

Felix Wemheuer (Hg.)

Marx und der globale Süden

PapyRossa Verlag

*Gefördert durch das Zukunftskonzept der Universität zu Köln
im Rahmen der Exzellenzinitiative.*

© 2016 by PapyRossa Verlags GmbH & Co. KG, Köln
Luxemburger Str. 202, 50937 Köln
Tel.: +49 (0) 221 – 44 85 45
Fax: +49 (0) 221 – 44 43 05
E-Mail: mail@papyrossa.de
Internet: www.papyrossa.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlag: Verlag; die Coverabbildung zeigt einen Ausschnitt
des Freskos »Mexiko heute und morgen« von Diego Rivera;
Foto: Wolfgang Sauber (2008, CC BY-SA 3.0)

Druck: Interpress

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

ISBN 978-3-89438-605-4

Inhalt

Felix Wemheuer

Einleitung: Marxismus und der globale Süden 7

TEIL I

MARXISTISCHE UND POSTKOLONIALE THEORIE

Kevin B. Anderson

Marx an den Rändern

Vom Eurozentrismus zur globalen Revolution 32

Interview mit Vivek Chibber

Wie spricht die Subalterne?

Die postkoloniale Theorie bringt sich in Misskredit, weil sie den bleibenden Wert des aufklärerischen Universalismus anzweifelt 56

Vivek Chibber

Kapitalismus, Klasse und Universalismus

Auswege aus der Sackgasse postkolonialer Theorie 70

TEIL II

GLOBALGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVEN

Michael Zeuske

Karl Marx, Sklaverei, Formationstheorie, ursprüngliche Akkumulation und Global South

Eine globalhistorische Skizze 96

David Mayer
Mit Marx im Gepäck
Lateinamerikanische Vorläufer im Versuch,
(post-)koloniale Bedingungen zu denken 145

Jörg Goldberg
**Die Bourgeoisie und der Kapitalismus
in den Ländern des Südens** 170

TEIL III CHINA, INDIEN UND SÜDAFRIKA

Felix Wemheuer
Klassenstatus in der Volksrepublik China (1949-1980) 202

Josef Gregory Mahoney
Marxismus in China nach Mao 240

Christian Strümpell
**Zur »Ursprünglichen Akkumulation«
im gegenwärtigen Indien**
Klasse, Kaste und die Politik der Enteignung 277

Reinhart Kößler
**Lohnnexus, Prekariat,
globale Arbeiterklasse und soziale Kämpfe** 298

Verzeichnis der Autoren 324

Vivek Chibber

Kapitalismus, Klasse und Universalismus

Auswege aus der Sackgasse postkolonialer Theorie*

Übersetzung aus dem Englischen von Ralf Ruckus

Nach einer langen, scheinbar endlosen Pause ist der globale Widerstand gegen den Kapitalismus wenigstens in seiner neoliberalen Verkleidung zurückgekehrt. Es ist mehr als vier Jahrzehnte her, seit antikapitalistische Bewegungen auf globaler Ebene mit einer solchen Wucht explodierten. Sicher gab es ab und zu Erschütterungen, kurze Episoden, die das neoliberale Projekt zeitweise aus der Bahn warfen, während es den ganzen Globus erfasste – aber nicht so wie wir es in den letzten beiden Jahren in Europa, dem Nahen Osten und in den Amerikas erlebt haben. Wie weit sich die Bewegungen entwickeln und wie tief ihre Auswirkungen sein werden, ist noch nicht vorhersehbar, aber die linken Diskurse haben sie bereits verändert. Plötzlich ist das Thema Kapital und Klasse wieder auf der Tagesordnung, nicht als abstrakte oder theoretische Diskussion, sondern als drängende politische Frage.

Die Wiederkehr der Bewegungen zeigt jedoch, dass der Rückzug der letzten drei Jahrzehnte einen Tribut gefordert hat. Die für arbeitende Menschen verfügbaren politischen Ressourcen sind in den letzten Jahrzehnten nie geringer gewesen. Die Organisationen der Lin-

* Originalfassung erschienen in *Socialist Register 2014*, Vol. 50, 63-79.

ken – Gewerkschaften und politische Parteien – sind ausgehöhlt oder schlimmer noch, sie wurden zu Komplizen des Austeritätsmanagements. Die Schwäche der Linken ist jedoch nicht nur politisch oder organisatorisch – sie reicht bis in die Theorie. Die politischen Niederlagen der letzten Jahrzehnte waren von dramatischen Verwerfungen an der intellektuellen Front begleitet. Es gab zwar keine Abkehr von radikaler Theorie oder dem Einsatz für eine radikale, intellektuelle Agenda, und an vielen Universitäten gibt es wohl immer noch beeindruckend viele selbsternannte progressive oder radikale Intellektuelle, wenigstens in Nordamerika. Die Bedeutung von Radikalismus hat sich jedoch verändert. Dank des Einflusses poststrukturalistischen Denkens gelten grundlegende Konzepte der sozialistischen Tradition entweder als suspekt oder werden schlichtweg abgelehnt. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Vorstellung, dass der Kapitalismus eine *reale* Struktur besitzt, die Akteuren reale Zwänge auferlegt, dass Klasse in realen Ausbeutungsbeziehungen wurzelt oder dass die Arbeiter_innen ein reales Interesse an kollektiver Organisation haben – Vorstellungen, die fast zwei Jahrhunderte lang in der Linken allgemein anerkannt wurden –, gelten als hoffnungslos veraltet.

Diese Kritik an Materialismus und politischer Ökonomie kam aus allen Teilen des poststrukturalistischen Milieus, fand jedoch einen besonders scharfen Ausdruck in der neuesten Schöpfung dieser Strömung, die als postkoloniale Theorie bekannt wurde. Der Angriff auf Materialismus und politische Ökonomie wurde in den letzten Jahrzehnten nicht von der frankophonen philosophischen Tradition angeführt, sondern interessanterweise von einer Schar von Theoretiker_innen aus Südasien und anderen Teilen des globalen Südens. Die vielleicht bedeutendsten und einflussreichsten darunter sind Gayatri Chakravarty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha und die Gruppe *Subaltern Studies*, aber auch der kolumbianische Anthropologe Arturo Escobar, der peruanische Soziologe Anibal Quijano und der argentinische Literaturtheoretiker Walter Mignolo und andere mehr gehören dazu. Häufigstes Angriffsziel ihrer Kritik ist natürlich die marxistische Theorie, aber ihr Zorn richtet sich bis hin zur Tradition der Aufklärung als solcher. Unter all den Schwächen des aufklärerischen Radika-

lismus erregt der Hang zum Universalismus – also der Anspruch der Gültigkeit bestimmter Kategorien unabhängig von Kultur und Region – die postkolonialen Theoretiker_innen am meisten. Laut ihrer Analyse zeigt der Marxismus als Theorie das tödliche intellektuelle Erbe der Aufklärung in dieser Hinsicht am deutlichsten.

Für Marxist_innen haben bestimmte Kategorien wie Klasse, Kapitalismus, Ausbeutung und dergleichen über die Kulturen hinweg Gültigkeit. Diese Kategorien beschreiben ihrer Meinung nach ökonomische Praktiken nicht nur im christlichen Europa, sondern auch im hinduistischen Indien und im moslemischen Ägypten. Postkoloniale Theoretiker_innen halten diesen universalisierenden Eifer für äußerst problematisch – als Theorie, und ebenso wichtig, als Leitfaden für politisches Handeln. Er wird nicht nur zurückgewiesen, weil er falsch sei, sondern auch weil er die Handelnden angeblich jener intellektuellen Ressourcen beraube, die unverzichtbar für eine wirksame politische Praxis seien. Dies geschehe auf zwei Weisen: Der Universalismus sei irreführend und eine fragwürdige Anleitung zum Handeln; jede Theorie, die falsch ist, taugt wenig zur Ausrichtung der politischen Praxis. Außerdem weigere er sich, die Autonomie und Kreativität der Akteure an ihren spezifischen Orten anzuerkennen. Stattdessen zwängten die universalisierenden Theorien das Lokale und Besondere in rigide, von der europäischen Erfahrung abgeleitete Kategorien. Sie würden die Praxis lokaler Akteure nicht anerkennen und deren tatsächliche Handlungsmacht somit missachten. Die Besorgnis über den Gebrauch universaler Kategorien sitzt so tief, dass sie oft nicht als Kritik unzulässiger oder falscher Verallgemeinerungen geäußert wird, sondern als Ablehnung von Universalismen im Allgemeinen.

