annahme wird nun dahingehend verdreht, dass Marx und Engels von einer Essenz ausgingen, „bei der das Wesen eine in sich sinnvolle Teleologie enthalte“ (ebd.: 223). Die eigentliche Frage müsste hier viel eher sein, ob wir zwischen „objektiver Realität“ und „Ideologie“ unterscheiden können oder nicht; und das ist eine Frage der Epistemologie.

6.2 Normativität im Post-Marxismus

Nicht nur im Marxismus, auch und ganz besonders im Post-Marxismus wurde der Versuch unternommen, die metaphysische Verabsolutierung historisch konstruierter normativer

³⁹ Diese Unterscheidung geht schon aus dem ersten Satz im *Kapital* hervor: „Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, *erscheint* als eine ‚ungeheure Warensammlung‘“ (MEW 23: 49, Herv. d. Verf.). Marx unterscheidet implizit zwischen einer allgemeinen Ebene des gesellschaftlichen Reichtums und seiner konkreten Erscheinungsform, die unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ihre spezifische Gestalt annimmt (vgl. Kistner 2018: 223).

Prinzipien aufzubrechen. Eines der zentralen Anliegen Laclaus und Mouffes besteht in der Auflösung fundamentalistischer Horizonte und in der Sichtbarmachung der Notwendigkeit von Kontingenz. Diese allgemeine Schwächung einst stabil geglaubter Fundamente prägte die Erfahrungswerte des letzten Jahrhunderts und bot Laclau und Mouffe Anlass zur strategischen Intervention: Die „Krise des essentialistischen Universalismus als selbst-erklärter Grund hat unsere Aufmerksamkeit auf die kontingenten *Gründe* (im Plural) seines Entstehens und auf die komplexen Prozesse seiner Konstruktion gelenkt“ (Laclau zit. n. Marchart 2010: 187). Trotzdem lassen Laclau und Mouffe nicht völlig offen, welche Programmatik, welche Strategie und welches Ziel mit einem politisch-emanzipatorischen Projekt im Geiste des Post-Marxismus verfolgt werden (sollen). Die normativ unbestimmte Logik der Hegemonie gibt an sich noch keinen Hinweis darauf, ob rechte oder linke Protestformationen hegemonial werden (sollen) – sie ist allenfalls imstande, die *Entstehungsgeschichte* von linken und rechten Forderungen, Werten und Normen aufzurollen. Trotzdem geben Laclau und Mouffe mit ihrer politischen Theorie der radikalen Demokratie, die sie im letzten Abschnitt von HRD entfalten, eine programmatische Stoßrichtung für linke Hegemonieprojekte vor. So wird auch bei Laclau und Mouffe die unbestimmte Logik der *Genesis* von Normen ergänzt durch ihren Anspruch auf *Geltung*. Damit führen sie ihre eigene Normativität in den Post-Marxismus ein, ohne diesen Übergang von radikaler Kontingenztheorie zu normativen Sollensansprüchen zu klären. Dieses Begründungsproblem sowie die inhaltliche Reichweite der Normativität bei Laclau und Mouffe ist Gegenstand der folgenden zwei Kapitel.

6.2.1 Genesis – Die demokratische Revolution

Die von Laclau und Mouffe entwickelte Hegemonietheorie befasst sich mit dem Entstehen und Vergehen von Bedeutung und Identität, die als kontingentes Produkt eines (gegen-)hegemonialen Kampfes zu begreifen sind. Damit ein Hegemonieprojekt entstehen kann, muss sich zunächst ein Antagonismus bilden, das heißt, ein rein differentielles Unterordnungsverhältnis muss sich in ein antagonistisches Verhältnis der Unterdrückung verwandeln. Letzteres entsteht, wenn ein konstitutives „Außen“ existiert. Die Beziehung zwischen Leibeigenen und Grundherren war beispielsweise nicht schon an sich antagonistisch; „nur in den Begriffen einer anderen diskursiven Formation [...] kann die differentielle Positivität dieser Kategorien untergraben und Unterordnung als Unterdrückung konstruiert werden“ (HRD: 190). Indem sich Leibeigene die Begriffe des Menschenrechtsdiskurses aneigneten, konnten sie ein antagonistisches Verhältnis zwischen ihnen selbst und den

Grundherren herstellen. Damit ein solcher Zusammenschluss gegen eine feindliche Macht gelingen konnte, „musste sich zuerst das demokratische Prinzip der Freiheit und Gleichheit als neue Matrix des sozialen Imaginären durchsetzen“ (ebd.: 191). Diese Matrix bildet den Horizont, „der ein Feld der Intelligibilität strukturiert“ (Laclau 1990: 64, Übers. d. Verf.), das heißt darüber bestimmt, welche gesellschaftlichen Fragen und politischen Antworten überhaupt als relevant und legitim definiert werden. Die Entstehung des demokratischen Horizonts geht auf die „demokratische Revolution“ zurück. Gemeint ist, im Anschluss an Claude Lefort und Tocqueville, die Französische Revolution von 1789, die den legitimatorischen Ausgangspunkt für die europäischen Demokratien und die Erweiterung und Vervielfältigung sozialer Kämpfe bildet. Die physische und symbolische (Laclau und Mouffe würden sagen diskursive) Enthauptung des Königs Ludwig XVI. läutete das Ende einer hierarchischen Gesellschaftsordnung ein, die den „Ort der Macht“ mit einem Oberhaupt besetzte, der die Einheit des *Ancien Régimes* repräsentierte. Das war ihm möglich, weil er, so Lefort, mit „zwei Körpern“ ausgestattet war: einem irdischen und einem himmlischen.⁴⁰ „Seine beiden Körper erlaubten es dem Monarchen, zwischen der Sphäre der Immanenz (der ‚Erde‘ bzw. Gesellschaft) und jener der Transzendenz (der göttlich verbürgten Legitimität der sozialen Ordnung) zu vermitteln“ (Marchart 2013: 118). Solange Gesellschaft als holistische Ganzheit begriffen wurde, in dem alle ihren festen Platz haben, „konnte Politik nicht mehr sein als die Wiederholung hierarchischer Verhältnisse“ (HRD: 191). Mit der Guillotinerung des Königs wurde gerade dieser Holismus, diese harmonische Verbindung zwischen Himmel und Erde durchbrochen. Von nun an sollte der Ort der Macht leer bleiben bzw. nur temporär besetzt werden. Die demokratische Ordnung akzeptierte die „Grundlosigkeit des Sozialen“, indem sie die Leere des Ortes der Macht institutionalisierte. Auf diese Weise wiederholen parlamentarische Wahlen die symbolische Enthauptung des Kaisers. Die demokratische Revolution bereitete, so lässt sich schließen, den Boden für einen Wandel des politischen Imaginären, der das fixiert geglaubte Gesellschaftsbild aufbrach und beweglich machte (vgl. HRD: 188 ff.; Marchart 2013: 117 ff.; Lefort 1990).

Die Anknüpfung am politischen Imaginären der demokratischen Revolution stellt, so Laclau und Mouffe, ein Moment der Kontinuität in den sozialen Kämpfen der Gegenwart dar, deren

⁴⁰ Es ließe sich wohl argumentieren, dass die Analyse dieses Doppelcharakters schon auf Marx zurückgeht, der in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Rolle des Fürsten folgendermaßen umreißt: „Er ist einerseits die *Idee* des Staats, die geheiligte Staatsmajestät, und zwar als *diese* Person. Zugleich ist er eine *bloße* Imagination, er hat als Person und als Fürst weder wirkliche Macht noch wirkliche Tätigkeit. Es ist hier die Trennung der politischen und wirklichen, der formellen und materiellen, der allgemeinen und individuellen Person, des Menschen und des sozialen Menschen in ihrem höchsten Widerspruch ausgedrückt.“ (MEW 1: 314 f.)

diskontinuierlicher Charakter in Abgrenzung zu den Klassenkämpfen des vorletzten und letzten Jahrhunderts für gewöhnlich betont wird. Indem sie auf die Ausdehnung und Vertiefung der demokratischen Revolution zielen, setzen die sozialen Kämpfe der ökologischen, feministischen, antirassistischen und anderen Bewegungen die demokratische Revolution fort (vgl. HRD: 197). Laclau und Mouffe gehen davon aus, dass die „kapitalistische Expansion“ zur Fragmentierung, Destabilisierung und Bedrohung alter Identitäten führte, womit die Entstehung neuer kollektiver Identitäten ermöglicht wurde (vgl. Laclau/Mouffe 1990 [1987]: 127 f.). „Die Dislokationseffekte [...] beeinflussen diese verstreuten Subjektpositionen [...] und damit erhält der Prozess der radikalen Demokratisierung der Gesellschaft eine neue Tiefe und einen neuen Impuls“ (ebd.: 128).

Die Darlegung der Geschichte der demokratischen Revolution enthüllt den historischen Charakter des gegenwärtigen sozialen Imaginären, bietet aber noch kein Kriterium, warum sich Laclau und Mouffe gerade auf diese Tradition positiv beziehen. Dasselbe können wir in der Post-Marxismus-Debatte beobachten, wo Laclau und Mouffe die „humanistischen Werte“ verteidigen, zugleich aber den metaphysischen Status einer Essenz bestreiten. Antessentialismus heiÙe nicht, die Gültigkeit des Humanismus zu negieren, aber seine Gültigkeit sei ein Produkt diskursiver und argumentativer Praktiken.

„Die Geschichte der Konstruktion des ‚Menschen‘ (im Sinne von Menschen, die in ihrer einzigartigen Fähigkeit Träger von Rechten sind) ist eine rezente Geschichte – der letzten 300 Jahre. Davor waren alle Menschen nur vor Gott gleich. Diese Geschichte der Konstruktion des ‚Menschen‘ kann Schritt für Schritt nachvollzogen werden und sie war eine der großen Errungenschaften unserer Kultur; diese Geschichte zu skizzieren, würde bedeuten, die verschiedenen diskursiven Oberflächen zu rekonstruieren [...] – die juristischen, schulischen, wirtschaftlichen und anderen Institutionen, in denen die Differenzen aufgrund von Status, sozialer Klasse oder Reichtum allmählich beseitigt wurden. Der ‚Mensch‘ [...] ist der überdeterminierte Effekt dieses Prozesses der multiplen Konstruktion. In eben dieser diskursiven Pluralität werden ‚humanistische Werte‘ konstruiert und erweitert.“ (ebd.: 125)

Der Mensch besitzt kein transhistorisches Sein, sondern ist ein ganz bestimmtes, historisch definiertes Subjekt, das in der Moderne, so Laclau und Mouffe, zuvorderst als Rechtssubjekt verhandelt wird. In diesem über Praxen und Kämpfe hergestellten diskursiven Raum werden auch Werte wie Freiheit und Gleichheit konstruiert. Die Aufmerksamkeit wird auf die Historizität von humanistischen Werten gelegt, womit ein „höherer Grad an Realismus“ im Kampf für diese Werte ermöglicht würde (vgl. ebd.). Wieder erläutern Laclau und Mouffe die historische Herausbildung des bürgerlich-demokratischen Horizonts, ohne anzugeben, warum gerade diese Tradition zu präferieren sei.

Laclau und Mouffe legen ihr Augenmerk auf die Formen der *Genesis* und historischen Aushandlung von Bedeutung und Identität, weil sie, sobald sie eine endgültige Präferenz fixieren, in die Falle des Essentialismus tappen würden. Die Unmöglichkeit der Schließung verhindert eine endgültige Festlegung auf normative Prinzipien. An die Stelle der erodierten fundamentalen Annahmen der Moderne setzen sie deshalb nicht einfach neue fundamentale Gewissheiten. „Die Postmoderne impliziert keinen Wandel der Werte der modernen Aufklärung, sondern eher eine partikuläre Schwächung ihres absoluten Charakters“ (Laclau 1989: 67, Übers. d. Verf.). Laclau betont, dass nicht der spezifische *Inhalt* der modernen Werte der Aufklärung hinterfragt würde, sondern ihr *ontologischer Status*:

„Es geht gerade um den *ontologischen Status* der zentralen Kategorien der Diskurse der Moderne und nicht um ihren *Inhalt*; darum, dass die Erosion dieses Status durch die ‚postmoderne‘ Sensibilität zum Ausdruck kommt; und dass diese Erosion, weit davon entfernt, ein negatives Phänomen zu sein, eine enorme Erweiterung des Inhalts und der Handlungsfähigkeit der Werte der Moderne darstellt, die es ermöglicht, sie auf wesentlich solideren Grundlagen als jenen des Aufklärungsprojekts zu gründen“ (ebd.: 66, Übers. d. Verf.).

Mit der Erosion der Moderne ging eine Ausweitung der Denk- und Handlungsräume einher (vgl. Marchart 2010: 186 f.). Diese Räume bieten die Möglichkeit neuartiger Artikulationen. „Beginnt man zu erkennen, dass die Welt nicht auf einem festen Grund gebaut ist – wie etwa auf Gott, der Vorsehung, der Vernunft, den freien Gesetzen der Marktwirtschaft, den Genen, etc. –, wird man das eigene soziale Schicksal als veränderbar betrachten und mit weniger Fatalismus hinnehmen“ (ebd.: 329).

Kann möglicherweise in dieser Hervorkehrung der Veränderlichkeit und Möglichkeit *qua* hegemonialer Praxen, das eigene und gesellschaftliche Dasein zum Besseren zu wandeln, das Normative der post-marxistischen Theorie liegen? Simon Critchley, der an der *University of Essex* jahrelang mit Ernesto Laclau zusammengearbeitet hat, erkennt in der Logik der Hegemonie den ethischen Impuls der post-marxistischen Sozialtheorie. In seinen Augen liegt das Ethisch-Subversive der Laclau’schen Hegemonietheorie in der Enthüllungsfunktion der Kontingenz. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die uns der Zufall der Geburt verweist, mögen fixiert und alternativlos wirken, sind aber in Wahrheit die naturalisierten Resultate einer Reihe von diskursiven, immer schon vorläufigen Artikulationen. Critchley erkennt in der Naturalisierung (oder „Sedimentierung“) von kontingenten Phänomenen eine politische Strategie. Diese Naturalisierung von scheinbar ewiggültigen und unabänderlichen gesellschaftlichen Verhältnissen verdeckt die Möglichkeit politischer Entscheidungen, die dann als selbst-evidente und apriorische (oder gar als natur- oder gottgegebene) Entscheidungen daherkommen. Die Logik der Hegemonie durchbricht die Macht der Gewohnheit indem sie

diesen Naturalisierungsprozess enthüllt und die radikale Historizität aller Gegebenheiten offenbart. Gerade darin liege der ethische Anspruch der post-marxistischen Hegemonietheorie (vgl. Critchley 2004: 95 f.). Auch Oliver Marchart expliziert die „Offenbarungsfunktion“ von Dislozierung und Antagonismus in der Laclau’schen Hegemonietheorie, wenngleich er damit keine ethische Funktion verbindet, sondern dementsgegen hervorhebt, dass die Politisierung und „Entgründung der Fundamente“ nicht schon an sich einer demokratischen Politik entspreche (vgl. Marchart 2010: 197, 204, 330). Und tatsächlich kann der bloßen Entschleierung des immer schon vorläufigen, brüchigen Sediments kein ethisches Motiv zugrunde liegen. Sie ist eine nüchterne Tatsachenfeststellung, die zwar zur Handlungsfähigkeit ermächtigt, weil sie auf die Möglichkeit von Alternativen verweist, aber diese Alternativen nicht ausformuliert und keine normative Stoßrichtung vorgibt. Die Kritik an den sedimentierten Verhältnissen, die der vermeintlichen Natürlichkeit den Kampf ansagt und die Möglichkeit pluraler Artikulationen aufzeigt, muss keinesfalls progressiv sein. Herrschende Verhältnisse können sowohl von links als auch von rechts herausgefordert werden. Allein die Tatsache, dass die hegemoniale Logik naturalisierte Vorstellungen herausfordert, kann an sich noch keine geeignete Grundlage für eine *bestimmte* normative Kritik sein.

6.2.2 Geltung – Die radikale und plurale Demokratie

Im vorangegangenen Kapitel wurde darauf hingewiesen, dass aus der Logik der Hegemonie keine notwendig „linken“ oder „progressiven“ Schlüsse gezogen werden können. Eine Priorisierung bestimmter programmatischer Inhalte ist im ontologischen Denkgebäude überhaupt unzulässig (vgl. Hildebrand 2017: 110; Stäheli/Hammer 2016: 81; Laclau 2005: 117). Die hegemoniale Artikulation ist eine „*politische Logik* und kein Typus sozialer Organisation“ (HRD: 227), was dadurch bewiesen würde, „dass sie *keiner besonderen politischen Orientierung* zugeschrieben werden kann: sie kann das Resultat ‚linker‘ Politik sein, [...] oder, wie im Fall des Faschismus, das Resultat eines autoritären Fixierens der sozialen Ordnung“ (ebd., Herv. d. Verf.). Das Ziel politischen Handelns ist „die Transformation eines sozialen Verhältnisses [...], das ein Subjekt in einem Verhältnis der Unterordnung konstruiert“ (ebd.: 189). Aber auch diese (vermeintliche oder echte) Befreiung aus einem Unterordnungsverhältnis sagt noch nichts darüber aus, ob ein Hegemonieprojekt „progressiv“ oder „regressiv“ ist.⁴¹ Aus der formalen Hegemonietheorie ist also „weder eine bestimmte

⁴¹ Auch rechte Protestformationen beziehen sich auf ein bestimmtes Unterordnungsverhältnis. Ihre auf „Befreiung“ zielende Negation richtet sich gegen das Feindbild „Migranten“, „Asylanten“ und dergleichen; wobei die „Richtigkeit“ dieses Unterdrückungsverhältnisses im Post-Marxismus keine Rolle spielt. Die Frage „Wer sind die

politische Positionierung noch eine besondere ethische Qualität abzuleiten“ (Marchart 2010: 247). Sie verfolgt vielmehr den Anspruch, Aufschluss über die „Logik der sozialen Bedeutungsproduktion schlechthin“ (Marchart 2018: 696) zu geben. Diese (Onto-)Logik der Hegemonie verschließt sich einer „Ethisierung“ (Laclau 1999: 134 f.; vgl. Stäheli/Hammer 2016: 97), weil sie die irreduzible Offenheit des Sozialen voraussetzt. Welche hegemoniale Position sich schließlich durchsetzt, kann nicht philosophisch ergründet, sondern nur *politisch entschieden* werden. „Das zeigt sich insbesondere darin, dass das Prinzip der Unabschließbarkeit aus Laclaus Sicht keineswegs dazu auffordert, die Unabschließbarkeit im Rahmen einer *démocratie à venir* zu kultivieren und dem verworfenen Anderen gewisse Rechte zuzubilligen“ (Hildebrand 2017: 110, Herv. i. O.).

Damit ist die Logik der Hegemonie oder das „Prinzip der Ordnungsgebung wichtiger [...] als der Inhalt der konkret vorgeschlagenen Ordnung“ (Marchart 2007: 106). Marchart entkräftet diesen Formalismus-Vorwurf aber, indem er auf das „streng Philosophische“ an Laclaus politischer Theorie verweist, das er in der „ontologischen Differenz“ verortet, auf die Laclau explizit und implizit Bezug nimmt. Ontologie und „Ontik“ bzw. Partikularität und Universalität sind zugleich unüberbrückbar gespalten und untrennbar verschränkt. Sie sind zwei aufeinander angewiesene aber nicht-identische Dimensionen, deren Verhältnis zentral für die Logik der Hegemonie ist. Hegemonieprojekte müssen, wollen sie Wirkmacht entfalten, „auf Universalität zielen, und diese Dimension ist logisch unabhängig vom tatsächlichen Inhalt des Projekts – und doch steht sie in einem Verhältnis zu letzterem, da es durchaus historische und politische Gründe gibt, warum ein bestimmter Inhalt in einem bestimmten Kontext erfolgreicher ist als ein anderer.“ (Ebd.: 115) Tatsächlich könnte man sagen, die post-marxistische Tradition bietet politische, aber keine wissenschaftlichen und philosophischen (oder theoretischen) Motive, die eine bewusste Entscheidung für ein bestimmtes Normenrepertoire begründen.

