

Auszug aus **Café Critique** bei **Context XXI**

(<http://contextxxi.org/agnolis-kritik-der-politik-das.html>)

erstellt am: 28. März 2024

Datum dieses Beitrags: 2000

Agnolis Kritik der Politik, das Elend der Politikwissenschaft und der Staatsfetisch in der marxistischen Theorie

(Bruhn, Joachim u. a. (Hg.): *Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*. Freiburg i. Br.: ça ira-Verlag, 2000)

■ STEPHAN GRIGAT

Als Johannes Agnoli aufhörte an der *Freien Universität in Berlin* zu lehren, begann ich dort zu studieren. Einen Eindruck davon, was ich dadurch versäumt habe, bekam ich spätestens bei der Lektüre der *Subversiven Theorie*, eines Mitschnitts von Agnolis vorletzter Vorlesung an der *Freien Universität Berlin*, die mittlerweile als dritter Band seiner *Gesammelten Schriften* vorliegt. Liest man diese Ausführungen, wird einem klar, daß in den Hörsälen der Lehranstalten nicht zwangsläufig jene akademische Langeweile herrschen muß, die heutzutage fast alle Studenten und Studentinnen erleiden müssen. Und man kann nur hoffen, daß sich noch mehr ehemalige Studierende finden, die im Besitz von halbwegs vollständigen Mitschriften oder Mitschnitten von anderen Agnoli-Vorlesungen sind, damit auch diese veröffentlicht werden können.

Agnoli versucht in der *Subversiven Theorie* von den antiken und christlichen Mythen über das Mittelalter bis zur Neuzeit die Geschichte der theoretisch-intellektuellen und der praktischen Subversion nachzuzeichnen. Er liefert Beispiele für einen möglichen an-

deren Umgang mit politischer Philosophie- und Ideengeschichte und zeigt, wie widerständige, subversive oder auch einfach nur unbequeme Denker und vor allem Denkerinnen im Mainstream der Wissenschaften mißachtet, fehlinterpretiert oder auch pathologisiert wurden und werden. Den Begriff der Subversion definiert er als Form menschlicher Emanzipation in finsternen, also in repressiven und konterrevolutionären Zeiten. Die Subversion ist nicht die Revolution selbst, sondern ihre Vorbereitung. Subversion ist nicht Negation der Negation, was nach Agnoli Versöhnung implizieren würde, sondern „Negation sans phrase, Negation als destructio, als eigenwillige Vernunft.“ [1] Sie ist eine sowohl theoretische als auch praktische Tätigkeit, die die Ordnung angreift, ohne jedoch wie die Vertreter und Vertreterinnen der konformistischen Revolte eine „noch ordentlichere Ordnung“ [2] einzufordern.

Agnolis Vorlesung wird hier aber nicht in erster Linie wegen der in ihr angestellten Überlegungen zur Subversion in der politischen Ideengeschichte erwähnt, sondern vor allem deswegen, weil sich bei Agnolis Streifzug durch die Philosophiegeschichte immer wieder die Grundzüge seiner Kritik der Politik, wie er sie über Jahre in seinen bekannteren Texten entwickelt hat, erkennen lassen. Wenn es zum Wesen der Subversion gehört, daß der Mensch sich dagegen wendet, immer nur Gegen-

stand, reines Objekt zu sein, so müßte sich die Subversion auch gegen die Politik richten, denn in ihr ist der Mensch „nie Mittelpunkt der Politik (wie die Parteien sagen), sondern er ist ein Mittel der Politik — etwa im Wahlakt als bloßes Mittel der Machtverteilung der Parteien untereinander.“ [3] Gegen die Institutionalisierung der Subversion setzt Agnoli seine prinzipielle Parlamentarismuskritik. Am Beispiel der „Anti-Institution“ des römischen Volkstribunats legt er dar, daß Macht nicht dann wirksam kontrolliert und schon gar nicht sabotiert werden kann, wenn sich die Subversion auf die Institutionen der Macht einläßt, sondern nur dann, „wenn die Vernunft auf der Straße in Permanenz tagt.“ [4] Als Konsequenz aus dieser Kritik der Politik geht es Agnoli auch perspektivisch gesehen nicht, wie wir es heute aus den Debatten über die Globalisierung zur Genüge kennen, um eine Rettung der Politik oder um eine Verteidigung der politischen Sphäre gegen die ökonomische, sondern schlicht um die Abschaffung der Politik. Gegen die Gleichsetzung von Politik und Öffentlichkeit im bürgerlichen Bewußtsein hält er an der Marxschen Kommunismusvorstellung fest: „eine Öffentlichkeit ohne politischen Charakter, das heißt eine Öffentlichkeit ohne Herrschaftsstrukturen.“ [5]

Agnolis Demokratie- und Staatskritik

Politik als Instrument der Herrschaft zu begreifen hat in der Linken eine lange Tradition. Die politischen Machtmittel, allen voran das Gewaltmonopol des Staates, wurden als Unterdrückungsinstrument der herrschenden Klasse interpretiert. Die Aufrechterhaltung der politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Macht des Bürgertums wurde zwar als Wesen der bürgerlichen Politik angesehen, aber nicht als das Wesen von Politik überhaupt. In der Regel wurde davon ausgegangen, Politik sei etwas Neutrales, erst mit Inhalten zu Füllendes, das von den Herrschenden nur für ihre Zwecke instrumentalisiert wird. Die traditionelle Linke leistete nur eine Kritik der bürgerlichen Politik, nicht der Politik überhaupt. Agnoli stellte diesbezüglich eine der wenigen Ausnahmen dar. Er hat sich schon früh einer allgemeinen Kritik der Politik — eine Begrifflichkeit, die sich schon beim jungen Marx findet, [6] aber im Marxismus keine große Beachtung gefunden hat — zugewendet. Seine *Transformation der Demokratie* gilt als einer der einflussreichsten Texte der Außerparlamentarischen Opposition in der BRD und auch in Österreich. Damals wurde Agnoli nicht nur in der linken Bewegung und im links-akademischen Bereich zur Kenntnis genommen, sondern ebenso in etablierten und staatstragenden Publikationen rezipiert. Heute hingegen werden seine Überlegungen in der etablierten wissenschaftlichen Literatur kaum mehr zur Kenntnis genommen. Nimmt man sich ihrer doch noch einmal an, so werden sie bestenfalls als „Produkte ihrer Zeit“ und schlimmstenfalls als „linksfaschistisch“ abqualifiziert. [7] Daß auch die Mehrzahl der ehemaligen 68er von Agnoli nichts mehr hören wollen, ist dabei nur allzu verständlich. Hätten sie seine Demokratie-, Staats- und Institutionenkritik ernst genommen, hätten sie weder den von ihnen so geliebten Marsch durch die Institutionen antreten noch sich massenhaft und voller Enthusiasmus am Projekt der grünen Parteien beteiligen können.

Im Anschluß an Agnoli und in Abgrenzung zu den Vorwürfen, die ihm im Rahmen der staatsfetischistischen Poli-

tikwissenschaft gemacht wurden, geht es auch heute noch darum, die strukturellen Grenzen der Politik aufzuzeigen und so den unterschiedlichen Spielarten des Reformismus ihren Idealismus vor Augen zu führen. Gleichzeitig muß aber auch eine Kritik an Agnoli geleistet werden, da einige seiner zentralen Begrifflichkeiten gerade vor dem Hintergrund der in der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie entwickelten Wert- und Fetischkritik, die in den letzten Jahren in der Linken etwas mehr von jener Beachtung erfahren hat, die sie schon immer verdient hätte, fragwürdig erscheinen. Bei der folgenden Darstellung einiger Grundzüge von Agnolis Staats- und Politikkritik wird seine mitunter zu hinterfragende Diktion — beispielsweise sein fast durchgängig unvoreingenommen positiver Bezug auf die „Beherrschten“ — zunächst jedoch weitgehend übernommen.

Das Parlament ist für Agnoli eine spezielle Form der Repräsentation von Herrschaft, die mittels des Wahlaktes die Illusion der Selbstbestimmung der Beherrschten aufrechterhält. Zur Wahrnehmung dieser Funktion bedarf es der Präsenz der tatsächlichen gesellschaftlichen Macht im Parlament, nicht aber unbedingt der tatsächlichen Macht des Parlaments. Das Parlament spielt bei der Transformation von Herrschaftskonflikten in Führungskonflikte eine entscheidende Rolle. Der Herrschaftskonflikt findet zwischen zwei antagonistischen Gruppen statt, die sich ausschließende Ziele verfolgen. Agnoli hat hierbei in erster Linie den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital im Auge, der für ihn — in diesem Punkt eher einem traditionalistischen Marx-Verständnis folgend — in seiner ursprünglichen Konstitution einen über das System hinausweisenden Widerspruch darstellt. Ein Führungskonflikt hingegen wird systemimmanent ausgeglichen. Es handelt sich um die Konkurrenz verschiedener Führungseliten. Ein wesentliches Element der Transformation der Demokratie in einen autoritären Staat rechtsstaatlichen Typs ist also die Transformation des aus dem Widerspruch von Arbeit und Kapital entstehenden Herrschaftskonflikts in einen Führungskonflikt, bei dem es inhaltlich nur mehr um die Konkurrenz um die beste Betreuung des Wider-

spruchs von Kapital und Arbeit geht.