Die Postkoloniale Theorie präsentiert sich selbst nicht bloß als Kritik der radikalen Aufklärung sondern als deren Alternative. In diesem Aufsatz werde ich untersuchen, inwieweit die Behauptung der postkolonialen Theorie, einen Orientierungsrahmen für radikale Politik zu bieten, zutrifft. Ich werde zeigen, dass paradoxerweise genau die Elemente dieses Rahmens, die postkoloniale Theoretiker_innen als echte Fortschritte präsentieren, ihn als ernstzunehmende politische Theorie disqualifizieren.

Ich werde zudem zeigen, dass insbesondere die beiden Einwände gegen universalisierenden Kategorien zurückgewiesen werden müssen. Sie sind sowohl falsch als auch widersprüchlich. Ich behaupte natürlich nicht, dass sämtliche universalisierenden Behauptungen vertretbar sind. Sie mögen es sein oder nicht, und einige von ihnen sind durchaus problematisch. Mir geht es vielmehr darum, dass einige universalisierende Kategorien ihre Berechtigung haben. Wichtiger noch, ich behaupte, dass bestimmte Schlüsselkonzepte, die postkoloniale Theoretiker_innen in Frage stellen oder ablehnen, nicht nur legitim, sondern unerlässlich für jede progressive Politik sind. Es handelt sich um Begriffe, die seit der Geburt der modernen Linken das eigentliche Herz radikaler Politik bildeten, und eben diese Begriffe sind in den letzten Jahren – nach einer langen Pause – in der globalen Organisierung gegen die Austeritätspolitik wieder aufgetaucht.

Der Angriff auf den Universalismus

In einem der am häufigsten verwendeten Texte der postkolonialen Studien erklären die Herausgeber_innen die Gründe für den Angriff gegen universalisierende Kategorien. Die europäische Beherrschung der kolonialen Welt beruhe teilweise auf dieser Art von Konzepten. »Die Annahme des Universalismus«, so wird uns erzählt, »ist grundlegendes Merkmal der Konstruktion kolonialer Macht, weil die ›universalen‹ Merkmale der Menschheit die Eigenschaften derer sind, die Positionen politischer Herrschaft innehaben.« Der Universalismus leiste kolonialer Beherrschung Vorschub, indem er einige äußerst spezifische Momente europäischer Kultur auf die Stufe genereller Eigenschaften der Menschheit hebe, die auf globaler Ebene gelten sollen. Kulturen, die diesen äußerst spezifischen Eigenschaften nicht entsprechen, würden als rückständig eingestuft. Ihnen müsse angeblich Zivilisation beigebracht werden, da sie nicht in der Lage wären, sich selbst zu regieren. Laut den Herausgeber_innen des hier zitierten Buches »ist der Mythos der Universalität somit eine grundlegende Strategie

imperialier Kontrolle [...] basierend auf der Annahme, dass ›europäisch‹ gleichzusetzen ist mit ›universal‹.«¹

Wir erkennen in dieser Argumentation zwei der unter postkolonialen Theoretiker_innen am meisten verbreiteten Ansichten. Die erste ist eine formale, metatheoretische Vorstellung, nach der Behauptungen einer Universalität an sich verdächtig seien, weil sie soziale Heterogenität leugneten. Deswegen wendet sich die Kritik des Universalismus in postkolonialen Texten oft gegen dessen homogenisierende, gleichmachende Wirkung. Es wird befürchtet, dass er Unterschiedlichkeit ignoriert und damit jede Praxis oder soziale Konvention missachtet, die nicht mit dem übereinstimmt, was auf die Stufe der Universalität gehoben wird. Und diese Missachtung sei ein Akt der Unterdrückung, der Ausübung von Macht. Die zweite Ansicht ist von weitreichender Bedeutung – dass die Universalisierung in besonderer Weise an der europäischen Herrschaft beteiligt gewesen sei. Dies sei eine Folge der extremen Dominanz westlicher Theorien in der intellektuellen Welt. In dem Maße, in dem sie zum begrifflichen Rahmen für intellektuelle Untersuchungen oder zur theoretischen Anleitung politischer Praxis werden, erfüllten sie diese mit einem hartnäckigen Eurozentrismus. Die auf die Aufklärung zurückgehenden begrifflichen Gerüste und Theorien trügen das Mal ihrer geografischen Herkunft. Dieses Mal ließe sich jedoch nicht leicht ausmachen, es wirke vielmehr heimtückisch, als versteckte Prämisse dieser Doktrinen. Aufgabe der postkolonialen Kritik sei es, seine Präsenz offenzulegen und seine Wirkung herauszustreichen, um es so zu neutralisieren.

Anti-Universalismus ist unter postkolonialen Theoretiker_innen aufgrund der dem Universalismus zugeschriebenen Mitwirkung an kolonialer Herrschaft zur Losung geworden. Wegen des enormen Einflusses der postkolonialen Theorie auf die akademische Kultur gehört der Anti-Universalismus zudem unter vielen Linken zum allgemeinen Grundverständnis ebenso wie die Ablehnung der »großen

1 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Triffin (Hg.), *The Postcolonial Studies Reader*, (London: Routledge, 1995) 55.

Erzählungen«, die mit Marxismus und progressivem Liberalismus zusammenhängen. Heutzutage spielt sich das Geschehen im »Fragment« ab, an den Rändern, in Bräuchen und kulturellen Konventionen, die einer besonderen Umgebung eigen sind und nicht einer verallgemeinernden Analyse untergeordnet werden können – Dipesh Chakrabarty nennt dies die »Heterogenitäten und Inkommensurabilitäten« des Lokalen.² Dorthin werden wir geführt, wenn wir nach politischer Handlungsmacht suchen.

Die Ablehnung universalisierender Theorien hat interessante Konsequenzen. Seit der Zeit von Marx und Engels hat jede politische Analyse der radikalen Tradition auf zwei grundlegenden Annahmen beruht: Erstens unterwerfe der Kapitalismus bei seiner Ausbreitung über den gesamten Globus die Akteure in seinem Herrschaftsbereich gewissen ökonomischen Restriktionen – man könnte sogar von Zwängen sprechen. Während sich der Kapitalismus in Asien, Lateinamerika, Afrika und anderswo festsetzt, werden die am wirtschaftlichen Produktionsprozess Beteiligten somit in all diesen Regionen gezwungen, den *gleichen* Satz von Regeln zu befolgen. Wie die Regionen sich entwickeln, mit welchem Tempo sie wachsen, wird nicht identisch sein – sie werden ungleichmäßig vorankommen, unterschiedlich schnell, mit erheblichen institutionellen Variationen. Die Regionen werden nicht alle gleich aussehen, aber die Unterschiede werden sich auf Grundlage der gleichen, aus der darunterliegenden kapitalistischen Struktur wirkenden Zwängen ausformen. Zweitens provoziere der Kapitalismus, indem er den Akteuren seine Logik aufzwingt und seine ökonomische und politische Herrschaft ausübt, eine Reaktion von Seiten der Arbeiter_innen. Sie wehren sich gegen seine Verwüstungen, um ihr Wohlergehen zu verteidigen. Das werde unabhängig von der kulturellen und religiösen Identität dieser Arbeiter_innen ge-