Aus der Logik der Hegemonie lässt sich also noch kein politisches Programm ableiten. Aber mit der Entwicklung einer Theorie der radikalen und pluralen Demokratie im letzten Abschnitt von HRD ist ein politisches Programm verknüpft, „das zwar nicht konsequenzlogisch aus der zuvor entwickelten allgemeinen Hegemonietheorie folgt, aber doch auf ihr aufbaut“ (Marchart 2018: 696). Laclau und Mouffe schlagen ein Projekt der „radikalen und pluralen Demokratie“ (HRD: 214) vor, das innerhalb des Horizonts der demokratischen Revolution verortet ist und

wahren Unterdrücker?“ bleibt eine epistemologische, die im Post-Marxismus umgangen wird, indem alle Unterdrückungsverhältnisse als diskursive Konstruktionen ihre eigene kontingente „Wahrheit“ besitzen.

auf dessen Ausweitung und Vertiefung zielt. Aber wie ist dieser Übergang von formaler (Onto-)Logik hin zur normativ-ontischen Ebene zu erklären?

Weder die Anknüpfung an der Tradition der „demokratischen Revolution“ noch die Offenbarungsfunktion von Kontingenz bilden schon an sich eine normative Grundlage für das hegemoniale Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie. Marchart schlägt deshalb vor, die politische Ontologie als *prima philosophia* des Postfundamentalismus zu definieren, die dem „chiasmatischen Wesen“ der ontologischen Differenz Rechnung trägt, indem sie die untrennbare Verbindung und zugleich unüberbrückbare Kluft zwischen Partikularität und Universalität (oder ontischer und ontologischer Dimension) akzeptiert (vgl. Marchart 2010: 245 ff.). Marchart gesteht jedoch ein, dass diese Lösung, die sowohl eine „Ontologisierung des Ontischen“ (bzw. eine „Ethisierung des Ontologischen“) als auch ein zwanghaftes Reinhalten des Ontologischen von ethischen und normativen Bezügen ablehnt, den Übergang zwischen formaler Logik und Normativität nicht logisch erklären kann – „irgendein *non sequitur*“ sei nicht zu vermeiden (vgl. ebd.: 253). Die chiasmatische Natur der ontologischen Differenz verlange wiederum eine bestimmte „Seins-Semantik“, für die man sich *entscheiden* müsse (vgl. ebd.: 253). Also befinden wir uns wieder am Ausgangspunkt: normative Grundlagen folgen nicht logisch-philosophisch aus der Hegemoniethorie, sondern aus einer bewussten politischen Entscheidung, die nicht weiter begründet wird. Andrea Maihofer plädiert dafür, „die eigene normative Präferenz (und deren Begründung) als rational evident lediglich innerhalb eines bestimmten Wahrheitsregimes und damit immer auch als politische Entscheidung innerhalb spezifischer Macht- und Kräfteverhältnisse kenntlich zu machen“ (Maihofer 2013: 170 f.), damit sich die Theorie nicht in den Schein der Selbstevidenz hüllt oder den Anschein normativer Gewissheit erweckt. Die jeweilige Präferenz von spezifischen Normen oder Normsystemen sollte als das sichtbar gemacht werden, was es ist: eine *politische Entscheidung*, die mit einer Schließung ihrer eigenen kritischen Infragestellung einhergehe (vgl. ebd.: 176). Wird eine solche Ausweisung unterschlagen, „ist spätestens dies der Moment des dialektischen Umschlagens in eine metaphysische Denkhaltung“ (ebd.: 176 f.). Diese Entscheidung fällt in HRD jedenfalls zugunsten der demokratischen Tradition aus, was aber nur implizit aus der „Seins-Semantik“ hervorgeht, das heißt den vielen, von Laclau und Mouffe angeführten Beispielen progressiver sozialer Bewegungen und ihrer Anknüpfung am „sozialen Imaginären“ der Französischen Revolution.

Demokratie ist das ideologische und semantische Zentrum der Normativität in HRD. Im Post-Marxismus ist sie aber mehr als bürgerliche Tradition – sie ist das Ergebnis der Anerkennung

der Notwendigkeit von Kontingenz. Oder umgekehrt: Offenheit ist die Voraussetzung für und Selbstversicherung der Demokratie. Nur dort, wo die kontingente, immer schon prekäre und bedrohte Seinsweise nicht zugunsten einer phantasmatischen Auflösung – entweder in Richtung eines „radikalen Partikularismus oder eines leeren Universalismus“ (Marchart 2007: 114) – aufgegeben wird, ist demokratische Politik überhaupt möglich.⁴² „Wenn Demokratie möglich *ist*, dann weil das Universelle keinen notwendigen Körper und keinen notwendigen Inhalt besitzt“ (Laclau 2002: 64). Stattdessen sind Inhalte, Signifikate, das Ergebnis eines hegemonialen Wettstreits. Verschiedene soziale Gruppen sind bemüht, „ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben“ (ebd.). Diese Figur der gegenseitigen Kontamination von Partikularität und Universalität bzw. Ontologie und „Ontik“ ist im Post-Marxismus unauflösbar.

Nun ließe sich argumentieren, dass die Offenheit des Sozialen als solche demokratisch, also normativ bestimmt, sei. Aber aus der Tatsache, dass eine letzte Schließung unmöglich ist, „folgt kein ethischer Imperativ, die Offenheit zu ‚kultivieren‘ oder sogar sich einer demokratischen Gesellschaft zu verschreiben“ (Laclau 2002: 118). Eine demokratische „Kultivierung“ bleibt den Handelnden selbst überlassen und ergibt sich nicht notwendig aus irgendeiner Theorie oder Ontologie. Wie man es auch dreht und wendet, ein „*emanzipatorischer Apriorismus*“ (Marchart 2010: 250) oder die „Ethisierung“ (Laclau 1999: 134 f.) des Ontologischen bzw. die „Ontologisierung des Ontischen – die ontologische Überhöhung des Normativen“ (Marchart 2010: 253), ist im postfundamentalistischen Post-Marxismus unzulässig.

Laclau und Mouffe sträuben sich gegen eine logische Herleitung ihrer strategischen Intervention aus der in HRD entwickelten Hegemonietheorie. Das normative Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie kann nur als Ergebnis einer politischen Entscheidung gewertet werden. Dieses Hegemonieprojekt zielt darauf ab, immer weitere „sedimentierte“ Felder aufzubrechen und die zur Normalität erstarrten Praktiken in ihrer Kontingenz und Vorläufigkeit sichtbar zu machen. Damit ist das Fundament gelegt für ein Projekt, das in vollem Bewusstsein der Mobilisierungslogik eine *freiere* Gesellschaft im Sinne einer Pluralisierung und Vertiefung der Demokratie in allen gesellschaftlichen Arenen anstrebt. Was

⁴² Welcher partikulare Inhalt das Universelle symbolisch repräsentieren wird ist abhängig von der hegemonialen Operation (vgl. Laclau 2002: 40). „Diese Operation des Aufnehmens einer inkommensurablen universellen Signifikation durch eine Partikularität ist das, was ich *Hegemonie* genannt habe“ (Laclau 2005: 70, Übers. d. Verf.). Der Weg vom Partikularen zum Universalen, das Hegemonial-*Werden* also, wird theoretisiert als artikulatorische Errichtungslogik von kollektiven Identitäten im Kampf um die Instituierung von Gesellschaft. Der demokratische Streit hat also besondere Bedeutung: er ist „nicht irgendein Nebenschauplatz in einem gesellschaftlichen Bereich, sondern er ist das Ringen um die Einrichtung von Gesellschaft“ (Flügel-Martinsen 2017: 14), wie Oliver Flügel-Martinsen zu Recht anmerkt.

Demokratisierung und Emanzipation im Post-Marxismus bedeutet und welche Zielvorstellungen für eine *befreite* Gesellschaft im Marxismus bestehen, ist Gegenstand der folgenden Kapitel.

6.3 Zusammenfassung: Normen und Normativität im (Post-)Marxismus

Die radikale Kontingenz aller Normen und Werte wird sowohl im Marxismus als auch im Post-Marxismus mit dem Hinweis auf ihre unhintergehbare Historizität bewiesen. Der Marxismus legt den Fokus auf die Enthüllung der bürgerlichen Moral als ideologisches Mittel zur Befriedung der gesellschaftlichen Konfliktpotentiale. Die Ideologiekritik ist eine Form der *immanenten Kritik*. Die Marx'sche Kritik bleibt aber nicht hier stehen. Seine normativen Bezüge gewinnt der Marxismus auch aus dem Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit, also aus einer *negativen Kritik* an der kapitalistischen Ordnung. Nicht nur soll das Bewusstsein über die eigene Lage innerhalb der kapitalistischen Ordnung geschärft werden, die Ordnung selbst soll einer anderen Gesellschaftsform weichen, die den Menschen die Möglichkeit gibt, sich frei, nach den jeweiligen Fähigkeiten und Bedürfnissen, zu entfalten.

Der Post-Marxismus stellt die Kontingenz alles Bestehenden ins Zentrum der Theorie. Der notwendig befristete, immer schon prekäre Charakter alles Bestehenden ist eine Kernaussage der post-marxistischen Theorie. Obgleich beide Theorien die Vorläufigkeit von normativen Wertvorstellungen bejahen, bekennen sie sich doch zu gewissen Normen und Werten. Die Frage der Begründung normativer Bezüge stellt sich sowohl im Marxismus als auch im Post-Marxismus. Ersterer begründet seine Priorisierung bestimmter normativer Wertvorstellungen empirisch, theoretisch und geschichtsphilosophisch. Ich habe versucht, anhand der drei im Marxismus identifizierbaren Geschichtsauffassungen zu beweisen, worin die Affirmation der proletarischen Moral gründet. Der Marxismus begründet keine neuen normativen Moralvorstellungen, sondern wird von der immanenten und negativen Kritik am kapitalistischen Ist-Zustand angetrieben. Er schließt sich der „Zukunftsmoral“ des Proletariats an. Die post-marxistische Affirmation einer bestimmten Wertetradition ist eine politische (und gerade keine empirische oder logisch-theoretische) Entscheidung. Diese Entscheidung kann aber nicht weiter begründet werden, womit dem Post-Marxismus eine *petitio principii* innewohnt: normative Standards werden vorausgesetzt, deren Gültigkeit erst zu beweisen ist (vgl. Benhabib 1986: 85). Maihofer schlägt vor, die normativen Bezüge klar hervorzukehren, um zumindest die spezifische politische Entscheidung und damit die Vorläufigkeit und Kontingenz auch der eigenen Normen sichtbar zu machen.

Auch Normativität als solche verschwindet nicht einfach aus den beiden Theorien. Sowohl Marxismus als auch Post-Marxismus formulieren je eigene normative Zielvorstellungen, die sich im Post-Marxismus nicht logisch zwingend *gegen* herrschende Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse richten. Die Lücke zwischen logisch-formaler Theorie, die sich auf keinen Inhalt festlegt, und post-marxistischen Sollensansprüchen wird mithilfe einer politischen Entscheidung überbrückt. Und diese Entscheidung fällt bei Laclau und Mouffe zugunsten der liberalen Demokratie aus – die Vertiefung und Ausdehnung der demokratischen Revolution in Richtung einer pluralen und radikalen Demokratie ist das normative Ziel des Post-Marxismus (vgl. HRD: 200, 214). Das von Laclau und Mouffe angestrebte Projekt einer pluralen und radikalen Demokratie ist gerade deshalb demokratisch im bürgerlichen Sinne, „weil die westliche Ideologie liberaler Demokratie nicht etwa abgelehnt wird, sondern – ungeachtet der von Marx formulierten Kritik an bürgerlicher Demokratie – vielmehr an ihr anzusetzen sei.“ (Marchart 2018: 704) Der Marxismus leitet seine Normativität von drei Gesichtspunkten her: Der „anthropogenetischen“ (philosophischen), „pragmatologischen“ (empirischen) und „nomologischen“ (theoretischen) Geschichtsauffassung. Eine historisch-wissenschaftliche Untersuchung des Kapitalismus, seine strukturellen Determinanten und die Möglichkeit menschlichen Handelns führen Marx und Engels zum Ergebnis, dass sich die Arbeiterklasse von Ausbeutung und Unterdrückung nur im Rahmen einer revolutionären Umgestaltung der gesellschaftlichen Grundlagen selbst befreien kann. Kurz: Das normative Ziel des Marxismus liegt im Kommunismus, einer emanzipierten, befreiten Gesellschaft, während sich das normative Ziel des Post-Marxismus nicht endgültig fixieren lässt, aber vage auf die Vertiefung und Ausdehnung der Demokratie, eine freiere Gesellschaft und Emanzipationen im Plural hinausläuft. Im Mittel steht die ständige politische Aushandlung der gesellschaftlichen Gestalt. In einem letzten Schritt wollen wir daher einen Blick auf die Konzeption von Emanzipation(en) im Marxismus und im Post-Marxismus werfen.

7. Emanzipation(en)

Mit Emanzipation wurde einst die Entlassung aus einem Herrschaftsverhältnis (vor allem der Sklaven) bezeichnet, was schon aus der Etymologie des lateinischen Begriffs *emanipatio* hervorgeht, der sich aus drei Komponenten zusammensetzt: *e* für aus, *manus* für Hand, *capere* für nehmen. Die *mancipatio* war die förmliche Inbesitznahme einer Sache (auch eines Sklaven) durch das Auflegen der Hand (*manus*). *E-mancipatio* bedeutet Entlassung aus dem

herrschaftlichen Besitz und der Vormundschaft und damit Erlangung der Freiheit im juristischen Sinne (vgl. Lorey 2019: 11). Diese Art der Befreiung wurde als *Frei-lassung*, als Zugeständnis oder Gewährung eines Rechts durch den Herrschenden begriffen. Diese Logik wurde nicht erst von den antikolonialen Befreiungsbewegungen in Frage gestellt, die die Darstellung der Dekolonisierung durch die ehemaligen Kolonialmächte als generöse Entlassung in die nationale Unabhängigkeit völlig zu Recht kritisierten. Ihre (sowieso nicht vollumfänglich erlangte) Freiheit wurde nicht aufgrund eines moralischen Sinneswandels von oben verliehen, sondern jahrzehntelang von unten erkämpft. Die Logik der „Gewährung“ von und „Entlassung“ in die Freiheit wurde aber schon im Zeitalter der Aufklärung durchbrochen. Emanzipation wurde als Akt der Selbstbefreiung aus einem Verhältnis der Unterdrückung begriffen, der bei Marx und Engels gesellschaftliche Reichweite aufgrund der strukturellen Verankerung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen erlangte.

Dieser Geist der Selbstbefreiung spukt nun in den zeitgenössischen politischen Theorien, die einen Beitrag zur Besserung des allgemeinen Zustands der Welt leisten wollen. Die emanzipatorische Perspektive bleibt aber in den meisten Fällen theoretisch und praktisch un(ter)bestimmt. „Emanzipation“ wird stillschweigend als Ziel anerkannt und befürwortet, aber die Wenigsten setzen sich explizit mit ihrer Intention, dem Begriff oder der Sache auseinander (vgl. Demirović/Lettow/Maihofer 2019: 7).

Der Emanzipationsbegriff des „klassischen“ Marxismus geht über denjenigen des Post-Marxismus hinaus, da ersterer eine *befreite* Gesellschaft, zweiterer eine *freiere* Gesellschaft anvisiert. Im Marxismus ist Emanzipation das aus den theoretischen Überlegungen sowie praktischen Erfahrungen gewonnene Ziel der revolutionären Überwindung des Lohn-Kapital-Gegensatzes, mit dem eine neue, von den „ökonomischen Fesseln“ befreite Gesellschaftsform herausgebildet werden sollte, die den Menschen erlaubt, ihre Anlagen frei zu entfalten und nach ihren jeweiligen Bedürfnissen und Fähigkeiten zum gesellschaftlichen Ganzen beizutragen. Der Umsturz des Alten und die Errichtung des Neuen sollte in einer von der internationalen Arbeiterklasse getragenen Revolution vollzogen werden (vgl. MEW 4: 482).

Laclau erklärte dieses Zeitalter der „großen Politik“ für beendet. „Jenseits von Emanzipation“ (Laclau 2002: 23) sollte die Möglichkeit neuer Befreiungsdiskurse eröffnet werden. Indem er gewisse, von ihm identifizierte logische Inkompatibilitäten des klassischen Emanzipationsverständnisses herausarbeitet, verabschiedet er die Idee einer revolutionären Befreiung, die eine Epoche der widerspruchsfreien Transparenz einläuten sollte. Was heute in die Krise geraten ist, das sei die Idee, dass eine Gesamtheit von Forderungen „ein vereinigt

Ganzes konstituieren und sich in einem einzigen fundamentalen Akt eines privilegierten Akteurs des historischen Wandels realisieren würde“ (Laclau 1990: 215, Übers. d. Verf.). Emanzipation ist notwendig unbestimmt, ihr Ziel immer schon aufgeschoben und kann daher „nicht länger die Ankündigung eines konkreten Ereignisses“ (Laclau 2002: 122) sein. Sie ist nicht in einem revolutionären Akt vollzogen, sondern vielmehr eine „Vorstellung, zu der wir immer zu spät kommen und die uns schmerzhaft dazu zwingt, ihre mythische und unmögliche Herkunft zu erraten“ (Laclau 2002: 124).

Im Folgenden soll das Emanzipationsverständnis des Marxismus einerseits und des Post-Marxismus andererseits, die jeweiligen Schwächen und Stärken und die Folgen für ein Emanzipationsverständnis herausgearbeitet werden, das weder ein Ende der Politik im „Reich der Freiheit“ (MEW 20: 264) behauptet, noch den gesellschaftstransformierenden, das heißt revolutionären Anspruch verliert.

7.1 Emanzipationen im Post-Marxismus

In seinem Aufsatz *Jenseits von Emanzipation* (2002 [1996]) zerlegt Laclau den klassischen Emanzipationsbegriff, der den marxistischen miteinschließt, in seine logischen Einzelteile. Er identifiziert sechs „Dimensionen“ oder Bedeutungsebenen der Emanzipation. Erstens, der Emanzipationsakt und die ihm vorausgegangene soziale Ordnung stehen in einem Verhältnis radikaler Spaltung (Dichotomie), zweitens, Emanzipation umfasst alle miteinander verwobenen Bereiche des sozialen Lebens (Holismus), drittens, Emanzipation, die Laclau im klassischen Sinne des Begriffs als Aufhebung der Entfremdung versteht, setzt die Eliminierung von Machtverhältnissen, die Abschaffung der Subjekt/Objekt-Unterscheidung und die unvermittelte Verwaltung der gemeinschaftlichen Angelegenheiten voraus (Transparenz), viertens, Emanzipation ist kein konstitutiver Moment der Erschaffung, sondern ein Befreiungsakt, was ein Subjekt der Unterdrückung voraussetzt (Präexistenz eines Unterdrückungsverhältnisses), fünftens, radikale Emanzipation, die alles Alte hinter sich lässt, vollzieht sich auf der Ebene des „Grundes“ des Sozialen (Grund) und sechstens, im klassischen Verständnis von Emanzipation fallen Realität und Rationalität in einer befreiten Gesellschaft zusammen (Rationalismus) (vgl. Laclau 2002: 23 ff.). Schon in *New Reflections on the Revolution of Our Times* (1990) kritisiert Laclau die totalisierende Globalität des klassischen Emanzipationsverständnisses, die zugleich die Möglichkeit von Emanzipationen begrenzt, und bezeichnet Universalität und Rationalität als „große Mythen der Emanzipation“ (Laclau 1990: 216, Übers. d. V.).