Den Wahlakt analysiert Agnoli in unmittelbarer Anlehnung an die Kategorien aus der Werttheorie. Die Wähler und Wählerinnen sehen sich selbst als bewußte Verbraucher und Verbraucherinnen von auf dem Markt angebotenen politischen Gütern, 'die von den Konsumenten selbst als Gebrauchswerte verstanden werden, während in Wirklichkeit diese Güter durchaus reale Tauschwerte darstellen. Sie werden auf dem Machtmarkt als Tauschwerte realisiert, um die in den Wahlkampf investierte politische Machtposition profitabel zu machen.' [8] Die Wahl des Parlaments ist zentrales Moment der Legitimation von Herrschaft. Mit der Vollziehung des Wahlaktes akzeptieren die Wählerinnen und Wähler die Herrschaft über sich, weil sie der Illusion nachhängen, sie gegebenenfalls auf selbem Wege abschaffen zu können.

Agnoli grenzt sich bei seiner Staatskritik sowohl von Vorstellungen ab, die den Staat im modernen Kapitalismus als allumfassenden Organisator sehen, der selber die Kapitalfunktionen unmittelbar wahrnimmt, als auch von Theorien, die dem Staat keinerlei autonomes Handeln zugestehen. Er bricht mit dem dogmatisch gesetzten und interpretierten Basis-Überbau-Schema und verwehrt sich gegen eine Betrachtung des Staates als reinem Überbau-Phänomen. Der Staat ist vielmehr „ganz fest in der gesellschaftlichen Basis (...) verhaftet.“ [9] Agnoli weist in diesem Kontext auf den Zusammenhang zwischen der theoretischen Einschätzung des Staates und der politischen Orientierung hin. Die Betrachtung des Staates als reines Überbauphänomen birgt, wie er am Beispiel der italienischen KP ausführt, [10] die Gefahr reformistischer Orientierung bereits in sich.

Der Staat ist mehr als ein Erfüllungsgelhilfe der Ökonomie. Agnoli hat nachdrücklich darauf verwiesen, daß der Staat im Kapitalismus nicht einfach der Staat der Kapitalisten ist, sondern der Staat des Kapitals, wobei das Kapital als ein gesellschaftliches Verhältnis und nicht als ein monolithischer Machtblock verstanden werden muß. Der Staat formiert die bürgerliche Klasse zu einer Einheit, die durch den Zirkulations- oder Produktionsprozeß nicht

gegeben ist. Er setzt einerseits spezifische Klasseninteressen des Kapitals durch und gleicht widerstrebende Interessen zwischen einzelnen Kapitalfraktionen aus. Andererseits berücksichtigt er aber auch allgemeine, klassenübergreifende Interessen, faßt gesellschaftliche Widersprüche zusammen und geriert sich als Garant des Allgemeinwohls, weshalb er „als politisches System kein ‚Agent‘ des Kapitals“ [11] ist.

Entsprechend seiner prinzipiellen Kritik an der Form Staat, die den „objektiven Zwangscharakter der Reproduktion“ [12] garantiert, wendet sich Agnoli gegen die Vorstellung der Möglichkeit einer Benutzung des Staates für sozialistische oder kommunistische Inhalte. Im auch heute noch von vielen Parteimarxisten und -marxistinnen propagierten Konzept einer staatlich organisierten Übergangsgesellschaft erkennt er das Problem, „daß (...) gerade der Staat, der den Übergang besorgen soll, zugleich von Anfang an beginnt abzusterben.“ [13] Agnoli kritisiert also nicht nur den bestehenden, als Demokratie organisierten Staat, sondern wendet sich gegen alle auf die Form Staat fixierten Emanzipationsansätze.

Er unterscheidet grundsätzlich zwischen einer fundamentalen Opposition und einer integrierten Opposition. Die integrierte Opposition, die das bestehende System konstruktiv mitgestalten möchte, geht in fast allen Fällen aus der fundamentalen Opposition hervor. Aber nicht nur die integrierte, sondern auch die Fundamentalopposition neigt dazu, die in der Gesellschaft vorgegebenen politischen Regeln zu akzeptieren. Es wird gehofft, durch die Akzeptanz dieser Regeln die Möglichkeit zu erhalten, die eigene radikale Kritik einer größeren Öffentlichkeit bekannt und plausibel machen zu können. Nach Agnoli wird dabei übersehen, daß die Kritik der politischen Regeln ursprünglich zum integralen Bestandteil der inhaltlichen Kritik jeder emanzipativen Fundamentalopposition gehörte. Mit der vermeintlich nur formalen Anpassung vollzieht sich demnach immer auch sogleich eine inhaltliche.

Die materielle Grundlage der Politik ist der Erfolg des unter der Obhut eines

Staates produzierenden Kapitals. Die ökonomische Existenzbedingung des Staates ist die Aufrechterhaltung der Mehrwertproduktion. Der Staat hat die Grundlagen zur erfolgreichen Kapitalakkumulation zu garantieren und möglichst zu verbessern. Durch die Besteuerung des produzierten Mehrwerts und der Löhne eignet sich der Staat seine materielle Grundlage an und erhält so die Möglichkeit zur Politik. Das strukturelle Problem für emanzipative Politik besteht darin, daß der Staat, sobald seine politischen Maßnahmen eine Quantität und Qualität annehmen, daß sie tatsächlich als Beitrag zu einer Emanzipation verstanden werden könnten und nicht mehr nur eine andere Verteilung des Elends bedeuten, sich tendenziell selbst seine materielle Basis entzieht. Durch emanzipative Politik werden die Möglichkeiten zur Kapitalakkumulation eingeschränkt. Die Masse des Mehrwerts sinkt und konservative Politikerinnen und Politiker sowie Wirtschaftsführer und -führerinnen behalten unabhängig von allem ideologischen und strategischen Brimborium recht, wenn sie meinen, wo nichts ist, kann auch nichts verteilt werden. Greift der Staat derart in die Produktion ein, daß die Mehrwertproduktion verringert wird, kratzt er bereits an seiner Fähigkeit zu weiteren Interventionen, da er beginnt, sich selbst seine Lebensgrundlage streitig zu machen. [14]

Das Unverständnis der Politikwissenschaft für Politikkritik

Agnoli ist aus naheliegenden Gründen stets auf Unverständnis und Kritik seitens der etablierteren Politikwissenschaft gestoßen. Johano Strasser, selbst längere Zeit in der Außerparlamentarischen Opposition aktiv, teilte zwar Agnolis Einschätzung, daß Wahlen in der bürgerlichen Demokratie die Funktion haben, „bestehende Herrschaft legitimatorisch abzusichern“ [15] und systemstabilisierend zu wirken, kann sich aber mit den Implikationen einer dertartigen Einschätzung nicht wirklich anfreunden und spricht deshalb vom widersprüchlichen Charakter des Wahllaktes. Abermals muß das, was alle sich angewöhnt haben, Dialektik zu nennen, zur Legitimation einer reformistischen

Strategie erhalten. Im Gegensatz zu Agnoli schwadroniert Strasser über die angeblich auch in den 70er Jahren weiterhin existente widersprüchliche Natur des Prinzips der allgemeinen, freien und geheimen Wahlen. Sie seien neben ihrer herrschaftslegimatorischen Funktion zugleich die sinnvollste Möglichkeit, einen „dem kapitalistischen Interesse antagonistisch entgegenstehenden Mehrheitswillen“ [16] zu artikulieren. Dabei gerät völlig außer acht, daß die massenhafte antikapitalistische Mobilisierung so lange kontrollierbar bleibt, wie sie sich in dem vorgegebenen Rahmen und in den angebotenen Institutionen bewegt. In solch einem Fall bleibt es bei der wieder integrierbaren Manifestation eines antikapitalistischen Interesses, das sich, wollte es tatsächlich zur Realisierung der Emanzipation schreiten, gerade außerhalb der für den entwickelten Kapitalismus adäquaten politischen Formen artikulieren müßte.

Strasser, damit beispielhaft für eine sich als links verstehende Politikwissenschaft, ging in seiner Verherrlichung des Staates soweit, daß er ihn zur „institutionellen Voraussetzung des Sozialismus“ [17] erhob. Nicht nur die anarchische Vorstellung von der spontanen Abschaffung des Staates sei idealistisch, sondern auch die Theorie vom Absterben des Staates würde „für sozialistische Politik ihre Relevanz verlieren.“ [18] Die Emanzipation von Ausbeutung und Unterdrückung soll demnach in der politischen Zwangsform Staat ihren höchsten Ausdruck finden — ein durchaus folgerichtiges Resultat, wenn man „sozialistische Politik“ machen will, anstatt Kritik der Politik zu betreiben.