2 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2007), Zweite Ausgabe, 95 [Anm. d. Ü.: Wir zitieren nach der englischen Ausgabe, da die deutsche Aufsatzsammlung *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung* (Frankfurt a.M.: Campus, 2010), eine andere Zusammenstellung von Aufsätzen als die englische Ausgabe bietet.]

schehen. Sie werden Widerstand leisten – wie auch immer ihre lokale Kultur und deren »Inkommensurabilitäten« in Bezug auf andere Lebensweisen aussehen –, weil der Kapitalismus die Befriedigung einiger grundlegender Bedürfnisse in Frage stellt, die allen Menschen gemein sind. Indem der Kapitalismus regionsübergreifend die gleiche Reproduktionslogik durchsetzt, ruft er so den gleichen Widerstand der Arbeiter_innen hervor. Auch der Widerstand wird nicht überall dieselbe Form annehmen und er wird nicht allgegenwärtig sein, aber er wird universal möglich sein, weil die Quelle, aus der er sich speist – die Entschlossenheit der Arbeiter_innen, ihr Wohlergehen zu verteidigen –, allen Kulturen gemein ist.

Beide Annahmen waren mehr als ein Jahrhundert lang für den Großteil radikaler Analyse und Praxis maßgebend. Wenn wir die Einlassungen der postkolonialen Theorie gegen den Universalismus akzeptieren, müssen wir jedoch beide zurückweisen, da sie in unverfrorener Weise universalistisch sind. Die Konsequenzen sind tiefgreifend. Was bleibt von radikaler Analyse übrig, wenn wir den Kapitalismus aus ihrem theoretischen Werkzeugsatz löschen? Wie sollten wir die globale Depression seit 2007 analysieren und wie jene, die atlantische Welt erfassende Austeritätspolitik erklären, wenn nicht über die Logik profitgetriebener Ökonomien bzw. den unerbittlichen Kampf um Profitmaximierung? Und wie verstehen wir den globalen Widerstand gegen diese Einschnitte und die Tatsache, dass sich dieselben Parolen in Kairo, Buenos Aires, Madison und London finden lassen, wenn nicht durch universale Interessen, die darin ausgedrückt werden? Wie entwickeln wir überhaupt *irgendeine* Analyse des Kapitalismus, ohne wenigstens auf einige universalisierende Kategorien zurückzugreifen?

Die universalen Zwänge des Kapitals

Angesichts des hohen Einsatzes könnte man glauben, dass postkoloniale Theoretiker_innen Begriffen wie Kapitalismus oder Klasseninteresse Amnestie gewähren würden, etwa weil sie als universalisierende Kategorien einigermaßen plausibel sind und deswegen vom Vorwurf

des Eurozentrismus ausgenommen werden könnten. Aber gerade diese Begriffe werden nicht nur in die Liste der Übeltäter aufgenommen, sondern sogar als *Musterbeispiele* für all das ausgemacht, was an der marxistischen Theorie verdächtig sein soll. Gyan Prakash bringt diese Meinung in einer seiner Breitseiten gegen das aufklärerische (wie zum Beispiel das marxistische) Denken genau auf den Punkt. Werden soziale Formationen durch das Prisma des Kapitalismus analysiert, führe das zwangsläufig zu eine Art Reduktionismus, behauptet er. Alle sozialen Phänomene erschienen als bloße Reflexe ökonomischer Verhältnisse. »[D]en Kapitalismus zum grundlegenden Thema [historischer Analyse] zu machen«, laufe deswegen darauf hinaus, »die Geschichtsabläufe zu homogenisieren, die in sich heterogen bleiben«, schreibt er.³ Diese Tendenz mache Marxist_innen blind für die Besonderheit lokaler sozialer Verhältnisse. Entweder entgingen ihnen Bräuche und Konventionen, die von kapitalistischen Dynamiken unabhängig sind, oder sie nähmen einfach an, dass irgendeine vorhandene Eigenständigkeit sich schnell verflüchtigen würde. Mehr noch, die bloße Vorstellung, dass soziale Formationen durch die Linse ihrer ökonomischen Dynamik – ihrer Produktionsweise – analysiert werden könnten, sei nicht nur falsch, sondern auch eurozentristisch und diene der imperialen Herrschaft. »Wie viele andere europäische Ideen des 19. Jahrhunderts«, notiert Prakash, »sollte die Inszenierung der eurozentristischen Erzählung von Produktionsweisen als ›Geschichte‹ als das Gegenstück des territorialen Imperialismus im 19. Jahrhundert erkannt werden.«⁴

In seinem einflussreichen Buch »*Provincializing Europe*« (2007) hat Dipesh Chakrabarty dieser Argumentation Struktur gegeben. Die Vorstellung eines universalisierenden Kapitalismus, so schreibt er, mache sich zweier Sünden schuldig. *Erstens* werde die Geschichte nichtwestlicher Gesellschaften verleugnet, indem sie in ein rigides, von der europäischen Erfahrung abgeleitetes Schema hineingepresst werde. Statt

3 Gyan Prakash, *Postcolonial Criticism and Indian Historiography*, *Social Text*, No. 31/32, 1992, 13.

4 Ebd., 14.

die Autonomie und Besonderheit regionaler Erfahrungen zu respektieren, würden Marxist_innen regionale Geschichte in eine Unzahl von *Variationen eines Themas* verwandeln. Jedes Land werde nach dem Ausmaß der Übereinstimmung mit oder der Abweichung von einem idealtypischen Begriff des Kapitalismus eingestuft. Somit könnten die Geschichtsabläufe von Regionen nie mehr sein als Fußnoten der europäischen Erfahrung. Das Telos aller nationalen Geschichtsabläufe bleibe dasselbe, mit Europa als Endpunkt. Der *zweite* mit der Vorstellung von Kapitalismus verbundene Fehler bestehe in der Eliminierung jeglicher Kontingenz aus der historischen Entwicklung. Ihr Glaube an die universalisierende Dynamik des Kapitalismus mache Marxist_innen blind für »Diskontinuitäten, Brüche und Verschiebungen im geschichtlichen Prozess«, so Chakrabarty.⁵ Befreit von Störungen durch menschliche Handlungsmacht werde Zukunft vorhersehbar, auf ein bestimmbares Ende zulaufend.

Chakrabarty gibt der von vielen postkolonialen Theoretiker_innen vertretenen Ansicht eine feste Form, dass sie sich unweigerlich einer historischen Teleologie verschreiben würden, wenn sie Kategorien wie Kapitalismus einen zentralen Platz unter ihren Analysewerkzeugen einräumen würden. Zusammengenommen unterstellen die beiden von mir umrissenen Kritikpunkte, dass die universalisierenden Annahmen von Begriffen wie Kapitalismus nicht nur falsch, sondern politisch gefährlich seien. Sie verweigerten nichtwestlichen Gesellschaften die eigene Geschichte und schmälerten deren Möglichkeit, die eigene Zukunft zu bestimmen. Auf diese Weise würden sie die Bedeutung politischer Handlungsmacht und des politischen Kampfs bestreiten.

Wenn postkoloniale Theoretiker_innen den Begriff des Kapitalismus in ihre Liste fehlerhafter, aus der Aufklärung hervorgegangener Vorstellungen aufnehmen, scheint dies Rätsel aufzugeben. So ist nicht zu leugnen, dass sich der Kapitalismus im Laufe des letzten Jahrhunderts über den ganzen Planeten ausgebreitet und auch in der postkolonialen Welt eingemischt hat. Wenn er jedoch in Regionen wie Asien oder Lateinamerika Wurzeln geschlagen hat, muss er die institutionel-

5 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, a. a. O., 23.

le Struktur jener Regionen auch beeinflusst haben. Ihre Ökonomien sind unter dem Druck der Kapitalakkumulation transformiert worden, und viele nichtökonomische Institutionen wurden deren Logik entsprechend verändert. Deswegen zieht sich ein gemeinsamer Faden durch diese Regionen, obwohl sie in hohem Maße unterschiedlich bleiben, und dieser Faden verbindet sie in einer bestimmten Art und Weise. Dem entspricht die Kategorie des Kapitalismus und genau deswegen hat sie einigen Einfluss auf die Analyse der ökonomischen und politischen Entwicklungsgeschichte. Wenn eine solche Analyse überhaupt ernst genommen werden will, muss sie diese einfache und grundlegende Tatsache anerkennen – denn dies *ist* eine Tatsache. Wenn die postkoloniale Theorie Marxist_innen geißelt, weil diese universalisierenden Begriffen wie Kapitalismus folgen, scheint sie mit ihrer Rhetorik jedoch einer Leugnung dieser Tatsache gefährlich nahe zu kommen. Das Rätsel ist nun dies: Die postkoloniale Theorie scheint zu leugnen, dass sich der Kapitalismus tatsächlich über die ganze Welt ausgebreitet hat. Täte sie dies nicht, auf welcher Grundlage könnte sie dann Marxist_innen kritisieren, wenn diese darauf bestehen, dass der Begriff des Kapitalismus in allen Kulturen Gültigkeit besitzt?

In *Provincializing Europe* bestätigt Chakrabarty, dass der Kapitalismus ungefähr im Verlauf des letzten Jahrhunderts tatsächlich global wurde. Während er die Tatsache der *Globalisierung* anerkennt, bestreitet er jedoch, dass dies gleichbedeutend ist mit seiner *Universalisierung*.⁶ Das erlaubt ihm und seiner Denkweise folgenden Theoretiker_innen, die offensichtliche Tatsache anzuerkennen, dass die Marktabhängigkeit in die entferntesten Ecken der Welt vorgedrungen ist, während sie weiterhin bestreiten, dass die Kategorie Kapitalismus für deren Analyse eingesetzt werden kann.⁷ Laut Chakrabarty ist ein

6 Chakrabarty, a. a. O., 71.

7 Mit seinen Argumenten ist Chakrabarty nicht der einzige, der die Universalisierung des Kapitals geißelt oder das universalisierende marxistische Rahmenwerk für verdächtig hält, aber er ist einer der einflussreichsten. In meinem Buch *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (London: Verso, 2013), findet sich eine detailliertere Analyse des Werkes Chakrabartys und anderer, mit den *Subaltern Studies* verbundener Theoretiker_innen.

vollständig universalisierender Kapitalismus einer, der alle sozialen Praktiken seiner eigenen Logik unterwerfe. Ein Kapitalismus, der sich in jede einzelne Ecke der Welt ausgebreitet habe, dürfe als globalisiert bezeichnet werden, aber er könne nicht universal sein, außer er transformiere alle sozialen Verhältnisse, bis sie seinen eigenen Prioritäten und Werten entsprächen. Sofern Praktiken oder soziale Verhältnisse unabhängig blieben und seine totalisierende Triebkraft bremsen, habe er seine Mission nicht vollständig erfüllt. In dem Fall könne man tatsächlich festhalten, dass er gescheitert sei. »Keine historische Form des Kapitals, wie global auch ihr Einfluss«, schreibt Chakrabarty, »kann jemals universal sein. Kein globales – und, was das angeht, nicht mal ein lokales – Kapital kann jemals die universale Logik des Kapitals repräsentieren, denn jede historisch greifbare Form des Kapitals ist ein vorläufiger Kompromiss« zwischen seiner totalisierenden Triebkraft auf der einen und der Hartnäckigkeit lokaler Bräuche und Konventionen auf der anderen Seite.⁸ Die grundlegende Idee ist hier, dass die abstrakte Logik des Kapitals in irgendeiner Weise immer durch lokale soziale Verhältnisse verändert werde. Insofern der Kapitalismus gezwungen sei, sich irgendwie an diese anzupassen, stimme seine Beschreibung in abstrakten, allgemeinen Theorien nicht mit der Art und Weise überein, in der Menschen vor Ort tatsächlich ihr Leben leben. Es gebe eine Kluft zwischen der abstrakten Beschreibung des Kapitalismus und dem wirklich existierenden Kapitalismus in einer Region. So könne er global werden, ohne je universal zu werden. Man könne auch sagen, er vermöge nur dann universal zu werden, wenn er bestimmte *Eigenschaften* vollständig universalisiere.

8 Chakrabarty, a. a. O., 70. Diese Argumentation ist Teil der komplizierten Erörterung zweier verschiedener Formen von Geschichte. Geschichte 1 verkörpere den universalisierenden Schub des Kapitals und Geschichte 2 jene Praktiken, die erfolgreich ihre eigene Integrität bewahrten. Ich habe diesen Jargon vermieden, weil er die Darstellung unnötig verkomplizierte, ohne ihn inhaltlich zu ergänzen. Eine Diskussion und längere Kritik der Schlüsse, die Chakrabarty aus dem Doppel Geschichte 1 / Geschichte 2 zieht, findet sich in meinem Buch *Postcolonial Theory*, insbesondere in Kapitel 9.

Rein formal gesehen sind Chakrabartys Argumente stimmig. Es ist vollkommen richtig darauf zu bestehen, dass ein Objekt nur dann als Bestandteil einer bestimmten Form von Dingen oder einer Kategorie eingestuft werden sollte, wenn es die Eigenschaften aufweist, die mit dieser Form von Dingen verbunden sind. Wenn das, was wir Kapitalismus in seiner peruanischen Form nennen, nicht dieselben Eigenschaften aufweist wie seine klassischen Vorbilder, dann darf mit Recht gesagt werden, dass es irreführend ist, das, was wir in Peru vorfinden, als kapitalistisch zu bezeichnen, und dass die Kategorie möglicherweise irreführend ist. Die Frage ist natürlich, ob die Eigenschaften, die wir dem Universalen zuordnen, sinnvoll sind. Chakrabarty könnte formal richtig liegen, aber in der Sache falsch. Er hat vollkommen recht, wenn er darauf besteht, dass der Kapitalismus bestimmte Eigenschaften vollständig in neue Regionen übertragen muss, wenn er als universalisiert bezeichnet werden soll – aber bezüglich der Eigenschaften, auf die er sein Urteil gründet, könnte er irren. Genau das werde ich im Folgenden zeigen.

Chakrabartys ganzes Plädoyer hängt an einer Frage: Ist es tatsächlich richtig, dass alle sozialen Verhältnisse dem Kapitalismus untergeordnet werden müssen, bevor wir die Kategorie Kapital verwenden können? Die Argumentation Chakrabartys ist nicht ganz so eigenwillig. Er greift auf eine Tradition der marxistischen Theorie selbst zurück, die Kapitalismus durchweg als totalisierendes System beschrieben hat, zur Ausbreitung getrieben und alle sozialen Verhältnisse seiner eigenen Logik unterwerfend. Es ist eine Sache, auf die Zerstörung sozialer Konventionen durch den Kapitalismus hinzuweisen, aber etwas ganz anderes, eine auf die Spitze getriebene Version dieser Beobachtung in die eigene Definition des Kapitalismus selbst einzubauen. Postkoloniale Theoretiker_innen machen einen kleinen, aber entscheidenden Fehler. Sie stimmen Marx zu, wenn er den Kapitalismus anhand des ihm innewohnenden Antriebs zur Selbstausbreitung bestimmt. Ranajit Guha fasst Marx' Argumentation wie folgt zusammen:

»Diese [universalisierende] Tendenz geht auf die Selbstausbreitung des Kapitals zurück. Seine Funktion besteht in der Schaffung eines Weltmarktes, der Unterwerfung aller vorhergehenden Produk-

tionsweisen und die Ersetzung aller rechtlichen und institutionellen Begleitformen solcher Produktionsweisen und allgemein des gesamten Gebäudes vorkapitalistischer Kulturen durch Gesetze, Institutionen, Werte und andere Elemente einer Kultur, die der bürgerlichen Herrschaft dienlich sind.«⁹

Marx stellt hier zwei Behauptungen auf. Erstens strebe der Kapitalismus nach Ausbreitung, und dieser unablässige Drang, in immer neue Regionen vorzudringen, stehe hinter seiner Universalisierung. Zweitens treibe ihn diese universalisierende Triebkraft auch zur Auflösung aller rechtlichen oder kulturellen Konventionen, die seiner Herrschaft abträglich sind. Postkoloniale Theoretiker_innen beziehen sich eher auf den zweiten Abschnitt dieses Passus – die Vorstellung, dass der Kapitalismus im Prozess seiner Universalisierung »das gesamte Gebäude« an vorkapitalistischen Werten und Gesetzen durch neue ersetze. Das steht hinter Chakrabartys Bestreiten einer Universalisierung des Kapitalismus. Seiner Meinung nach existierten im Kapitalismus, vor allem in nichtwestlichen Gesellschaften, viele Institutionen, die sich nicht aus der Logik des Kapitals ergeben und in der Tat eine eigene reproduktive Integrität besitzen. Wenn das der Fall ist, könnte man daraus nicht berechtigterweise schließen, dass die Universalisierung gescheitert sei?

Es könnte nun sein, dass hier eine allzu enge Fixierung auf Marx' Charakterisierung vorliegt. Um Chakrabartys Argumentation zurückzuweisen, könnten wir Marx' Passus einfach zur Seite legen und ein neues Kriterium für erfolgreiche Universalisierung vorschlagen. Die Lesart der postkolonialen Theoretiker_innen wird jedoch nicht einmal diesem Passus gerecht. Marx behauptet nicht, dass das Kapital alle Institutionen mit Stumpf und Stiel transformieren muss, sondern dass die eingesetzten Institutionen diejenigen sein werden, die »der bürgerlichen Herrschaft dienlich sind.« Es stimmt, dass dies die Auflösung großer Teile der vorkapitalistischen rechtlichen und normativen Konventionen verlangt. Ob dies jedoch geschieht oder nicht und wie

9 Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 13f.

weit die Auflösung gehen muss, hängt davon ab, was der Kapitalismus braucht, um sich zu reproduzieren – um seine Selbstausbreitung fortzusetzen. Es ist durchaus möglich, dass die Ausbreitung der Akkumulation weitergeht, während viele Aspekte des *ancien régime* intakt gelassen werden. Auch so kann dieser Passus verstanden werden.

Dies ist auch die plausiblere Variante, wenn wir verstehen wollen, was die Ausbreitung des Kapitalismus beinhaltet. Niemand bezweifelt, auch Chakrabarty, Guha und andere postkoloniale Theoretiker_innen nicht, dass der Kapitalismus in erster Linie eine Form der Organisierung ökonomischer Aktivitäten ist – der Produktion und Distribution von Gütern. In einer Ökonomie, die entlang kapitalistischer Vorgaben organisiert ist, sind ökonomische Einheiten gezwungen, sich zielstrebig auf die Ausweitung ihrer Operationen zu konzentrieren, in einem endlosen Kreislauf der Akkumulation. Kapitalisten streben nach Profiten, weil sie im Falle eines Scheiterns ihrer Firma von Marktrivalen überholt werden. Wohin der Kapitalismus auch geht, dieser Imperativ wird ihm folgen. Darauf bezog sich Marx im ersten Teil des oben genannten Passus, und weder Guha noch Chakrabarty stellen das in Frage. Alles was der Kapitalismus braucht, um sich zu reproduzieren, ist, dass ökonomische Akteure diesem Imperativ Folge leisten – dem Imperativ der Unternehmen, nach größeren Märkten und höheren Profiten zu streben, indem sie ihre Rivalen aus dem Feld schlagen.

Wenn nun die Kapitalisten gedrängt werden, nichts anderes zu tun als zu akkumulieren, werden sie kulturelle und rechtliche Institutionen rein instrumentell daran messen, ob diese der Erreichung dieses Ziels förderlich sind. Wenn die vorhandenen Institutionen die Kapitalakkumulation bremsen, das Privateigentum nicht respektieren oder die Arbeitskräfte vom Zwang, Arbeit zu suchen, abschotten, werden diese Institutionen aller Wahrscheinlichkeit nach angegriffen werden, wie Marx behauptet, und das Kapital wird gegen sie zu Felde ziehen, um sie zu entmachten. Was passiert jedoch, wenn existierende Institutionen mit der Akkumulation gar nicht in Konflikt geraten? Wenn sie kapitalistischen Interessen nicht entgegenwirken? Das ist die entscheidende Frage, die Chakrabarty einfach ignoriert. Seiner Argumenta-

tion nach müsse ein universalisierender Kapitalismus alle sozialen Verhältnisse seiner eigenen Logik anpassen. Als totalisierendes System dürfe es anderen sozialen Verhältnissen keinerlei Autonomie zugestehen. Als Begründung präsentiert Chakrabarty, dass soziale Praktiken, solange sie den unmittelbaren Bedürfnissen des Kapitals zuwiderlaufen und nicht den eigenen Werten und Prioritäten des Kapitals entsprechen, dessen Reproduktion zu stören drohten. Sie verkörperten »andere Formen des In-der-Welt-Seins« als die von Träger_innen der Arbeitskraft oder Konsument_innen von Waren.¹⁰ Das Kapital könne die mögliche Existenz von »Formen des In-der-Welt-Seins«, die nicht an seiner eigenen Logik ausgerichtet sind, nicht tolerieren. Daher betreibe es deren »Unterwerfung/Zerstörung«.¹¹

Diese ganze Argumentation beruht auf der Annahme, dass eine Praktik, welche die Reproduktion des Kapitalismus nicht *unmittelbar* voranbringt, – weil sie Teil seines »Lebensprozesses« ist, so Chakrabarty –, eine feindselige Reaktion des Kapitals auslöse. Wir könnten jedoch fragen, warum in aller Welt das so sein sollte? Um auf die im vorherigen Absatz bereits gestellte Frage zurückzukommen: Wenn eine Praktik den kapitalistischen Interessen nicht entgegenwirkt, wäre die natürliche Reaktion des Kapitals nicht Gleichgültigkeit? Chakrabarty lässt es so aussehen, als würden kapitalistische Manager mit politischen Geigerzählern herumlaufen, um die Kompatibilität jeder sozialen Praktik mit ihren eigenen Prioritäten zu messen. Ein plausibleres Bild ließe sich so beschreiben: Kapitalisten streben nach einer Ausweitung ihrer Unternehmungen und der bestmöglichen Kapitalrendite, und solange ihre Unternehmungen problemlos verlaufen, interessieren sie die Konventionen und Gebräuche in der Umgebung einfach nicht. Erst wenn irgendetwas verändert werden muss, wenn etwas in der Umgebung ihre Unternehmungen stört, indem es Arbeitskonflikte auslöst, Märkte beschränkt und dergleichen, ertönt ein Warnsignal und Kapitalisten werden handeln, die störenden Praktiken angreifen und sie verändern wollen. Andere Praktiken – welche sehr wohl andere »For-

10 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, a. a. O., 66.

11 Ebd., 67.

men des In-der-Welt-Seins« verkörpern können – werden Kapitalisten jedoch einfach gleichgültig sein.