Anschließend setzt Laclau die Dimensionen zueinander in Beziehung und arbeitet ihre logischen Widersprüche heraus. Beispielsweise sei die Dimension der radikalen Dichotomie nicht logisch mit der Präexistenz eines Unterdrückungsverhältnisses zu vereinbaren. Läge der Dichotomie nämlich ein „tieferer objektiver Prozess“ (Laclau 2002: 25) zugrunde, würde sie ihren radikalen Charakter verlieren. Sie wäre dann nicht konstitutiv, „sondern vielmehr *Ausdruck* eines positiven Prozesses“ (ebd., Herv. i. O.). Letztlich erfordern alle sechs Dimensionen einen positiven Grund und sind mit der radikalen, konstitutiven Spaltung inkompatibel. Nur die Präexistenz der unterdrückten Identität kann als Folge der konstitutiven, radikalen Spaltung gelten, sodass zwei inkompatible Gedankenlinien im klassischen Emanzipationsbegriff zusammenlaufen: Eine, „die von der Objektivität [Rationalität, Anm.] und vollen Repräsentierbarkeit des Sozialen [Transparenz, Anm.] ausgeht, und einer anderen, die aufzeigen muss, dass es eine Spaltung gibt, die jede soziale Objektivität ultimativ unmöglich macht“ (ebd.: 28 f.). Laclau will nun aber nicht die eine gegen die andere Seite ausspielen, sondern im „Spiel mit ihren logischen Inkompatibilitäten [...] den Weg zu neuen Befreiungsdiskursen öffnen, die nicht mehr durch die Antinomien und Sackgassen behindert sind, in die der klassische Emanzipationsbegriff geführt hatte“ (ebd.: 24).⁴³ Damit nimmt Laclau die Widersprüchlichkeit des Emanzipationsbegriffs als solche hin und erklärt das Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus zur notwendigen Bedingung demokratischer Politik. „Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie“ (Laclau 2002: 41). Reine Universalität und Abgeschlossenheit kann es nicht geben, worauf schon der Hegemoniebegriff verweist, der als „Vermittlungsbegriff zwischen Universalität und Partikularismus“ (Süß 2015, 2016: 141) konzipiert ist. Nur dort, wo das hegemoniale Verhältnis nicht zugunsten einer phantasmatischen Auflösung – entweder in Richtung eines „radikalen Partikularismus oder eines leeren Universalismus“ (Marchart 2007: 114) – aufgegeben wird, ist demokratische Politik überhaupt möglich. Indem er also die Kontingenz aller Verhältnisse und Dinge zum unhintergehbaren Ausgangspunkt macht, geht Laclau von einem Emanzipationsbegriff ab, der eine endgültig befreite, widerspruchsfreie, „transparente“ Ordnung imaginiert. An anderer Stelle kritisieren Laclau und Mouffe das marxistische Konzept der Emanzipation auch deshalb, weil es versucht „ein absolutes Zentrum einzuführen und die Geschlossenheit wiederherzustellen“ (HRD: 227). Dieser

⁴³ Darauf spielt auch der englische Titel *Emancipation(s)* an. Nicht ein bestimmtes, essentiell fixiertes Subjekt soll der Akteur gesellschaftlichen Wandels sein. Eine potenzielle Unendlichkeit verschiedener Subjektpositionen soll imstande sein, universelle Emanzipation zu repräsentieren.

Totalisierungseffekt gefährde gerade die Offenheit der Demokratie, weil sie die Untilgbarkeit von Antagonismen verleugne (vgl. ebd.).

Auch in *New Reflections on the Revolution of Our Times* (1990) argumentiert Laclau in methodisch vergleichbarer Weise, dass das klassische Emanzipationskonzept auf einem unüberwindbaren Widerspruch gründe. Das Vorwort Zur Kritik der *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) würde einem Geschichtsverständnis Vorschub leisten, das Emanzipation als deterministische Ableitung aus ökonomischen Entwicklungen begreife. Denn auf einer „gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen (...). Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“ (MEW 13: 9) Dieser strukturdeterministische Aspekt würde dann aber von einer handlungstheoretischen (oder pragmatologischen) Geschichtsauffassung konterkariert, die sich an der Praxis der Menschen orientiert und ihren Niederschlag in folgendem Satz des *Kommunistischen Manifests* (1848) findet: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ (MEW 4: 462).⁴⁴ Der geschichtsantreibende Gegensatz wird hier nicht mehr im Verhältnis von Produktionsverhältnissen und Produktivkräfteentwicklung verortet, sondern im Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit: im Klassengegensatz (vgl. Laclau 1990: 5 f.). Diese beiden Aspekte seien miteinander, so Laclau, unvereinbar und würden bei Marx in Richtung teleologischer Determiniertheit aufgelöst – also zugunsten des ersten Arguments der historischen Notwendigkeit von Revolutionen (vgl. ebd.: 7).⁴⁵ Genau diese Vorstellung wird nun von Laclau verworfen: quasi-naturgesetzliche Bedingungen revolutionärer Umbrüche werden als metaphysische verabschiedet und durch Bedingungen ersetzt, die ihrerseits *Ergebnis artikulatorischer Praxis* sind.

All die logischen Widersprüche, die sich nur innerhalb des diskurstheoretischen Denkrahmens ergeben, sind das Produkt einer Reihe von post-marxistischen Axiomen, die der Marxismus, so möchte ich argumentieren, nicht teilt. Das Laclau'sche Verständnis von Emanzipation stützt sich auf eine eigenwillige Wahrnehmung des marxischen oder „klassischen“ Emanzipationsbegriffs, die Laclau als Kontrastfolie zur Generierung seiner eigenen

⁴⁴ Auch in seinem Aufsatz *Ideologie und Post-Marxismus* (2007) betont Laclau, dass die „Ambiguität im marxistischen Geschichtsverständnis“ (Laclau 2007: 25) den „Ausgangspunkt“ seiner post-marxistischen Überlegungen bildete.

⁴⁵ Laclau baut seine Argumentation auf zwei extremen Polen auf. Er stellt die oben angeführten „Gesetze der Geschichte“, die als vom menschlichen Handeln völlig losgelöste Notwendigkeiten erscheinen, dem praktischen Eingreifen der Menschen in den Geschichtsverlauf diametral gegenüber. Dass Marx und Engels keineswegs eine Seite gegen die andere ausspielten, vielmehr ihre dialektische Verwobenheit in den konkreten historischen Fällen herausarbeiteten, werde ich im nächsten Kapitel argumentieren.

theoretischen Position dient. Das beginnt bei der ersten Dimension der „radikalen Spaltung“ zwischen Revolution und Sozialismus, die bei Marx und Engels nicht als absoluter Bruch oder „letzter Akt“ der Emanzipation, der das Ende der Politik einläutet, sondern als qualitative Veränderung der Gesellschaftsordnung verstanden wird, wobei die alte Ordnung in der neuen Ordnung auf vielfältige Weise fortwirkt.⁴⁶ Des Weiteren sind Marx und Engels niemals davon ausgegangen, dass eine befreite Ordnung sich selbst „transparent“ würde, das heißt, Macht und damit Politik aufhörten zu existieren.⁴⁷ Ebenso wenig fallen Realität und Rationalität in einer vom Kapitalismus befreiten Gesellschaft zusammen; lediglich würde das Profitekriterium ersetzt durch die Bedürfnisbefriedigung der Menschen. Wissenschaftlicher Fortschritt bringt, so Engels in einem Brief an Conrad Schmidt vom 27. Oktober 1890, keine absolute Wahrheit, sondern die „allmähliche Beseitigung [des alten] Blödsinns, respektive seiner Ersetzung durch neuen, aber immer weniger absurden Blödsinn“ (MEW 37: 492). In *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886) formuliert Engels denselben Gedanken noch einmal in aller Klarheit aus:

„Die Wahrheit, die es in der Philosophie zu erkennen galt, war bei Hegel nicht mehr eine Sammlung fertiger dogmatischer Sätze, die, einmal gefunden, nur auswendig gelernt sein wollen; die Wahrheit lag nun in dem Prozeß des Erkennens selbst, in der langen geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft, die von niedern zu immer höhern Stufen der Erkenntnis aufsteigt, ohne aber jemals durch Ausfindung einer sogenannten absoluten Wahrheit zu dem Punkt zu gelangen, wo sie nicht mehr weiter kann, wo ihr nichts mehr übrigbleibt, als die Hände in den Schoß zu legen und die gewonnene absolute Wahrheit anzustaunen. Und wie auf dem Gebiet der philosophischen, so auf dem jeder andern Erkenntnis und auf dem des praktischen Handelns“ (MEW 21: 267).

⁴⁶ Gesellschaftsformationen, die wie der Feudalismus oder der Kapitalismus bestimmte Abschnitte der Menschheitsgeschichte kennzeichnen, existieren nie in Reinform. Innerhalb einer bestimmten Gesellschaftsformation leben Elemente früherer Gesellschaften fort. Die bürgerliche Revolution hat den Feudalismus nicht mit einem Schlag überwunden. Sogar in den westlichen Industrienationen existieren bis heute gesellschaftliche Beziehungen und Institutionen des Feudalismus: die Bauernschaft, der Adel, das britische Oberhaus, die Monarchie etc. Schon der Feudalismus war von ähnlichen Widersprüchen geprägt. Die ersten Keime des Kapitalismus begannen sich bereits in den mittelalterlichen Städten im Rahmen der feudalen Produktionsweise zu entwickeln. Die Bedeutung der kapitalistischen „Vorboten“ (Handel, Wucher, Kaufleute) wuchs und stürzte schließlich die feudale Ordnung. Ähnliche Beobachtungen können wir in allen anderen Gesellschaftsformationen machen. Der Marxismus analysiert Gesellschaften konkret, in ihrer Bewegung und Widersprüchlichkeit, und nicht als ideale und abstrakte Kategorien (vgl. Grant 2019: o. S.).

⁴⁷ Laclau ist nicht der einzige Intellektuelle, der dem Marxismus vorwirft, eine „transparente“ Gesellschaftsordnung herbeizusehnen. Nach Rolf Zimmermann sei der „Verein freier Menschen“ die „Leitidee einer Sich-selbst-transparenten-Produktionsgemeinschaft“ (Zimmermann 1986: 239) gewesen, die Marx „dem Fetischismus der kapitalistischen Warenproduktion gegenüberstellt“ (ebd.). In dieser Gesellschaft würde das Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur „durchsichtig vernünftig“ (ebd.: 240) und unter „gemeinsamer planmäßiger Kontrolle“ (ebd.) sein. Das bedeutet nun aber nicht, wie Zimmermann andeutet, dass jedes Mitglied der Gesellschaft an jeder einzelnen Entscheidung teilhaben würde (was freilich ein Ding der Unmöglichkeit ist), wodurch ein transparentes Ganzes entstünde, sondern, dass Entscheidungen auf demokratischem Weg und unter demokratischer Kontrolle gefällt werden. Die Funktionsfähigkeit einer derartigen gesellschaftlichen Entscheidungsstruktur wurde von den historischen, in den meisten Fällen allerdings nur kurzlebigen Rätebewegungen bewiesen.

Es kann sich also immer nur um eine Annäherung an die Realität oder Wahrheit handeln.⁴⁸ Vernunft und Ding, Sein und Existenz oder Rationalität und Wesen fallen niemals in eins zusammen; nichtsdestotrotz kann, so die marxistische Auffassung, mittels wissenschaftlicher Methoden der reine „Schein“ *in Richtung* des „Wesens“ durchbrochen werden.

Das post-marxistische Denken bäumt sich gegen einen Begriff von Emanzipation auf, der als „abendländischer Traum“ einer endgültig befreiten Menschheit das Ende der Politik ankündigt. Die marxistische Revolutionsteleologie verspricht, so die post-marxistische Kritik, einen absoluten Bruch, den sich Laclau und Mouffe als Kulminationspunkt der Machtkonzentration vorstellen, von dem aus Gesellschaft *uno actu* rational reorganisiert würde (vgl. HRD: 216). Hinter diesem Bruchpunkt liege das transparent und rational organisierte kommunistische „Reich der Freiheit“ (MEW 20: 264), das die kapitalistische Ordnung vollständig ersetze. Eine derartig teleologische Auffassung von Geschichte als gesetzmäßig auf ein ideales Endziel zulaufender Prozess ist eigentlich charakteristisch für Religionen. Die Zweckgebundenheit an ein prophetisches Heilsversprechen eint Judentum, Islam und Christentum. Erlösung und Befreiung sind Hoffnungen letzter Instanz, sie verleihen der gesamten Schöpfungsgeschichte erst Sinn. In der Theologie bezeichnet *Eschatologie* die Lehre von den letzten Dingen, vom Anbruch einer neuen Welt und der Vervollkommnung des Menschen in ihr. So findet die Religion sowohl einen Anfangspunkt im schöpferischen Ursprungsglauben als auch einen Endpunkt in der Erlösung. Auch Marx und Engels seien einem solchen eschatologischen Messianismus verfallen, wenn sie den gesetzmäßigen Geschichtsverlauf dem Endpunkt der befreiten kommunistischen Gesellschaft zuführten.⁴⁹ Laclau unterscheidet zwar explizit die religiöse von der „säkularisierten Eschatologie“, unterstellt dem Marxismus aber gleichzeitig

⁴⁸ Erkenntnis der Weltzusammenhänge ist ein unendlicher Prozess, so Engels im *Anti-Dühring* (1877), „eine entsprechende, erschöpfende, wissenschaftliche Darstellung dieses Zusammenhangs, die Abfassung eines exakten Gedankenabbildes des Weltsystems, in dem wir leben, bleibt für uns sowohl wie für alle Zeiten eine Unmöglichkeit. Würde an irgendeinem Zeitpunkt der Menschheitsentwicklung ein solches endgültig abschließendes System der Weltzusammenhänge, physischer wie geistiger und geschichtlicher, fertiggebracht, so wäre damit das Reich der menschlichen Erkenntnis abgeschlossen, und die zukünftige geschichtliche Fortentwicklung abgeschnitten von dem Augenblick an, wo die Gesellschaft im Einklang mit jenem System eingerichtet ist – was eine Absurdität, ein reiner Widersinn wäre. Die Menschen finden sich also vor den Widerspruch gestellt: einerseits das Weltsystem erschöpfend in seinem Gesamtzusammenhang zu erkennen, und andererseits, sowohl ihrer eignen wie der Natur des Weltsystems nach, diese Aufgabe nie vollständig lösen zu können. Aber dieser Widerspruch liegt nicht nur in der Natur der beiden Faktoren: Welt und Menschen, sondern er ist auch der Haupthebel des gesamten intellektuellen Fortschritts und löst sich tagtäglich und fortwährend in der unendlichen progressiven Entwicklung der Menschheit, ganz wie z.B. mathematische Aufgaben in einer unendlichen Reihe oder einem Kettenbruch ihre Lösung finden. Tatsächlich ist und bleibt jedes Gedankenabbild des Weltsystems objektiv durch die geschichtliche Lage und subjektiv durch die Körper- und Geistesverfassung seines Urhebers beschränkt.“ (MEW 34 f.)

⁴⁹ Oliver Flügel-Martinsen erliegt demselben Irrtum, wenn er mit Derrida und Laclau davon ausgeht, dass der marxsche Begriff der Emanzipation „der Tendenz nach eschatologisch“ (Flügel-Martinsen 2017: 17) sei.

eine Kontinuität des metaphysischen Befreiungsglaubens, ja stellt ihn gemeinsam mit dem Hegelianismus an die Spitze der Entwicklung der „christlichen Geschichtsvision“ (vgl. Laclau 2002: 24, 33). Dieser im Voraus bestimmte Endzweck einer linearen, fortschrittlichen und unaufhaltsamen historischen Bewegung, auf den sich die Geschichte gewissermaßen selbstständig, ja mit der Notwendigkeit eines wissenschaftlich überprüfbareren Gesetzes zubewege, sei daher nichts anderes als religiöser Aberglaube – *Chiliasmus*, die Erwartung einer Ankunft, nicht der Jesu, aber des kommunistischen „Reichs der Freiheit“ (MEW 20: 264). (Vgl. Laclau 1982: 10; Laclau 2002: 24, 33 ff., 112 ff.; HRD: 119.)⁵⁰

Diese Verballhornung des Marx'schen Emanzipationsbegriffs dient dem Post-Marxismus, wie Norman Geras in der Post-Marxismus-Debatte bereits herausgestrichen hat, als Kontrastfolie für die eigenen theoretischen Positionen (vgl. Geras 1988: 44 f., 56). In HRD erörtern Laclau und Mouffe die zentralen Voraussetzungen für die Konstruktion eines politischen Imaginären, das „in seinen Zielen unendlich anspruchsvoller als das der klassischen Linken“ (HRD: 188) sei, nämlich „die Ablehnung von privilegierten Bruchpunkten und der Vorstellung des Zusammenfließens der Kämpfe zu einem einheitlichen politischen Raum sowie im Gegensatz dazu die Anerkennung der Pluralität und Unbestimmtheit des Sozialen“ (ebd.). Das Ziel liegt nun nicht mehr in einer spezifischen, von den ökonomischen Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen *befreiten* Gesellschaft (wie im Marxismus), sondern in einer unbestimmten, *freieren* Gesellschaft, die die allgemeine Unteilbarkeit von Differenzen akzeptiert (vgl. HRD: 216, Laclau 1990: 229).

„Vielleicht können wir sagen, dass wir heute am Ende der Emanzipation stehen und am Beginn der Freiheit.“ (Laclau 2002: 44) Dieser Schlusssatz des Aufsatzes *Jenseits von Emanzipation* hat bei vielen Interpreten Fragezeichen aufgeworfen, weshalb Laclau in einem Interview Stellung nahm und den Freiheitsbegriff, wie er ihn verstand, ausführlich darlegte. Freiheit als Nicht-Macht und Nicht-Unterdrückung, die im Marxismus mit der Umkehr der kapitalistischen Verhältnisse entstehe, kann es im Post-Marxismus nicht geben. In endgültige Freiheit mündende Emanzipation ist eine Illusion. Laclau definiert Freiheit dagegen als etwas „essentiell

⁵⁰ Einer derartigen Darstellung der allgemeinen marxistischen Gesellschaftsperspektive muss heftig widersprochen werden. Einige (post-)marxistisch inspirierte Theorien mögen einem quasireligiösen Emanzipationsbegriff anhängen, der als Produkt einer mechanistischen Revolutionsteleologie verstanden werden kann (etwa Georgi W. Plechanow oder, noch besser, Walter Benjamin). Aber dieses verzerrte Emanzipationsverständnis stellt ein Extrem marxistischen Denkens dar, das wohl eher als qualitativer Bruch mit dem Marxismus interpretiert werden darf und keinesfalls dem Marx'schen Emanzipationsbegriff gerecht wird. Marx und Engels haben die konkrete kapitalistische Gesellschaftsformation sowie die realen Erfahrungen der Arbeiterklasse studiert und Wege aufgezeigt, diese Unterdrückungs- und Ausbeutungsordnung tatsächlich zu überwinden; diese Perspektive ist keine quasireligiöse Heilerwartung, sondern politisch-reale Möglichkeit, die nicht zuletzt in den Revolutionen ihren Ausdruck fand.