Den Beweis für die Möglichkeit eines friedlichen Übergangs zum Sozialismus sah Strasser, stellvertretend für alle Juristensozialisten, in den Formulierungen des Grundgesetzes der BRD, das die Möglichkeit des Sozialismus offen lasse. [19] Zum einen wird damit suggeriert, daß, sollte sich tatsächlich einmal ein massenhafter Widerstand gegen Kapital und Staat artikulieren, die Emanzipation durch den Wahlakt herbeigeführt werden könnte, weil die Verfassung das schließlich erlaube. Was in solchen Fällen tatsächlich passiert, was also geschieht, wenn die herkömm-

lichen Integrationsleistungen der transformierten Demokratie nicht mehr greifen, nämlich der ungehemmte Rückgriff auf faschistische oder zumindest offen autoritäre Herrschaftstechniken, hätte auch schon zur Zeit der Entstehung von Strassers Agnoli-Kritik allgemein bekannt sein können. Zum anderen ist die Behauptung, das Grundgesetz lasse die Möglichkeit der Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse offen, schlichtweg falsch. Die Artikel 18 und 21 GG schreiben unmißverständlich die allgemeine Verpflichtung zur Verfassungstreue aller Bürger und Bürgerinnen fest. Agnoli bemerkte dazu treffend: „So kommt es zu dem erstaunlichen Schluß, daß in der BRD der grundsätzliche Verfassungsdissens einfach unter Verbot steht.“ [20] Da jeder Kommunismus, der den Namen verdient, mit dem Grundgesetz brechen müßte, anstatt es in der Tradition der Abendroth-Schule verwirklichen zu wollen, liegt es klar zu Tage, daß die allgemeine Emanzipation in der BRD unter Strafandrohung steht.

Eine andere Kritik an Agnoli zielt darauf, daß es in der *Transformation der Demokratie* an einer ausdifferenzierten Untersuchung einzelner, in der Demokratie zentraler Institutionen und deren jeweiliger Bedeutung bei dem konstatierten Involutionsprozeß fehle. [21] Tatsächlich erfährt in der *Transformation* lediglich das Parlament eine genauere Beachtung. Auch in den späteren Schriften Agnolis finden sich eher vereinzelte Hinweise zur Analyse der Struktur und Wirkungsweise einzelner Institutionen. Sein Verdienst besteht aber gerade darin, eine allgemeine Theorie zur Kritik der Demokratie und des Staates entwickelt zu haben, die einzelne Beispiele nicht immer systematisch analysiert, sondern oft nur zur Illustration heranzieht. Nicht zuletzt deswegen hat Agnoli mehrfach auf den häufig nur vorläufigen Charakter seiner Arbeitsergebnisse verwiesen. Trotz dieser Vorläufigkeit will er sie aber als Handlungsanleitungen verstanden wissen, da sich erst in der Praxis ihr Wahrheitsgehalt endgültig erweisen kann. Wird die Analyse praktisch, „so beweist sie sich von selbst.“ [22]

Einer der häufigsten Vorwürfe, der gegen Agnolis radikale Kritik erhoben wurde, ist jener der Destruktivität. Ein-

erseits beteiligt er sich nicht an der Suche nach alternativen politischen Formen zur besseren Verwaltung des Kapitalismus. Andererseits bietet er aber auch keine konkreten Alternativen für eine potentielle nachkapitalistische Gesellschaft an. Ganz im Gegenteil: sowohl die realsozialistische und parteikommunistische Vorstellung von einer vom Kapital emanzipierten Gesellschaft und von der zur Erlangung solch einer Gesellschaft notwendigen Organisationen, als auch alternative linksradikale Organisationsformen erscheinen ihm kritikwürdig — auch wenn seine Sympathie für letztere außer Frage steht. Gerade diese negativistische Ausrichtung seiner Kritik, die allen linksalternativen Politikberatern verständlicher Weise ein Greuel war, machen seine Einwände gegen die herrschende Ordnung so brauchbar. Selbst Autoren, die sich kritisch mit linksradikaler Demokratiekritik auseinandergesetzt haben, mußten schon früh die Sinnlosigkeit der näheren Bestimmung einer Verwirklichung der Befreiung von Staat und Kapital zugestehen. [23] So wie sich in der Kritik der politischen Ökonomie Sinn, Notwendigkeit und Möglichkeit der Abschaffung der Warenförmigkeit der menschlichen Arbeitsprodukte und damit auch von Geld und Kapital aus der Analyse der historischen Entstehung, der Funktion und der analytisch-logischen Ableitung von Wert, Geld und Kapital ergeben, so resultieren auch Sinn, Notwendigkeit und Möglichkeit der Abschaffung des Staates in der Kritik der Politik aus der Analyse der Politik, des Staates und seiner gegenwärtigen demokratischen Verfaßtheit und nicht aus einer bis ins letzte Detail konkret ausformulierten Utopie von einer herrschaftsfreien Assoziation freier Individuen. Eben diese Analyse hat sich Agnoli, der von sich selbst sagt, er sei „eines konstruktiven Denkens nicht fähig“, [24] zur Aufgabe gemacht.

Diese sympathische Unfähigkeit zur Konstruktivität unterscheidet ihn von den Zivilgesellschaftsfanatikern von heute, die Ende der 80er Jahre der kapitalistischen Restaurierung und nationalistischen Mobilisierung im Osten ihren humanistischen Anstrich verpaßt haben, und die Agnolis Demokratie- und Staatskritik nur mehr im Vorwort abhandeln. Für Rödel, Frankenberg und

Dubiël ist seine Theorie entgegen ihrem eigenen Anspruch dogmatisch marxistisch. Immanent lasse sie sich nicht kritisieren. Sie sei daher gegen jeden empirischen Gegenbeweis immunisiert: „Sowohl die Intensivierung staatlicher Herrschaft wie auch ihre rechtstaatliche Regulierung, sowohl die Ausweitung liberaler Demokratie wie auch ihre Einschränkung — alles geschieht (nach Agnoli, Anm. S. G.) in der Absicht, den politisch-ökonomischen Status quo zu sichern.“ [25] Die Einwände gegen Agnoli liefern in diesem Fall ungewollt einen Hinweis auf die Richtigkeit der kritisierten Ausführungen. Früher mag es (vor allem bei den Jusos) noch den einen oder die andere gegeben haben, der oder die an eine systemüberwindende Kraft der geforderten, aber aus Gründen, die sich bei Agnoli finden lassen, nie verwirklichten demokratiepolitischen Reformen geglaubt hat. Inzwischen ist in westlichen Demokratien niemand mehr anzutreffen, der bei der Begründung seiner jeweiligen Forderungen, richten sie sich nun auf die Einschränkung oder auf die Erweiterung der Demokratie, ernsthaft verlauten lassen würde, er ziele auf den Umsturz des „politisch-ökonomischen Status quo“, also auf die Abschaffung von Staat, Kapital und Patriarchat. Die Einsicht in die Tatsache, daß sowohl reaktionäre und konservative als auch sozialdemokratische und linksalternative Politik auf die beste aller möglichen staatlichen Verwaltungsformen der bürgerlich-kapitalistischen Warenproduktion hinausläuft, ist offensichtlich so banal wie folgenscher, daß sich die Apologeten der Zivilgesellschaft mit Händen und Füßen dagegen wehren müssen.

Rödels, Frankenbergs und Dubiels Behauptung, Agnolis „kühl zur Schau gestellte Illusionslosigkeit“ bei der Analyse des bürgerlichen Staates schlage in eine „unpolitische, idealistische Euphorie (um), wenn vom nachkapitalistischen Zustand die Rede ist“ [26] erweist sich schon aufgrund des oben bereits angerissenen Verhältnisses von Agnoli zu Kritik und Utopie als Unsinn. Bei ihm ist vom nachkapitalistischen Zustand in aller Regel überhaupt nicht die Rede.