Das führt uns zu der Schlussfolgerung, dass Kapitalisten keinen Grund sehen werden, lokale Bräuche, welche die Kapitalakkumulation nicht bremsen oder untergraben, abzuschaffen. Das hat unmittelbare Konsequenzen. Die erste betrifft die Art und Weise, wie Chakrabarty begründet, dass er die Universalisierung des Kapitals leugnet. Er argumentiert, dass wir nicht von seiner Universalisierung sprechen könnten, weil die reine Logik des Kapitals in den Regionen, in die es sich ausbreitet, durch lokale Bräuche verändert würde. Wir haben jedoch gerade gesehen, dass die bloße Veränderung einer Praxis keinen Grund dafür liefert, ihre Funktionsfähigkeit in Frage zu stellen. Solange die grundlegenden Regeln und Vorgaben einer Praxis bestehen bleiben, kann sie als Abkömmling ihrer früheren, unveränderten Vorfahrin betrachtet werden. Daraus ergibt sich mein zweiter Punkt. Wenn es tatsächlich die kapitalistischen ökonomischen Verhältnisse waren, die globalisiert wurden, dann macht es wenig Sinn, die Universalisierung dieser Verhältnisse zu leugnen, und wir können Chakrabartys Behauptung, dass Globalisierung keine Universalisierung impliziere, zurückweisen. Warum sollte sie diese nicht implizieren? Wenn die Praktiken, die sich global ausgebreitet haben, als kapitalistische identifiziert werden können, dann sind sie auch universalisiert worden. Gerade weil wir sie als unverwechselbar kapitalistisch identifizieren können, dürfen wir von einer Globalisierung des Kapitals sprechen. Wenn wir bestätigen, dass sie wirklich kapitalistisch sind und somit die Eigenschaften besitzen, die mit Kapitalismus verbunden sind, wie können wir noch ihre Universalisierung leugnen? Allein die Vorstellung scheint grotesk.

Die universalen Gründe für Widerstand

Der Kapitalismus breitet sich in alle Ecken der Welt aus, angetrieben von seinem unstillbaren Durst nach Profit, und indem er das tut, indem er einen immer größeren Teil der Weltbevölkerung unter seine Herrschaft bringt, schreibt er eine wahrhaft universale Geschichte,

die Geschichte des Kapitals. Postkoloniale Theoretiker_innen geben zu diesem Aspekt des globalen Kapitalismus öfters zumindest Lippenbekenntnisse ab, auch wenn sie ihn von der Sache her für falsch halten. Noch mehr stört sie die zweite Komponente der materialistischen Analyse, die die Ursprünge des Widerstands betrifft. Es ist unbestritten, dass der Kapitalismus im Zuge seiner Ausbreitung auf Widerstand trifft – von Arbeiter_innen, Bauern und Bäuerinnen, die um ihr Land kämpfen, indigenen Bevölkerungsgruppen usw. Der positive Bezug auf diese Kämpfe kann als Art Visitenkarte postkolonialer Theoretiker_innen gelten. In diesem Punkt scheinen sie sich mit Vertreter_innen eines eher konventionellen marxistischen Verständnisses kapitalistischer Politik einig zu sein, aber die Ähnlichkeit der Herangehensweise ist nur oberflächlich. Während Marxist_innen Widerstand von unten als Ausdruck realer Interessen von Arbeiter_innen verstehen, vermeidet die postkoloniale Theorie typischerweise jede Erwähnung objektiver, universaler Interessen. Aus ihrer Sicht sind die Ursprünge des Kampfes lokal, der Kultur der Arbeiter_innen eigen, sie ergeben sich aus den Besonderheiten des Ortes und der jeweiligen Geschichte – und sie sind nicht Ausdruck von Interessen, die auf bestimmte universale Grundbedürfnisse zurückgehen.

Analysen, die den Widerstand als Ausdruck gemeinsamer, universaler Triebkräfte sehen, werden angefeindet, weil sie den Akteuren ein Bewusstsein unterstellten, das für den entwickelten Westen bezeichnend sei. Kämpfe auf materielle Interessen zurückzuführen bedeute, »[Arbeiter_innen] mit einer *bourgeois* Rationalität auszustatten, weil nur in einem solchen System der Rationalität der ›ökonomische Nutzen‹ einer Handlung (oder eines Objektes, einer Beziehung, einer Institution etc.) ihre Sinnhaftigkeit bestimmt«. ¹² All dies geht auf die poststrukturalistische Philosophie zurück und soll verhindern, dass essentialisierte, von der Aufklärung weitergegebene Kategorien verwendet werden. Arturo Escobar erklärt, dass »uns die poststrukturalis-

12 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890–1940* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 212, Hervorhebung hinzugefügt.

tische Theorie des Subjektes [...] zwingt, die liberale Vorstellung des Subjektes als selbstbeschränktes, autonomes, rationales Individuum aufzugeben. Das Subjekt wird in einer Vielzahl von Bereichen mittels historischer Diskurse und Praktiken – und in ihnen – geschaffen.«¹³

Während traditionelle Marxist_innen und materialistische Theorien also an einem Konzept menschlicher Bedürfnisse, auf deren Grundlage sich Widerstand formiert, festhalten, lehnen heutige Avatare des Poststrukturalismus – und die postkoloniale Theorie als prominenteste Vertreterin – diese Vorstellung ab und bevorzugen eine, nach der sich Individuen vollkommen durch Diskurse, Kultur, Bräuche etc. konstituierten. Insoweit es Widerstand gegen Kapitalismus gebe, müsse als Ausdruck lokaler und spezifischer Bedürfniskonzepte verstanden werden, die sich nicht nur in geografisch begrenzten Geschichtsabläufen herausgebildet hätten, sondern durch eine Kosmologie wirkten, die sich jeder Übersetzung entziehe. In Chakrabartys Worten wird der Kampf gegen das Kapital durch »unendliche Inkommensurabilitäten« lokaler Kulturen angetrieben¹⁴ – was er außerhalb der universalisierenden Erzählungen der Aufklärung ansetzt.

Die Frage ist nun, ob es unzulässig ist, Akteuren verschiedener Kulturen und Zeitperioden universale Bedürfnisse und Interessen zuzuschreiben. Zweifellos sind von Akteuren wertgeschätzte und angestrebte Dinge größtenteils kulturell bestimmt. In diesem Punkt sind sich postkoloniale Theoretiker_innen und traditionellere Progressive einig. Hat Escobar jedoch Recht, wenn er behauptet, dass Akteure von Diskursen und Bräuchen nicht nur beeinflusst, sondern ganz und gar in ihnen *geschaffen* werden? Natürlich können wir sehen, dass viele – wenn nicht sogar die meisten – Werte und Meinungen kulturell geprägt sind; es ist jedoch auch ein Kern von Werten und Meinungen zu erkennen, der Menschen verschiedener Kulturen gemein ist. Um ein wichtiges Beispiel zu geben: Es gibt keine Kultur auf der Welt, noch hat es je eine solche gegeben, in der die Akteure nicht auf ihr physi-

13 Arturo Escobar, *After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology*, *Current Anthropology*, 40 (1), Februar 1999, 3.

14 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, a. a. O., 254.

sches Wohlergehen achten. Die Sorge um bestimmte Grundbedürfnisse – Lebensmittel, Unterkunft, Sicherheit etc. – war und ist Teil des normativen Repertoires von Akteuren, unabhängig von Ort und Zeit. Nie hat es eine dauerhafte Kultur gegeben, welche die Absicherung der Grundbedürfnisse ignoriert oder aufgegeben hätte, weil die Befriedigung dieser Bedürfnisse Voraussetzung für die Reproduktion einer Kultur ist. Deswegen können wir feststellen, dass es Aspekte menschlicher Handlungen gibt, die nicht vollkommen von einer lokalen Kultur geschaffen werden bzw. jener Kultur eigen sind. Dies geht auf die menschliche Psyche zurück, die jenseits von Zeit und Raum wirkt – es handelt sich um Komponenten unserer menschlichen Natur.

Wenn wir sagen, dass soziale Akteure um ihr physisches Wohlergehen besorgt sind, bedeutet das allerdings nicht, dass Kultur in diesem Bereich keinen Einfluss hätte. Was sie konsumieren, welche Art von Behausung sie mögen, ihre bevorzugte Kleidung – all das kann von lokalen Bräuchen und historischen Zufälligkeiten bestimmt sein. Oft finden sich Kulturtheoretiker_innen, die auf die Vielfältigkeit der Konsumformen hinweisen und darin einen Beweis für die kulturelle Konstruktion von Bedürfnissen sehen. Das ist jedoch ein Scheinargument. Wenn die *Form* des Konsums durch die Geschichte geprägt wird – was bis zu einem gewissen Grad zutreffen mag –, beweist das nicht, dass es kein Bedürfnis nach einer Grundversorgung gibt. Immerhin werden sie als Formen *von* irgendetwas dargestellt. Die Sprache weist auf die Gemeinsamkeit hin – ihre Bezeichnung als Formen des Konsums zeigt an, dass sie Arten einer gemeinsamen Gattung sind. Die Frage ist, ob das übergeordnete Bedürfnis nach einer Grundversorgung selbst eine kulturelle Konstruktion ist, oder ob eine Kultur die Wahrnehmung von Grundbedürfnissen aufgeben kann. Die Fragestellung allein zeigt bereits, wie absurd sie ist.¹⁵

15 Ein anderes Argument gegen Grundbedürfnisse lautet, dass wir üblicherweise vieles konsumieren, was gar nichts mit unseren Bedürfnissen zu tun hat. Das stimmt natürlich, ist als Einwand jedoch noch dümmer als der, den ich im Haupttext beschrieben habe. Wenn vieles, was wir konsumieren, unnötig oder kulturell geprägt ist, widerlegt das kaum die Tatsache, dass wir immer noch Grundbedürfnisse stillen müssen, um zu überleben.

Erst die Sorge der Akteure um ihr Wohlergehen verankert den Kapitalismus in jeder Kultur, in die er sich eingeschleust hat. Marx beobachtete, dass – sobald sich kapitalistische Verhältnisse etabliert haben und die Akteure seinen Anforderungen unterworfen sind – schon der »stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse« die Arbeiter_innen veranlasse, sich ausbeuten zu lassen. Das gilt ungeachtet der Kultur und Ideologie – wenn sich Menschen in der Position eines Arbeiters oder einer Arbeiterin befinden, werden sie sich der Arbeit zur Verfügung stellen. Diese Behauptung fußt auf den Fakten über die menschliche Natur, die ich gerade vorgebracht habe, nämlich dass Akteure in jeder Kultur ihr physisches Wohlergehen zu verteidigen suchen. Sie stellen ihre Arbeitskraft den Unternehmern zur Verfügung, weil dies die einzige ihnen offenstehende Möglichkeit ist, ihr Wohlergehen zu sichern. Natürlich steht es ihnen frei, sich zu weigern, falls solche Praktiken in ihrer Kultur unannehmbar sind – aber wie Engels in seinen frühesten Schriften hervorhob, bedeutet das lediglich, dass es ihnen frei steht zu verhungern.¹⁶ Nur aus folgendem Grund reite ich auf diesem Punkt herum: Postkoloniale Theoretiker_innen können die Globalisierung des Kapitals, die Ausbreitung der Lohnarbeit in der ganzen Welt, nicht bestätigen und gleichzeitig die Realität von Grundbedürfnissen und der Sorge der Menschen um ihr physisches Wohlergehen leugnen. Wenn sie weiterhin auf einer vollkommen konstruktivistischen Sichtweise bestehen, müssen sie erklären, warum der »stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse« Wirkung zeigen kann, wo auch immer sich kapitalistische Klassenverhältnisse festgesetzt haben, ungeachtet der Kultur, Ideologie oder Religion.

Wenn nun dieser Aspekt der menschlichen Natur die Grundlage bildet, auf der die Ausbeutung beruht, dann ist er auch eine zentrale Quelle von Widerstand. Die gleiche Sorge um das Wohlergehen, das Arbeiter_innen in die Arme von Kapitalisten treibt, bringt sie auch dazu, gegen die *Bedingungen* ihrer Ausbeutung zu kämpfen. Das erbarmungslose Streben der Unternehmer nach Profit findet seinen

16 Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [1844/45], MEW, Band 2, S. 225-506, (Berlin 1972).

unmittelbarsten Ausdruck im ständigen Versuch, die Produktionskosten zu minimieren. Die offensichtlichsten dieser Kosten sind natürlich die Löhne. Höhere Profitmargen setzen Lohnsenkungen voraus, die zwangsläufig zu einer Verschlechterung des Lebensstandards der Arbeiter_innen führen, also zu einem mit unterschiedlicher Intensität durchgeführten Angriff auf ihr Wohlergehen. Für einige Arbeiter_innen in Spitzensektoren oder gewerkschaftlich organisierten Branchen kann die Verschlechterung in tolerierbaren Grenzen gehalten werden, sodass es zwar zu Kämpfen um ihre Lebensbedingungen kommt, jedoch nicht unbedingt um ihre Grundbedürfnisse. In großen Teilen des globalen Südens und in immer mehr Sektoren der entwickelten Welt geht es um viel mehr. Wenn wir nun das Streben der Unternehmer nach Kontrolle über andere produktionsbezogene Kosten hinzunehmen – die verlängerte Nutzung überalterter Maschinerie und die damit verbundenen erhöhten Verletzungsgefahren, die Erhöhung von Arbeitstempo und -Intensität, Verlängerung des Arbeitstages, Angriffe auf die Altersversorgung usw. –, können wir sehen, dass die Akkumulation systematisch mit dem Interesse der Arbeiter_innen an einer Erhaltung ihres Wohlergehens kollidiert. Arbeiterbewegungen sind oft darauf ausgerichtet, diese grundlegenden Bedingungen der Reproduktion abzusichern, und nicht etwa bloß auf die Durchsetzung eines höheren Lebensstandards.

Die Sorge um ihr Wohlergehen ist es also, die die Proletarier_innen zunächst dazu bringt, sich ausbeuten zu lassen, um dann weiterzugehen und den Kampf um die Bedingungen ihrer Ausbeutung aufzunehmen. Dieser besondere Aspekt ihrer menschlichen Natur hält sie in einer *antagonistischen, wechselseitigen Abhängigkeit* vom Kapital gefangen. Es ist in ihrem Interesse, Beschäftigung zu suchen, damit sie sich reproduzieren können; Bedingung für die Sicherung einer Beschäftigung ist jedoch, dass sie sich der Autorität des Unternehmers unterwerfen, der ihr Wohlergehen gefährden wird, auch wenn er gleichzeitig ihre Arbeitsaktivität nutzt. Die erste Dimension dieses Prozesses – ihre Unterwerfung unter den Arbeitsvertrag – zeigt, warum der Kapitalismus in allen Ecken des Globus Fuß fassen und sich festigen konnte. Die zweite Dimension – der Kampf um die Bedin-

gungen ihrer Ausbeutung – zeigt, warum die Klassenreproduktion in jeder Region, in der sich der Kapitalismus etabliert hat, Klassen*kampf* hervorgebracht hat.¹⁷ Die Kehrseite der Universalisierung des Kapitals ist der universale Kampf der Arbeiter_innen um die Sicherung ihres Wohlergehens.

Beide Universalismen haben wir aus nur einem Aspekt der menschlichen Natur abgeleitet. Damit ist keinesfalls unterstellt, dass nicht auch andere Momente eine Rolle spielen können. Die meisten progressiven Denker_innen sind der Meinung, dass es noch andere Aspekte der menschlichen Natur gibt, andere Bedürfnisse, die in allen regionalen Kulturen existieren, zum Beispiel ein Bedürfnis nach Autonomie oder nach Freiheit von Zwang, nach kreativem Ausdruck, nach Respekt – um nur einige zu nennen. Mein Punkt ist nicht, dass die menschliche Natur auf ein einziges grundlegendes biologisches Bedürfnis reduziert werden kann. Es geht mir nur darum, dass dieses Bedürfnis existiert, auch wenn es weniger erhaben sein mag als andere; und wichtiger noch, dass dieses Bedürfnis erstaunlich viele Praktiken und Institutionen erklären kann, mit denen sich Radikale befassen. Die Realität dieses Bedürfnisses überhaupt beweisen zu müssen, ist ein Zeichen dafür, wie tief die Linke gefallen und wie weit die intellektuelle Kultur heruntergekommen ist.¹⁸

17 Erzeugt wird die Motivation zu kämpfen, um genau zu sein. Ob diese Motivation tatsächlich zu Widerstand in Form kollektiver Aktion führt oder nicht, hängt von vielen zusätzlichen und zufälligen Faktoren ab.

18 Am schockierendsten an all dem ist, dass sich selbsternannte Marxist_innen finden, welche die Universalität von Grundbedürfnissen als einen Aspekt menschlicher Natur leugnen. Das war in den 1980er Jahren Gegenstand einiger Kontroversen, und man hätte glauben können, dass die Angelegenheit geklärt wurde. Das Leugnen hält sich jedoch hartnäckig, vielleicht aufgrund des anhaltenden (und eher verwirrenden) Einflusses von Althusser besonders unter jüngeren Intellektuellen. Zu den maßgeblichen Textstellen bei Marx siehe Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, (London: Verso, 1983). Jüngerer Datums ist die ausgezeichnete Studie zum jungen Marx von David Leopold, *The Young Karl Marx: German Philosophy, and Human Flourishing*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); umfassender ist das Buch von John McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, (Princeton: Princeton

Fazit

Trotz der vielen Unstimmigkeiten unter Radikalen und Progressiven im vergangenen Jahrhundert waren sie sich über zwei grundlegende Postulate fast immer einig – dass der Kapitalismus, während er sich ausbreitet, jede Region der Welt den gleichen Zwängen unterwirft; und dass, wohin er sich auch ausbreitet, die von ihm Unterjochten und Ausgebeuteten das gleiche Interesse haben, gegen ihn zu kämpfen, ungeachtet ihrer Kultur oder ihres Glaubens. Hat es je eine Zeit gegeben, in der beide Behauptungen offensichtlich zutreffender gewesen sind als heute? Seit mehr als fünf Jahren versetzt eine gewaltige Wirtschaftskrise die globalen Märkte in Aufruhr und erschüttert Nationalökonomien von den USA bis Ostasien, von Nordeuropa bis zum südlichen Afrika. Sollte je ein Zweifel daran bestanden haben, dass das Kapital universal geworden ist, so können wir ihn jetzt gewiss begraben. In gleicher Weise sind auf der ganzen Welt Bewegungen gegen den Neoliberalismus entstanden, deren Forderungen sich auf bemerkenswert wenige Anliegen konzentrieren: ökonomische Absicherung, mehr Rechte, die Aufrechterhaltung grundlegender Versorgungsleistungen und Schutz vor den erbarmungslosen Anforderungen des Marktes. Es ist vielleicht das erste Mal seit 1968, dass tatsächlich der Silberstreifen einer globalen Bewegung am Horizont erscheint. Natürlich ist es nur ein Hauch dessen, was sich viele von uns erhoffen, aber es ist mehr als alles, was wir seit langer Zeit erlebt haben.

Es wirkt bizarr, dass wir uns in einer solchen Zeit mit einer Theorie herumschlagen müssen, die sich durch das Niederreißen eben jener begrifflichen Säulen einen Namen gemacht hat, die uns dabei helfen,

University Press, 1978). Der einzige mir bekannte, ernsthafte Versuch aus jüngerer Zeit, der Zweifel an Marx' Bekenntnis zu einer menschlichen Natur anmeldet, ist das Buch von Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, (New York: Routledge, 1998). Sayers wertet seine Argumentation jedoch auf, indem er sich kategorisch gegen das Plädoyer für einen antihumanistischen Marx (dem Marx Althusser) wendet und festhält, dass »der Marxismus [...] den Begriff einer universalen menschlichen Natur nicht verwirft« (S. 159).

die politische Situation einzuschätzen und eine effektive Strategie zu entwerfen. Auf bestimmten Gebieten stellte die postkoloniale Theorie tatsächlich eine Bereicherung dar, besonders indem sie Literatur aus dem globalen Süden im *mainstream* etablierte. In den 1980er und 1990er Jahren spielte sie eine wichtige Rolle, um die Idee des Antikolonialismus und Antiimperialismus am Leben zu erhalten, und vor allem brachte sie in Kreisen progressiver Intellektueller das Problem des Eurozentrismus auf die Tagesordnung. Diese Errungenschaften hatten jedoch ihren Preis. Viele führende Persönlichkeiten dieser Theorieströmung gaben das Konzept des Universalismus auf, und das war kein Schritt zu einer angemesseneren Theoretisierung der Zeit, in der wir leben.

Ich habe gezeigt, dass die Argumente gegen den Universalismus – zumindest die am meisten verbreiteten – nicht stichhaltig sind. Die hervorstechendsten Universalismen unserer Zeit – die Ausbreitung der kapitalistischen sozialen Verhältnisse und das Interesse der arbeitenden Menschen, gegen diese Ausbreitung zu kämpfen – wurden bestätigt. Die postkolonialen Theoretiker_innen haben eine Menge Tinte verschüttet in ihrem Kampf gegen Windmühlen, die sie selbst schufen. Indem sie dies taten, leisteten sie einer massiven Wiederkehr von Nativismus und Orientalismus Vorschub. Es geht nicht nur darum, dass sie mehr Wert auf das Lokale legen als auf das Universale. Ihre Aufwertung des Lokalen, ihre Fixierung auf kulturelle Besonderheiten und vor allem ihr Beharren auf Kultur als Quelle von Handlungsmacht hat genau dem Exotismus den Weg bereitet, den die Linke einst an kolonialen Darstellungen des Nicht-Westens verabscheute.

Im gesamten 20. Jahrhundert war es der Fixpunkt antikolonialer Bewegungen, wenigstens der linken, dass Unterdrückung falsch ist, wo auch immer sie stattfindet, weil sie grundlegenden menschlichen Bedürfnissen widerspricht – Würde, Freiheit, elementares Wohlergehen. Jetzt hat die postkoloniale Theorie im Namen des Anti-Eurozentrismus jedoch genau den kulturellen Essentialismus wiederauferstehen lassen, den Progressive – zu Recht – der ideologischen Rechtfertigung imperialer Herrschaft bezichtigten. Wenn Menschen ihre Rechte vorenthalten werden, gibt es dafür dann keine bessere Rechtfertigung,

als die bloße Vorstellung von Rechten und universalen Interessen als kulturell befangen anzugreifen? Wenn wir diese Art ideologischer Manöver zurückweisen wollen, geht das jedoch schwerlich, ohne eben den Universalismus anzuerkennen, von dem wir uns, der Aufforderung postkolonialer Theoretiker_innen folgend, fernhalten sollen. Eine Wiederbelebung der internationalen und demokratischen Linken wird nur dann möglich sein, wenn wir diese Spinnennetze beseitigen und die beiden Universalismen anerkennen – unsere gemeinsame Menschlichkeit und deren Bedrohung durch einen brutal universalisierenden Kapitalismus.