Zwiespältiges“ (Laclau 2002: 218), als etwas, das nicht *ipso facto* positiver Wert ist. Freiheit – eben nicht als Frei-sein von Beschränkung – sondern als „Freiheit eines strukturellen Misslingens [...] – i. e. Dislokation“ (ebd.: 219). Eine völlig freie Gesellschaft, in der alle Antagonismen ewig aufgelöst sind, wird niemals kommen, „sondern eine, die auf spezifische Weise die Dualität Freiheit/Unfreiheit ausgehandelt hat“ (ebd.: 220). Mit seinem emanzipatorischen „Endziel“ leugne der Marxismus hingegen die Konflikthaftigkeit jeder sozialen Ordnung. Mouffe bekräftigt in ihrem neuesten Buch *Für einen linken Populismus*: „Antagonismen, Konflikte und eine gewisse Undurchlässigkeit wird es in einer Gesellschaft immer geben.“ (Mouffe 2018: 13) Daher gilt es, „sich vom Mythos des Kommunismus als transparenter und versöhnter Gesellschaft – eine Idee, die klarerweise ein Ende der Politik einschließt – zu verabschieden“ (ebd.). Eine sich selbst transparente, konfliktfreie Gesellschaft, in der die Arbeiterklasse *endgültig* befreit wurde, das heißt, Antagonismen *als solche* aufgelöst wurden, kann niemals erreicht werden; „kontinuierliche Stabilität [würde] das Ende von Politik und Ethik bedeuten“ (Mouffe 2008: 131), bekräftigt Mouffe auch schon in *Das demokratische Paradox*.⁵¹

Diese Argumentation beruht auf der Annahme, dass mit dem Eintritt in das „Reich der Freiheit“ (MEW 20: 264), ein absoluter Ruhezustand einkehren würde, in dem alle Konflikte ein für alle Mal beseitigt wurden. Hier könnte der Einwand gemacht werden, dass Marx und Engels niemals behaupteten, dass in einer kommunistischen Gesellschaft absolute Harmonie einkehren würde – und weil Geschichte ein von Widersprüchen vorangetriebener unendlicher Prozess ist, wird auch die kommunistische Gesellschaftsform nicht das letzte Ende der Menschheitsgeschichte sein. Das Ziel des Kommunismus hat keine *Letztgültigkeit*, da eine neue Gesellschaftsform ebenfalls nur *eine* Form im unendlichen Entwicklungsprozess der Geschichte ist. Die Geschichte kann keinen „vollendenden Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit; eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener ‚Staat‘ sind Dinge, die nur in der Phantasie bestehn können; im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang“ (MEW 21: 267). Auch Fleischer kommt in seiner Betrachtung des Marxismus zu dem Schluss, dass ein Einfrieren der Geschichte im Kommunismus ausgeschlossen ist, weil die „künftige Gesellschaft kein unverrückbarer Endzustand, sondern eine [...] *Entwicklungsform* sein, also Geschichte haben wird“ (Fleischer 1969: 20, Herv. i. O.). Es wird eine neue – und wie alle

⁵¹ In dieselbe Kerbe schlägt Rolf Zimmermann, der im Marxismus eine politische Theorie der Emanzipation vermisst, „die der eigentlich schlechten Utopie bei Marx, der Aufhebung der Politik, kein Gewicht mehr beimisst“ (Zimmermann 1986: 239).

anderen vor ihr – kontingente Gesellschaftsformation sein, in der aber „die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein“ (MEW 4: 182). Der Marxismus kennt überhaupt keine *letzte* Wahrheit oder Gültigkeit, das heißt, *Finalität*, daher auch keinen „Endzustand“ und kein „Endziel“, in dem alle Antagonismen aufgelöst sein könnten.⁵² Die dialektische Philosophie löst „alle Vorstellungen von endgültiger absoluter Wahrheit und ihr entsprechenden absoluten Menschheitszuständen auf. Vor ihr besteht nichts Endgültiges, Absolutes, Heiliges; sie weist von allem und an allem die Vergänglichkeit auf, und nichts besteht vor ihr als der ununterbrochene Prozeß des Werdens und Vergehens“ (MEW 21: 267). Und weiter: „Eben weil die Unendlichkeit ein Widerspruch ist, ist sie unendlicher, in Zeit und Raum ohne Ende sich abwickelnder Prozeß. Die Aufhebung des Widerspruchs wäre das Ende der Unendlichkeit.“ (MEW 20: 48) Zwar ist der Kommunismus „die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung“ (MEW 40: 546).

Antagonismen *als solche* sind nicht tilgbar – das ist auch der Standpunkt Marxens und Engels'. *In concreto* sind Konflikte aber keineswegs unabänderliche und ewigwährende Gegensätze, sondern werden vielmehr im Laufe der Geschichte schleichend oder bruchartig überwunden und von neuen Konflikten abgelöst. Kurz: Antagonismen in ihrer jeweils konkreten Erscheinungsform sind durchaus dauerhaft aufzulösende Widersprüche, wenngleich Antagonismen *als solche* niemals aufhören zu existieren.⁵³ Konkret heißt das, die befreite Gesellschaft, die Marx und Engels vor den Augen hatten, ist keine, in der jegliche Form von Antagonismen ausgelöscht und Politik beendet wurde, sondern eine, in der die ökonomische Unterdrückung und Ausbeutung aufgehoben wird.⁵⁴ Sie stellen sich „einen Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“

⁵² Damit widerspreche ich ganz dezidiert Alex Demirović, der von Marx behauptet, dieser argumentiere für eine „historisch präzise Finalität der Emanzipation“ (Demirović 2019: 210). Eine emanzipierte Gesellschaft sei eine, in der das „Verhältnis zur Natur [...] für alle transparent und rational reorganisiert“ (ebd.: 211) würde.

⁵³ Das beweist die Geschichte der Antagonismen, die einander über die Jahrtausende ablösten. Die Sklaverei wurde von der Leibeigenschaft, die Leibeigenschaft vom Lohnarbeitsverhältnis abgelöst. Und zwar nicht über konsensuale Einigung – und noch viel weniger über physische Vernichtung – sondern über die ontisch-konkrete Veränderung der Bedingungen, die den spezifischen Antagonismus hervorgebracht haben. Um diese These aus post-marxistischer Perspektive bejahen zu können, müssten die sedimentierten Bedingungen in den Blick geraten, die der Konstruktion eines Antagonismus vorausgehen.

⁵⁴ Dieser spezifisch ökonomische Befreiungsbegriff findet sich auch in den frühen sozialdemokratischen Parteiprogrammen wieder. Das am Neudörfner Parteikongress im April 1874 angenommene Gründungsprogramm der österreichischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei fordert etwa die „Befreiung des arbeitenden Volkes von der Lohnarbeit und der Klassengesellschaft durch Abschaffung der modernen privatkapitalistischen Produktionsweise. Sie erstrebt an deren Stelle die gemeinschaftliche, staatlich organisierte Produktion der Güter“ (Göhring 1974: 90).

(MEW 23: 92), wie Marx in Band I von *Das Kapital* (1867) argumentiert. Aus einer vorausgesetzt gelungenen ökonomischen Befreiung folgt freilich nicht automatisch die Befreiung aus anderen Unterdrückungsverhältnissen. Sie ist auch kein Garant dafür, dass keine *neuen* Antagonismen mehr entstehen. Aber sie ist die notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Besserung der Lebensbedingungen der Menschen.

Dagegen führt die Akzeptanz der Unauslöschbarkeit von Antagonismen *als solchen* insbesondere Mouffe zu der Annahme, ein hegemoniales Projekt der radikalen Demokratisierung habe sich innerhalb des Rahmens der bürgerlichen Demokratie zu vollziehen. Denn die Aufgabe der Politik liege nicht in der Beendigung, sondern in der Bändigung von Antagonismen. Diese Auffassung schlägt sich insbesondere in der agonalen Demokratietheorie von Mouffe nieder. In *Das demokratische Paradox* (2008) argumentiert Mouffe für eine „Radikalisierung“ der bestehenden bürgerlich-demokratischen Institutionen, in denen antagonistische Widersprüche eine agonistische Form annehmen, bei der also verfeindete Gegner zu Kontrahenten auf Augenhöhe würden (vgl. Mouffe 2008: 31). Die „Besonderheit demokratischer Politik [liegt] nicht in der Überwindung des Wir-Sie-Gegensatzes, sondern in der spezifischen Art und Weise seiner Etablierung“ (Mouffe 2005: 22), wiederholt sie später in *Über das Politische*. Die Institutionalisierung agonaler Politik dient also nicht der Überwindung der gegenwärtigen Gesellschaftsform, sondern lediglich dem Kalmieren von Antagonismen (vgl. Mouffe 2014: 12). Norman Geras prangert diese inhaltliche Leere der Theorie agonaler Politik an, die kaum etwas Spezifisches über institutionelle Formen und Verfahren, Strukturen und Ebenen der Repräsentation, Verfassungsnormen usw. zu sagen habe. Mouffe würde außerdem die gesamte marxistische Staatskritik umschiffen, indem sie auf die in ihren Augen obsoleete Unterscheidung von Basis und Überbau verweise (Geras 1987: 79 f.). Tatsächlich bleibt Mouffe Antworten auf die konkrete Ausgestaltung ihrer eher dem Bereich der politischen Theorie verhafteten Ideen schuldig.

Überhaupt beschäftigt sich Mouffe in ihren späteren Arbeiten – mehr als Laclau – mit theoretischen Fragen der modernen Demokratie. Ihre „stillschweigende Arbeitsteilung“ (Marchart 2018: 706), wie Marchart das Auseinandergehen der theoretisch-politischen Konzeptionen von Mouffe und Laclau im späteren Verlauf ihres Wirkens bezeichnet, führt Laclau auf den Weg der Diskurs- und Psychoanalyse sowie der Populismustheorie (vgl. Laclau 2002; Laclau 2005; Laclau 2014). Mouffe befasst sich stattdessen intensiv mit demokratietheoretischen Fragen (vgl. Mouffe 2005; Mouffe 2008; Mouffe 2014). In *Das demokratische Paradox* (2000) gibt sie etwa eine theoretische Antwort auf die Frage, welchen

politischen Logiken ein demokratisches Hegemonieprojekt folgen sollte. Sie identifiziert zwei miteinander unversöhnliche Traditionen – die liberale und die demokratische. Erstere habe die persönlichen Freiheitsrechte und die Idee des Rechtsstaats hervorgebracht und ist die heute vorherrschende Tradition; zweitere berufe sich auf die Werte der Freiheit und Volkssouveränität und wird gegenwärtig eher von rechter Seite bedient. Die moderne Demokratie gründet, so Mouffe, in einem Paradoxon, gerade weil die liberale mit der demokratischen Logik unvereinbar ist – wobei die beiden Traditionen dennoch miteinander artikuliert werden müssten (vgl. Mouffe 2008; Marchart 2018: 704). Damit fällt es in den Aufgabenbereich eines radikal-demokratischen Projekts, die Gesellschaft dahingehend zu transformieren, die widersprüchlichen Logiken der Gleichheit und Freiheit miteinander in Einklang zu bringen. Kritisiert wird an diesem Ansatz zuweilen die unhinterfragte Akzeptanz der bürgerlichen Demokratie – und damit die Verfestigung des Glaubens an die Unveränderlichkeit der momentanen gesellschaftlichen, das heißt der bürgerlich-demokratischen Organisationsform. Kritische Stimmen erkennen im Post-Marxismus einen „Teil der modernen demokratischen Legitimationsideologie“ (Kistner 2018: 216), der die gesamte marxistische Kritik am bürgerlichen Staat ignoriere.⁵⁵ Denn nicht die Beseitigung der demokratischen Institutionen, sondern ihr Ausbau ist das Ziel der radikalen Demokratie. Zwar unterlässt die post-marxistische Theorie der radikalen und pluralen Demokratie einen Vorgriff auf eine ideale Ausgestaltung der Gesellschaft, die allgemeine Stoßrichtung darf aber zumindest in Mouffes späteren Arbeiten innerhalb des bürgerlich-demokratischen Horizonts verortet werden.

Mit Laclau können wir zwar aus dieser begrenzten Transformationslogik ausbrechen, stehen aber sogleich vor dem Problem, dass er Emanzipation nicht als historisch-spezifische oder gar programmatische Transformation der bestehenden Verhältnisse fasst, sondern als überkommenes Konzept der essentiellen Fixierung beiseiteschiebt, um der völlig unbestimmten Konzeption von Freiheit – als Anerkennung der Dislokation – Raum zu geben (vgl. Laclau 2002: 218 f.). Damit wird lediglich die antagonistische Form jeder Gesellschaftsformation als abstrakte Gegebenheit gesetzt, während konkrete Antagonismen, deren Überwindung durchaus im Bereich des Möglichen liegen, aus dem Blickfeld geraten. Diese Tendenz verstärkt sich noch in Laclaus späteren Werken. Sein Verdienst besteht darin, die unhintergehbare Kontingenz zum

⁵⁵ Darauf verweist auch Oliver Marchart, wenn er das Projekt der Demokratisierung der Demokratie innerhalb des ideologischen Rahmens der liberalen Demokratie verortet und explizit hervorhebt, dass der bürgerlich-demokratische Horizont „ungeachtet der von Marx formulierten Kritik an der bürgerlichen Demokratie“ affirmiert wird (Marchart 2018: 704).

Ausgangspunkt politischen Denkens und Handelns zu machen. Die Zurückweisung des ökonomischen Determinismus, die Dekonstruktion von fixierten „Sedimenten“ und das Aufbrechen essentieller Wesenhaftigkeit machen Emanzipationen im Plural denkbar. Aber mit seiner Infragestellung der „großen Politik“ und des „absoluten“ Bruchs verwirft er auch die Idee der „globalen Emanzipation“ (Laclau 1990: 214), das heißt, die Idee der Revolution – zumindest in ihrer bis zur Unkenntlichkeit verzerrten Version. Denn weder Marx noch Engels sind davon ausgegangen, dass die Befreiung der Menschheit in einem einzigen Wimpernschlag geschehen würde. Laclau distanziert sich aber gerade von dieser Vorstellung, nur um sogleich einzuräumen, dass verschiedene Forderungen freilich nicht isoliert und partikular bleiben. Ihre partielle Vereinheitlichung als „historische Blöcke“ oder „Kollektivwillen“ ginge vielmehr aus hegemonialen Artikulationen hervor (vgl. ebd.: 215 f.).

Wie haben sich aber Marx und Engels – jenseits der von Laclau entworfenen marxistischen Kontrastfolie – selbst zur Emanzipation geäußert? Was bedeutet das Ziel einer *befreiten* Gesellschaft? Und wie haben sie sich den Weg dorthin vorgestellt?

7.2 Emanzipation im Marxismus

„Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (MEW 1: 391)

Die bereits erwähnte Dreigliederung der marxistischen Geschichtsauffassung, die „anthropogenetische“ (philosophische), „pragmatologische“ (empirische) und „nomologische“ (theoretische) Geschichtsauffassung, spiegelt sich auch im Marx’schen Verständnis von Emanzipation wider. Am Anfang seines Wirkens definierte der junge, stark philosophisch denkende Marx Emanzipation als gattungsgeschichtliches Ziel der Befreiung des Menschengeschlechts aus einer seinen Bedürfnissen nicht entsprechenden Gesellschaftsform der Unterdrückung und Ausbeutung. Emanzipation sei erst vollbracht, wenn der Mensch „in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist“ (MEW 1: 370). Im Frühwerk Marxens lesen wir, dass Emanzipation nichts weniger meint, als „menschliche Selbstbefreiung“ (MEW 1: 357), woraus sich eine ganze geschichtsphilosophisch untermauerte Anthropogenese der Emanzipation konstruieren lässt, in der die Zeit selbst einen unentrinnbaren Fortschritt bringt, der Sinn und Zweck des Geschichtsverlaufs ist und mit der „*Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse auf den *Menschen selbst*“ (ebd.: 370, Herv. i. O.) endet. Wir werden aber sehen, dass ein derartiger, auf der geschichtsphilosophischen Prozesslogik beruhender

Emanzipationsbegriff dem Marx'schen Œuvre nicht gerecht wird. Das „Gattungswesen“ Mensch entspricht nämlich nicht der Vorstellung von einer fixierten „menschlichen Natur“, die im Kommunismus von Entfremdung befreit zu sich selbst käme, das heißt deren Wesen im Kommunismus mit seiner auf ihn zugeschnittenen Existenzweise zusammenfallen würde.⁵⁶ Marx und Engels haben die Idee einer wie auch immer gearteten, wesenhaften menschlichen Natur zurückgewiesen. Die menschliche Natur ist im Marxismus vielmehr das Produkt von sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen, die nicht willkürlich gegeben, sondern von den materiellen Bedingungen determiniert sind. In seinen *Thesen über Feuerbach* (1845) schreibt Marx: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3: 6). Das antimetaphysische Verständnis der „menschlichen Natur“, die in ihrer Wandelbarkeit und Historizität gefasst wird, geht schon aus der Schrift *Die deutsche Ideologie* (1845/46) hervor: „Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein“ (MEW 3: 25). Diese Verhältnisse bringen wiederum die wirklichen Menschen hervor (ebd.: 26). Auch das Bewusstsein der Menschen wird von den gesellschaftlichen Verhältnissen bedingt: „Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess“ (ebd.). Die marxistische Definition von Befreiung lautet demnach nicht „Rückkehr zu“ oder „Wiederentdeckung einer fixierten menschlichen Natur“, sondern „bewusste Kontrolle über die Produktion zur Befriedigung der jeweiligen Bedürfnisse der Menschen“.⁵⁷

⁵⁶ Der post-marxistische Philosoph Cornelius Castoriadis hat diese Kritik folgendermaßen formuliert: Die künftige Geschichte würde im Verständnis des Marxismus „eine rationale Gesellschaft hervorbringen, in der sich die Hoffnungen der Menschheit verkörpern und in der der Mensch endlich zum Menschen wird (was bedeutet, dass seine Existenz mit seinem Wesen zusammenfallen und sein tatsächliches Sein den Begriff des Menschen verwirklichen wird“ (Castoriadis 1990: 73). Das Wesen wird hier fälschlicherweise als abstrakte, metaphysisch überhöhte Grundeigenschaft des Menschen begriffen, die Marx und Engels von Anfang an strikt abgelehnt haben. Das Wesen des Menschen ist vielmehr kontingent und von den gesellschaftlichen Bedingungen abhängig, die es hervorbringt (vgl. MEW 3: 6).

⁵⁷ Auch wenn zur Aufrechterhaltung des Lebens notwendige Grundbedürfnisse wie Nahrungsaufnahme unweigerlich natürliche Konstanten (nicht nur von Menschen, sondern in Form des Stoffwechsels jeder organischen Materie) sind, verändern sich die „menschlichen Bedürfnisse“ kontinuierlich. Insofern sind Bedürfnisse in ihrer Gesamtheit keine anthropologischen Konstanten – sie verändern sich unter den sich stetig wandelnden Bedingungen. Eine Magd des 17. Jahrhunderts wird beispielsweise kein Bedürfnis nach einer Bahnfahrt oder einer Flugreise gehabt haben, weil die gesellschaftlichen Voraussetzungen für ein solches Bedürfnis überhaupt nicht vorhanden waren. Welche Bedürfnisse als zu befriedigende menschliche Bedürfnisse in einer sozialistischen Gesellschaft gelten, ist Gegenstand einer demokratischen Aushandlung, die eben nur im Sozialismus möglich ist (weil das Profitabilitätskriterium das bestimmende Moment der kapitalistischen Produktion ist).

Dem Emanzipationsbegriff liegt also die Leitidee der Einrichtung eines „Vereins freier Menschen“ zu Grunde, wonach die Menschen selbst eine planmäßige und bewusste Produktionsgesellschaft demokratisch organisieren. In *Die deutsche Ideologie* (1845/46) weisen Marx und Engels darauf hin, dass das gesellschaftliche Leitziel keine bloße, frei erdachte Utopie, sondern wissenschaftlich fundierte Möglichkeit ist. „Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (MEW 3: 35)⁵⁸ Diese wirkliche Bewegung, die als einzige den Kapitalismus überwinden kann, ist das Proletariat, das – wie Engels und Marx in *Die heilige Familie* (1845) beschreiben – „unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische *Not* – den praktischen Ausdruck der *Notwendigkeit* – zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist“ (MEW 2: 38). Da an ihm in Form der kapitalistischen Ausbeutung und Unterdrückung das „Unrecht schlechthin“ verübt wird, ist das Proletariat unweigerlich Träger der Emanzipation. Gerade „darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien“ (ebd.). In der zwischen 1843 und 1844 verfassten Einleitung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* verweist Marx darauf, dass sich das Proletariat als „Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft“ (MEW 1: 390) strukturell herausgebildet hat. Wenige Jahre später verweisen Marx und Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) auf den Charakter der Arbeiterklasse, mit deren Entstehung die bürgerliche Gesellschaft zugleich ihre „Totengräber“ hervorgebracht habe: „Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber“ (MEW 4: 474).

Die geschichtsphilosophische Auffassung von Emanzipation als „Menschwerdung“ im Sinne der menschlichen Bedürfnisbefriedigung, wird unter Berücksichtigung des Gesamtwerks Marxens und Engels’ von zwei weiteren Aspekten ergänzt. Das nomologische Verständnis von Geschichte betont die ökonomischen, strukturellen Gegebenheiten, die eine revolutionäre Situation begünstigen.⁵⁹ Dieses Verständnis wird im Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 prägnant zusammengefasst:

⁵⁸ Antonio Gramsci sollte diese Auffassung später unterstreichen: „Eine Idee verwirklicht sich nicht, indem sie logischerweise der reinen Wahrheit, der reinen Menschlichkeit (die nur als Programm, als generelles ethisches Ziel der Menschen existiert) entspricht, sondern indem sie in der ökonomischen Realität ihre Rechtfertigung, das Mittel, sich zu bestätigen, findet.“ (Gramsci zit. n. Neubert 2009: 17)

⁵⁹ Einseitig nomologische Darstellungen des Emanzipationsverständnisses treiben die Vorstellung von geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten in verzerrender Weise auf die Spitze. Ernst Michael Lange weist beispielsweise in seinem Aufsatz *Verein freier Menschen, Demokratie, Kommunismus* (1986) darauf hin, dass die

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. [...] Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“ (MEW 13: 8 f.)