Subjektlose Herrschaft und politische Strategie

Nicht alle Diskussionen im Anschluß an Agnolis Kritik bewegten sich auf dem Niveau von linksliberalen Demokratiefanatikern. Die Frage, inwieweit Politik ausschließlich als bewußtes Handeln zur Herrschaftssicherung verstanden werden kann, die ernster zu nehmen ist als die Einwände der Habermas-Haberer, tauchte schon bei Auseinandersetzungen in den 70er Jahren auf. Agnoli wurde vorgeworfen, er habe die Rolle der selbstbewußt handelnden Subjekte an der Spitze der bürgerlichen Gesellschaft überbewertet. Die von ihm konstatierte Transformation von Herrschafts- zu Verteilungskonflikten sei nicht das Resultat bewußter Strategie, sondern das „Ergebnis der Verkehrung des Klassenverhältnisses in der Produktion von Wert und Mehrwert durch die entwickelte Oberfläche der Konkurrenz. Nur in deren verkehrten Formen drückt sich das Klassenverhältnis ebensowohl aus, wie es ständig strukturell-unbewußt reproduziert wird, und bildet den Boden für das konfligierende und kompromißhafte Nebeneinander gesellschaftlicher Interessen in der Politik.“ [27] Diese Kritik, die die Marxsche Fetischkritik aus den drei Bänden des *Kapital* in Erinnerung ruft, löste beim Kritisierten jedoch nur Unverständnis aus. In einem Gespräch mit Agnoli reagierte Ernest Mandel, in marxistischer Terminologie wahrlich nicht ungeschult, auf diesen Satz mit der Frage: „Was heißt das?“ Agnoli darauf: „Das weiß ich auch nicht.“ [28] Dieses Unverständnis ist ein Beispiel für die Ignoranz zweier sehr unterschiedlicher Vertreter des Marxismus gegenüber der Analyse der Fetischisierungen und Mystifikationen in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Dennoch hat Agnoli selbst den Widerspruch zwischen bewußtem politischem Handeln zur Durchsetzung von Kapital- und Staatsinteressen einerseits und dem blinden Wirken der Wertgesetzmäßigkeiten durch das im fetichistischen Bewußtsein begründete Handeln andererseits thematisiert. Der scheinbare Widerspruch zwischen bewußter Aktion und blindem Wirken des Wertgesetzes löst sich auf, wenn die ökonomische Verfaßtheit der Gesellschaft, ihre Warenförmigkeit, und

der subjektive Wille zur politischen Macht als gegenseitig abhängige, aber dennoch eigenständige Sphären begriffen werden. Politische Machtverschiebungen sowie Kontrolle und Reglementierung gesellschaftlicher Zusammenhänge sind keineswegs blinde Prozesse. Sie resultieren aus bewußten Strategien einzelner Machtgruppen. Dennoch läßt sich auch von subjektloser Herrschaft sprechen. Die Existenz fetichistischen Bewußtseins ist in dem Sinne total, daß es nicht von einer Klasse oder gesellschaftlichen Gruppierung bewußt in die Welt gesetzt wird, sondern tendenziell alle Subjekte in der entwickelten warenproduzierenden und -tauschenden Gesellschaft dieser falschen Reflexion gesellschaftlicher Wirklichkeit, die zugleich eine richtige ist, da sie den alltäglichen Anforderungen an die bürgerlichen Subjekte entspricht, verhaftet sind. Unbegriffenheit der inneren Bewegungsgesetze des Kapitalismus und bewußte politische Handlungen zur Aufrechterhaltung des Kapitalismus und seiner politischen Rahmenbedingungen existieren also gleichzeitig: „Derart kann von einem Zusammenhang zwischen blind wirkendem Wertgesetz und bewußter politischer Perspektivwahl und -entscheidung der Führungsgruppen gesprochen werden.“ [29]

Dennoch ist der Vorwurf nicht ganz von der Hand zu weisen, daß Agnoli trotz all seines Antidogmatismus und seiner schon früh formulierten Kritik am Marxismus-Leninismus einige altlinke Grundirrtümer mit sich herumschleppt. Besonders scharf und mitunter in einem völlig überflüssig unfreundlichen, geradezu gehässigen Tonfall, inhaltlich aber in manchen Punkten durchaus zutreffend, hat Peter Klein auf einige Mängel in Agnolis Theorie hingewiesen. Zu recht wirft er ihm vor, daß er die Demokratie fast ausschließlich als Betrugsmanöver begreift und sich sein theoretisches Konzept auf eine „strategische Manöver ausführende ‚herrschende Klasse‘“ [30] reduziert. Da sich Klein nur auf die *Transformation der Demokratie* und auf jene Texte bezieht, die gemeinsam mit deren Neuauflage 1990 wieder veröffentlicht wurden, ist es auch verständlich, daß er Agnoli vorwirft, daß bei ihm der Kapitalbegriff ausgeblendet bleibt und auch die Wert- und Warenförmigkeit nicht

thematisiert wird. [31] Vor dem Hintergrund von Agnolis *Staat des Kapitals* wird solch ein Vorwurf zwar relativiert, aber nicht gänzlich entkräftet. Dennoch: Kleins vernichtende Kritik wäre in eine Beurteilung zu transformieren, die die Ambivalenzen in der Demokratie- und Staatskritik Agnolis aufzeigt. Denn wie Klein so zu tun, als habe Agnoli von der Marxschen Gesellschaftskritik, die eben nicht auf eine personalisierende, sondern auf eine — wenn auch nicht im Sinne des Strukturalismus — strukturelle Ökonomie- und Politikkritik hinausläuft, rein gar nichts verstanden, verbietet sich schon auf Grund der zahlreichen Hinweise Agnolis beispielsweise auf den „sekundären, instrumentellen Charakter der ‚Herren‘ der Produktion“. [32] Auch der Kapitalbegriff wird von Agnoli nicht durchgängig ignoriert, und das Kapital wird bei ihm auch keineswegs einfach als monolithischer Machtblock, der den Beherrschten gegenübersteht, verstanden, sondern durchaus im Sinne der Marxschen Fetischkritik begriffen. Die ökonomische Qualität des Kapitals besteht nach Agnoli darin, „eine soziale Gegebenheit zu sein, deren höchster Zweck ihre eigene Verwertung ist“. [33]

Der Vorwurf jedoch, daß Agnoli sich in seiner Kritik fast ausschließlich auf die Manipulation der sogenannten Beherrschten durch die scheinbar selbstbewußt Herrschenden konzentriert, ließe sich anhand weiterer Texte untermauern und erweitern. In seinen faschismustheoretischen Schriften findet sich zwar nie jener vorbehaltlose Bezug auf die angeblich nur verhetzte Arbeiterklasse, das Volk oder die Massen, wie man es von der nationalen Linken kennt, aber auch bei ihm ist, selbst noch wenn es um den Antisemitismus geht, vorrangig von Herrschaftstechniken die Rede. Agnoli weist zwar darauf hin, daß er nicht in der Lage sei, die Shoah „mit irgendwelchen rationalen, marxistischen oder sonstigen Kategorien zu begreifen“ [34] und hält auch an seiner richtigen Charakterisierung der Massenvernichtung als Ausdruck einer „totale(n) Irrationalität der Herrschaft“ [35] fest. Den Antisemitismus vor dem Schritt zur bürokratisch organisierten und industriell betriebenen Massenvernichtung im Nationalsozialismus begreift aber auch er nur als Mittel zu einem außer-

halb des Antisemitismus liegendem Zweck. Die Behauptung von der „jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung“ wird von ihm nicht als selbst geglaubte Lüge, als aus dem auf die Spitze getriebenen Irrsinn kapitalistischer Warenproduktion und staatlicher Herrschaft resultierende pathologische Projektion begriffen, sondern als eines der „Hauptinstrumente zur Integration und Manipulation auf Massenniveau“ [36] beschrieben. Es besteht hier die Gefahr einer Verkürzung des Antisemitismus auf ein besonders hinterhältiges Herrschaftsmittel, das den selbstbewußt Herrschenden zur kalkulierten Machtsicherung je nach Lage der Dinge frei zur Verfügung steht. Der real vorhandene Antisemitismus in herrschenden Kreisen droht dadurch unbeachtet zu bleiben und in bezug auf die aus ihm ableitbaren Handlungen ebenso unterschätzt zu werden wie der auch ohne große Überredung oder Manipulation „von oben“ vorhandene Antisemitismus bei den abhängigen Klassen.

Agnoli selbst hat mehrfach nachdrücklich darauf hingewiesen, daß wir es in den europäischen Nachkriegsstaaten keineswegs mit Gesellschaften zu tun haben, die aus dem Nichts entstanden sind, sondern mit postfaschistischen Gesellschaften, die zahlreiche Komponenten des Faschismus, wie beispielsweise den Korporatismus, in modifizierter Form in sich aufgenommen haben. Wenig Beachtung hingegen erfährt bei ihm die Tatsache, daß es sich bei der BRD nicht nur um einen postfaschistischen, sondern vor allem um einen postnationalsozialistischen Staat handelt. Auch wenn Agnoli stärker und früher als andere auf Unterschiede zwischen dem italienischen Faschismus und dem deutschen Nationalsozialismus hingewiesen hat, fehlt es bei ihm zuweilen an einer antideutschen Zuspitzung der Kritik, die die modifizierte Fortexistenz der verfolgenden und sich verfolgt fühlenden nationalsozialistischen Volksgemeinschaft im volksgemeinschaftlichen Verfassungskonsens der BRD ins Visier zu nehmen hätte. Genau in diesem Mangel ist das Einfallstor für die altlinken Irrtümer in seinen häretischen Marxismus auszumachen. Die klare Trennung in Herrschende und Beherrschte, bei der viel von Klasseninteressen, aber wenig von der deutschen

Volksgemeinschaft die Rede ist, bleibt bei ihm ebenso aufrecht wie die theoretische Vorstellung einer Trennung von Staat und Gesellschaft. Stefan Vogt und Andreas Benl haben zu Recht darauf hingewiesen, daß diese beiden Ausgangsthesen „in Deutschland seit dem Nationalsozialismus hinfällig geworden (sind)“, und daß Agnoli mit diesen Grundannahmen seinen eigenen Ergebnissen, nämlich der „Charakterisierung der Bundesrepublik als autoritäre Demokratie, die die volksgemeinschaftliche Basis rechtsstaatlich anstatt terroristisch herzustellen bemüht ist“, [37] widerspricht.