In diesen Zeilen sind die sogenannten „Gesetze der Geschichte“ in komprimierter Form enthalten. Sie erklären den Übergang von einer Gesellschaftsformation zur nächsten. Beispielsweise wurde der kapitalistischen Produktionsweise in bürgerlichen Revolutionen ein politisches System geschaffen, in dem sie sich bestmöglich entfalten konnte. Das feudale Zunftwesen, die Zersplitterung der politischen Landschaft in unzählige Zwergstaaten mit eigenen Steuersystemen, Zöllen und Abgaben, eigenen Rechtsordnungen und eigener Währung hemmten die Entwicklung der Gesellschaft – die Produktionsverhältnisse schlugen in „Fesseln“ der Produktivkräfte um. Während die Arbeit mit der Arbeitsteilung und den aufkommenden Fabriken zunehmend gesellschaftlichen Charakter annahm, herrschte weiterhin die politische und gesellschaftliche Zerstreuung. Dieser Widerspruch zwischen dem überkommenen feudalen politischen System („Überbau“) und der sich entwickelnden kapitalistischen Produktionsweise („Basis“) verlangte eine radikale Lösung. Das aufstrebende Bürgertum stürzte im 17. und 18. Jahrhundert das alte feudale System. Im *Kommunistischen Manifest* (1848) schreiben Marx und Engels:

„Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung dieser Produktions- und Verkehrsmittel entsprachen die Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Wort die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktivkräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebensoviele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt.“ (MEW 4: 467)

Die industrielle Revolution, mit ihren neuen Maschinen und großen Industrien, leitete schließlich den Siegeszug des Kapitalismus ein. Große Nationalstaaten fassten die unzähligen Kleinstaaten in Wirtschafts- und Verwaltungseinheiten zusammen. Die kapitalistische Industrialisierung erstreckte sich über den ganzen Kontinent und darüber hinaus; auch der Welthandel blühte in ungeahntem Ausmaß auf (vgl. MEW 4: 466 ff.).

frühe normativ-sozialethische Zielperspektive Marxens spätestens im *Kapital* von einer Vorstellung des „Vereins freier Menschen“ abgelöst wird, die als „Minimalbestimmung einer Gesellschaftsordnung [gilt], die sich mittels ‚Negation der Negation‘ vermöge der ‚Notwendigkeit eines Naturprozesses‘ aus der Selbstzerstörung des Kapitalismus ergeben soll“ (Lange 1986: 102). Dieser Begriff von Emanzipation entwächst einem kruden Geschichtsverständnis, das den historischen Verlauf als objektiven, gesetzmäßigen Prozess begreift. Dass der Zusammenbruch des Kapitalismus nicht automatisch zu einer erfolgreichen sozialistischen Revolution führt, hat die Geschichte längst bewiesen.

Diese Entwicklungen brachten eine neue Klasse hervor – die Arbeiterinnen und Arbeiter, die als ehemalige Leibeigene in die Städte zogen, um in den neuen Fabriken ihre Arbeitskraft für Lohn zu verkaufen. Mit dem Entstehen der sogenannten „industriellen Reservearmee“ und dem Zusammenschrumpfen der kleinbürgerlichen Klasse der Handwerker und Ladenbesitzer spaltete sich die Gesellschaft zunehmend in zwei einander gegenüberstehende Klassen: die Bourgeoisie und das Proletariat. Diese beiden Klassen sind in der „pragmatologischen“ oder empirischen Auffassung die zentralen Akteure, die mit ihrem praktischen Handeln den Lauf der Geschichte beeinflussen können. Im *Kommunistischen Manifest* (1848) betonen Marx und Engels die geschichtsformende Kraft des Klassenkampfes:

„Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedensten Epochen verschieden gestaltet waren. Welche Form sie aber auch immer angenommen, die Ausbeutung des einen Teils der Gesellschaft durch den andern ist eine allen vergangenen Jahrhunderten gemeinsame Tatsache.“ (MEW 4: 480)

Diese Klassen standen im Gegensatz zueinander, sie führten Kämpfe, die den Charakter der Gesellschaften verändert haben.

„Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“ (ebd.: 462).

Kurz: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“ (ebd.).

Weiter oben haben wir festgestellt, dass Laclau einen logischen Widerspruch zwischen der ökonomischen Dimension des Widerspruchs zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften und der „pragmatologischen“ (oder praxeologischen) Dimension der Klassenkämpfe erkennt. Schon Karl Korsch, der als „Erneuerer des Marxismus“ und Mitbegründer des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt bekannt wurde, war der Meinung, dass sich diese zwei Aspekte zwar ergänzen würden, auf einer theoretisch-logischen Ebene aber unzureichend miteinander vermittelt seien (vgl. Korsch 1967 [1938]: 82 ff., 136 ff., 181 ff.). Während Marx und Engels die ökonomischen und politisch-praktischen Entwicklungen immer in ihrem konkreten historischen Zusammenhang darstellten, wurden diese zwei Dimensionen in der Folge auseinanderdividiert – sie haben sich in der Wirkungsgeschichte des Marxismus „gegeneinander verselbständigt“, wie Michael Vester in seinem Artikel *Klasse an sich / für sich* (2018) treffend schreibt. Aber dieser diese dualistischen Alternativen (*entweder* absolute Determination *oder* absolute Kontingenz) widersprechen der Auffassung von Marx und Engels, die gerade den Zusammenhang von ökonomischen Entwicklungen und praktischem

Klassenkampf hervorhoben. Norman Geras ist hier durchaus zuzustimmen, wenn er die Verabsolutierung von Extremen und die Konstruktion eines logischen Widerspruchs als Argumentationsstrategie von Laclau und Mouffe entlarvt (vgl. Geras 1987: 51). Das Verhältnis von Produktionsverhältnissen und Produktivkräfteentwicklung und das Verhältnis von Kapital und Lohnarbeit stehen in einem geschichtlichen Zusammenhang und komplexen Wechselverhältnis zueinander. Ohne Produktivkräfteentwicklung wäre eine Organisierung der gesellschaftlichen Produktion in Fabriken und die Entstehung der Arbeiterklasse überhaupt unmöglich gewesen. Die nomologische Dimension auf der einen und die pragmatologische Dimension auf der anderen Seite sind untrennbar miteinander verwoben, sie ergänzen und korrigieren einander.⁶⁰

Der Übergang von einer Gesellschaftsformation zur nächsten vollzieht sich also vor dem Hintergrund ökonomischer Entwicklungen und menschlichem Handeln. Die Bedürfnisbefriedigung ist die treibende Kraft der geschichtlichen Entwicklung und der Kampf verschiedener Klassen um ihre materiellen Interessen⁶¹ ist die Triebfeder der Revolutionen und gesellschaftlichen Umbrüche. Diese Umbrüche vollziehen sich nach Marx und Engels nicht gleichmäßig und evolutionär, sondern abrupt und revolutionär. Die Menschen können sich nicht in einem luziden Moment der Vernunft einfach dafür entscheiden, eine neue Gesellschaftsform zu errichten; nur ein komplexes Zusammenspiel vieler historischer Faktoren kann zu einer

⁶⁰ Die ökonomischen und technologischen Verhältnisse einer Gesellschaft als das in letzter Instanz bestimmende Moment anzuerkennen, heißt nicht, alle geschichtlichen Entwicklungen auf „die Ökonomie“ als abstrakte Einheit zu reduzieren und einen plumpen automatistischen Determinismus zu affirmieren; sondern heißt, die – von spezifischen gesellschaftlichen, das heißt menschlichen Beziehungen geprägte – ökonomische Produktionsweise als gesellschaftliche oder „sedimentierte“ Voraussetzung des Lebens überhaupt zu verstehen. Die Produktionsweise bildet die Grundlage der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens. In dem zwischen 1845 und 1846 hauptsächlich von Marx und Engels verfassten Werk *Die deutsche Ideologie* lesen wir: „Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten“ (MEW 3: 28). Die ökonomischen Bedingungen bestimmen also ganz direkt, was Menschen tun müssen, um ihre materiellen Bedürfnisse zu befriedigen, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten: Jagen und Sammeln in einer steinzeitlichen Stammesgesellschaft (in einer Jäger- und Sammlergesellschaft), Ackerbau treiben und Frondienste leisten in einer agrarischen Feudalgesellschaft, Lohnarbeit leisten in einer kapitalistischen Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft. Das Streben der Menschen nach Befriedigung ihrer materiellen Bedürfnisse ist für den Marxismus die treibende Kraft der geschichtlichen Entwicklung.

⁶¹ Laclau und Mouffe lehnen die Kategorie objektiver Interessen ab, weil sie prädiskursiv und ökonomisch determiniert und damit in ihren Augen immer schon „willkürliche Zuschreibung[en]“ (HRD: 118) sind. Gehen wir aber davon aus, dass die heutigen Gesellschaften nicht in einem geschichtslosen Raum der völligen Offenheit und Beliebigkeit aufgehen, sondern Geschichte haben und damit ein konkretes „Sediment“, eine gewisse „hegemoniale Struktur“ aufweisen, die wir als Gesellschaftsformation bezeichnen können, die sich wesentlich über die kapitalistische Produktionsweise auszeichnet, dann sind durchaus Interessen vorhanden, die auf der einen oder anderen Seite der in Klassen gespaltenen Gesellschaft vertreten werden. Diese „objektiven Interessen“ sind natürlich nicht endgültig oder von Beginn an determiniert, sondern Produkte historischer Aushandlung, Reaktionen auf aktuelle Erfordernisse und Bedürfnisse; sie sind also nicht absolut, sondern relativ und kontingent.

revolutionären Situation führen. Engels hat die revolutionäre Überwindung des Kapitalismus in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880) folgendermaßen umschrieben:

„Das Proletariat ergreift die öffentliche Gewalt und verwandelt kraft dieser Gewalt, die den Händen der Bourgeoisie entgleitenden gesellschaftlichen Produktionsmittel in öffentliches Eigentum. Durch diesen Akt befreit es die Produktionsmittel von ihrer bisherigen Kapitaleigenschaft und gibt ihrem gesellschaftlichen Charakter volle Freiheit, sich durchzusetzen. Eine gesellschaftliche Produktion nach vorherbestimmtem Plan wird nunmehr möglich. Die Entwicklung der Produktion macht die fernere Existenz verschiedener Gesellschaftsklassen zu einem Anachronismus. In dem Maß, wie die Anarchie der gesellschaftlichen Produktion schwindet, schläft auch die politische Autorität des Staats ein. Die Menschen, endlich Herren ihrer eignen Art der Vergesellschaftung, werden damit zugleich Herren der Natur, Herren ihrer selbst – frei.“ (MEW 19: 228)

Die „Befreiung“, die zu einer neuen Gesellschaftsformation führt, besteht also in der Befreiung von den „ökonomischen Fesseln“, das heißt, der im Kapitalismus notwendigen Ausbeutung und Unterdrückung *qua* Vergesellschaftung der Produktionsmittel. Eine freie Gesellschaft ist eine, in der die Menschen selbst die Produktionsmittel besitzen und demokratisch darüber entscheiden, auf welche Weise produziert wird und damit, auf welche Weise und welche Bedürfnisse überhaupt befriedigt werden. Diese Befreiung wird aber nicht langsam über eine voranschreitende Demokratisierung der gesellschaftlichen Teilbereiche erreicht werden, sondern – mit dem Ziel der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln – in einem Kampf zwischen den Klassen, der in einer neuen Gesellschaftsformation mündet. Entgegen der post-marxistischen Auffassung – der Marxismus fingiere einen absoluten Bruch, der in einem revolutionären Akt vollzogen würde, streicht der Marxismus gerade die partielle Kontinuität des Alten hervor und spezifiziert dieses Fortwirken im dialektischen Gesetz der „Negation der Negation“ sowie im „Gesetz vom Umschlagen von Quantität in Qualität“ (MEW 20: 349): Das Neue geht aus dem Alten hervor, trägt unweigerlich seine Handschrift und setzt in neuer Qualität oder auf einer „höheren Stufe“ fort, was das Alte begonnen hat (vgl. MEW 20: 120 ff.; MEW 23: 791). In seiner *Kritik des Gothaer Programms* (1890/91) betont Marx ausdrücklich, dass sich die kommunistische Gesellschaft nicht aus sich selbst heraus entwickelt, sondern umgekehrt, dass sie „aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, *noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft*, aus deren Schoß sie herkommt“ (MEW 19: 20, Herv. d. Verf.).

Die pragmatologisch-empirische Auffassung von Emanzipation betont die Relevanz des menschlichen, geschichtsbildenden Handelns, das innerhalb der Schranken der historischen Gegebenheiten und Entwicklungen stattfindet. Emanzipation wird erst gelingen, „wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ (‚eigene Kräfte‘) als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und

organisiert hat“ (MEW 1: 370). Eine zu ihrem Bewusstsein gekommene, organisierte Arbeiterklasse kann in den Lauf der Geschichte eingreifen, indem sie soziale Errungenschaften erkämpft und sich schließlich selbst aus der behaupteten natürlichen Notwendigkeit der kapitalistischen Ordnung befreit. Sie kämpft „für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft“ (MEW 16: 14), da die ökonomische Unterwerfung des Proletariats in dieser spezifischen Epoche – der Epoche des Kapitalismus – die Grundlage von allem „gesellschaftlichen Elend, aller geistigen Verkümmern und politischen Abhängigkeit“ (ebd.) ist. Die Selbstbefreiung des Proletariats ist nur möglich, wenn es seine eigenen „Lebensbedingungen“ (i. e. das Ausbeutungsverhältnis) aufhebt – und das wiederum ist nur möglich, wenn es „alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft“ (MEW 2: 38) aufhebt. Damit ist die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln und die daraus resultierende Aufhebung der Entfremdung gemeint. Im *Kommunistischen Manifest* (1848) unterstreicht Marx noch einmal die Formation der Arbeiterklasse, die aus der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht und diese zugleich negiert:

„Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegengesatzes, der Klassen überhaupt, und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegengesätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (MEW 4: 482).

Aus all dem geht hervor, dass Emanzipation mindestens zum Teil *bestimmt* ist. Wissenschaftliche, philosophische, handlungstheoretische und normative Annahmen verdichten sich zu einer Zielbestimmung – die Überwindung des Kapitalismus. Die immanente Kritik, so könnte man sagen, wird über sich selbst hinausgetrieben und mündet in der negativen Kritik des Kapitalismus. Marx und Engels haben unter Emanzipation die Befreiung aus der spezifisch kapitalistischen Unterdrückung und Ausbeutung verstanden. Sie zielt auf die Errichtung einer Gesellschaftsform, die diejenigen materiellen Bedingungen gewährt, die eine freie Entfaltung der kindlichen Anlagen eines jeden Menschen erlauben; einer Gesellschaftsform, die keine Krisen und Kriege verursacht, in der Menschen nicht an heilbaren Krankheiten sterben und Hunger trotz Überfluss herrscht. Dieses Verständnis einer befreiten Gesellschaft hat Engels in *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880) in einen schönen Satz gegossen, in dem er auf die Möglichkeit verweist, „vermittelst der gesellschaftlichen Produktion allen Gesellschaftsgliedern eine Existenz zu sichern, die nicht nur materiell vollkommen ausreichend ist und von Tag zu Tag reicher wird, sondern die ihnen

auch die vollständige freie Ausbildung und Betätigung ihrer körperlichen und geistigen Anlagen garantiert“ (MEW 20: 263 f.).

Der Marxismus berücksichtigt – und das ist der wesentliche Unterschied zum Post-Marxismus, der Geschichte als Geschichte von mikropolitischen Hegemoniekämpfen begreift, keine „großen Brüche“ kennt und soziale Strukturierung ausschließlich im permanenten „unruhigen Modus der Hegemonie“ (Nonhoff 2007: 7) denkt – das kontingente gesellschaftliche Fundament, das sich heute in der Gestalt des Kapitalismus zu erkennen gibt und auf die „Hegemonie-“ oder „Klassenkämpfe“ zurückwirkt, ja ihre Möglichkeitsbedingung definiert. Der Marxismus abstrahiert nicht von den konkret-historischen Begebenheiten, sondern untersucht die „ontischen“ Bedingungen, die uns den analytischen Schlüssel zur Veränderung der Gesellschaftsform – und nicht nur spezifischer Aspekte innerhalb dieser Gesellschaftsform – liefern. Aus diesem Grund kann der Marxismus den programmatisch-inhaltlichen Schluss ziehen, dass der konkrete, nur im Kapitalismus existierende Antagonismus von Kapital und Lohnarbeit, überwunden werden kann – ohne damit die Behauptung aufzustellen, dass in einer befreiten Gesellschaft Antagonismen als solche ein für alle Mal aufgehoben wären. Muss aber zwingend die Arbeiterklasse das Subjekt dieser Transformation sein?

7.3 Das Subjekt der Emanzipation

Der Marxismus identifiziert das Subjekt der Emanzipation im Kapitalismus mit der Arbeiterklasse. Wer zur Arbeiterklasse zählt, ergibt sich aus der spezifischen Stellung im Produktionsprozess, aus dem Verhältnis zu den Produktionsmitteln und folglich aus der Art der Erlangung und Aneignung gesellschaftlichen Reichtums. Das Subjekt des gesellschaftlichen Wandels wird also durch die kontingente ökonomische Struktur bestimmt. Der Post-Marxismus weist diese Annahme als „essentielle Fixierung“ zurück und kritisiert die Berufung auf einen universellen Akteur, dessen unvermittelte Partikularität „reine und universale menschliche Essenz ausdrückt“ (Laclau 2002: 36). Die Vorstellung von einem Subjekt, das als selbstident und geschlossene Totalität aufgrund ihm äußerlicher Faktoren (etwa der ökonomischen Struktur und der historischen Entwicklung) zum Agenten der Geschichte erkoren wird, weicht bei Laclau und Mouffe der Vorstellung von pluralen *Subjektpositionen*, die sich vom Begriff des Menschen, eines in die Welt geworfenen, wesenhaften Geschöpfes, unterscheiden. Das Subjekt der Emanzipation muss hier gelesen werden als Subjektposition, das heißt als diskursiver Effekt von Artikulation. „Im Postfundamentalismus wird typischerweise der Ausweg vorgeschlagen, politische Akteure (Gruppen, Parteien, Bewegungen etc.) nicht als

Grund, sondern als retroaktiven Effekt der politischen Handlung anzusehen, der Aktion also den Primat gegenüber dem Akteur zuzugestehen.“ (Marchart 2010: 306) Andernfalls würde ein „Willenssubjekt metaphysischer Prägung“ (ebd.: 313) die Bühne der Politik betreten. Nicht ein Subjekt, das „Ursprung und Grund der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (ebd.) ist, sondern eine Pluralität von Subjektpositionen ringen im diskursiven Raum um Hegemonie. Das Subjekt der Geschichte – *das Proletariat* – verliert die privilegierte Position im emanzipatorischen Kampf, die ihm einst der Marxismus zugebilligt hat.

Laclau dekonstruiert das Subjekt der Emanzipation, indem er den in seinen Augen unmöglichen Widerspruch aufdeckt, der dem Konstitutionsprozess des emanzipatorischen Akteurs innewohnt. Entweder das Subjekt lässt sich aus den vorhandenen, historisch gewachsenen, kapitalistischen Strukturen ableiten, dann hat es *einen* Grund; oder es konstituiert sich selbst vor dem Hintergrund einer radikalen antagonistischen Spaltung, die nicht auf *einen* Grund reduziert werden kann. Erstere Argumentationslinie führt, so Laclau, direkt in die Sackgasse der „essentiellen Fixierung“, zweitere in die Sackgasse der unbeschränkten Möglichkeit und Partikularität. Den Ausweg sieht Laclau – wie so oft – in der unüberbrückbaren und zugleich untrennbaren Verschränkung der beiden Dimensionen *Grund* und *radikale Spaltung*, die sich im Verhältnis von Universalität und Partikularität ausdrückt (vgl. Laclau 2002: 36 ff.).