Bei aller Kritik an Vorstellungen von einem revolutionären Automatismus, der in den Aktionen der Arbeiterklasse immer schon die Befreiung am Werke sieht, finden sich auch in Agnolis Texten aus den 60er und 70er Jahren immer wieder Äußerungen, die man heute als arbeitertümelnd oder massenverliebt bezeichnen würde. Zu recht weist Agnoli darauf hin, daß es nicht stimmt, „daß der Arbeiter per se ein Reformist ist“, aber ebensowenig „per se ein Revolutionär“. [38] An anderer Stelle klingt das aber wieder ganz anders, wenn er seine eigenen Wünsche und die von relativ marginalen Teilen des Proletariats zum allgemeinen Willen der Arbeiterklasse erklärt: „Das Proletariat will aber Kommunismus als Emanzipation und nicht als Übermacht des Staates.“ [39] Schön wär's.

Vor dem Hintergrund solcher „nicht vollends abgestreifte(r) Erbschaften des traditionellen Arbeiterbewegungsmarxismus“ [40] stellt sich die Frage nach der Aktualität von Agnolis Kritik und insbesondere von seiner *Transformation der Demokratie*. Agnoli hat zu dieser Aktualität mehrfach selbst Stellung bezogen. Zum einen hat er darauf verwiesen, daß seine Kritik als Fundamentalkritik zu verstehen sei und insofern ihre anhaltende Gültigkeit auch an der grundlegenden Struktur von Gesellschaft und Staat gemessen werden müßte. Die Produktionsweise, die gesellschaftliche Struktur und die politische Form seien auch 20 Jahre nach dem Erscheinen der *Transformation der Demokratie* in den westlichen Staaten in ihren Grundzügen gleich geblieben. Daher habe auch die Kritik nichts an ihrer Berechtigung und Richtigkeit verloren.

Zum anderen verweist Agnoli zu recht auf politische Entwicklungen, wie beispielsweise die in den 80er Jahren sich vollziehende Integration der Grünen, die „allen Vorwürfen und Ungültigkeitserklärungen zum Trotz die Involutions- (verifizieren)“. [41] Diese Einschätzungen sind mittlerweile selber 14 Jahre alt. Prinzipiell lassen sie sich heute wiederholen. Die Produktionsweise, die gesellschaftliche Struktur und die politische Form, die Agnoli als die „drei Grundelemente“ bezeichnete, „die die Gründe für die kritische Analyse der Transformation der Demokratie“ [42] waren, existieren grundsätzlich betrachtet in fast gleicher Form fort. Neben solch allgemeinen Feststellungen ist jedoch nochmals hervorzuheben, daß die Mehrzahl von Agnolis Texten aus den 60er und 70er Jahren stammen. Das merkt man beispielsweise, wenn er in seiner Kommemorativabhandlung aus dem Jahr 1986 den Integrations- und Anpassungsprozeß der Grünen zwar bereits konstatiert, aber zugleich noch Hoffnungen hegt, daß maßgebliche Teile dieser damals noch neuen Partei weiterhin das Projekt einer Fundamentalopposition verfolgen würden — eine Vorstellung, die heute, zehn Jahre nach dem endgültigen Anschluß der Grünen an das deutsche Vaterland, auch Agnoli absurd vorkommen wird. [43]

Die Aktualität von Agnolis Ausführungen zu den Folgen der Institutionalisierung von Protest und Widerstand, von der Verparteilichung und Parlamentarisierung von Subversion, läßt sich heute exemplarisch nicht mehr an den Grünen, sondern an der PDS demonstrieren. Ihrem Wesen nach ist sie zwar eine ostdeutsche Protestpartei mit sozialdemokratisch-nationaler Ausrichtung, dennoch ist sie trotz aller bereits erfolgter Anpassungsleistungen noch nicht vollständig, das heißt samt ihrer kompletten Anhänger- und Wählerschaft in das parlamentarische System integriert. Die Politik der Parteiführung wie auch die Orientierung der überwiegenden Teile der Anhängerschaft zeigen aber, daß die PDS auf dem besten Weg ist, ein Paradebeispiel für die von Agnoli aufgezeigte Wirkungsweise der Integrationsmechanismen von demokratischen Institutionen zu werden. In diesen Bereichen liegt die Aktualität der Agnolischen Kritik klar auf

der Hand.

Für einige der aktuellen Diskussionen in der Linken geben Agnolis Texte jedoch recht wenig her. Die Auseinandersetzungen über Nation und Nationalismus, überstrukturellen Antisemitismus und verkürzte Kapitalismuskritik, wie sie spätestens seit Anfang der 90er Jahre vor allem in der Linken in den deutschsprachigen Ländern geführt werden, konnten aus Agnolis Texten kaum Impulse erhalten. Das liegt in erster Linie daran, daß jene grundlegende Gemütslage nationalstaatlicher Warenmonaden, die sich darin äußert, daß man sich permanent betrogen und überverteilt fühlt, einen diffusen Haß gegen „die da oben“ hegt und eventuell auch noch von geheimen Mächten im Hintergrund phantasiert, die am eigenen Elend Schuld sein sollen, bei Agnoli nicht Gegenstand der Kritik ist, sondern ganz im Gegenteil immer wieder als Beleg für die grundsätzliche Widerständigkeit der abhängigen Massen herhalten muß. Die zum Teil rassistischen, vor allem aber antisemitischen Implikationen jenes antikapitalistischen Ressentiments, das einzelne Kapitalisten und Politiker kritisiert, aber nicht das Kapital oder den Staat als solchen, bekommt Agnoli nur selten in den Blick. Selbst noch der rigide Antiintellektualismus deutscher Werkstätiger, der fast nie ohne eine latente antisemitische Einfärbung auskommt, schien ihm bisweilen eine Bestätigung für die ursprüngliche Aversion der Arbeiterinnen und Arbeiter gegen Herrschaft jeglicher Art zu sein. [44]

Warenfetisch und Staatsfetisch

Keine materialistische Staats- und Politikkritik existiert ohne Bezug auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie, und auch Agnoli hat sein Programm einer Kritik der Politik immer wieder explizit als „Fortsetzung der Kritik der politischen Ökonomie“ [45] bezeichnet. Hätte er zu den erwähnten aktuellen Debatten mehr beitragen wollen, hätte er sich vermutlich nicht vorrangig auf die auch im traditionellen Marxismus stets favorisierte Mehrwert- und Klassentheorie stützen dürfen, sondern auch stärker auf die Analyse der Wertformen und den aus ihnen resultierenden Fetischis-

mus beziehen müssen. Bei Agnoli finden sich keine Stellen, an denen explizit vom Verhältnis von Waren- und Staatsfetisch die Rede ist. Seine Texte sind aber für die Linke dennoch enorm wichtig gewesen — und sind es, schon allein weil sich große Teile der Linken gerade in ihren schlechten Traditionen treu geblieben sind, über weite Strecken bis heute. Mit seinen Einwänden gegen Staat und Politik hat Agnoli der Linken ein Erbe hinterlassen, an das es sich lohnt, anzuknüpfen. Bei aller Kritik — einige von Agnolis Texten sind bis heute alleine auf Grund einzelner Formulierungen, die in ihrer Treffsicherheit kaum zu überbieten sind, aktuell geblieben. Man denke beispielsweise nur an seine zu recht viel zitierte Kennzeichnung der so hoch gelobten Parteienvielfalt in der BRD als „plurale Fassung einer Einheitspartei“. [46]

Agnoli war und ist einer der wenigen radikalen Staats- und Demokratiekritiker des postfaschistischen Deutschland, dessen theoretische Einlassungen allzu personalisierender Politik- und Staatskritik von vornherein eine klare Absage erteilen. Als Wert- und Fetischkritiker gibt er dennoch nicht viel her. Nach Auskunft ehemaliger Studierender hat Agnoli in seinen Vorlesungen bisweilen einige Worte zur Werttheorie und den in ihr analysierten und kritisierten Mystifikationen und Verkehrungen in der kapitalistischen Warenproduktion verloren, aber in den bisher veröffentlichten Schriften finden sich keine expliziten Anknüpfungen an die Marxschen Ausführungen zum Waren-, Geld- und Kapitalfetisch, und auch implizite Bezugnahmen lassen sich nur vereinzelt ausmachen. Agnoli dürfte aber bei einigen seiner Zuhörer ein Interesse für eben jenen Zusammenhang von Waren- und Staatsfetisch geweckt haben. Einer der deutlichsten Hinweise auf den Zusammenhang von Warenfetischismus und staatlicher Gewalt aus der letzten Zeit findet sich bei einem seiner ehemaligen Studenten. [47]

Das weitgehende Desinteresse an der Marxschen Fetischkritik und ihren Implikationen hat der häretische Marxismus eines Agnoli aber keineswegs für sich gepachtet. Es war (und ist) in erster Linie das Markenzeichen der lange Zeit dominierenden Richtungen des

Marxismus. Gerade im Marxismus-Leninismus hat man sich für die Marxsche Fetischkritik nicht sonderlich interessiert. Kaum jemand kam auf die Idee, ausgehend von der Marxschen Analyse des Waren-, Geld- und Kapitalfetischs die Kategorie des Staatsfetischs näher zu untersuchen oder überhaupt erst zu entwickeln. Nur wenige Theoretiker haben beiläufig einige Bemerkungen zum Zusammenhang von Waren- und Staatsfetisch geäußert. Gramsci sah die fetischistische Denkweise bei der Betrachtung vom „Staat, der Nation, den politischen Parteien“ [48] am Werke, stellte jedoch keinen direkten Bezug zur Marxschen Fetischkritik her. Trotzki sprach vom Staat als dem „fürchterlichsten aller Fetische“, [49] den die Klassengesellschaft zu ihrem Schutz eingesetzt habe. Religiöser, ökonomischer und politischer Fetischismus werden von ihm als Einheit begriffen. Sie könnten daher auch nur als Einheit aufgehoben werden.

Der Versuch einer Ergänzung des Marxschen Fetischkonzepts findet sich bei Eugen Paschukanis, der von einer Erweiterung des Warenfetischismus durch den „Rechtsfetischismus“ [50] spricht. Sehr deutlich weist auch Lukács auf den Zusammenhang von Waren- und Staatsfetisch hin. Er versucht, die Fetischkritik auf den Staat anzuwenden, Verdinglichung in staatlichen Strukturen aufzuzeigen und die verdinglichende Wirkung von Rechtssystemen hervorzuheben. Staat, Recht und Verwaltung werden bei ihm implizit als Fetische vorgestellt, die zwar von Menschenhand geschaffen wurden, aber als übermächtig und naturgegeben erscheinen. Die Arbeitsteilung, die die Verdinglichung befördert, sei in der Bürokratie, die Lukács in Anlehnung an Max Weber analysiert, zum Teil noch frappanter als in der industriellen Produktion. Wie in der Produktion vom konkreten Gebrauchswert der Waren weitgehend abtrahiert wird, so kommt es in der staatlichen Verwaltung zu einer sich „immer steigernde(n) Abtrennung vom qualitativ-materiellen Wesen der ‚Dinge‘“, an deren Stelle eine „formel-rationalistisch(e) (...) Behandlung aller Fragen“ [51] tritt. Durch die staatliche Verwaltung kommt es daher zu einer „Steigerung der verdinglichten

Bewußtseinsstruktur als Grundkategorie für die ganze Gesellschaft.“ [52]

Während der materielle Fetischismus von Warenproduktion und -zirkulation seinen Ausdruck in den verdinglichten, die Totalität als Kategorie zunehmend ausblendenden Begriffen der Ökonomie findet, entsprechen dem scheinbar naturhaften und geschichtslosen Dasein des Staates die festgefühten Kategorien der Rechtswissenschaften. Der Fetischismus in den Rechtswissenschaften ist nach Lukács sogar noch verfestigter als in der Ökonomie, da es sich bei ersterer um eine bewußtere „Verdinglichung ihrer Einstellung“ [53] handelt. Aber auch wenn Lukács Verdinglichung in der Ökonomie und in der staatlichen Struktur einzeln anführt, wendet er sich doch vehement gegen eine einfache Trennung oder eine Entgegensetzung von Staat und Ökonomie. Vielmehr bilden sie bei ihm konstitutive Elemente der verdinglichten Totalität. Die Trennung von Ökonomie und im Staat materialisierter Gewalt ist selbst Ausdruck des Fetischismus in den ökonomischen Beziehungen und der ebenfalls fetischistischen juristischen Form der organisierten Gewalt, die „ihr latentes, ihr potentiell Vorhandensein in und hinter jeder ökonomischen Beziehung vergessen macht“. [54] Die Trennung des gesellschaftlichen Lebens in die scheinbar autonomen Bereiche Wirtschaft und Politik ist eine Unterscheidung, die selbst schon auf der Verdinglichung beruht.

In den 70er Jahren sind zwar einige der bis heute wichtigsten Texte zur materialistischen Staatskritik erschienen, aber nur in wenigen Arbeiten wurde versucht, den Waren-, Geld- oder Kapitalfetisch explizit mit Staat und Politik in Beziehung zu setzen. Während sich Autoren wie der Althusserianer Poulantzas prinzipiell dagegen verwehrt, die Kritik des Fetischismus zum Ausgangspunkt einer Analyse des Staates zu machen, [55] versuchten Autoren und Autorinnen wie beispielsweise Müller, Neusüß, Huisken und Flatow die aus den Eigentümlichkeiten der Warenform entspringenden Mystifikationen und die Mystifizierung des Staates zusammenzudenken. [56] Auch Autoren wie Blanke haben darauf hingewiesen, daß man „entsprechend dem Geldfetisch (...) von einem Staatsfetisch

sprechen (könnte).“ [57]

In heutigen Diskussionen wird das Verhältnis von Waren- und Staatsfetisch kaum mehr thematisiert. Nur wenige Autoren interessieren sich überhaupt noch für materialistische Ökonomiekritik, wenn sie über den Staat schreiben. Für Joachim Hirsch beispielsweise existieren zwei grundlegende soziale Formen, in denen Vergegenständlichung im Kapitalismus zum Ausdruck kommt: der Wert und die politische Form Staat. [58] Der Staatsfetisch wird bei ihm unmittelbar aus dem Warenfetisch entwickelt. [59] John Holloway betrachtet den Staat ebenfalls als fetischisierte Form gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Untersuchung des Staatsfetischs wie die Untersuchung verdinglichter sozialer Verhältnisse überhaupt erklärt er zur Voraussetzung für das Verständnis der internationalen Staatenkonkurrenz. [60] Negri und Hardt verweisen darauf, daß es in der Phase der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital und der realen Subsumtion der Gesellschaft unter den Staat zu zunehmenden Mystifikationen und Fetischisierungen des Kapitals kommt. [61]

Was heute ansteht, und zum Teil — wenn auch in sehr unterschiedlicher, sich mitunter widersprechender Weise — von Gruppen wie der *Bahamas*, der *Krisis* dem *Kritischen Kreis* oder der *ISF* begonnen wurde, ist eine Radikalisierung von Agnolis Kritik der Politik vor dem Hintergrund der Neurezeption der Marxschen Fetischkritik. Die Kritik an der begeistertsten Bezugnahme auf jede auch nur irgendwie widerständige Regung der wert- und staatsfetischistischen bürgerlichen Subjekte und an der diesen Regungen im Postnationalsozialismus fast zwangsläufig innewohnenden Affirmation der Volksgemeinschaft muß dabei in Zukunft ins Zentrum gerückt werden

Zur Kritik der kritischen Politik

Gegen eine Kritik der Politik in Anknüpfung und Fortführung Agnolis könnte eingewendet werden, sie bezöge sich in erster Linie auf Politik, wie sie im Verständnis des Mainstreams innerhalb der Politikwissenschaft propagiert wird. Man könnte meinen, angesichts normativer und vor allem emanzipatorischer

Politikbegriffe, wie sie in der kritischen Politikwissenschaft formuliert worden sind, müßte die Kritik der Politik relativiert werden. Die Kritik des Staates und die Skepsis der Politik gegenüber, als taugliches Mittel zur allgemeinen Emanzipation zu dienen, richtet sich allerdings ganz bewußt nicht nur gegen Politik im Sinne der apologetischen und affirmativen Politikwissenschaft konservativen Typs, sondern ebenso gegen die kritische oder auch sozialistische Politikwissenschaft, die sich immer noch abmüht, die angeblichen Diskrepanzen zwischen Verfassungstext und gesellschaftlicher Realität, zwischen Demokratieversprechen und realer Verfaßtheit der demokratischen Gesellschaft aufzuspüren und aufzuzeigen, um dann die Verwirklichung der „gerechten“ Verfassung und der „wahren“ Demokratie einzufordern. [62]