„Partikularismus‘ ist ein essentiell relationales Konzept: Etwas ist partikular in Verhältnis zu anderen Partikularitäten, und ihr Ensemble setzt eine soziale Totalität voraus, in der sie konstituiert sind. Wenn also der eigentliche Begriff einer sozialen Totalität in Frage gestellt wird, ist der Begriff ‚partikularer‘ Identitäten gleichermaßen bedroht. Die Kategorie der Totalität verfolgt uns weiterhin durch die Effekte, die gerade aus ihrer Abwesenheit entstehen“ (ebd.: 38).

Diese Logik öffnet den Weg für ein Konzept der Hegemonie, das zwischen Universalität und Partikularität vermittelt. Laclau führt das Beispiel einer unterdrückten nationalen Minorität an, deren Identität in der „äquivalenten Bedrohung“ (ebd.: 39) durch die antagonistischen Kräfte gründet. Jedes Element in der Äquivalenzkette ist als „Symbol von Negativität“ (ebd.) oder „als Symbol einer gewissen universellen Unmöglichkeit“ (ebd.) konstitutiv gespalten. Aus demselben Grund drückt das Äquivalenzverhältnis auch Fülle und Identität, das heißt, positiven Inhalt aus. Laclau schließt: „Diese konstitutive Spaltung zeigt das Entstehen des Universellen im Partikularen. Aber sie zeigt genauso, dass das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalität essentiell instabil und unentscheidbar ist.“ (Ebd.: 40) Welcher partikulare Inhalt dazu bestimmt ist, Universalität zu inkarnieren, kann nicht durch essentielle Bestimmungen fixiert werden (wie das im Marxismus der Fall sei), sondern ist das Ergebnis einer jedesmaligen hegemonialen Operation. Damit geht es überhaupt nicht um die Frage, wer das privilegierte

Subjekt ist, die Kategorie des privilegierten Subjekts wird überhaupt verworfen.⁶² Identität ist das *Produkt ihrer Artikulation*, das Subjekt *Produkt seiner Identifizierungen* – und eben nicht der materiellen Welt (vgl. Marchart 2005: 5). „Wenn die Identität einer gegebenen sozialen Gruppe nicht von einem stabilen Grund innerhalb des Sozialen abgeleitet werden kann [...], kann sie nur das Resultat eines Prozesses der hegemonialen Signifikation/Artikulation sein“ (ebd., Übers. d. V.). Eine soziale Entität, etwa „das Proletariat“ oder „die Arbeiterklasse“, ist keine primordiale, empirische Totalität mehr, die auf einem vordiskursiven, historischen Fundament steht.

Wenngleich das Movens von HRD in der Auflösung des ontologischen Privilegs eines „historischen Subjekts“ der Emanzipation bestand, haben Laclau und Mouffe nicht negiert, dass die Arbeiterklasse die partikularen Forderungen inkarnieren *könnte*. Laclau hat in *New Reflections on the Revolution of Our Time* (1990) dargelegt, dass die dichotome Gegenüberstellung von arbeitender und ausbeutender Klasse immerhin ein *möglicher* Antagonismus, wenn auch kein zwingender sei. So ist das sozialistische Projekt einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel „selbstverständlich“ Teil eines linken emanzipatorischen Projekts, aber eben *nur Teil* (vgl. HRD: 216). Erst wenn die eine Klasse die andere in ihrer Existenz radikal bedroht, entsteht ein *antagonistisches* Verhältnis zwischen den Klassen: „Erst und nur dann, wenn sich der Arbeiter gegen einer solchen Abschöpfung [des Mehrwerts, Anm. d. V.] *wehrt*, entsteht ein antagonistisches Verhältnis: und nichts an der Kategorie des ‚Verkäufers der Arbeitskraft‘ impliziert, dass so ein Widerstand eine *logische* Folge ist“ (Laclau 1990: 9, Übers. d. V., Herv. i. O.). In seinem Aufsatz *Ideologie und Post-Marxismus* (2007) bekräftigt Laclau erneut, dass die antagonistische Beziehung zwischen Lohnarbeit und Kapital keine objektiv gegebene, sondern eine über den Akt des Widerstands konstituierte Beziehung ist – „man kann die Kategorie ‚Verkäufer von Arbeitskraft‘ solange analysieren, wie man will, und wird dennoch nicht in der Lage sein, von ihr die Kategorie ‚Widerstand‘ logisch abzuleiten. Dieselbe Reduktion des Kapitalisten und des Arbeiters auf ökonomische Kategorien, die für die Konstruktion eines homogenen Raums der dialektischen Vermittlung erforderlich ist, verunmöglicht es also zugleich, das spezifisch antagonistische Moment der Relation zwischen beiden zu denken“ (Laclau 2007: 35 f.). Aus der bloßen

⁶² Aus diesem Grund weist Laclau etwa den Vorschlag Marcuses zurück, das historische Subjekt mit Studierenden, Frauen oder den Massen der sogenannten Dritten Welt zu ersetzen (vgl. Laclau 1990: 215). Diese Kategorien würden immer noch innerhalb des klassischen Denkrahmens operieren, weil die einzige Möglichkeit, gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen, „immer noch als Akt der globalen Emanzipation (Revolution und ihre Äquivalente) begriffen wird. Tatsächlich ist es nicht nur so, dass sich emanzipatorische Forderungen in der heutigen Welt vervielfältigen und vertiefen, sondern auch, dass die Vorstellung von ihrer essentiellen Vereinheitlichung im Akt des globalen Bruchs verschwindet.“ (Ebd., Übers. d. V.)

Möglichkeit eines Klassenantagonismus wird erst eine faktische Tatsache, wenn sich „der Arbeiter“ konstituiert. Diese Konstitution ist abhängig von der Negation der Ausbeutung: Indem die Lohnabhängigen den Entzug des von ihnen geschaffenen Mehrwerts verweigern⁶³, entsteht erst die Arbeiterklasse, die, so lässt sich festhalten, für Laclau und Mouffe ein Identitätserzeugnis ist, das nicht aus den historischen Strukturbedingungen, sondern aus der hegemonialen Artikulation hervorgeht. Die Konsequenz: Aus der Logik der Identitätsproduktion ist keine vorgefertigte Identität ableitbar.

Diese Logik der hegemonialen Identitätserzeugung führt meines Erachtens zu einer relativen Loslösung vom historischen oder „sedimentierten“ Fundament. Laclau scheint das Verhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital als *interpersonelles* Verhältnis von Ausbeuter und Ausgebeutetem zu begreifen – und nicht als *gesellschaftliches* Verhältnis⁶⁴, das erst den Blick frei macht für die sedimentierte und kontingente – aber im Moment unhintergehbare Existenz der Klassengesellschaft (vgl. Opratko 2012: 69). Gerade dieses – heute kapitalistische – Fundament wirkt auf die Konstitution des revolutionären Subjekts ein. Da sowohl Kapitalismus als auch die historisch mit ihm verbundene Arbeiterklasse kontingente Phänomene in einer sich wandelnden Welt sind, hat die Arbeiterklasse (um in den Begrifflichkeiten des Post-Marxismus zu bleiben) kein ontologisches, sondern ein *ontisches* Privileg im Marxismus. Die Denk- und Analyseketegorien, mit denen der Marxismus Kapitalismus fasst, sind keine metaphysischen Essentialisierungs- und Fixierungsversuche, sondern an konkrete, gegenwärtige Phänomene geknüpft. Dass historische Möglichkeitsbedingungen die Identität prägen bedeutet im Umkehrschluss freilich nicht, dass sich ein revolutionäres Klassenbewusstsein allein aufgrund eines ökonomischen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisses herausbildet. An dieser

⁶³ Warum gerade diese sehr spezifische Form des Widerstands eine antagonistische Beziehung zwischen Kapital und Lohnarbeit herstellt, wird nicht näher erläutert. Wenn wir der herkömmlichen Argumentation Laclaus folgen, entsteht ein antagonistisches Verhältnis erst, wenn ein konstitutives „Außen“ die Existenz des Gegenübers radikal bedroht. Tatsächlich führt Laclau aus, dass ein Antagonismus zwischen Arbeitern und Kapitalisten nur dann entstehen könne, wenn der „Arbeiter außerhalb der Produktionsverhältnisse konstituiert wird (die Tatsache, dass er oder sie unterhalb eines bestimmten Lohnniveaus kein anständiges Leben leben kann etc.). Aber wenn das der Fall ist, dann ist der Konflikt nicht *in* den Produktionsverhältnissen angelegt, sondern *zwischen* den Produktionsverhältnissen und der Art und Weise, in der gesellschaftliche Akteure außerhalb dieser Verhältnisse konstituiert werden. Die Schlussfolgerung ist klar: Die zwei Räume der Repräsentation (jener des Arbeiters und jener des Kapitalisten) sind radikal heterogen, wodurch das Terrain, auf dem eine dialektische Vermittlung möglich gewesen wäre, zerstört ist.“ Diese Formel geht nur auf, weil Laclau als Axiom der Identitätserzeugnis die radikale Spaltung in heterogene Räume voraussetzt. Das ganze Argument baut auf einem Zirkelschluss auf und hebt sich völlig von dem konkreten (kontingenten) kapitalistischen Fundament ab, in der die Ökonomie tatsächlich unmittelbar determiniert, ob ich von meinem Lohn „anständig“ leben kann.

⁶⁴ Darauf weist schon Opratko in *Ein theoretischer Universalschlüssel?* (2012: 69) hin: „Die Kritik der politischen Ökonomie und die sozialen Mechanismen von Ausbeutung und Konkurrenz spielen in ihren Konzepten keine Rolle; ihre Lesart von Marx und an diesen anschließenden Theoretiker_innen betont die radikale Kontingenz von sozialen Kämpfen“ (ebd.).

Stelle knüpft die Debatte über die Klasse „an sich“ und „für sich“ an, die ursprünglich auf einen Satz aus der von Marx verfassten Schrift *Das Elend der Philosophie* (1847) zurückgeht:

„Die ökonomischen Verhältnisse haben zuerst die Masse der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Die Herrschaft des Kapitals hat für diese Masse eine gemeinsame Situation, gemeinsame Interessen geschaffen. So ist diese Masse bereits eine Klasse gegenüber dem Kapital, aber noch nicht für sich selbst. In dem Kampf [...] findet sich diese Masse zusammen, konstituiert sie sich als Klasse für sich selbst. Die Interessen, welche sie verteidigt, werden Klasseninteressen. Aber der Kampf von Klasse gegen Klasse ist ein politischer Kampf.“ (MEW 180 f.)

Insofern sind die sozialen Verhältnisse (oder das gesellschaftliche „Sediment“) zwar bestimmend und begrenzend, führen aber *nicht logisch zwingend* zur Vereinheitlichung und Kampffähigkeit des Klassensubjekts. Erfahrungen im gemeinsamen Kampf und Organisation der gemeinsamen Interessen können aber die an sich (am kontingenten Fundament des Kapitalismus) bestehende Klasse in eine klassenbewusste Einheit verwandeln. „Die objektive Lage jener Masse geht ihrer intersubjektiven Realisierung voraus“ (Vester 2018: o. S.), man könnte sagen, die kontingente Realität zeichnet den Möglichkeitsrahmen der Realisierung der „Klasse für sich selbst“ (MEW 181) vor.

7.4 Zusammenfassung: Emanzipation(en)

In seiner Behandlung des klassischen Emanzipationsbegriffs übt Laclau Kritik an der logischen Widersprüchlichkeit des Konzepts und verabschiedet es zugunsten eines unbestimmten Freiheitsbegriffs. Emanzipation wird zu einer Kontrastfolie, die das marxsche Emanzipationsverständnis nur verzerrt widerspiegelt. Marx und Engels haben niemals von einer „radikalen Spaltung“ zwischen der alten und der neuen Gesellschaft gesprochen, die von einem „totalen“ revolutionären Bruch getrennt würden. Der Marxismus kennt keinen „letzten Akt“ der Emanzipation, der das Ende der Politik einläutet. Eine emanzipierte, von den ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen befreite Gesellschaft wird sich auch niemals „selbsttransparent“, das heißt, Macht und Politik hören nicht einfach auf zu existieren. Kommunismus bedeutet nicht „Aufhebung aller Konfliktualität“ und „Ende der Geschichte“, sondern Beseitigung der kontingenten Ursachen für die kapitalistische Unterdrückung und Ausbeutung. Keine gesellschaftliche Entwicklungsstufe wird jemals final und endgültig sein. Der Marxismus versteht mit seiner dialektisch-materialistischen Auffassung Geschichte als unendliche Bewegung, als unaufhaltsamen Strom, der immer neue Antagonismen hervorbringen kann. Ebenso wenig fallen Realität und Rationalität in einer vom Kapitalismus befreiten Gesellschaft zusammen, denn was vernünftig und wünschenswert ist, kann keine

übergeschichtliche Rationalität festschreiben, sondern ist ein permanenter Aushandlungsprozess der Menschen selbst. Und nicht zuletzt ist die Arbeiterklasse nicht das „ontologisch privilegierte“ Subjekt der Geschichte, sondern das in der konkreten kapitalistischen Gesellschaftsform existierende „Möglichkeitssubjekt“ der sozialistischen Emanzipation.

Das post-marxistische Gegenkonzept zur „klassischen“ Emanzipation, Freiheit als Anerkennung der Dislokation und Permanenz von Antagonismen, entzieht sich einer näheren Bestimmung, wenngleich Laclau und Mouffe durchaus politische Positionen beziehen, Vorschläge erteilen und sich auf diese Weise in die konkrete Politik einmischen. Auf theoretischer Ebene werden aber keine logischen Schlüsse für eine bestimmte emanzipatorische Politik gezogen. Diese Unbestimmtheit ist keine Folge von einem Mangel an Ideen, sondern vor allem eine Folge der Abstraktion, dem scheinbaren Triumph der Form über den Inhalt und dem Fokus auf die Entstehungslogik von Bewegungen – nicht die konkreten strategischen, programmatischen und organisatorischen Bedingungen einer erfolgreichen Bewegung zur Transformation stehen im Zentrum der Betrachtung, sondern die Art und Weise wie sich Bewegungen überhaupt konstituieren. Eine emanzipatorische Perspektive lässt sich nicht herstellen, wenn ein inhaltlich leeres Theorieangebot zu einer unbegrenzten Möglichkeit von Emanzipationen führt, deren Charakter ausdrücklich nicht notwendig progressiv ist (vgl. HRD: 227). Der Marxismus kann den spezifischen Inhalt wieder zum Gegenstand der (immanenten und negativen) Kritik, die historischen Erfahrungen zum Ausgangspunkt der Theorie und die gesellschaftlichen (oder „ontischen“) Bedingungen zur Entwicklung eines Programms machen.

8. Conclusio

Die Post-Marxismus-Debatte hat nichts an Aktualität eingebüßt. Im Gegenteil kann und muss sie unter den Vorzeichen der herannahenden Rezession, der Klimakatastrophe, der steigenden Polarisierung nicht nur der Vermögen, sondern ganzer Gesellschaften, vor deren Hintergrund die im letzten Jahr ausgebrochenen weltumspannenden sozialen Kämpfe einzubetten sind, fortgeführt werden. Die gewandelte Realität verlangt nicht nur nach einer Erneuerung der Gesellschaftskritik, sondern auch nach konkreten Lösungen für die Probleme unserer Zeit. Die Rekonstruktion der Post-Marxismus-Debatte und die erneute Konfrontation von marxistischer und post-marxistischer Theorie sollten mögliche Wege zu Antworten auf die Frage weisen, wie eine gehaltvolle normative Theorie der Emanzipation(en) heute aussehen könnte. Die post-

marxistische Hegemonietheorie liefert wichtige Einsichten in die Entstehungsgeschichte oder „Onto-Logik“ hegemonialer Projekte, wird aber in Fachkreisen gelegentlich für ihre inhaltliche Vagheit, normative Leere, ihren Formalismus oder Logizismus kritisiert (vgl. Boucher 2008; Connolly 2004; Critchley 2004; Demirović 2007; Geras 1987; Geras 1988; Opratko 2012; Rüdiger 1996; Žižek 2005). Zwar theoretisieren Laclau und Mouffe den möglichen Aufbau von Hegemonie, die Bewegungen oder Parteien über die Verknüpfung von Forderungen in einer Äquivalenzkette herausbilden können; die inhaltliche Stoßrichtung eines solchen Projekts bleibt aber zunächst unklar.⁶⁵ Dagegen ist die theoretische, normative und programmatische Klarheit und Bestimmtheit von Bewegungen vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krisenkonstellation ein zentraler Faktor für das Gelingen einer gesellschaftlichen Transformation. Will man also die konkrete Zielbestimmung eines auf das kontingente, in ständigem Wandel befindliche Fundament des Kapitalismus abgestimmten Programms nicht aussparen, müssen die gesellschaftlichen Bedingungen viel stärker in den Fokus rücken.⁶⁶

In der vorliegenden Masterarbeit habe ich daher die marxistische mit der post-marxistischen Theorie konfrontiert und ihre jeweiligen Konzeptionen von Normativität und Emanzipation(en) in ein Verhältnis gebracht. Die grundlegenden Unterschiede der beiden Theorien wurden bereits in der in den späten 1980er Jahren geführten Post-Marxismus-Debatte sichtbar, weshalb sie den Ausgangspunkt der Arbeit bildet. Vor dem Hintergrund der radikal gewandelten globalen Kräfteverhältnisse und den tiefgreifenden Zäsuren unserer Zeit stellen sich aber manche Fragen neu. Aus diesem Grund lag das Erkenntnisinteresse im Auffinden von Normativitätsvorstellungen im Post-Marxismus und Marxismus, die Anknüpfungspunkte für eine dem Geist der Zeit entsprechende, normativ bestimmte und anti-metaphysische Theorie der Emanzipation liefern könnten.

⁶⁵ Gerade diese normative Unbestimmtheit wird von Oliver Marchart als Vorzug des Post-Marxismus betrachtet, weil sie die Möglichkeitsbedingung von Demokratie sei, die nur dann existiere, wenn kein universeller Geltungs- oder Repräsentationsanspruch formuliert, sondern der Inhalt selbst als ständig umkämpfter Verhandlungsgegenstand begriffen würde; denn der „unentscheidbare Status eines Systems – eingeklemmt zwischen Äquivalenz und Differenz – [ist] für das System selbst konstitutiv“ (Marchart 2010: 192). Ich halte dagegen, dass auch eine *normativ bestimmte* emanzipatorische Perspektive – im vollen Bewusstsein ihrer Kontingenz und historischen Limitation – diesen Anforderungen genügen kann, solange die Perspektive (das politische Programm, die Strategie usw.) im Rahmen einer ständigen demokratischen Aushandlung vor dem Hintergrund der historischen Entwicklung dialektisch adaptiert – und nicht „endgültig fixiert“ wird.

⁶⁶ Daran knüpfen nicht zuletzt Fragen an, die nach wie vor Forschungsdesiderate der politischen Theorie darstellen und im Rahmen dieser Arbeit nicht berührt werden konnten. Welche (ontisch-kontingenten) Inhalte, welche (ontisch-kontingente) Programmatik braucht ein Hegemonieprojekt, das auf die Transformation der Gesellschaft abzielt? Welche strategische Bündnis- oder „Äquivalenz“-Politik ist zielführend? Wie ist die historische Taktik der „Volksfront“ bzw. der „Einheitsfront“ zu bewerten und welche Lehren können wir daraus für die Gegenwart ziehen? Welche Positionen sollten sich in einer Bewegung durchsetzen und wie? Diese Fragen ließen sich aus post-marxistischer und marxistischer Perspektive kontrovers behandeln.

In einem ersten Schritt habe ich in den Kapiteln zur „Genesis“ von Normen und Werten die in beiden Theorien akzentuierte Historizität bzw. Kontingenz hervorgehoben. Sowohl Post-Marxismus als auch Marxismus heben die Konstruiertheit von Bedeutung im Allgemeinen sowie Werten und Normen im Besonderen hervor. Beide Theorien lehnen das, was als *datum* (ein Gegebenes) erscheint, etwa metaphysische, endgültige Moralvorstellungen, zurück und verweisen auf die jeweilige historische bzw. diskursive Entstehungsgeschichte. Über der Geschichte stehende normative Wertvorstellungen haben keine Berechtigung, weil sie Produkte konkreter historischer oder hegemonialer Konstruktionsprozesse sind. Im Marxismus äußert sich diese Auffassung vor allem in der Ideologiekritik, die Fixierungsversuche der Bürgerlichen als ideologische Strategie der Herrschaftssicherung sichtbar macht. Diese *immanente Form der Kritik* dient der Enthüllung der bürgerlichen Moral, die als ideologisches Mittel gesellschaftliche Konflikte kalmieren sollte. Während Marx und Engels Normen immer als Ausdruck, als ideelle Reflexionen der jeweils gegebenen, kontingenten Produktionsweise und damit der jeweils historisch gewachsenen (das heißt veränderlichen und nicht ontologisch fixierten) Klassenstruktur begreifen, Moral daher zumindest am kontingenten Fundament des Kapitalismus „Klassenmoral“ bleibt, haben Laclau und Mouffe den Fokus auf eine „anti-ökonomistische“ und „anti-reduktionistische“ Entwicklungsgeschichte von Normen und Werten verschoben. Normative Wertvorstellungen erscheinen nun als jedesmaliges Erzeugnis einer diskursiven, hegemonialen Bedeutungskonstruktion, die nicht an die Existenz „prädiskursiver“ Klassenstrukturen gebunden sind. Überhaupt bildet die Kategorie der Kontingenz zweifellos das Herzstück der post-marxistischen Hegemonietheorie. Die Logik der Hegemonie soll gerade den brüchigen, offenen und vorläufigen Charakter aller Identität und Bedeutung, ja des Sozialen selbst aufdecken. Laclau und Mouffe erarbeiten in HRD eine Theorie, die den offenen, „ungenähten“ Charakter des Sozialen, die „Kontingenz und Ambiguität jedes ‚Wesens‘“ (HRD: 232 f.) und den konstitutiven Charakter des Antagonismus und der Spaltung anerkennt.

Die streng formale Konstitutionslogik von Bedeutung und Identität im Post-Marxismus und die materialistische Geschichtsauffassung des Marxismus, die den historisch-kontingenten Charakter alles in ständigem Wandel befindlichen Bestehenden bekräftigt, konnten aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass beide Theorien selbst an Normen und Werten festhalten und normative Sollensansprüche formulieren. Wenngleich beide Theorien also die Existenz letztgültiger, übergeschichtlicher Normen zurückweisen, knüpfen sie doch an normativen Wertvorstellungen an und sind mit Gesinnungsmotiven aufgeladen.

In einem zweiten Schritt bin ich daher der Frage nach der „Geltung“ von Normen und Werten nachgegangen: Welche normativen Bezüge stellen Marxismus und Post-Marxismus her und welches Normativitätsverständnis weisen die beiden Theorien auf? Der Marxismus affirmiert die proletarisch-sozialistische, der Post-Marxismus die bürgerlich-demokratische Traditionslinie, die auf die Französische Revolution von 1789 zurückgeht. Ersterer leitet seine normativen Prinzipien aus der materialistischen Geschichtsauffassung ab. Im Marxismus laufen alle empirisch aufgelesenen Fäden zu einer *historischen Begründung* der normativen Ausrichtung zusammen. Die Priorisierung bestimmter Normen und Werte wird im Lichte der drei sich gegenseitig ergänzenden und in Zaum haltenden Geschichtsauffassungen empirisch, theoretisch, geschichtsphilosophisch und nicht zuletzt normativ begründet. Der Marxismus entwirft aber keine neuen normativen Moralvorstellungen, sondern schließt sich der „Zukunftsmoral“ der Arbeiterklasse an, die sie aus ihren jeweiligen Unrechtserfahrungen schöpft. Die Arbeiterklasse, die all jene miteinschließt, die keine Produktionsmittel besitzen, ist dazu berufen, diese negative Kritik in einem emanzipatorischen Kampf zu realisieren. Die normative Sollensvorstellung von einer sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaft resultiert also aus einer vielschichtigen, immer schon normativen *negativen Kritik* der politischen Ökonomie und der im Kapitalismus notwendigen Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse, die aber gerade nicht als essentialistische Fixierungen, sondern als ontisch-kontingente – weil historische – Erscheinungen aufgefasst werden.

Der Post-Marxismus kann seine normativen Prinzipien und Sollensansprüche nicht logisch aus der zuvor formulierten Hegemonietheorie herleiten, die nur die Errichtungslogik von Bedeutung und Identität – jenseits inhaltlicher Bestimmtheit – erläutert. Auch die Grundbedingung von Demokratie, die Offenheit des Sozialen, ist nicht schon als solche demokratisch oder normativ. Aus der Tatsache, dass eine letzte Schließung unmöglich ist, „folgt kein ethischer Imperativ, die Offenheit zu ‚kultivieren‘ oder sogar sich einer demokratischen Gesellschaft zu verschreiben“ (Laclau 2002: 118). Tatsächlich ist ein ethischer Apriorismus auf ontologischer Ebene unzulässig. Die weitverbreitete Kritik an einem derartigen Formalismus und der vom Inhalt abstrahierenden hegemonialen Logik muss aber insofern entkräftet werden, als der Vorwurf zwar auf den ersten Teil von HRD zutrifft, wo die streng logische Hegemonietheorie ausformuliert wird, aber nicht auf den letzten Teil von HRD, wo Laclau und Mouffe durchaus politisch-normative Schlüsse ziehen und eine emanzipatorische Perspektive aufstellen. Diese Kluft zwischen formallogisch-abstrakter, ontologischer Hegemonietheorie und normativ aufgeladener, politisch-strategischer Theorie

der radikalen Demokratie wird mittels *politischer Entscheidung* überbrückt, die aber nicht weiter begründet werden kann. Weil die post-marxistische Hegemonietheorie vom konkret-ontischen Fundament abstrahiert⁶⁷, ist eine an den konkreten Verhältnissen anknüpfende normative Stoßrichtung nicht direkt aus der Theorie ableitbar. Grundsätzlich können alle diskursiv zu konstituierenden Identitäten „Träger“ verschiedener Emanzipationen im Plural sein. Die politische Entscheidung für normative Sollensvorstellungen entfällt auf die radikale und plurale Demokratie, die das ideologische und semantische Zentrum der Normativität in HRD bildet.

In einem letzten Schritt habe ich die beiden Konzeptionen von Emanzipation(en) untersucht, die eine unterschiedliche gesellschaftliche Zielperspektive implizieren. Mit dem post-marxistischen Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie soll eine *freiere* Gesellschaft angestrebt werden. An die Stelle der „klassischen Emanzipation“, die den gesellschaftlichen Umbruch als absoluten Bruchpunkt imaginiert (eine Beschreibung, die kaum in Einklang mit dem Marx'schen „Original“ zu bringen ist), setzen Laclau und Mouffe eine Theorie der Kontingenz, die eine unendliche Abfolge politischer Hegemoniekämpfe impliziert, die nicht in einem „einzig fundamentalen Akt“ (Laclau 1990: 215, Übers. d. Verf.) mit der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsformation brechen, sondern deren demokratische Potentiale ausdehnen sollen. Damit wird, wie Flügel-Martinsen zu Recht bemerkt, das „Politische zum entscheidenden Modus und Austragungsort von Kämpfen um die Instituierung des Sozialen“ (Flügel-Martinsen 2017: 19). Der politische Charakter von Hegemoniekämpfen bleibt aber weiterhin inhaltlich unbestimmt und formal; er abstrahiert vom „ontischen“ kontingenten Fundament, womit die sedimentierten sozialen Verhältnisse und Beziehungen, das gesellschaftliche Zusammenwirken der Menschen und ihr Einwirken auf die Natur, kurz: die kapitalistische Produktionsweise aus dem Blick gerät. Der Begriff der *Freiheit*, den Laclau an die Stelle des Emanzipationsbegriffs setzt, entzieht sich schließlich jeder inhaltlichen Bestimmung, wodurch eine normativ-konkrete Perspektive der Emanzipation wieder verunmöglicht wird: Freiheit kann „nur die Freiheit eines strukturellen Mißlingens sein – i. e. Dislokation. Aber in diesem Fall kontaminiert die Ambivalenz der Dislokation [...] Freiheit selbst. Freiheit ist zugleich befreiend und versklavend, erregend und traumatisch, befähigend

⁶⁷ Alex Demirović und Benjamin Opratko weisen ebenfalls auf diese *Ontologisierung* des Hegemoniebegriffs hin (vgl. Demirović 2007; Opratko 2012: 70): Mit der Verwerfung des ökonomischen Fundaments verabschieden sich Laclau und Mouffe vom kapitalismustheoretischen Hegemoniekonzept Gramscis, wonach Hegemonie eine „politische Bearbeitungsform einer inhärent widersprüchlichen und krisenhaften Klassengesellschaft ist“ (Opratko 2012: 70). Hegemonie wird bei Laclau und Mouffe zu einem ontologischen Grundprinzip sozialer Verhältnisse, zu einem logischen „Mechanismus der Konstruktion von Bedeutung und Identität“ (ebd.).

und destruktiv“ (Laclau 2002: 219). Die normative Stoßrichtung des Post-Marxismus wird nur insofern inhaltlich bestimmbarer, als eine in der Tradition der demokratischen Revolution stehende Zielperspektive aufgestellt wird: Die Perspektive der Linken sollte darin bestehen, so positionieren sich Laclau und Mouffe gegen Ende ihres Buches,

„sich selbst vollständig auf dem Feld der demokratischen Revolution zu verorten und die Äquivalenzketten zwischen den verschiedenen Kämpfen gegen Unterdrückung zu erweitern. Die Aufgabe der Linken kann deshalb nicht darin liegen, auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten, sondern hat sie im Gegenteil in Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten“ (HRD: 214).

Die konkrete Ausgestaltung einer solchen radikalen und pluralen Demokratie wird aber nicht näher ausgeführt, weshalb die Frage der normativen Stoßrichtung und emanzipatorischen Zielbestimmung nur äußerst vage beantwortet wird. Laclau und Mouffe überlassen die Erarbeitung konkreter emanzipatorischer Forderungen und strategischer Mittel und Methoden⁶⁸ im Kampf um die Verwirklichung derselben den jeweiligen, selbstkonstituierten Bewegungen und Parteien, wenngleich sich insbesondere Mouffe als Beraterin verschiedener linkspopulistischer Parteien hervorgetan hat. Diese politische Einwirkung geht aber nicht schon aus der sehr allgemein gehaltenen Theorie radikaler und pluraler Demokratie hervor, wie sie in HRD ausformuliert wurde.

Im Gegensatz dazu orientiert sich der Marxismus immer schon am kapitalistischen Fundament und den konkreten sozialen Kämpfen, die er politisch-theoretisch aufarbeitet und programmatisch begleitet. Marx und Engels formulierten bei jeder Gelegenheit Programmentwürfe, mischten sich in richtungsweisende Debatten ein und entwickelten eine an den konkreten Verhältnissen orientierte Theorie der Emanzipation, die auf die Überwindung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft abzielte. Die emanzipatorische Vision drückt sich also in einer vom Privateigentum an den Produktionsmitteln und damit vom Klassenantagonismus *befreiten* Gesellschaft aus, die von den Menschen selbst regiert würde. Die revolutionäre Überwindung des Kapitalismus darf aber nicht als universeller, totalisierender Akt missverstanden werden, der zu einer allumfassenden Befreiung des Gattungswesen Mensch führen würde. Die menschliche Natur, die sich erst in einer kommunistischen Gesellschaft voll entfalten könnte, ist keine essentialistisch fixierte Wesenhaftigkeit, sondern das kontingente „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“

⁶⁸ Freilich könnte hier der Einwand geltend gemacht werden, dass Laclau und Mouffe die Wirksamkeit eines Hegemonieprojekts an die Bedingung der Äquivalenz geknüpft haben, das heißt der Erfolg setzt eine strategische äquivalentielle Verbindung verschiedener Forderungen voraus. Überlegungen zu Mitteln und Methoden abseits der Bündnispolitik – wie Streiks, Demonstrationen, Transformation oder Überwindung von gesellschaftlichen Institutionen, Machtübernahme etc. – wurden aber weitgehend ausgespart.

(MEW 3: 6). Der Kommunismus ist schließlich keine transparente, versöhnte Gesellschaft, in der Politik ihr Ende findet; er ist kein definitives „Endziel“, sondern eine Stufe im unendlichen Prozess der historischen Entwicklung, das heißt eine vorläufige, kontingente Gesellschaftsform, in der aber die ontisch-konkreten, gegenwärtig bestehenden Unterdrückungsverhältnisse aufhören zu existieren. Macht, Antagonismen und Streit würden in einer kommunistischen Gesellschaft aber nicht *als solche* aufgelöst werden.

In beiden Fällen beinhaltet das Emanzipationsverständnis jedenfalls eine normative Komponente, die das „Soll“ der künftigen Gesellschaft antizipiert. Die emanzipatorische Perspektive des Post-Marxismus orientiert sich an der Möglichkeit einer *freieren*, die des Marxismus an einer *befreiten* Gesellschaft. Die Geschlossenheit und der hohe Bestimmtheitsgrad des marxistischen Emanzipationsbegriffs resultieren aus der eingehenden Betrachtung des kontingenten, die Offenheit begrenzenden Fundaments, das zu ignorieren die Möglichkeiten nicht erweitert, sondern (un-)mögliche Zugriffspunkte verblendet. Während das politisch-praktische Anliegen des Post-Marxismus im unerschöpflichen Wechselspiel von Partikularität und Universalität notwendig vage bleibt, erlaubt der Marxismus eine konkrete Antwort auf die sedimentierten Strukturen der Gesellschaft, die als kontingente – nicht ontologisch fixierte – Ursache für Unterdrückung und Ausbeutung identifiziert werden können. Eine den gegenwärtigen Bedingungen angepasste Theorie der Emanzipation muss also das eruptierende kapitalistische Fundament mitdenken, an das sie selbst gebunden ist, und zugleich den kontingenten Charakter dieser Gesellschaftsformation anerkennen. Dieses kontingente Fundament gerät im Post-Marxismus dort aus dem Blick, wo die diskursive „Selbstkonstitution“ (HRD: 204) von politischen Bewegungen und Parteien akzentuiert wird. Gerade weil die verschiedenen Elemente *keinen gemeinsamen Grund* haben, müssen sie politisch artikuliert werden. Dagegen bildet das ontische, historisch gewachsene und damit kontingente Fundament im Marxismus den Ausgangspunkt einer normativen Theorie der Emanzipation. Diese Art der Begründung von Normativität ist mit einer anti-metaphysischen Kontingenztheorie durchaus vereinbar. Die Arbeiterklasse – das ist in Marx’schen Kategorien die große Bevölkerungsmehrheit, die nicht in Besitz der Produktionsmittel ist – darf daher nicht als ontologisch fixiertes, metaphysisches Subjekt missverstanden werden, sondern kann sich nur auf dem kontingenten Fundament des Kapitalismus als Träger der Emanzipation herausbilden.

Die mit der Konzeption von Identität als diskursiver Effekt der Artikulation verknüpfte Öffnung der hegemonialen Kämpfe führte zwar zur Pluralisierung von möglichen Subjektpositionen,

näherte sich aber auch in gefährlichem Maße der *anything goes*-Logik an, wonach die autonome Selbstkonstitution völlig losgelöst vom historischen Fundament betrachtet wird. Will die post-marxistische Hegemonietheorie ihren Anspruch ernst nehmen, gerade nicht *anti*-fundamentalistisch sondern *post*-fundamentalistisch zu sein, das heißt, die Existenz kontingenter Fundamente zu bejahen, dann muss sie das Konzept der einseitig bedingten „Selbstkonstitution“ (wie es im letzten Kapitel von HRD durchschimmert, vgl. HRD: 204) aufgeben und die Grenzen der Identitätsbildung anerkennen, die in der Gegenwart innerhalb der kontingenten kapitalistischen Ordnung liegen.⁶⁹ Daran schließen Fragen nach den sedimentierten Bedingungen von hegemonialen Praktiken an: Welche Voraussetzungen finden Hegemonieprojekte vor? Inwiefern beschränken und ermöglichen sie gewisse Handlungen? Was ist die Natur und Reichweite der Abhängigkeit vom kontingenten Fundament?⁷⁰

Der Marxismus ist dazu imstande, diese Verknüpfung mit dem kontingenten Fundament herzustellen; die marxistische Theorie zieht ihre politischen Schlüsse aus den Beobachtungen und Erfahrungen der spezifischen Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. Der Fokus auf das kapitalistische Fundament darf aber freilich nicht im Ausschluss ökologischer, feministischer, anti-rassistischer und ähnlicher Forderungen enden. Der emanzipatorische Kampf, der ja nicht auf „die Fabrik“ oder arbeitsrechtliche Forderungen beschränkt bleibt⁷¹, sondern alle gesellschaftlichen Bereiche berührt und alle möglichen, spontan entstehenden oder langfristig bestehenden emanzipatorischen Forderungen integrieren muss, um hegemoniale Wirkkraft zu entfalten, darf kein reduktionistischer Kampf sein, der die in der stalinistischen

⁶⁹ Einen möglichen Anknüpfungspunkt sehe ich hier in der Theoretisierung der *Elemente* im Gegensatz zu den *Momenten*; erstere sind dem Diskurs äußerlich – sie müssen sich verbinden, um einen Diskurs zu etablieren, der ihnen erst Bedeutung verleiht (vgl. HRD: 139 ff.). Diese Schnittstelle zwischen sedimentierten Gegebenheiten und ihrer diskursiven Artikulation stellt ein Forschungsdesiderat dar, das das Verhältnis von – selbst immer schon kontingenten – Fundamenten und Kontingenz erhellen könnte.

⁷⁰ Ähnliche Fragen wurden bereits von Norman Geras aufgeworfen (vgl. Geras 1987: 73 f.).

⁷¹ Die Arbeiterklasse (vor dem Hintergrund des kontingenten kapitalistischen Fundaments) in der Analyse zu berücksichtigen, bedeutet nun keineswegs, den typischen „Fabrikarbeiter“ des 19. Jahrhunderts zum Subjekt der Emanzipation zu erklären. „Die Arbeiterklasse“ als homogenen Block, der nur zu seinem Bewusstsein gelangen muss, um die Gesellschaft zu verändern, existiert nicht. Die Arbeiterklasse ist eine höchst fragmentierte Schicht, deren gemeinsamer Nenner lediglich darin zu finden ist, dass sie nicht in Besitz von Produktionsmitteln ist. Die Darstellung der Diversifizierung und Pluralisierung von Subjektpositionen, wie sie Laclau und Mouffe theoretisieren, verkennt gerade diesen Charakter der historisch immer schon heterogenen Arbeiterklasse. Kritische Intellektuelle wiesen bereits darauf hin, dass es sich bei dieser „Kontrastierung zwischen früher und heute um einen Scheingegensatz handelt, der für die Gegenwart zu dem diffusen Befund kommt, diese sei ‚komplex und bunt‘, während gleichzeitig ein ‚romantisches Bild von der ‚Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts‘ kultiviert‘ würde“ (Schmidt 2014: 192). Die Arbeiterbewegung war weit davon entfernt, ihre Forderungen auf den Bereich der Fabrik zu beschränken: Antimilitarismus und internationale Solidarität waren die Losungen am Vorabend des Ersten Weltkriegs, Gleichberechtigung und das (Frauen-)Wahlrecht in den Jahrzehnten vor der Revolution 1918, Bildung war ein weiteres zentrales Anliegen usw. Die Arbeiterklasse selbst war kein homogener Block, sondern eine reichlich ausdifferenzierte, in sich fragmentierte Schicht von Tagelöhnern und ökonomisch abhängigen Alleinselbständigen, FabrikarbeiterInnen, LehrerInnen und Beamten, Dienstmädchen, Heimarbeiterinnen, Knechten und Mägden usw.

Verballhornung des Marxismus als „Nebenwidersprüche“ beiseitegeschobenen Forderungen ausblendet. Die marxistische Zielperspektive, die Überwindung des Kapitalismus, gründet in der zugleich akribisch-detaillierten und umfassenden Kritik der politischen Ökonomie, die den konkreten, das heißt spezifisch kapitalistischen und historisch-kontingenten Ursachen nicht nur von Ausbeutung, sondern von allen möglichen Unterdrückungsformen⁷² (freilich nicht in kanonisch abschließender Weise) nachspürt und den Ausweg daraus in der Überwindung des kapitalistischen Systems erkennt. Das emanzipatorische Ziel, das niemals finales *Endziel* ist, liegt dann in einer ökonomisch *befreiten* Gesellschaftsformation, in der das Eigentum an den Produktionsmitteln aufgehoben ist und die arbeitenden Menschen selbst kollektiv und demokratisch über die Produktion und Reproduktion, also die Organisation des gesellschaftlichen Lebens sowie den Umgang mit Ressourcen und den gesellschaftlichen Naturverhältnissen insgesamt entscheiden. Eine normative Theorie der Emanzipation, die den normativen Zielvorstellungen Plausibilität verleiht, darf aber freilich kein apodiktisches Urteil aus dem Elfenbeinturm sein, sondern muss vielmehr in einem dialektischen Prozess mit der wirklichen Bewegung entstehen. Damit verfällt die Notwendigkeit einer am kontingenten kapitalistischen Fundament orientierten Theorie der Emanzipation aber keineswegs.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass beide Theorien nicht nur Bezüge zu Normen und Werten herstellen, sondern auch normative Sollensansprüche formulieren, aus denen eine je unterschiedliche emanzipatorische Perspektive gewonnen wird. Die sozialistische und kommunistische Gesellschaft wird im Marxismus als konkrete Ordnung angestrebt, während der Post-Marxismus eine demokratischere Ordnung anstrebt, die an den Werten der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie anknüpft. Der Zukunftshorizont politischer Theorien ist also immer schon normativ aufgeladen. Die Grenzen der post-marxistischen Theorie liegen dort, wo sie selbst das kontingente Fundament aus den Augen verliert. Umgekehrt muss die verzerrte

⁷² Der Marxismus ist auch dazu imstande, das Beziehungsgeflecht der sedimentierten Unterdrückungsverhältnisse zu untersuchen, die miteinander zusammenhängen, sich wechselseitig bedingen und hervorbringen. Beispielsweise ist die Entstehung des modernen Rassismus mit der Etablierung des transatlantischen Dreieckshandels verbunden. Der moderne Rassismus entwickelte sich im 17. und 18. Jahrhundert in einer Schlüsselphase der kapitalistischen Entwicklung als ideologische Legitimationsquelle für die systematische Ausbeutung afrikanischer Sklaven auf den riesigen Plantagen in der „Neuen Welt“ – und hat die Abschaffung der Sklaverei überlebt, auch wenn er oft in anderem Gewand daherkommt (etwa im Gewand des „kulturellen Rassismus“, wobei der „biologische“ keineswegs verschwunden ist). Er hat seine gesellschaftliche Funktion nie verloren. Denn Rassismus ist nicht nur das historische Ergebnis des Imperialismus, sondern auch die strukturelle Bedingung des Kapitalismus selbst. Rassismus dient der Herrschaftssicherung, weil er nach dem alten Prinzip *divide et impera* Menschen in minderwertige und höherwertige Wesen teilt. Diese Verbindungen drücken sich auch im politischen Selbstverständnis antirassistischer und antikapitalistischer Bewegungen aus. Protestierende der jüngsten *Black Lives Matter*-Bewegung reagieren auf die rassistische Gewalt mit dem Symbol der Faust, das Einheit (*unity*) verkörpert, und tragen teilweise Schilder mit der Aufschrift „You can't have capitalism without racism“, ein Ausspruch des US-amerikanischen Aktivisten Malcolm X, der selbst von einem Polizisten ermordet wurde.

Variante des Marxismus, in der das kapitalistische Fundament fixiert und die Arbeiterklasse ontologisiert wird, abgelehnt werden. Eine normative Theorie der Emanzipation(en) muss also das kontingente Fundament des Kapitalismus beachten, ohne dabei in die Falle der Metaphysik zu tappen. Eine normative und zugleich antimetaphysische Theorie der Emanzipation kann durchaus zu dem Schluss kommen, dass eine *freiere* Gesellschaft erreicht werden kann, indem sie sich von den konkreten ontischen Antagonismen, kurz: der Klassenherrschaft, *befreit*; ohne Befreiung als einmaligen Akt zu begreifen, der mit der Überwindung des Kapitalismus zu seinem harmonischen Abschluss käme. Geschichte ist ein von Widersprüchen vorantriebener unendlicher Prozess, der keinen Endzustand kennt; sie kann keinen „vollendenden Abschluß finden in einem vollkommenen Idealzustand der Menschheit; eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener ‚Staat‘ sind Dinge, die nur in der Phantasie bestehn können; im Gegenteil sind alle nacheinander folgenden geschichtlichen Zustände nur vergängliche Stufen im endlosen Entwicklungsgang“ (MEW 21: 267).

9. Literaturverzeichnis

- Althusser, Louis (2018): *Einleitung in die Philosophie für Nichtphilosophen*, Wien: Passagen.
- Anderson, Perry (1978): *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Angehrn, Emil/ Lohmann, Georg (1986): *Einleitung*, in: Ebd. (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein: Athenäum, 7–15.
- Benhabib, Seyla (1986): *Normative Voraussetzungen von Marx' Methode der Kritik*, in: Emil Angehrn, Georg Lohmann (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein: Athenäum, 83–101.
- Boucher, Geoff (2008): *The Charmed Circle of Ideology: A Critique of Laclau and Mouffe, Butler and Žižek*, Melbourne: re.press.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Connolly, William E. (2004): *The Ethos of Democratization*, in: Simon Crichtley; Oliver Marchart (Hg.): *Laclau: A Critical Reader*, London/New York: Routledge, 167–181.
- Crichtley, Simon (2004): *Is there a normative deficit in the theory of hegemony?*, in: Simon Crichtley, Oliver Marchart (Hg.): *Laclau. A Critical Reader*, London/New York: Routledge, 113–122.
- Crichtley, Simon/ Marchart, Oliver (2004): *Laclau. A Critical Reader*, London/New York: Routledge.
- Demirović, Alex (2007): *Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft*, in: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript, 55–85.
- Demirović, Alex (2019): *Zwei Weisen der Emanzipation – oder: Ist Emanzipation noch ein Ziel sozialer Kämpfe?*, in: Alex Demirović; Susanne Lettow; Andrea Maihofer (Hg.): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 206–230.

- Demirović, Alex; Lettow, Susanne; Maihofer, Andrea (2019): *Einleitung*, in: ebds. (Hg.): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 7–9.
- Derrida, Jacques (1996): *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fleischer, Helmut (1969): *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2015): *Die Normativitätsbegründungsfälle. Die unterschätzte Bedeutung befragender und negativer Kritikformen in der Politischen Theorie und der Internationalen Politischen Theorie*, in: ZPTh, 6, 2/2015, 189–206.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017): *Die Kontingenz der demokratischen Gesellschaft. Zum demokratietheoretischen Gehalt von Ernesto Laclaus Hegemonietheorie*, in: Oliver Marchart (Hg.): *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wiesbaden: Springer VS, 13–31.
- Foucault, Michel (2003): *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geras, Norman (1983): *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, London/New York: Verso.
- Geras, Norman (1987): *Post-Marxism?*, in: New Left Review, I/163, 40–82.
- Geras, Norman (1988): *Ex-Marxism Without Substance: Being A Real Reply to Laclau and Mouffe*, in: New Left Review, I/169, 34–61.
- Göhring, Walter (1974): *Der Gründungsparteitag der österreichischen Sozialdemokratie. Neudörfl 1874*, Wien: Jugend und Volk.
- Gramsci, Antonio (2012 [1998]): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8, hrsg. von Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle, Hamburg: Argument (zit. als GH 8).
- Grant, Ted (2019): *Appendix Two: The Marxist theory of the state (Once more on the theory of 'state capitalism')*, <https://www.marxist.com/appendix-two-the-marxist-theory-of-the-state-once-more-on-the-theory-of-state-capitalism.htm?fbclid=IwAR0ngtRhw6wCYyVMxOLYRvvPFrWryPJ6Oel9L6easXUHCRFLEu-yIMdfCZs> (Zugriff: 22.03.2020).

Hildebrand, Marius (2017): *Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz*, Bielefeld: transcript.

Hirsch, Michael (2018): *Das Politische als Entpolitisierung der Politik*, in: Zeitschrift für Kritische Sozialtheorie und Philosophie, 5/2, 182–191.

Hobsbawm, Eric (1998): *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München: dtv.

Howarth, David/ Norval, Aletta J./ Stavrakakis, Yannis (2000): *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, Manchester: Manchester University Press.

Howarth, David/ Torfing, Jacob (2005): *Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Internationaler Währungsfonds (IWF) (2017): *World Economic Outlook, October 2017. Seeking Sustainable Growth: Short-Term Recovery, Long-Term Challenges*, <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2017/09/19/world-economic-outlook-october-2017> (Zugriff: 25.05.2020).

Internationaler Währungsfonds (IWF) (2020): *World Economic Outlook, April 2020: The Great Lockdown*, <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/Issues/2020/04/14/weo-april-2020> (Zugriff: 10.05.2020).

Kägi, Paul (1965): *Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Wien: Europa.

Kistner, André (2018): *Die Destruktion der Gesellschaftstheorie: Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes Versuch einer nicht-essentialistischen Politischen Philosophie*, in: Zeitschrift für Kritische Sozialtheorie und Philosophie, 5/2, 216–238.

Kößler, Reinhart (2011): *Normativität bei Marx*, in: Johannes Ahrens et. al. (Hg.): *Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung*, Wiesbaden: VS, 25–43.

Korsch, Karl (1967 [1938]): *Karl Marx*, Frankfurt a. M.: EVA.

Laclau, Ernesto (1982): *Diskurs, Hegemonie und Politik*, in: Wolfgang F. Haug, Wieland Elfferding (Hg.): *Neue Soziale Bewegungen und Marxismus*, Berlin: Argument, 6–22.

Laclau, Ernesto (1989): *Politics and the Limits of Modernity*, in: Andrew Ross (Hg.): *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 63–82.

- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Times*, London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (1999): *Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie*, in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Texte von Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau und Richard Roy*, Wien: Passagen, 111–153.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia+Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*, London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (2007): *Ideologie und Post-Marxismus*, in: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript, 25–39.
- Laclau, Ernesto (2014): *The Rhetorical Foundations of Society*, London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (1990 [1987]): *Post-Marxism Without Apologies*, in: Ernesto Laclau (Hg.): *New Reflections on The Revolution of Our Times*, 97–132.
- Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (2015 [1985]): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 5. Aufl., Wien: Passagen (zit. als HRD).
- Lange, Ernst Michael (1986): *Verein freier Menschen, Demokratie, Kommunismus*, in: Emil Angehrn, Georg Lohmann (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, 102–124.
- Lefort, Claude (1990): *Die Frage der Demokratie*, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 281–297.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1959): *Werke*, Bd. 31, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin: Dietz (zit. als LW 31).
- Lorey, Isabell (2019): *Emanzipation und Schulden*, in: Alex Demirović; Susanne Lettow; Andrea Maihofer (Hg.): *Emanzipation. Zur Geschichte und Aktualität eines politischen Begriffs*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 10–15.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2002): *Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3/2002, 414–425.

- Maihofer, Andrea (2013): *Überlegungen zu einem materialistisch (de)konstruktivistischen Verständnis von Normativität*, in: Rahel Jaeggi; Daniel Loick (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 164–191.
- Marchart, Oliver (2002): *Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus*, in: Ernesto Laclau: *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia+Kant, 7–21.
- Marchart, Oliver (2005): *In the Name of the People. Populist Reason and the Subject of the Political*, in: *Diacritics*, 35/3, 2–19.
- Marchart, Oliver (2007): *Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe*, in: Sonja Buckel; Andreas Fischer-Lescano (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden: Nomos, 104–119.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013): *Die Prekarisierungsgesellschaft. Prekäre Proteste. Politik und Ökonomie im Zeichen der Prekarisierung*, Bielefeld: transcript.
- Marchart, Oliver (2017): *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wiesbaden: Springer.
- Marchart, Oliver (2018): *Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie (1985)*, in: Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, 694–709, Berlin: Suhrkamp.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1956–2018): *Werke*, 44 Bde., Berlin: Dietz (zit. als MEW).
- Mayer, David (2009): *Lokomotive Zwei Neun Drei – Marxismus, Historiographie und Fortschrittsparadigma*, in: *ÖZG – Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 20/1, 20–25.
- Merker, Nicolao (1984): *An den Ursprüngen der deutschen Ideologie. Revolution und Utopie im Jakobinismus*, Berlin: Akademie.
- Mouffe, Chantal (1982): *Arbeiterklasse, Hegemonie und Sozialismus*, in: Wolfgang Fritz Haug, Wieland Elfferding (Hg.): *Neue soziale Bewegungen und Marxismus*, 23–39.
- Mouffe, Chantal (2008): *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia+Kant.

- Mouffe, Chantal (2005): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2014): *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal (2018): *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Mouzelis, Nicos (1988): *Marxism or Post-Marxism?*, in: *New Left Review*, I/167, 107–123.
- Neubert, Harald (2009): *Linie Gramsci – Togliatti – Longo – Berlinguer. Erneuerung oder Revisionismus in der kommunistischen Bewegung?*, Hamburg: VSA.
- Nonhoff, Martin (2007): *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld: transcript.
- Opratko, Benjamin (2012): *Ein theoretischer Universalschlüssel? Zur Ontologisierung des Hegemoniebegriffs bei Laclau und Mouffe*, in: Iris Dzudzek, Caren Kunze, Joscha Wullweber (Hg.): *Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven*, Bielefeld: transcript, 59–84.
- Pfeffer, Rodney G. (1990): *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl R. (1992 [1944]): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Falsche Propheten – Hegel, Marx und die Folgen*, Bd. 2, 7. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Posselt, Gerald/ Flatscher, Matthias (2018): *Sprachphilosophie. Eine Einführung*, 2. Auflage, unter Mitarbeit von Sergej Seitz, Wien: facultas.
- Rjazanov, David B. (1973): *Marx und Engels nicht nur für Anfänger*, Berlin: Rotbuch.
- Rüdiger, Anja (1996): *Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne*, Opladen: Leske + Budrich.
- Rüdiger, Axel (2016): *Von der ‚Transformation der Demokratie‘ zur ‚revolutionären Real-Politik‘. Ein Plädoyer für den Neo-Jakobinismus*, in: Alex Demirović (Hg.): *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 224–248.
- Saussure, Ferdinand de (2001 [1916]): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hrsg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Berlin: de Gruyter.

Schmidt, Dorothea (2014). *Mythen und Erfahrungen: die Einheit der deutschen Arbeiterklasse um 1900*, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft, 44/175, 191–208.

Seiser, Gertraud/ Mader, Elke (2006): *Theoretische Grundlagen der Ökonomischen Anthropologie*,
https://eksa.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_eksa/Lernunterlage_TheoOekoGrundlagen.pdf (Zugriff: 8. Dezember 2019).

Sim, Stuart (2011): 'Post' or 'Past'? *Does Post-Marxism Have Any Future?*, in: *Global Discourse*, 2/1, 12–23.

Smith, Anna Marie (1994): *New Right Discourse on Race and Sexuality. Britain 1968–1990*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stavrakakis, Yannis (2004): *Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece*, in: *Journal of Political Ideologies*, 9/3, 253–267.

Stäheli, Urs/ Hammer, Stefanie (2016): *Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, in: André Brodocz, Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart III. Eine Einführung*, Opladen/Berlin/Toronto: Budrich, 63–98.

Syrovatka, Felix (2019): *Resilienz oder die Fortschreibung neoliberaler Krisenbearbeitung. Das Resilienzkonzept in der europäischen Arbeitsmarktpolitik*, in: PROKLA 197, 49/4, 597–615.

Topitsch, Ernst (1958): *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie Zur Weltanschauungskritik*, Wien: Springer.

Townshend, Jules (2003): *Discourse theory and political analysis: A new paradigm from the Essex School?*, in: *British Journal of Politics and International Relations*, 5/1, 129–142.

Townshend, Jules (2017): *Living with the Fragments: Further Thoughts on Norman Geras's Critique of Post-Marxism*, in: *International Critical Thought*, 7/4, 459–475.

Vester, Michael (2018): *Klasse an sich / für sich*, in: *Zeitschrift LuXemburg – Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*, <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/klasse-an-und-fuer-sich/> (Zugriff: 30. April 2020).

Vey, Judith (2015): *Gegen-hegemoniale Perspektiven. Analyse linker Krisenproteste in Deutschland 2009/2010*, Hamburg: VSA.

Wallat, Hendrik (2010): *Metaphysik(kritik) bei Marx*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 58/2, 273–287.

Wallat, Hendrik (2018): *Politischer Marxismus contra Postmarxismus*, in: Zeitschrift für Kritische Sozialtheorie und Philosophie, 5/2, 282–302.

Wood, Allen W. (1986): *Marx' Immoralismus*, in: Emil Angehrn, Georg Lohmann (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein: Athenäum, 19–35.

Wood, Ellen M. (1998 [1986]): *The Retreat from Class. A New ,True' Socialism*, London/New York: Verso.

Zimmermann, Rolf (1986): *Das Problem einer politischen Theorie der Emanzipation bei Marx und Habermas und die Frage nach ihrer ethischen Fundierung*, in: Emil Angehrn, Georg Lohmann (Hg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein: Athenäum, 239–267.

Žižek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

10. Anhang

10.1 Zusammenfassung

Die vor dem Hintergrund der weltumspannenden Krisenkonstellation radikal gewandelte Realität verlangt nicht nur nach einer Erneuerung der Gesellschaftskritik, sondern auch nach konkreten Lösungen für die Probleme der Gegenwart. Eine politische Theorie auf der Höhe der Zeit muss die Grundlage einer emanzipatorischen Praxis bilden, die auf die Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse abzielt. Die Veränderlichkeit der Welt steht im Zentrum sowohl der marxistischen wie der post-marxistischen Theorie. Erstere ist explizit darauf ausgerichtet, die kapitalistische Produktionsweise zu überwinden, die als Wurzel von Ausbeutung und Unterdrückung identifiziert wird. Letztere scheint dagegen – aufgrund ihres Antiessentialismus und Antiökonomismus – keine bestimmte inhaltliche Position zu beziehen. Die post-marxistische Hegemonietheorie untersucht vielmehr die Konstitutionslogik von Bewegungen an sich, deren Charakter ausdrücklich nicht notwendig progressiv sein muss. Diese normative Leere wurde bereits von Norman Geras kritisiert, der in den späten 1980er Jahren eine harsche Kritik an der von Laclau und Mouffe formulierten Hegemonietheorie übte. Darauf folgte eine Auseinandersetzung, die „Post-Marxismus-Debatte“, die den Ausgangspunkt der Arbeit bildet. Die erneute Konfrontation von marxistischer und post-marxistischer Theorie sollte mögliche Wege zu Antworten auf die Frage weisen, wie eine gehaltvolle normative und zugleich antimetaphysische Theorie der Emanzipation(en) heute aussehen könnte. Zu diesem Zweck wurden die jeweiligen Konzeptionen von Normativität und Emanzipation(en) in der vorliegenden Masterarbeit untersucht, in ein Verhältnis zueinander gebracht und im Lichte der Gegenwart neu bewertet.

10.2 Abstract

In the context of global and multiple crises reality has changed radically. This does not only require a renewal of social criticism, but also concrete solutions to the problems of our time. An up-to-date political theory must form the basis of an emancipatory practice aimed at transforming societal conditions. The transformability and contingency of the world is central to both Marxist and post-Marxist theory. The former explicitly aims to overcome the capitalist mode of production identified as the root of exploitation and oppression. The latter, on the other hand, does not seem to take an unequivocal stand because of its anti-essentialism and anti-

economicism. The post-Marxist theory of hegemony rather examines the constitutional logic of social movements per se, whose character does not necessarily have to be progressive. This normative void has already been criticized by Norman Geras, who in the late 1980s harshly criticized the theory of hegemony formulated by Laclau and Mouffe. This was followed by the so called "Post-Marxism-Debate", which forms the starting point of the master thesis. The renewed confrontation between Marxist and post-Marxist theory was intended to point out possible ways of finding answers to the question of what a substantial normative and at the same time anti-metaphysical theory of emancipation(s) might look like today. To this end, the respective conceptions of normativity and emancipation(s) were examined, brought into relation to each other and reevaluated in the light of the specific conditions prevailing in the world today.