Emanzipation wird auch in den neueren Texten der klassischen Vertreter der kritischen Politikwissenschaft in Herrschaftskategorien gedacht. Narr und Schubert glauben an eine emanzipatorische Politik und sorgen sich dementsprechend um die „Retten des Politischen.“ [63] Sie stellen zwei Auffassungen von Politik gegenüber. Zum einen sehen sie, was Politik heute real ist: „die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.“ [64] Zum anderen formulieren sie ihr eigenes Politikverständnis und schreiben, daß es für sie nur dann sinnvoll ist, von Politik zu sprechen, wenn ein Handlungsspielraum für politische Entscheidungen vorhanden ist, dieser ausgedehnt wird, und mehrere Personen an diesen Entscheidungen beteiligt sind. Vor diesem Hintergrund wäre emanzipative Politik bereits durch eine umfassende Politisierung — mit Narr und Schubert verstanden als Ausweitung der Entscheidungsmöglichkeiten und Verbreiterung der Partizipation — gegeben. [65] Im Sinne des Politikbegriffs von Narr und Schubert sorgt die Politik, wie sie real ist, dafür, daß Politik in ihrem Sinne, das heißt, Politik, wie sie sie sich wünschen würden, minimiert wird. [66] Wie begrenzt der emanzipatorische Gehalt ihres normativ-idealistischen Politikbegriffs, bei dem formale Kriterien als zuverlässige Gradmesser des emanzipativen Potentials ausgegeben werden, letztendlich ist, wird deutlich, wenn sie versuchen, einen radikaleren Politiktheo-

retiker zu interpretieren. Robert Kurz sieht als einzige progressive Möglichkeit zur Überwindung der konstatierten allgemeinen Krise die Etablierung einer bewußten „Aufhebungsbewegung“ und meint damit eine wertkritische Bewegung, die die Wertverwertung und den Staat, das Recht und die Politik aufhebt, daß heißt, zum Kommunismus hin revolutioniert und zerstört. Narr und Schubert hingegen haben eine andere Interpretation der Kurzschen Intentionen parat. Eine „Aufhebungsbewegung“ im Kurzschen Sinne wäre ihres Erachtens nach „die Verfassungsreform“ [67] — ein Mißverständnis, bei dem Emanzipation zur Reform bürgerlicher Ordnungsformen verkommt.

Anderes und doch ähnliches findet sich bei Joachim Hirsch. Hirsch erkennt, daß staatliche Macht kein taugliches Mittel für grundlegende emanzipative Veränderungen sein kann und erteilt „revolutionäre(r) Politik im traditionellen Verständnis“ eine klare Absage, „weil Menschen nicht mittels Herrschaft und Zwang befreit werden können.“ [68] In die Politik wären demnach auch nach Hirschs Verständnis schon immer Herrschaft und Zwang eingeschrieben. Zu Recht kritisiert Hirsch die Hoffnungen auf eine neue Zivilgesellschaftlichkeit und erkennt in ihr gewandelte Formen von Herrschaft. Seine Arbeiten zeichnen sich vor allem durch die scharfe Kritik an den Zivilgesellschaftskonzepten in den neueren demokratiepolitischen Debatten und durch die damit einhergehende Ablehnung der unkritischen Bezugnahme auf NGOs als emanzipatives Potential aus. Immer wieder aber rekurriert Hirsch selbst auf einen neuen, idealen Begriff von Zivilgesellschaft und hält sich an dem Glauben fest, die Ökonomie sei letztlich doch durch die Politik domestizierbar. Dabei wird außer acht gelassen, daß Ökonomie und Politik die beiden zusammengehörenden konstitutiven Elemente der kapitalistischen Gesellschaftsformation sind. Sie sind Momente der schlechten gesellschaftlichen Totalität. Die Politik zügelt nicht die Ökonomie zum Wohle der Menschen, sondern zum Zwecke der Aufrechterhaltung der fetischistischen Verwertung des Werts.

Trotz seiner kritischen Distanz glaubt

Hirsch, in NGOs und weltweit vernetzten Basisorganisationen Träger des von ihm eingeforderten „radikalen Reformismus“ [69] ausmachen zu können. Daß die ohnehin nur spärlichen emanzipativen Ansätze dieser Organisationen angesichts der Krisenerscheinungen staatlicher Macht und Organisationsfähigkeit immer wieder durch ihre Rolle als alternative Krisenverwalter, durch die sie einen „parastaatlichen Charakter“ [70] erhalten, konterkariert werden, findet bei Hirsch keine Beachtung. Auch wenn er immer darum bemüht ist, daß sein Konzept eines „radikalen Reformismus“ nicht als Absage an die soziale Revolution mißverstanden werden kann, ist auch in den jüngeren Publikationen etwas nebulös von „alternative(n) Netzwerke(n)“, [71] wahrer Demokratie statt der bestehenden und wirklicher Zivilgesellschaft im Gegensatz zur bekannten die Rede. Seine an Poulantzas orientierte Vorstellung von einer Politik, „die sich in und mit dem Staat zugleich gegen ihn (...) richtet“ [72] gefällt jemandem wie Agnoli, von dem Hirsch ja einiges hält, vermutlich nicht besonders. Permanent scheint es so, als würde Hirsch seine oft genug mit Nachdruck vorgebrachte prinzipielle Ablehnung des Staates als Mittel zur Emanzipation zumindest relativieren.

Bei Altvater und Mahnkopf ist von der bei Hirsch noch deutlichen Intention, der radikale Reformismus möge letztlich doch zur Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse führen, kaum mehr etwas zu vernehmen. Schwang Altvater sich schon nach der deutschen Wiedervereinigung zum beratenden Krisenmanager auf, indem er für die Sanierung der ostdeutschen Wirtschaft „viel Markt und viele Subventionen“ [73] empfahl, so macht er sich heute gemeinsam mit Birgit Mahnkopf Gedanken über marktkonforme Eingriffsmöglichkeiten zur Zügelung der globalisierten Weltökonomie. Die beiden wollen Finanzmärkte nicht mehr abschaffen, sondern „entschleunigen“, da sie sich um die Stabilität der „realen Ökonomie“ [74] sorgen. Energie soll nicht mehr ihrer Warenförmigkeit entkleidet, sondern besteuert werden, damit „das Trauma der Globalisierung gemindert wird.“ [75] Die Träger ihres reformistischen Notprogramms entdecken

auch sie in der „globalen ‚civil society‘“ und in „den internationalen Netzwerken der Nicht-Regierungsorganisationen“. [76]

Angesichts dieses Zustands der kritischen oder auch sozialistischen Politikwissenschaft, in der selbst die ohnehin auch zu kritisierende Position, Politik betreiben zu wollen, um sie abzuschaffen, kaum noch Platz hat, gilt es, im Anschluß an Agnoli an einer radikalen Kritik der Politik festzuhalten. In dieser Kritik wird Politik einerseits als bewußte Herrschaft und andererseits als objektiver, den Trägern und Trägerinnen von Politik unbewußter historischer und gegenwärtiger Durchsetzungsmodus der Wertverwertung begriffen. Auch die scheinbar emanzipative Politik der traditionellen Arbeiter- und Arbeiterinnenbewegung und der Neuen sozialen Bewegungen muß in diesem Verständnis im wesentlichen als Beitrag zur Durchsetzung der warenproduzierenden Moderne eingeschätzt werden. Alleine die Tatsache, daß alle anfänglich emanzipatorischen Bewegungen, die klassische oder auch alternative Politik betrieben haben, letztlich immer beim Staat gelandet sind und in der Regel nicht einmal dazu fähig waren (und es heute schon gar nicht mehr sind), über den Staat auch nur hinaus zu denken, rechtfertigt es, Politik, auch wenn sie sich antistaatlich gibt, als staatsfixiert zu begreifen. Die Kritik der Politik setzt daher weiterhin nicht auf die Wiederbelebung des Politischen oder auf die Rettung der Politik, sondern auf ihre Abschaffung.

[1] Agnoli, Johannes: Subversive Theorie. ‚Die Sache selbst‘ und ihre Geschichte. Freiburg 1996, S. 16

[2] Ebd., S. 14

[3] Ebd., S. 29

[4] Ebd., S. 79

[5] Ebd., S. 73

[6] Vgl. Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. in: MEW 1, Berlin 1988 (1844), S. 379

[7] Vgl. dazu Wendt, Johannes: Zwischen Selbstprüfung und witzigen Anekdoten. Die SDS-Veteranen besinnen sich auf ihre Geschichte. in: Frankfurter Rundschau, 4. 7. 1985, Nr. 151, S. 13. Vgl.

- auch Agnoli, Johannes: 20 Jahre danach. Kommemorativabhandlung zur Transformation der Demokratie. in: Agnoli, Johannes: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik. Freiburg 1990, S. 163 ff.
- [8] Agnoli, Johannes: Die Transformation der Demokratie. in: Agnoli: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik. a. a. O., S. 45
- [9] Agnoli, Johannes/Mandel, Ernest: Offener Marxismus. Ein Gespräch über Dogmen, Orthodoxie und die Häresie der Realität. Frankfurt/M. 1980, S. 26
- [10] Vgl. ebd., S. 29
- [11] Agnoli, Johannes: Der Staat des Kapitals. in: Agnoli, Johannes: Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik. Freiburg 1995, S. 48
- [12] Agnoli/Mandel, a. a. O., S. 20
- [13] Ebd., S. 19
- [14] Vgl. Agnoli: Der Staat des Kapitals, a. a. O., S. 43. Es könnte eingewendet werden, daß sich diese Argumentation vorrangig auf sozialpolitische Maßnahmen des Staates bezieht. Die strukturelle Problematik der Versuche emanzipativer Politik läßt sich aber ebenso für Bereiche wie Rassismus und Sexismus aufzeigen, die seit Ende der 80 Jahre zu beliebten Betätigungsfeldern der Linken geworden sind. Wenn der durch die Wirkungen des Wertgesetzes erzwungene Status der „Minderwertigkeit“, die damit verbundene Tauschunfähigkeit und die daraus resultierende Ungleichheit Hauptgründe für Rassismus und auch Sexismus sind, so ist es einerseits zwar einleuchtend, wenn rassistisch oder sexistisch diskriminierte auf ihre Kapitalverwertbarkeit, ihre Produktivität und ihren Fleiß hinweisen und normativ die wertschaffende Potenz für real unproduktive, nicht wertschaffende Arbeit einfordern. Andererseits wird damit aber immer jene Wert- und Warenlogik reproduziert, die Menschen nach ihrer Verwertbarkeit sortiert, also in Wertvolle und Minderwertige einteilt und Gleichheit nur als Gleichheit der Warenbesitzer und -besitzerinnen kennt.
- [15] Strasser, Johano: Die Funktion des Staates und die Möglichkeit sozialistischer Reformpolitik im spätkapitalistischen System der BRD. in: Greven, Michael T./Guggenberger, Bernd/Strasser, Johano: Krise des Staates? Zur Funktionsbestimmung des Staates im Spätkapitalismus. Darmstadt und Neuwied 1975, S. 81
- [16] Ebd.
- [17] Ebd., Herv. i. Orig.
- [18] Ebd.
- [19] Vgl. ebd., S. 83
- [20] Agnoli: Zwanzig Jahre danach. a. a. O., S. 203 21 Vgl. Bermbach, Udo: Demokratietheorie und politische Institutionen. Opladen 1991, S. 56
- [22] Agnoli, Johannes: Überlegungen zum bürgerlichen Staat. Berlin 1975, S. 7
- [23] Vgl. Euchner, Walter: Zum Demokratieverständnis der Neuen Linken. in: Aus Politik und Zeitgeschichte. B 32, 1969, S. 8
- [24] Agnoli, Johannes: Und immer noch kein Staatsfreund. Gespräch mit Clemens Nachtmann und Justus Wertmüller für die Zeitung Arbeiterkampf. in: Agnoli, Johannes: 68 und die Folgen. Freiburg 1998, S. 237 25 Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut: Die demokratische Frage. Frankfurt/M. 1989, S. 16
- [26] Ebd.
- [27] Blanke, Bernhard: Entscheidungsnarchie und Staatsfunktionen: Zur Analyse der Legitimationsprozesse im politischen System des Spätkapitalismus. in: Ebbinghausen, Rolf (Hg.): Bürgerlicher Staat und politische Legitimation. Frankfurt/M. 1976, S. 210 f. 28 Agnoli/Mandel, a. a. O., S. 9
- [29] Agnoli: Der Staat des Kapitals, a. a. O., S. 69. Herv. i. Orig.
- [30] Klein, Peter: Hier ruht Agnoli. in: Krisis, Nr. 10, 1991, S. 143 31 Vgl. ebd., S. 145, 150
- [32] Agnoli: 1968 und die Folgen, a. a. O., S. 109
- [33] Ebd., S. 110
- [34] Agnoli, Johannes: Faschismus ohne Revision. Freiburg 1997, S. 10 35 Ebd., S. 52
- [36] Ebd., S. 127
- [37] Vogt, Stefan/Benl, Andreas: Der Parteienstaat als Volksstaat. Aktuelle Entwicklungen und Tendenzen im deutschen Parteiensystem. in: Dietl, Andreas/Möller, Heiner/Vogel, Wolf-Dieter u. a.: Zum Wohle der Nation. Berlin 1998, S. 113 38 Agnoli: 1968 und die Folgen, a. a. O., S. 130 f.
- [39] Ebd., S. 93
- [40] Vogt/ Benl, a. a. O., S. 113
- [41] Agnoli: 20 Jahre danach. a. a. O., S. 183
- [42] Ebd., S. 182
- [43] Bereits 1989 haben selbst die Kritiker Agnolis die Eliminierung radikaler Kritik bei den Grünen konstatiert: Ihre „verdaulichen Elemente (...) wurden assimiliert, die unverdaulichen ausgeschlossen.“ Rödel/Frankenberg/Dubiel, a. a. O., S. 19. Natürlich sehen sie darin keinen Beweis für die Richtigkeit der Kritik an demokratischen Institutionen und den Versuchen, in ihnen Fundamentalopposition zu betreiben, sondern erkennen darin lediglich einen weiteren Beleg für die Leistungsfähigkeit des politischen Systems der BRD.
- [44] Vgl. Agnoli, Johannes: Arbeiter, Studenten und Marxismus in Westdeutschland. in: Agnoli: 1968 und die Folgen. a. a. O., S. 106
- [45] Agnoli, Johannes: 1968 und die Folgen. Freiburg 1998, S. 220
- [46] Agnoli: Die Transformation der Demokratie. a. a. O., S. 53
- [47] Vgl. Nachtmann, Clemens: Kapitalistische Krise und Gesellschaftsplanung. in: Bruhn, Joachim/Nachtmann, Clemens/Dahlmann, Manfred (Hg.): Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag. Freiburg 1995, S. 70 ff. 48 Gramsci, Antonio: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl. Frankfurt/M. 1967, S. 365
- [49] Trotzki, Leo: Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie? Essen 1996 (1936), S. 115
- [50] Paschukanis, Eugen: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. Frankfurt/M. 1969 (1929), S. 96
- [51] Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied und Berlin 1976 (1923), S. 192
- [52] Ebd., S. 193
- [53] Ebd., S. 204

[54] Ebd., S. 382

[55] Vgl. Poulantzas, Nicos: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie. Hamburg 1978, S. 56

[56] Vgl. Flatow, Sybille v./Huisken, Freerk: Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. Die Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Staat und die allgemeinen Rahmenbedingungen der Produktion. in: Probleme des Klassenkampfes, Heft 7, 1973, S. 83 ff. Müller, Wolfgang/Neusiß, Christel: Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital. in: Sozialistische Politik, Nr. 6/7, 1970, S. 4 ff. Bei Huisken und Flatow findet sich auch eine Kritik an der Konzeption von Müller und Neusiß.

[57] Blanke, a. a. O., S. 215

[58] Vgl. Hirsch, Joachim: Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin 1995, S. 17

[59] Vgl. ebd., S. 18 f. Zur Kritik an der Wert- und Fetischkonzeption bei Hirsch siehe Landgraf, Anton/Nele, Karl: Vom globalen Kapitalismus zur ‚wahren Demokratie‘. ‚Der nationale Wettbewerbsstaat‘ von Joachim Hirsch. in: Bahamas, Nr. 19, 1996, S. 24. In Hirschs neuem Buch mit gesammelten Aufsätzen zum Wettbewerbsstaat findet sich kein an Marx orientierter Fetischbegriff mehr. Als Fetische werden dort nur mehr ganz allgemein Wörter bezeichnet, die „häufig ge-

braucht, aber meist nicht genau verstanden“ werden. Hirsch, Joachim: Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. Berlin 1998, S. 15

[60] Vgl. Holloway, John: Reform des Staats: Globales Kapital und nationaler Staat. in: Prokla 90, Nr. 1, 1993, S. 15

[61] Vgl. Negri, Antonio/Hardt, Michael: Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne. Berlin 1997, S. 79 ff.

[62] Vgl. dazu Agnoli, Johannes: Von der kritischen Politologie zur Kritik der Politik. in: Agnoli: Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik. a. a. O., S. 11 ff.

[63] Narr, Wolf-Dieter/Schubert, Alexander: Weltökonomie. Die Misere der Politik. Frankfurt/M. 1994, S. 226

[64] Ebd., S. 228

[65] Vgl. ebd., S. 225

[66] Vgl. ebd., S. 229

[67] Ebd., S. 260

[68] Hirsch, Joachim: Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin 1995, S. 194-69 Ebd., S. 198

[70] Landgraf/ Nele, a. a. O., S. 23

[71] Hirsch: Vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat. a. a. O., S. 61

[72] Ebd., S. 98

[73] Altwater, Elmar: Viel Markt, wenig Erfolg. in: Neues Deutschland, 46. Jg., Nr. 86, 13./14. 4. 1991, S. 1

[74] Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. Münster 1996, S. 584. Bei den Bemerkungen zu Narr/Schubert, Altwater/Mahnkopf und Hirsch steht die Kritik ihrer Politikkonzeptionen im Vordergrund. Diese Kritik soll aber nicht verdecken, daß sich bei ihnen wichtige Analysen zum aktuellen Zustand der globalen Warengesellschaft finden lassen.

[75] Ebd., S. 586

[76] Ebd., S. 590

Stephan Grigat: Politikwissenschaftler und Publizist, Mitbegründer und wissenschaftlicher Direktor der Kampagne *Stop the Bomb* in Österreich, Mitglied von *Café Critique*. Von Juni 1999 bis September 2001, im November 2002 und von Oktober 2003 bis März 2004 Redaktionsmitglied, von Juni 1999 bis September 2000 sowie von Oktober 2003 bis Juni 2004 koordinierender Redakteur von **Context XXI**.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels