

MARX GLOBAL?

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK

Seit 1978 hat meine Lehre zu Marx wenig Forschungsliteratur behandelt, sie war aber interaktiv und darum bemüht, mit einer sich wandelnden und vielfältiger gewordenen Welt Schritt zu halten, auch im Bewusstsein darum, dass Marx' Text auf deutsch geschrieben wurde. Großartige Projekte wie David Harveys Fernunterricht zur Einführung in Marx' Schriften (2016) sind unterdessen zu Komplizen eines technologischen Willens zur Macht durch Wissen geworden. Was heißt es, zu »wissen«, was Marx geschrieben hat? Ein »Wissen« von Marx' Schriften zu haben bleibt der alten Vorstellung verhaftet, derzufolge die Idee des Wissens immer ein Wissen des Wissens ist, was die II. These noch vor ihrem Ziel- und Endpunkt ins Stocken geraten lässt: die supplementäre Aufgabe ist der Versuch, die Welt zu verändern. Die Wissensarbeit muss vom Double Bind eines Einzelunterrichts supplementiert werden, der unter Umständen Kollektivitäten hervorbringen kann: die dritte These (Marx 1978 [1845], 5f.). Das Supplement ist gefährlich, weil es zu erkennen gibt, dass das, was als Totalität ausgegeben wird, eigentlich unvollständig ist. Es bringt das Unberechenbare ins Spiel, denn wir alle müssen auf alle Zeiten über das Gegebene hinausblicken, in eine nicht enthüllbare Zukunft des Gebrauchs – »Poesie aus der Zukunft« (Marx 1960 [1851-1852], 117). Meine eigene Arbeit ist auf so unverblünte Weise supplementär, dass ich keinen Ahnenkult zu fürchten habe. In diesem Geiste habe ich die Frage nach einem globalen Marxismus gestellt.

Im Bemühen, mit einer vielfältigen und sich wandelnden Welt Schritt zu halten, werde ich wie andere vor mir (Baer 2006; Spivak 2012) versuchen, die urbanistische Teleologie von Marx in einen breiteren Zusammenhang zu stellen, und ich möchte dabei auch Marx' eigene Einsicht in die Grenzen seines Denkens würdigen,

wie sie sich in den Unterschieden zwischen den verschiedenen Fassungen seiner Antwort an Vera Sassulitsch kundtut (Marx 1987 [1881], 242-243 und 384-406).

Mein Argument kreist dabei um eine bekannte Bemerkung von Antonio Gramsci aus dem zehnten der Gefängnishefte, wo er über Marx (1961 [1859]) schreibt:

»Die im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* enthaltene Aussage, daß die Menschen das Bewußtsein von den Strukturkonflikten auf dem Terrain der Ideologien erlangen, muß als eine Feststellung von gnoseologischem [gnoseologico] und nicht bloß psychologischem und moralischem Wert betrachtet werden. Daraus folgt, daß auch das theoretisch-praktische Prinzip der Hegemonie selbst einen gnoseologischen Wert hat [...] Die Verwirklichung eines hegemonialen Apparats determiniert – indem er ein neues ideologisches Terrain schafft – eine Reform des Bewußtseins und der Erkenntnismethoden. [...] Wenn es gelingt, eine einer neuen Weltauffassung entsprechende neue Moral einzuführen, wird schließlich auch eine solche Auffassung eingeführt, wird also eine vollständige philosophische Reform bewirkt.«
(Gramsci 2012 [1932-1933], 1264).

Bei Marxismus denken wir üblicherweise an einen gewaltsamen Umsturz der Regierungsform, der einen Systemwechsel sowie den Willen und die Weisheit einer Führungsfigur erfordert, die außerdem der Unterstützung durch eine verantwortungsvolle Regierung bedarf. Die vergangenen hundert Jahre haben uns gelehrt, dass der Erfolg dieses Systems zu einem großen Teil von der Stärke der jeweiligen Bevölkerung – entweder von ihrer Bildung oder von ihrer Widerstandskraft – abhängt, zusammen mit der Fähigkeit des Staatsoberhauptes, seine nationale Wirtschaft im Interesse der Umverteilung vor den Übergriffen der Weltwirtschaft zu schützen.

Die großen Revolutionen des 20. Jahrhunderts konnten diesem Modell nur bedingt gerecht werden, weil die heterogenen Bevölkerungen des Russischen Reiches und Chinas, der Mammute Eurasiens, nicht im gleichen Maße gebildet und widerstandsfähig und eher ländlich als urban geprägt waren, zu sehr von charismatischen Führern abhingen (wie es auch auf dem Balkan der Fall war) und ihr Verständnis von geschlechtsspezifischer Ermächtigung zu mechanisch war.

Heutzutage wird dieses Modell einer charismatischen Führungsfigur, die von einer widerstandsfähigen oder engagierten Bevölke-

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK ist eine der Gründungsfiguren der postkolonialen Theorie. Als Professorin für Literaturwissenschaft an der Columbia University (NY) pendelt sie zwischen der akademischen Welt und den Slums von Kalkutta, in denen sie seit Jahren Bildungs- und Organisationsarbeit betreibt. Besondere Aufmerksamkeit erlangte ihr Text »Kann die Subalterne sprechen?« (1985/2007), der zu einem einflussreichen Bezugspunkt marxistischer, poststrukturalistischer und postkolonialer Kritikansätze wurde.

rung unterstützt oder auch herausgefordert wird, vom unpersönlichen, anti-humanistischen und selektiven Absolutismus des globalen Kapitalismus bedroht. Die vermeintlich gebildeten Nationen des sozialistischen oder sozialdemokratischen Sektors in Europa arbeiten derweil daran, die Ressourcen des Wohlfahrtsstaates neu zu verteilen, entweder als Reaktion auf das, was man eleganterweise »sichtbare Minderheiten« nennt – Minderheiten, die angesichts der brutalen Ungleichheit und Gewalt/Korruption, die mit dem abstrakten Marsch eines vor den Karren regelloser Gier gespannten Kapitals einhergehen, in diese »entwickelten« Länder migrieren –, oder sie richten sich gegen die Miniaturglobalität der Europäischen »Union«, die in Wirklichkeit eine Ansammlung von Gläubiger- und Schuldnerstaaten ist. Die postkolonialen Nationen sind hingegen neopatrimonial und bedienen sich demokratischer Strukturen, um den Status quo zu erhalten. Zwischen Wirtschaftswachstum und sozialer Teilhabe besteht kein Zusammenhang.

Marx wusste um die Natur des Kapitals, auch wenn er nichts von unserer weltläufigen Moderne wissen konnte. Er sprach davon, dass das Kapital sich *mit Gedankenschnelle* (Deutsch im Original) bewegen würde, wenn es nur könnte (Marx 1983 [1857-1858], 453 und 531). In Zeiten der Siliziumchips bewegt sich das Kapital noch viel schneller. Die Neuroethiker können bislang lediglich beschreiben, wie sich das Gehirn in den Modalitäten von richtig und falsch verhält. Es ist ihnen bisher nicht gelungen, den Computer im Kopf aufzurüsten, auch wenn Silizium-Technologen behaupten, dass man die neuesten Robotermodelle auf Empathie programmieren könne.

Im Mai 2016 habe ich zahlreichen Sitzungen des Weltwirtschaftsforums zu Afrika in Kigali, Ruanda, beigewohnt. Das Forum »Afrikas vierte industrielle Revolution« wurde auf eine flotte, britische Art geleitet. Jon Ledgard, Direktor von Afrotech & Future Africa an der École Polytechnique Fédérale de Lausanne und Gründer von RedLine Droneports und Cargo Drone Network, sagte in seinem Vortrag, dass man in Afrika auf absehbare Zeit keine Straßen und Eisenbahnen bauen werde, der Himmel aber bei weitem noch nicht ausgelastet sei. (Eine der vorangehenden Sitzungen drehte sich um die Liberalisierung der Luftfahrt). Der Verkehr solle daher über Dronen-Häfen und von Robotern abgewickelt werden. Es scheint, dass ein solcher Dronen-Hafen in Ruanda schon in Auftrag gegeben wurde, vielleicht irre ich mich aber auch und er wurde bereits eröffnet.

Der ganze Diskurs des Forums erinnert an einen Passus aus »Die trinitarische Formel«, in dem Marx bemerkt, dass diejenigen, welche die schrankenlose soziale Produktivität des Kapitals allein propagieren, den Raub des »Mehrwerts« glücklich beseitigt hätten (Marx 1964 [1894], 822). Steve Resnick und Rick Wolff (1987) haben uns dagegen gelehrt, wie man die Kette solcher Versprechen immer

weiter zurückverfolgt, bis man doch wieder bei der Tatsache angelangt, dass es der Raub des »Mehrwerts« ist, der das Kapital florieren lässt.

»Wer wird die Dronen bauen«? »Fab Labs«, erwiderte ein weiterer Teilnehmer, Neil Gershenfeld vom MIT: Sich des Digitalen so bedienen, dass du selber bauen kannst, was immer du möchtest, und dabei 2D in 3D verwandeln. Als ein junger Afrikaner nach der Arbeitslosigkeit im heutigen Afrika fragte, rief uns Gershenfeld dazu auf, unsere Vorstellung davon, wie man an Güter kommt, zu überdenken: Einen Job finden und Geld verdienen, um damit dann Güter zu erwerben, sei nicht die einzige Möglichkeit. Man könne auch alles, was man begehrt, selber herstellen.

»Um ein neues Fab Lab ins Leben zu rufen, muss man genug Komponenten aus dem Software- und Hardware-Inventar zusammenbringen, um Menschen und Projekte mit anderen Fab Labs teilen zu können«, heißt es auf der Website. Wenden Sie hier die Lektion von Resnick und Wolff an: Finde den Raub des Mehrwerts am Ende der Kette.

Sie werden sich an das Erstaunen von Leuten wie James Steuart oder Adam Smith erinnern, als sie sich plötzlich mit der Erfindung einer Arbeitsweise konfrontiert sahen, bei der man Güter weder für sich selber noch für jemanden, der oder die einen darum gebeten hätte, herstellt, sondern die in großer Stückzahl produziert, nur um dann zu verkaufen und damit Geld zu verdienen, immer und immer wieder. James Steuart nannte diese Arbeitsweise, die ganz anders war als alles, was man bisher gesehen hatte, »Industrie« (Steuart 1966 [1767], 468). Auf manchen Seiten, besonders auf den ersten Seiten von *Der Wohlstand der Nationen*, wimmelt es nur so von Ausrufezeichen (Smith 1999 [1776]): die große Überraschung, den Begriff des Herstellens ganz neu denken zu müssen. Hier, unter diesen neuen Rahmenbedingungen und auf dem Höhepunkt der technologischen Entwicklung, werden uns nun Wege aufgezeigt, zu jener anderen Produktionsweise zurückzukehren, wobei man aber leugnet, dass diese historischen Bedingungen ja weiter fortbestanden haben und sich mit diesem neuen Versatzstück digitalen Idealismus natürlich verschieben würden. Hier ist nicht der Ort, dieses Problem zu diskutieren, zumal mir selbst dazu das Rüstzeug fehlt. Ich möchte es aber als ein extremes Beispiel für die Versprechungen der Globalisierung anführen, in die auch der Fernunterricht verstrickt ist. Ändere einfach deine Vorstellung von der Interaktion des Lernens – von seiner Übertragung – und schon kannst du wissen, was Marx wirklich gedacht hat, und dabei bist du auch noch in der Lage, dir deinen Computer in einem Fab Lab selber zu bauen.

Was das Programm (wir haben über Roboter gesprochen) aber nicht erfassen kann, ist das Kontingente als solches. Das Streben nach dem Kontingenten ist die äußerste Grenze des technologischen Willens zur Macht durch Wissen. Die

Fähigkeit, sich vom Kontingenten überraschen zu lassen, schwindet aber zusehends, weil auf der ganzen Welt für eine (Aus-)Bildung der Vorstellungskraft nur negative Anreize gesetzt werden. In diesem Mangel verorte ich die anhaltende Notwendigkeit dessen, was man auf eine etwas unkenntliche Art und Weise »globalen Marx« nennen kann. Ist das wirklich der treffendste Name für das, was ich hier zu beschreiben versuche? Diese Frage findet im Fragezeichen meines Titels ihren Widerhall: »Marx global?«

Ehe auch ich mich dem Streben nach dem Kontingenten anschließe, möchte ich auf Antonio Gramscis Kommentar zum Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* zurückkommen: Marx' »Aussage [...] muß als eine Feststellung von gnoseologischem [...] Wert betrachtet werden«.

»Gnoseologisch«: zur Logik der Gnosis gehörend, wissen; ein Wortfragment, das im umgangssprachlichen Englisch noch in Gebrauch ist: Diagnose, Prognose – Wörter, die sich auf das Heilen und die Unmöglichkeit des Heilens beziehen: der *Double Bind* des Heilens.

Quintin Hoare und Geoffrey Nowell-Smith, die englischen Übersetzer der *Gefängnishefte*, übersetzen Gramscis *gnoseologico* mit »epistemologisch« [epistemological] (Gramsci 1971). »Tatsächlich besteht zwischen »gnoseologico« und »epistemologisch« kein Unterschied«, schreibt auch der italienische politische Philosoph Michele Spanò. Und doch handelt es sich um zwei verschiedene Wörter. Ihre angebliche Identität ist daher eine Heterotautologie. In dieser Differenz-als-Identität einer reibungslosen Übersetzung möchte ich die heutige Globalisierbarkeit von Marx verorten.

»Gnoseologisch«: Lerne, dich der Worte gut zu bedienen; »epistemologisch«: Lerne, mithilfe der Vorstellungskraft, dich selbst als Wissende und das Objekt des Wissens als das Erkennbare neu zu denken und versuche so, deinen Worten Taten folgen zu lassen.

Ich habe weiter oben gesagt, dass dem Wort »gnoseologisch« in den Wörtern Diagnose und Prognose ein *Double Bind* innewohnt: Heilen als die Unmöglichkeit, zu heilen; nicht nur in Bezug auf individuelle, sondern auch hinsichtlich sozialer »Abnormalitäten«. Für diejenigen, die mit dem Konzept des *Double Bind* nicht vertraut sind: Sagen wir, es bedeutet, widersprüchlichen Anweisungen ausgesetzt zu sein, die aber gleichermaßen imperativ sind. Gramsci erkennt, dass Marx versucht, den/die Arbeiter*in in den *Double Bind* der Kontamination körperlicher durch geistige Arbeit einzuführen – nicht nur in das Wissen der Technologie des Kapitals, sondern in dessen Gnoseologie –, so dass jede*r Arbeiter*in ein »Dirigent« wer-

den kann. Dies ist die Aufgabe des/der neuen Intellektuellen, sowohl in der Partei als auch in der bürgerlichen Gesellschaft. *Leadership Training* für alle.

Marx' Vorwort wurde 1859 geschrieben, der Hauptteil von *Zur Kritik* zwischen 1861 und 1863 verfasst. Wie die mehrsprachigen Notizbücher, die als *Grundrisse* bekannt sind und 1939 zum ersten Mal veröffentlicht wurden, war auch diese Arbeit eine Vorarbeit zum ersten Band von *Das Kapital* (Marx 1962 [1867]). Wie wir aus seinem Brief an Engels von 1862 wissen, entdeckte Marx im Laufe all dieser Arbeiten das Geheimnis des Mehrwerts, das er im ersten Band des *Kapital* als den »*Springpunkt*« seiner Kritik bezeichnet – damit änderte sich alles (Marx 1962 [1867], 56). Er hatte das Geheimnis reproduktiver Heteronormativität entdeckt, dass nämlich jeder Exzess beim Menschen und den höheren Primaten aus der Differenz zwischen Notwendigkeit und Produktion hervorgeht. Marx hat es in menschlichen Begriffen gefasst: Der Arbeiter schießt dem Kapitalisten seine Arbeit vor, und der Kapitalist zahlt weniger zurück, als er aus der Arbeit gewinnt, weil der Arbeiter weniger benötigt, als er herstellt. Und er hat es in rationalen Begriffen ausgedrückt: Arbeitskraft ist die einzige Ware, die, wenn sie konsumiert wird, Wert erzeugt.

Das »Vorwort« von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* stammt aus einer Zeit, als die einzigartige Logik des Mehrwerts noch nicht der alles beherrschende Gedanke für Marx geworden war. Hier liegt der Schwerpunkt in der Tat auf der Gnoseologie: Man muss wissen, dass die Ideologie reicher an Widersprüchen ist als der wissenschaftlich präzise, ökonomische Unterbau, und es geht darum, dieses Verhältnis herauszukitzeln. Trotzdem eröffnet dieser Text bereits die Möglichkeit, von der Gnoseologie (das richtige Zeug wissen und die richtigen Grundsätze aufstellen, David Harvey) auf die Epistemologie (die bürgerliche Gesellschaft als Objekt des Wissen konstruieren) zurückzugehen, insofern er uns nicht daran hindert, die ideologische Produktion des Schreibenden selbst miteinzubeziehen, und weil er uns in die Richtung unserer eigenen Verstrickung »im Schoß der alten Gesellschaft« drängt und so unsere Komplizenschaft mit den vorherrschenden Produktionsverhältnissen betont (Marx 1961 [1859], 9). Denn was ist dieses Vorwort, wenn nicht ein Zeugnis epistemologischer Performanz? Ein Philosophiestudent mit Jura im Nebenfach begibt sich in die Schule, um der Autor jenes Textes zu werden, in den uns dieses Vorwort einführt. Der letzte Schritt – der uns, die wir Marx lehren und studieren, überlassen bleibt – besteht darin, dieses scheinbar an sein Ende gelangte Narrativ auf die Beharrlichkeit des Weitermachens hin zu öffnen – ein anhaltender Einsatz für das Historische und die Generationen.

Warum erwähne ich in einem Text über globalen Marxismus überhaupt das Weltwirtschaftsforum? Um eine Praxis zu schmieden, die sich ihre eigene Kompliz-

zenschaft mit jedem Detail des von Konzernen bestimmten Weltbetriebs eingesteht, auch wenn sie nicht immer einvernehmlich ist. Wie eine kosmopolitische Revolution aussähe, kann ich nicht wissen. Ich weiß aber, dass wir uns ihren Hauptakteur nicht mehr als einen kollektiven Akteur vorstellen können, der sich seiner politischen Interessen in einem internationalen Rahmen bewusst würde und auf dieser Grundlage aktiv an einer Veränderung staatlicher Strukturen mitwirkte. Trotz des bereits erwähnten Nachweises von Resnick und Wolff, dass der Raub des Mehrwerts, auf dem der industrielle Kapitalismus fußt, weiterhin eine zentrale Rolle spielt, müssen wir zugestehen, dass der industrielle Kapitalismus heute nicht mehr von jener klar umrissenen Arbeiterklasse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts produziert wird. Angesichts des globalen Kapitalismus wird der Kampf für eine »andere Welt« in der diskontinuierlichen Konfrontation zwischen einer internationalen Zivilgesellschaft, die diesen Namen zu unrecht trägt, und dem oder der subalternisierten Bürger*in ausgetragen. In dieser Konfrontation, in der die internationale Solidarität vom Nationalismus unterlaufen und die Fabrikhalle durch elektronische Ressourcen »pulverisiert« worden ist, ist dann auch der Ort der Arbeit selbst diskontinuierlich.¹ Auch das WEF ist gnoseologisch, insofern es ihm um die Techniken des Wissensmanagements geht. Ich möchte diesen ersten Teil daher mit einer Kritik des Wissensmanagements beschließen, indem ich Marx mit einem Fragezeichen auf die Globalität hin öffne. Aus diesem Grunde habe ich hier auf eine Komplizenschaft – eine Verstrickung – hingewiesen: Sowohl das 19. Jahrhundert mit seinem Glauben an den wissenschaftlichen Sozialismus als auch das 21. Jahrhundert mit seinem Glauben an die Produktivität des globalisierten Kapitals gemahnen an jenes katastrophale Bündnis von Kommunismus und Kapital im 20. Jahrhundert, das Resnick und Wolff in ihrer sorgfältigen Analyse der ehemaligen Sowjetunion untersucht haben (2002).

Im Prinzip versucht das Weltwirtschaftsforum, durch ›Entwicklung‹ »den Zustand der Welt zu verbessern«, das heißt: Eingang in den Kreislauf des Kapitals ohne Bildung eines kritischen Subjekts (Spivak 2017). Die beharrliche epistemologische Transformation des Gnoseologischen – des allwissenden Forschungsflügels von ›Forschung und Entwicklung‹ – wird dabei vernachlässigt, vom Forum ebenso wie von den innovativen Arbeiten zu neuen Methoden in der Feldforschung (Lederman 2016). Es geht darum, die ›unternehmerische Sozialverantwortung‹ zu stärken, indem man sie mit Werten wie »Menschenwürde« und »Gemeinwohl« verschränkt. Die Tatsache, dass man solche Werte unterschiedslos allen zuweist, ist Ausdruck davon, dass die epistemologische Anstrengung, jene grundlegende Heterogenität von Entwicklern und Entwickelten zu erfassen, versagt hat – von der Differenz zwischen den Forschungsmethoden von F&E und politischen Maß-

nahmen ganz zu schweigen. Möchte man sich ernsthaft mit der Möglichkeit einer gerechten Welt auseinandersetzen, muss man das Verhältnis von Politik und Vergesellschaftung in den Blick nehmen; dieser epistemologische Aufruf ist sehr weit von einer »globalen volonté générale« entfernt. Einem globalen Marx kommt hier die Aufgabe zu, den engen Fokus auf den Proletarier zu sprengen und sich der im Kraftfeld von Klasse, Geschlecht und Race stehenden (Nicht-)Bürgerin zu öffnen.

Der erste Teil handelt also davon, was zu tun ist und wie wir intervenieren können, wenn wir im Feld globaler Politiken auch nur das kleinste bisschen an Wirkung entfalten möchten: Forschung und Entwicklung, internationale Zivilgesellschaft, Weltwirtschaftsforum. Welche Zukunft hat die Vision von Marx angesichts dieser traurigen Ansammlung von Mechanismen, die Unterentwicklung perpetuieren und das kapitalistische Profitstreben und die Gier fördern? Das gewerkschaftliche Beratungsgremium der an den Nationalstaaten orientierten Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (deren Hauptaugenmerk derzeit auf den Industriestaaten liegt) – ein Lichtblick auf diesem trostlosen Gebiet – muss sich noch immer für Tarifverhandlungen und freundschaftliche Beziehungen zu den Unternehmen einsetzen; Arbeitsplatzsicherheit statt Revolution.

Im zweiten Teil soll es hingegen um eine akademische Debatte gehen. Es ist eine von zwei großen Diskussionen, die in der Wissenschaft über Marx geführt werden:

- 1 | Können wir Marx heute folgen?
- 2 | Sollten wir Marx als Humanisten oder als Materialisten verstehen?

Meine Position zu Balibars *Marx' Philosophie* kann einen kleinen Einblick in die erste Debatte (Balibar 2013) geben. Im Kontext jener marxistischen Tradition, die sich am Ort ihrer eigenen Entstehung und Entwicklung herausgebildet hat, ist Balibar ein trefflicher Erbe von Marx – ein französischer Philosoph, der eine gründliche Ausbildung in der klassischen deutschen Philosophie genossen hat. Ich schätze mich glücklich, ihn meinen Freund nennen zu dürfen. Auf seinen Vorschlag hin habe ich sein großartiges Buch *Marx' Philosophie* konsultiert (2013).

Ich selbst schreibe als eine Frau, die keine institutionelle Ausbildung in Philosophie genossen und dreißig Jahre lang in einem rückständigen Teil Westbengalens gearbeitet hat, wo die allgemeine soziale Unterdrückung der landlosen, analphabetischen Kastenlosen und Indigenen von der *Communist Party Marxist* sicherlich gelindert wurde; von der Partei also, die sich in einigen ländlichen Ge-

genden auch an Raubritter-Politik beteiligte und nach 35 Jahren an der Macht abgewählt wurde. In den westlichen Marxismus bin ich hingegen durch die weichen Ränder der U.S.-Linken involviert – eine ganz andere Geschichte. Diesen Zugang verdanke ich zu einem großen Teil Resnick und Wolff.² Bevor ich auf jene Herausforderung antworte, vor die Balibar uns in seinem richtungsweisenden und klugen kleinen Buch gestellt hat, sollte ich diesen Abschnitt vielleicht auf den vorigen beziehen und noch einmal darauf hinweisen, dass meine Diskussion des Global Future Council on Ethics and Values auf dem Weltwirtschaftsforum im Zeichen jener politisch unkorrekten Anstrengung steht, die notwendig ist, wenn man darauf beharrt, dass der digitale Idealismus von Antonio Negri und Michael Hardt – deren Wälzer eine automatisch produzierte Multitude postulieren und neuerdings die sozialen Medien als Triebkräfte des Wandels betrachten – berichtigt werden muss (um einen Ausdruck Balibars aufzugreifen).³ Das Weltwirtschaftsforum teilt diesen Idealismus des Digitalen.

Das meinerseits unkundige Bündnis mit meinem gelehrten Freund wird von seiner Überzeugung getragen, dass man mit Marx »streiten« muss. Ich stimme ihm auch darin zu, dass der »Marxismus heute eine ganz unwahrscheinliche Philosophie ist« (Balibar 2013, 178) und man deshalb ganz befremdliche Verbindungen herstellen muss. Mag der Marxismus auch unwahrscheinlich sein, so ist er doch auch nicht unmöglicher als alles andere.

Statt Marx im Wortlaut zu folgen, stelle ich meine marxistische Arbeit in den Dienst der Absicht, so weit wie möglich zu gehen:

»De Man sagt weiter, dass die Wende von der Geschichte zum Lesen, die für seine Generation charakteristisch ist, »prinzipiell zu einer Rhetorik des Lesens führen könnte, die über die kanonischen Prinzipien der Literaturgeschichte, die in diesem Buch noch als Ausgangspunkt ihrer eigenen Verschiebung dienen, hinausreicht«. »Über etwas hinausreichen« kann heißen: an einen anderen Ort verschoben. Aber wie weit geht dieses »über etwas hinaus?« So weit wie meine eigene Reichweite dieser Tage reicht? Ganz woanders hin? Zumindest so weit, bis man versteht – in einer Zeit, in der die besten Universitäten ihren Studierenden raten, ihre Dissertationen auf den Markt zuzuschneiden – dass eine ästhetische Erziehung unweigerlich eine meta-berufliche Funktion hat?«
(Spivak 2012, 34)

Auf vergleichbare Weise ist es vielleicht heute, da unsere besten Philosophen den Marxismus unwahrscheinlich nennen, an der Zeit, Marx dem globalisierten Ökonomischen auszusetzen, ihn in die Höhle des Löwen hineinzuziehen – vielleicht ist es an der Zeit, die These zu vertreten, dass wir, wollen wir den Marxismus in

einer globalisierten Welt, in der die erste Welle marxistischer Experimente gerade rückgängig gemacht wird, zum Funktionieren bringen, nichts so dringend benötigen wie die Zutaten für eine Doktrin, vorausgesetzt, dass wir diese als solche erkennen und ihre Elemente immer wieder berichtigen.

Wie Balibar denke auch ich Marx nicht »postmodern«. Im Geiste der dritten These glaube ich vielmehr, dass die umwälzende Aufgabe »beharrlich« ist – dabei füge ich dem Denken von Marx, Gramsci und Balibar wie dem all meiner Brüder die Dimension eines Generationenwechsels hinzu: ein das Geschlechterverhältnis betreffendes Anliegen einer Lehrerin, die anderer Menschen Kinder unterrichtet. Interpretation ist ursprünglich und liegt immer auf halbem Weg zur Notwendigkeit, »seinen Worten Taten folgen zu lassen« – es kommt darauf an, die Welt zu verändern – was einen Imperativ mit einschließt und darüber hinaus führt – auf dem Wege des gefährlichen Supplements.

Balibar hat ein Gespür für die Doppeldeutigkeiten, Widersprüche und Amphibolien bei Marx. Er formuliert die wichtige Einsicht, dass »kein Theoretiker und keine Theoretikerin, haben sie einmal etwas wirklich Neues entdeckt, noch in der Lage sind, sich selbst neu zu entwerfen [...] Das übernehmen dann andere für sie« (Balibar 2013, 170f; weitere wichtige Einsichten finden sich auf den Seiten 48f., 56f., 62f., 142f., 157f. und *passim*). Ich glaube, dass dieser *Double Bind* das entscheidende Merkmal von Leben, Handeln und Denken ist – die Bedingung der Unmöglichkeit als einzig verfügbare Bedingung der Möglichkeit; darauf beharren, die Unwahrscheinlichkeit immer wieder umzuschreiben.

Schon bevor ich in den späten 70er Jahren durch die Schule des *Double Bind* gegangen bin, habe ich, wenn auch auf andere Weise, das gelehrt und geschrieben, was Balibar zu verwerfen scheint:

»Revolution und Wissenschaft (Revolution in der Wissenschaft, Wissenschaft der Revolution): [...] eine Alternative, in Bezug auf die sich bei Marx im Grunde niemals eine klare Entscheidung findet – was auch bedeutet, dass er es niemals akzeptiert hat, das eine dem anderen aufzuopfern, was von seinem Starrsinn zeugt.«
(Balibar 2013, 174)

Ich habe das als »die heterogene Dialektik von Wissen und Tun« (1987, 50)⁴ gelehrt, als eine Asymmetrie, die sich auf das Handeln hin öffnet.

Marx dachte, dass Hegel alles auf das Geistige hin berechnet habe. Auf der Suche nach einer solchen heterogenen Dialektik von Wissen und Tun greifen wir daher nicht auf die *Wissenschaft der Logik* (Hegel 1985 [1812]) zurück, wie Lenin es vorgeschlagen hat (Lenin 1960 [1914]), sondern auf die »schöne Seele« in der

Phänomenologie des Geistes (Hegel 1980 [1807]), von der Lacan sagte, sie sei eine Metonymie für die Psychoanalyse (Lacan 1975 [1953], 123f.).⁵

Marx wurde von Hegel heimgesucht und nicht etwa von der Frage, ob er selbst Hegelianer sei oder nicht. Spätestens seit dem Abschluss seiner Doktorarbeit interessierte sich Marx dafür, die ökonomische Wirklichkeit des Lebens im Kapitalismus aufzudecken. Von der Brillanz der Hegel'schen Methode eingenommen, versuchte Marx, eine Phänomenologie des Kapitals auszuarbeiten (keine Onto-Phänomenologie). Die Lektion ist hier, dass der Kapitalismus nur um des Kapitals willen existiert und deshalb unwirklich ist. Der sozialistische Gebrauch des Kapitals darf also nicht allein dem Kapital dienen.⁶

Sobald Marx begriffen hatte, dass der Kapitalismus auf dem Raub des Mehrwerts gründet, hat er auch verstanden, dass sich das Spiel von Kapital und Arbeit mittels inhaltslosem Wert vollzieht und dass jene Inhalte, die entlang der Konfiguration des Spiels als Momente der Realisierung in Erscheinung treten, immer Spuren oder *Erscheinungsformen* sind. Manch einer versteht das Land in dieser landnehmenden Phänomenologie der ursprünglichen Akkumulation tatsächlich ganz buchstäblich. Marx zitiert Ovid aber natürlich mit beißendem Spott: »Und nun daneben den Boden, die unorganische Natur als solche, rudis indigestaque moles in ihrer ganzen Waldursprünglichkeit. Wert ist Arbeit. Mehrwert kann daher nicht Erde sein« (Marx 1964 [1894], 823).

In »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte« hebt Marx aber die soziale Revolution des 19. Jahrhunderts dadurch hervor, dass sie nicht Phrase, sondern Inhalt ist: »Dort [in den früheren Revolutionen] ging die Phrase über den Inhalt, hier [in der sozialen Revolution des 19. Jahrhunderts] geht der Inhalt über die Phrase hinaus« (Marx 1960 [1851-1852], 117). Das kommt einem Abschnitt aus »Die schöne Seele« sehr nahe, wo Hegel schreibt, dass die »Antinomie der moralischen Weltanschauung« darin besteht, »daß es ein moralisches Bewußtseyn gibt, und daß es keines gibt, – oder daß das Gelten der Pflicht [für Marx die sozial gerechte Tat] ein Jenseits des Bewußtseyns ist, und umgekehrt nur in ihm statt findet« (Hegel, 1980 [1807], 340f.).

Für Hegel war das »ein Widerspruch [...] dem Inhalte nach«. Die »Vorstellung«, »worin das nichtmoralische Bewußtseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen, und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde [möglicherweise eine Anspielung auf Kants metaleptische Anrufung der »Gnadenwirkung« im Appendix zu *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*], ist für Hegel hingegen ein »Widerspruch der Form nach« (Hegel, ebd.).⁷

Marx, dem die phänomenologische Definition zum geistigen Inventar wurde, entscheidet sich an dieser Stelle für den *Double Bind* der Antinomie von Ideologie:

wir können/wir können nicht – für die soziale Revolution des 19. Jahrhunderts als »Inhalt« – gegen die formale Versöhnung der Antinomie in der bloßen Phrase der Revolutionen der Vergangenheit: wir können Gutes tun. Dies deutet auch darauf hin, dass der Sozialismus nicht nur darin bestehen kann, abstrakt durchschnittliche Arbeitskraft im Sinne des Aufbaus einer gerechten Gesellschaft zu gebrauchen, denn das Abstrakte kann per Definition keinen Inhalt haben. Die Revolution des 19. Jahrhunderts soll aber Inhalt – die Poesie aus der Zukunft – und nicht nur abstraktes Planen sein; wir werden darauf später noch zurückkommen.

Es ist bekanntlich schwierig, das Wort *Geist* zu übersetzen. Eines ist aber klar: er ist weder das *Bewusstsein* noch die *Vernunft*. Wie das Kapital hat der *Geist* allein nicht das Vermögen, zu »tun«. In Teil C.BB der *Phänomenologie* zeichnet Hegel den Verlauf der Entfremdungen des Geistes nach. Sobald er vom *Gewissen* – was leider nur psychologisch als conscience ins Englische übersetzt werden kann – kontaminiert wird, kann er das »Tun« nurmehr darstellen. Aus dem Dilemma des Selbstbewusstseins, das sich in dieser Konstellation manifestiert, gewinnt Marx die Einsicht, dass die Menschen zwar ihre eigene Geschichte machen, dabei aber ihre Rollen nicht frei wählen können. Ein mit *Gewissen* durchsetzter *Geist* kann *Wissen* und *Wollen* in sich bergen, aber nicht eigentlich wissen und wollen. Es ist schwierig für die englischen Übersetzer von Marx, diese der Intuition zuwiderlaufende Bewegung einer verräumlichenden Struktur zu erfassen. Doch fahren wir fort: Das *Bewusstsein* kann »gut« oder »schlecht« nicht wirklich denken, obwohl es, darauf programmiert, zu denken, genau das kann und muss. Andererseits muss es die Überzeugung haben und kollektiv über diese Überzeugung sprechen, denn nur so vermag es, ein abstraktes kollektives Bewusstsein hervorzubringen. Natürlich hat Marx, der kein Hegelianer war, das nicht so detailliert herausgearbeitet, aber alle verallgemeinernden Überzeugungen – all das Schreiben, die Vorträge, die Sitzungen – machen davon in ihrem Handeln Gebrauch, selbst dann, wenn sie die Trennung von individueller Subjektivität – in der Avantgarde oder den Massen – und ihrer ideologischen Produktion betonen. Da Marx nicht beweisen muss, ein richtiger oder falscher Hegelianer zu sein, kann man diese grobe und ironische Parallele zwischen *Gewissen* und Ideologie nicht ohne weiteres verwerfen.

Hegel gebraucht die Worte *Tat*, *Tätigkeit*, *Tun*, *handeln*, *Handlung* – deutsche Worte für *doing* oder *action* – um aufzuzeigen, ob die Pflicht getan wurde. Das Wort *Arbeit* gebraucht er in diesem Zusammenhang natürlich nicht. Genau hier setzt Marx dann die Phantasmagorie der Betätigung der Arbeitskraft in Szene, und anders als bei Hegel wird die Dialektik bei Marx heterogen, während die Trennung von Wissen und Tun bei Hegel auf brillante und der Intuition zuwiderlaufende Weise intakt bleibt.

Beizeiten warnt Hegel davor, dass die Darstellung der Phänomenologie des *Geistes* in Begriffen menschlicher Psychologie die Beschreibung des Marsches der Philosophie kurzschließt. Doch der Text scheint uns genau zu dieser Überschreitung herauszufordern. Marx tritt in den Raum dieser Überschreitung – wie Fanon es später auf anschaulichere Art und Weise tun sollte – und versucht, das System vom »Geistigen allein« loszulösen.

Balibar zeichnet die Marx' ganzes Leben durchziehende Bewegung von einer evolutionistischen Geschichtsschreibung zu ihrer Unterminierung nach – durch die Erfahrung und das Studium gescheiterter Revolutionen (1848, 1871), durch die Tendenz linker Bewegungen, sich von Marx' Methoden zu entfernen und schließlich durch die außer-systemischen (oder anti-systematischen) Potenziale der russischen Dorfgemeinschaft. Und Balibar beschreibt die Konsequenzen, die sich aus dieser Kette von Verschiebungen ergeben: »Ich bin eher versucht, zu glauben, dass er in der Tat niemals die Zeit dafür gehabt hat, eine Doktrin zu konstruieren, weil *der Prozess der Berichtigung noch viel schneller verlief*« (Balibar 2013, 177). Genau darin sehe ich die große Gabe von Marx, dem Autodidakten, der sich immer wieder neues Wissen aneignete, wenn er sich vor neue Herausforderungen gestellt sah; die Gabe, von seinen Fehlern nicht nur beschränkt zu werden, sondern kreativ aus ihnen zu lernen – abermals eine Kette, in die wir uns auf eine transindividuelle und verantwortungsvolle Art und Weise eingliedern können (Balibar 2013, 60f.). Die strengen Anforderungen der Gnoseologie wurden mit großer Beharrlichkeit immer wieder von einer Reihe epistemologischer und performativer Anweisungen eingeholt. Angesichts der *Aufhebung* in die Globalisierung dient uns diese Beharrlichkeit als unser problematischer Leitfaden.

Das Denken der Globalität erfordert ein Denken der Gleichzeitigkeit. »In der Globalisierung ist jeder Ort gleichzeitig und doch auch einzigartig. Deshalb sprechen wir von einem *Double Bind*«, habe ich an anderer Stelle geschrieben (2012, 510). Balibar gelingt es, diese Intuition der Globalität in Marx aufzuspüren: Die Gemeindeform *kann* zum »Ausgangspunkt« werden, »einfach aufgrund der Tatsache ihrer ›Gleichzeitigkeit‹ (auf diesen Ausdruck kommt Marx immer wieder geradezu insistierend zurück) mit den am höchsten entwickelten Formen der kapitalistischen Produktion, von denen sie sich die nötigen Techniken wie aus einer sie umgebenden ›Umwelt‹ entlehnen kann« (Balibar 2013, 165). Unser eigenes Tätigkeitsfeld über die »pulverisierte« Fabrikhalle hinaus auszudehnen gehört zu einer solchen Praktik des Entlehns. Für Christine Buci-Glucksmann liegt dieses besondere Denken der Globalität noch in der Zukunft. Doch wie sie Gramscis Marx-Lektüre jenseits des Wortlauts liest und mit seinem Konzept des »kritisch-praktischen Aktes« Gnoseologie in Epistemologie überträgt (»beide sind das glei-

che,« sagt Michele Spanò) findet in meiner eigenen Lesart seinen Widerhall (Buci-Glucksmann 1980, 348 und 351).

In »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte« (Marx 1960 [1851-1852]) stellt Marx die These auf, dass die eigentlichen Langzeitfolgen der französischen Revolution paradoxerweise zu einer Stärkung der Exekutive geführt haben. Heute glauben einige von uns, dass die Langzeitfolgen der großen Revolutionen in China und Russland darin bestanden, eine globalisierbare Welt geschaffen zu haben. Wenn wir in diesem Modus der großen Narrative weiter gehen, können wir noch hinzufügen, dass, ebenso wie die industrielle Revolution den kapitalistischen Kolonialismus erforderte, die technologische Revolution eine *Global Governance* notwendig macht. Und genauso wie der monopolkapitalistische Kolonialismus nicht den merkantilistisch-kapitalistischen Kolonialismus widerspiegelt, weist diese willkürliche *Global Governance* keine Ähnlichkeiten mit einem großen Weltstaat nach dem Modell der Regierung von Nationalstaaten auf. Die Charta der Welt wird vom Finanzkapital geschrieben. Der Welthandel ist finanzialisiert worden. Das Anthropozän floriert durch Gier. Das Klima hat sich drastisch verändert.⁸ Die Opfer der Ungleichheit sind stärker als andere von Sozial- und Naturkatastrophen betroffen. Die Klassenapartheid in der Bildung bringt eine Vergewaltigungs- und Schmiergeldkultur am oberen Ende der Gesellschaft hervor. Bricht man die (Aus-) Bildung der Vorstellungskraft vorzeitig ab, führt dies zu einer Vergewaltigungs- und Schmiergeldkultur am unteren Ende. Demokratie wird auf der Speerspitze von Handelserpressung und Krieg exportiert. Trotz der Abstraktion der Finanzmärkte wird der Bullenmarkt von Affekten getrieben: das Vertrauen der Investoren. Und die Werte der Familie waren der Motor der Subprime-Krise.

Die Verhaltensökonomie kann es mit dieser ethischen Katastrophe nicht aufnehmen, auch wenn sie versucht, das *Rational-Choice*-Schema anzureichern. Wenn der internationale Sozialismus an einem ethikförmigen Loch zugrunde gegangen ist, dann wird der globale Kapitalismus, obgleich er sich nicht scheut, viele Worte über Ethik zu verlieren, mit derselben tödlichen Krankheit fortleben – ein Loch in der Form der Ethik. Das Weltwirtschaftsforum besetzt dieses Vakuum und versucht, den Kapitalismus in Richtung sozialer Gerechtigkeit zu wenden – die Ressourcen der Vorstellungskraft, derer sich das Forum dabei bedient, sind aber völlig unzureichend, auch wenn hier Komplizenschaft zumindest in einem engen Sinne eingestanden wird (»Wir allein haben das zu verantworten«). Seine große Tradition der Verbesserung ist nachhaltige Unterentwicklung, ein Ausdruck, den ich bereits weiter oben gebraucht habe.

Das Weltwirtschaftsforum ist eine große, gemeinnützige Stiftung des privaten Sektors. Es ermahnt die Zivilgesellschaft, untersucht die Schwächung des Verfas-

sungsstaates und sucht Abhilfe für unternehmerische, militärische oder außerstaatliche Gewalt und die Auswirkungen von Ungleichheit und Klimawandel, um nur einige Themen zu nennen. Das Forum versucht, Technologie neu zu denken, indem es die Technologie-Branche, Amnesty International und Afrika an einen Tisch bringt. Es bewegt sich vom Lokalen und Nationalen zum Regionalen, um möglicherweise Zugang zum Globalen zu finden. Den digitalen Idealisten zum Trotz ist dieser Zugang zum Globalen hier aber keineswegs garantiert. Das Forum ist nämlich nicht bereit, sich in dem, was es nicht wissen kann, unterrichten zu lassen – Kontrolle nicht hierarchisch von oben nach unten auszuüben.

Die wesentliche Distanz zwischen oben (WEF und Columbia University), unten (der größte Teil der Wählerschaft – »Bürger*innen!« – in Afrika und Asien) und der unglücklichen Mitte (Immigranten ohne gültige Papiere) macht die Aufgabe der Lehrerin komplex. Die internationale Zivilgesellschaft – die Gleichberechtigung mit Gleichförmigkeit verwechselt und so die Geschichte verleugnet oder nichts als Einkommenserzeugung lehrt und so dem Kapital dient – ist unbrauchbar. Auch wenn man Spenden für Radikale sammelt hat man an der Komplizenschaft – Verstrickung – mit der Geschäftswelt teil; an der Komplizenschaft von Forschung und Entwicklung, wie ich weiter oben geschrieben habe. Auf diesem unwegsamem Gelände muss Gramscis »neuer Intellektueller« das Fragezeichen aus dem Titel »Marx global?« in eine Möglichkeit verwandeln, das Fragezeichen als Kopula supplementieren – aus der Gnoseologie immer wieder Epistemologie machen, und dabei im verstohlenen Licht des verborgenen Deklarativsatzes arbeiten: »Dies ist im Begriff, zu geschehen«. (Erinnern wir uns daran, dass das Supplement auf ein Bedürfnis antwortet, aber auch die Unvollständigkeit des Supplementierten zu erkennen gibt. Der oder die Intellektuelle neigt hier dazu, als »schöne Seele« für immer im Fragezeichen zu verharren).

Bevor ich am Weltwirtschaftsforum in Abu Dhabi teilgenommen habe, und als Antwort auf die Besetzer*innen der Wall Street ebenso wie auf W.E.B Du Bois, Gandhi, und andere Autoren des Generalstreiks, hatte ich in *Rethinking Marxism* geschrieben:

»Vielleicht können wir wie Rosa Luxemburg behaupten, dass der Bürgerstreik heute nicht mehr unbedingt einen Rückschritt in Richtung einer Revolution der Bourgeoisie darstellt. Unser Beispiel ist hier nicht nur Occupy Wall Street, ein Bürgerstreik, der 2007 begann und nicht mehr als ein erster Schritt war, sondern auch die Eurozone, die linke Sammelbewegung in Griechenland, die nach dem Finanzdebakel und in Reaktion auf die kapitalistische Gläubigerstaaten/Schuldnerstaaten-Politik der Europäischen Union an Stärke gewonnen hat. Wenn Marx auf dem Gründungskongress

der Internationalen Arbeiterassoziation [auf einer Sitzung der Chartisten, auf der Marx das Wort ›International‹ in die Arbeiterassoziation einföhrte] von den Arbeitern forderte, sich über internationale Politik und Diplomatie auf dem Laufenden zu halten, um in diesem Moment der Negation des Kapitalismus intervenieren zu können, dann muss sich der oder die Bürger*in, Agens eines neu definierten Generalstreiks, heute über die Gesetze zur Regulierung des Kapitals auf dem Laufenden halten.◀◀
(Spivak 2014b, 10-11)

Heute bekennen sich der Bürger und der Unternehmer insofern zu ihrer Komplizenschaft, als dass sie scheinbar gemeinsam daran arbeiten, das Kapital ins Soziale zu überführen, was ja die Grundidee des Sozialismus ist. (›Geschlecht‹ bleibt aber in einem Großteil der Welt den Werten der Familie verhaftet – das heißt: sanktionierte Vergewaltigung und Reproduktion. Das ist eine Aufgabe für die Zukunft). Halten wir einen Moment beim Adverb »scheinbar« inne, bei dem Schein eines unvermittelten Interesses an sozialer Gerechtigkeit. Ich habe bereits eindringlich darauf hingewiesen, dass der Unternehmer in Wirklichkeit für die Wahrung der Interessen des Kapitals arbeitet. Das epistemologische Unterfangen ist daher eines für die 99%, für die Bürger.

Das umgestaltbare Begehren der 99% sollte also in den Händen der Lehrerin liegen, insofern das Lehren ein Handlungsvermögen für die Wählerschaft konstituiert – was oft aus dem Innern einer Befreiungstheologie heraus geschieht (hier wartet noch mehr zukünftige Arbeit auf uns: Theologie in eine Intuition des Transzendentalen zu vergeschlechtlichen und »Glauben« in Vorstellungskraft zu verwandeln). Auf eine impressionistische Art und Weise, die an Marx' Einsicht in den Fetischcharakter der Ware erinnert, wird an der Ungleichheit und dem Schicksal der »Sklaven«, die an der Produktion der von uns genossenen Waren beteiligt sind, durchaus Anteil genommen, allerdings geschieht dies mit einer oberflächlichen Vorstellung von den sozialen Produktionsverhältnissen und ohne jedes Verständnis der Logik des Mehrwerts.⁹ Heute muss es darum gehen, in den Subalternen nicht einfach den Proletarier als universelles Subjekt zu sehen, sondern sie als ein Subjekt anzuerkennen, das vom Forum nicht verallgemeinert werden kann und dessen Anzahl weiter wächst, während das Kapital seinen Marsch fortsetzt.

Ebenso wie Marx zu einer Homöopathie der Verdinglichung geraten hat – Gebrauche die Quantifizierung der Arbeit, um das Kapital in den Dienst des Sozialen zu stellen! – so erkennt auch meine argwöhnische Annäherung an das Wesen unternehmerischen Wohlwollens eine Homöopathie an: die Nivellierung der Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, um die wir uns an U.S.-amerikanischen Universitäten so sehr sorgen. In den Worten Crystal Bartolovichs:

»Studierende, die ihr ganzes Leben lang der Vormundschaft von Werbeikonen auf Cornflakes-Packungen und einem von Marken erzeugten Gruppenzwang ausgesetzt sind, werden sich innerhalb von 15 Wochen kaum in Revolutionäre verwandeln, ganz gleich wie »radikal« ihre Anglistik- oder Soziologieprofessor*innen auch sein mögen. [Bartolovich erwähnt nicht, dass dieser Radikalismus die Komplizenschaft des unternehmerischen Fundraising zur Unterstützung seiner Projekte keineswegs scheut]. Trotzdem können aufgeweckte Studierende, die aus einem zumeist konservativen Klima an die liberalen Universitäten kommen, ihre Fähigkeit, »kritisch zu denken«, auf eine Weise entwickeln, die für Wirtschaft und Regierung von Nutzen ist, so lange sie nicht zu lange zu kritisch denken – die unternehmerischen Eliten scheinen sich aber nicht zu sorgen, dass dies geschehen könnte. Sie wissen, dass ihre Professor*innen nur kleine Fische in einem sehr großen Teich sind.« (Bartolovich 2013, 44).

Wir rufen dazu auf, diese Machtlosigkeit nicht länger als Normalität zu akzeptieren, nicht länger mit Freund-Feind-Schemata zu operieren, uns die Komplizenschaft einzugestehen und dieser Gemengelage gemäß zu handeln.

Zum Abschluss möchte ich betonen, dass der Agens der Produktion des Sozialen heute der oder die Bürger*in und nicht mehr der Lohnarbeiter als solcher ist. Wir müssen die subalternen Wähler*innen und die subalternisierten Bürger*innen im marxistischen Kampf, das Kapital unausgesetzt ins Soziale zu überführen, willkommen heißen. Die Tatsache, dass der oder die Subalterne wählen darf und »entwickelt« werden kann (statt ihres indigenen Wissens und ihrer DNA einfach nur beraubt zu werden) hat zu einer tiefgreifenden Veränderung der Gemengelage geführt, worüber aber üblicherweise einfach hinweggegangen wird. Das international gespaltene, häufig auf nachteilige Weise vergeschlechtlichte und hoffnungslos ausgebeutete Proletariat ist selbstverständlich auch ein Teil dieser untersten Schicht der Bürgerschaft. In dieser großen subalternen Gruppe, die global ist und nicht verallgemeinert werden kann, die kleinbürgerliche »Bereicherungssucht« (Marx 1968 [1844], 474) in das sozialistische Begehren nach der Schaffung einer gerechten Welt umzugestalten, ist die (un)mögliche Aufgabe. Ich habe noch im Ohr, wie Teodor Shamin sich ereiferte: »Im Sozialismus geht es um Gerechtigkeit, nicht um Entwicklung«. ¹⁰ 1844 fällt dem jungen Marx auf, dass Hegel mit seiner Behauptung, schon das Aussprechen der Überzeugung in *Sprache* und *Rede* erzeuge ein allgemeines Bewusstsein, über die Klassenspaltungen und -konflikte einfach hinwegsieht. Im Zuge seiner »Berichtigung« nimmt Marx dann an, dass

in der Folge eines möglichen allgemeinen Bewusstseins die Eigennamen der Produktionsweisen ›ent-eignet‹ würden. Diese Intuition bleibt auch für den späten Marx verbindlich: »[S]treift man sowohl dem Arbeitslohn wie dem Mehrwert, der notwendigen Arbeit wie der Mehrarbeit den spezifisch kapitalistischen Charakter ab, so bleiben eben nicht diese Formen, sondern nur ihre Grundlagen, die allen gesellschaftlichen Produktionsweisen gemeinschaftlich sind« (Marx 1964 [1894], 883). Wir werden auf diesen Absatz noch zurückkommen.

Der epistemologische Schnitt zwischen einem frühen, humanistischen und einem späten, materialistischen Marx (Althusser 1968) ist zu glatt. Der materialistische Marx entdeckt, dass es wichtig ist, den abstrakten Durchschnitt als das »Soziale« des Sozialismus zu gebrauchen. Die Zentrifugalität oder *Zwieschlächtigkeit* der Ware zu beschreiben, Marx' eigenste Entdeckung, erlaubt es dem oder der Arbeiter*in/Bürger*in, sich selbst zu beschränken, um den Marsch des Kapitals einzudämmen. Es reicht nicht aus, einfach nur über das abstrakte Werkzeug zu verfügen (Gnoseologie). Während die Gier oder zumindest das Eigeninteresse, selbst wenn es aufgeklärt ist, das Betriebssystem der »Normalität« sind, muss der oder die sozialisierte Arbeiter*in/Bürger*in diese Selbstbeschränkung im Interesse sozialer Kollektivität wollen. Der ungeprüfte Humanismus von Marx, der auch in seinen abstrakt-materialistischen Arbeiten erhalten bleibt (umsichtig genug, um in der Praxis zu wissen, dass die Ideologien der Arbeiter kleinbürgerlich sind), hält seine Überzeugung am Leben, dass die Arbeiter, sind sie durch den Besitz an den Produktionsmitteln erst zu vollem Bewusstsein gekommen, ihre Freiheit, das Selbst im Dienste eines größeren Projekts in die Kollektivität einzuordnen, auch ausüben werden. Es versteht sich von selbst, dass humanitäre Interventionen (auch wenn sie auf kurze Sicht notwendig sind), die üblicherweise auf die Wiederherstellung von oft unbekanntem Rechten zielen, indem sie Staaten durch Popularklagen an den Pranger stellen, kein Teil jener epistemologischen Aufgabe sind, welche die Hoffnung und der Plan von Marx erfordern. Gramsci hat das verstanden.

Lassen Sie mich noch die Aporie von Freiheit (Autonomie, Eigeninteresse) und Gleichheit (Alterität, unbedingte Gastfreundschaft) hinzufügen und anhand ihrer einige der oben angeschnittenen Themen entwickeln. Die demokratische Struktur, das Abzählen der Körper [*body count*], eins gleich eins, ist arithmetisch und verarmt. Sie bringt keine demokratische Gesellschaft hervor. Die demokratische Struktur setzt eine demokratische Gesellschaft vielmehr voraus – ein performativer Widerspruch. Aus diesem Grund sind die meisten postkolonialen Gesellschaften neopatrimonial: Getragen von einer Kultur der Vergewaltigung benutzen sie demokratische Strukturen dazu, ein System der Klientelpolitik und ein Klima der Korruption aufrechtzu-

erhalten; und sie lassen die Apartheid im Bildungssystem fortbestehen, damit sie weiter (auf) Wählerstimmen als *body count* zählen können. Dieser performative Widerspruch fordert uns dazu auf, Denkweisen und Geisteshaltungen zu verändern; er ruft uns zu epistemologischer Performanz auf – ein Aufruf an Lehrende.

Vor dem Hintergrund der von *Race*, Klasse und Geschlecht bestimmten Ungleichheit in der Subjektproduktion müssen wir die Absurdität jener bloß arithmetischen Gleichheit – ein*e Bürger*in, eine Stimme – untersuchen. Denn selbst wenn es uns wirklich gelänge, die Unmöglichkeit einer absoluten Gleichheit in Bezug auf *Race*, Klasse und Geschlecht zu erreichen, bliebe das $1=1$ doch nur eine bloße (Aus-)Zählung der Unfähigkeiten [*disability count*] des »normalen« menschlichen Körpers, der immer nur annähernd »fähig« sein kann und in dieser starren Arithmetik im Wert fällt (wie das Kapital), da sich die »Mehrheit« von Geburt an auf den ungleich verteilten Tod zubewegt, während zugleich neue »Mehrheiten« auf den Soziographen drängen. Das bedeutet nun nicht, demokratische Prinzipien für untauglich zu erklären, macht aber deutlich, dass es unter den Zwängen demokratischer Prinzipien immer schwierig ist, im Namen politischer Handlungsfähigkeit eine affektive kollektive Solidarität für sich in Anspruch zu nehmen. Das ist ein unlösbares Problem. Die Lösung kann aber nicht sein, es zu ignorieren; wie auch immer Sie diesen Deklarativsatz verstehen wollen. Der Welt solche Unannehmlichkeiten ins Gedächtnis zu rufen, ist Aufgabe der Geisteswissenschaften.

Die irreduzible Bedingtheit des menschlichen Tieres wohnt den Abstraktionen demokratisch-rationalistischer Unbedingtheit immer inne, unbehaglich und unauflösbar. Dort wo die Lebenserwartung von Klasse, Geschlecht und *Race* abhängt, haben beide ihren ungleichen Schnittpunkt. Informelle Märkte und Wählergruppen können dieses Problem sicherlich nicht lösen. Die obigen Absätze weisen darauf hin, dass die arithmetische Struktur der Demokratie für deren Funktionieren nicht nur einer gut informierten Wählerschaft bedarf, sondern auch eine grundlegende Flexibilität der Vorstellungskraft erfordert, die jene epistemologische Performanz erst ermöglicht, innerhalb derer das am wenigsten eingeschränkte Subjekt begreift, dass die Welt nicht in erster Linie ihm selbst zugedacht ist und dass seine Art, zu wissen, kontingent ist. Das Verhältnis zwischen dem *Marxismus*, wie wir ihn kennen, und dieser post-anthropozentrischen epistemologischen Wahrnehmung – die etwas ganz anderes ist als der voreilig deklarierte Posthumanismus der nachhaltigen Unterentwickler der Umweltschutzbewegung – ist zu gewaltig, als dass ich ihm hier gerecht werden könnte. Ich begnüge mich daher damit, noch ein paar Worte zur (Aus-)Bildung demokratischer Urteilskraft zu verlieren.

Individuell und doch kollektiv; eine vorsichtiger Alternative zu den verschiedenen Formen der Bewusstseinsbildung: Avantgardismus zur Förderung von



Klassenbewusstsein; Organisation für Tarifverhandlungen und Arbeitsplatzsicherheit; Seminare zur Bildung juristischer Kompetenz; Einübung der Bürgerrechte und Bürgerpflichten; die Bildung von Wählergruppen auf der Grundlage von Identitäten und jenseits parteipolitischer Trennlinien; und das Gefasel vom Geschlecht, das bei all dem nicht fehlen darf. Individuelle Pädagogik im Dienste der Kollektivität, für Jahrtausende innerhalb der Parameter von *Race*, Klasse und Geschlecht erprobt, ist das Äquivalent dessen, was Unterrichten in den Seminarräumen und Klassenzimmern heute sein könnte: die sorgfältige Arbeit daran, das Begehren zu erlernen und umzugestalten, um den Marsch des Kapitals einzudämmen und die Rechte von Anderen, die mir nicht ähnlich sind, zu respektieren. Die politisch korrekten Formeln, die unter uns im Umlauf sind, reichen aber nicht über jenen unser eigenes Selbst festigenden Anderen hinaus. Ich möchte Ihnen ein Beispiel aus meinen eigenen zwar begrenzten, aber tiefgreifenden und intimen Beobach-

NYU Stern BHR/flickr ©©

tungen geben: die sechs ländlichen Grundschulen, an denen ich nun schon seit Jahrzehnten unterrichte.

Die dortigen sozialen Gruppen, darunter auch meine Lehrer*innen und Kolleg*innen, sind sich der jahrtausendealten Kasten-Unterdrückung vollkommen bewusst, wissen aber nichts über den Kolonialismus, der vor 70 Jahren sein Ende fand. Sie haben noch nie Weiße gesehen. Die Schulbücher wurden nicht für sie geschrieben, weshalb die Banalitäten zu Geschlecht und Multikulturalismus (Religion) sehr gradlinig unterrichtet werden müssen. Die Gemeinsamkeiten in Bezug auf Geschlecht und Religion müssen außerhalb des Klassenzimmers behandelt werden, und man kann Europa nicht ignorieren.

Ich versuche also, die Gruppen mit der armseligen Weltkarte auf dem Klappendeckel des alten Geographiebuches vertraut zu machen. Die neuen Schulbücher der Regierung haben keine Weltkarte. Ich zeige auf den nordwestlichen Zipfel des riesigen eurasischen Kontinents und erzähle ihnen, dass das Europa ist und dass Europa, obwohl es klein ist, gewonnen hat. Ich diskutiere mit ihnen, wie Europa gewonnen hat und benutze sogar so viktorianische Beispiele wie das von James Watt, der beobachtet, wie der Deckel auf dem Topf mit kochendem Wasser zu tanzen beginnt: die Entstehung der Rationalität des Kapitals – der Beginn des industriellen Kapitalismus –, die offenbar schon einer Gymnasiastin zur Verfügung steht. Dann kann ich damit beginnen, die Lehre, wie das Kapital für den Sozialismus genutzt werden kann, in den Stil der Pädagogik einzuführen. Denn obwohl bis vor fünf Jahren die *Communist Party Marxist* an der Regierung war, wurde das Geheimnis vom Raub des Mehrwerts weder in der Schule noch im Parteibüro gelehrt.¹¹ Es gibt hier keine Fabrikhalle, und doch gehen diese Menschen zur Wahl.

Ich ermahne mich selbst, kein »Verbesserer« zu sein (was für eine Lehrerin schwierig ist) und diskutiere mit meinen zusehends bewusster werdenden Kolleg*innen (männliche und weibliche Lehrkräfte und Betreuer*innen) den Umstand, dass ich aus meiner Arbeit für sie und mit ihnen keinen Profit schlage. Obwohl sie mit der Weltkarte kaum vertraut sind, nichts über den Kolonialismus wissen und noch nie eine Fabrik von relevanter Größe gesehen haben, verstehen sie, was Profit oder *munafa* ist. Sie sind subaltern, sie haben kein besonderes psychologisches Wesen, sind nicht »der Osten«, der »Nicht-Westen«, oder, um einen fürchterlichen Ausdruck zu gebrauchen, »der globale Süden«; sie sind Beispiele für ein allgemeines Argument, welches bemerkt, dass sie in einer postkolonialen Nation wählen, die sie gar nicht als eine solche kennen.

Das Argument des Eurozentrismus gehört heute einer anderen Klasse an, die sich auch mit einem limitierenden Begriff von »Europa« im globalen Kapitalismus auseinandersetzen muss – damit, dass Europa jetzt Teil einer sehr viel größeren Welt

ist. Der europäische Moment war historisch wichtig, aber nicht alles bestimmend. Nicht jeder muss über eine korrekte Interpretation der Englischen und Französischen Revolutionen verfügen. Es reicht vollkommen aus, über die Beziehung zwischen den Chartisten und den Reform Acts nachzudenken, oder sogar über Labour und New Labour; über den achtzehnten Brumaire, oder sogar über Aimé Césaire und Frantz Fanon versus Valéry Giscard d'Estaing. Die Sonne geht heute zu verschiedenen Tageszeiten über dem Planeten auf. Wenn die Börse in London schließt, muss sie auf Tokyo und dann Mumbai warten, und dazwischen wartet die turbulente und instabile »Ehe des Sozialismus mit dem Kapitalismus«, wo »die Umschlagsgeschwindigkeit zehnmal größer ist«; eine Ehe, die so ganz anders ist als die nüchterne Entscheidung für eine gemischte Wirtschaftsform im Programm der Neuen Ökonomischen Politik von 1921. Der Anfang vom Ende: Ohne eine epistemologische Stütze, wie sie sich Du Bois, Gramsci und Fanon vorzustellen versucht haben, führt dies zu einer wilden Uniformisierung/Universalisierung des Kapitals, das sich aufbäumt, sich seinen Weg mit Gewalt zu bahnen, wie der Dampf in jenen Dampfmaschinen, an denen wir in meiner Kindheit und Jugend vorüberkamen: Shanghai und Shenzhen (Spivak 2014a).¹² Dies sind Beispiele, an denen unsere politisch korrekten Formeln möglicherweise scheitern. Aber sogar hier kann man epistemologische Performanz durch eine Umgestaltung jenes Begehrens nach unmöglicher Selbstbereicherung – welches sich auf die durchtriebenste Art und Weise zu kleinbürgerlicher Ideologie verhärtet – lehren. Die von Sassulitsch begrenzte Linie Marx-Gramsci muss hier erweitert werden, und wir müssen dabei im Gedächtnis behalten, dass der oder die Subalterne per Definition nicht verallgemeinert werden kann. Mein Beispiel wird die Details soziokulturellen Lebens in anderen Teilen Indiens ebensowenig erkunden können wie die diversifizierten Sphären des Subalternen in Afrika oder Lateinamerika. Das ist der Fokus auf das Einzelne. Die Kollektivität ist das Tor zum Bürger-sein. Der oder die Bürger*in als solche kann verallgemeinert werden, genauso wie der Proletarier als solcher. Das ist der verschobene, globale Marx.

Und doch. Viele engagierte Leser von Marx haben den Eindruck, dass der dritte Band des *Kapital* einerseits in Kontinuität zu den ersten beiden Bänden steht, diese aber zugleich auch überschreitet. Eine der berühmtesten Textstellen, die von einer solchen Überschreitung zeugen, ist der Passus, in dem Marx das »Reich der Freiheit« anruft. Wir werden sie zum Abschluss gemeinsam lesen und vorschlagen, dass der robuste und ungeprüfte Humanismus von Marx, der sich aus der frühen Aufgabe, Hegel zu berichtigen (»Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt ist die *abstrakt geistige*«), entwickelte und sich bislang als die *Zwieschlächtigkeit** oder Zentrifugalität des Wortes »sozial« bemerkbar machte – der abstrakte Durchschnitt und doch auch der Ort menschlicher Entwicklung –,

uns hier eine Leerstelle gibt – »das Reich der Freiheit« (1964 [1894], 828) –, die wir besetzen können, um das Unberechenbare einzuführen, das Supplement, welches mechanistische Marxisten immer für gefährlich halten – eine (Aus-)Bildung der Vorstellungskraft für das nicht verallgemeinerbare singulär Ästhetische – eine beharrliche Vorbereitung auf den ethischen Reflex – deren Fehlen in der allgemeinen Bildung die erste Welle von Revolutionen gefügig machte (1968 [1844], 574).¹³

Der Abschnitt fordert eine sorgfältige Lektüre von uns. Im ersten Band des *Kapital* sagt Marx überraschenderweise, dass die Möglichkeit des (Aus)Tausches bereits in der Natur liegt (»Der Arbeitsprozeß wurde zunächst abstrakt betrachtet, unabhängig von seinen geschichtlichen Formen, als Prozeß zwischen Mensch und Natur« (Marx, 1962 [1867], 531). Diese Voraussetzung, die Marx nie aufgeben wird, bereitet den Boden für die weiter gefasste Aussage, dass die Arbeit eine menschliche Tatsache ist – ein Argument, das sich zur Behauptung ausbauen lässt, dass wir in *jedem* Lebens- und Gedankenakt in der Lage sind, mehr herzustellen als wir benötigen. Marx, der sich nur für den ökonomischen Bereich interessiert, macht dem Kapital Komplimente:

»Es ist eine der zivilisatorischen Seiten des Kapitals, daß es diese Mehrarbeit in einer Weise und unter Bedingungen erzwingt, die der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Schöpfung der Elemente für eine höhere Neubildung vorteilhafter sind als unter den frühern Formen der Sklaverei, Leibeigenschaft usw.«
(Marx 1964 [1894], 827)

Es ist entscheidend, dass er hier nicht vom *Kapitalismus* spricht. Marx blickt an dieser Stelle dem sozialistischen Gebrauch des Kapitals entgegen. Ich denke hier insbesondere an Ausdrücke wie »gesellschaftliche Verhältnisse«, wo das Adjektiv fast schon »sozialistisch« sein könnte und die Stelle des Nomen nicht vom eher umgangssprachlichen *Beziehung* besetzt wird, sondern vom philosophischeren *Verhältnis*, das auf eine strukturelle Position im strengen, philosophischen Sinn hindeutet. Oder an *höhere Neubildung*, das schon fast *Aufhebung* bedeutet. Und genau das ist es, was das Kapital »tut«. Das Problem ist hier aber einmal mehr, dass der kapitalistische Gebrauch einfach »verschwindet«. Genau hier kann unsere global diversifizierte Anstrengung den Marxismus praktizieren und lehren, indem wir die Gier als das *primum mobile* beharrlich *ent*-humanisieren – das gefährliche Supplement, individuell und doch kollektiv.

In der nächsten Bewegung dieses ergiebigen Absatzes verallgemeinert Marx dann wieder und bringt alle Produktionsweisen, *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, zu-

sammen. Der Verlust der Eigennamen für die verschiedenen Produktionsweisen ist hier ein Ziel im Konjunktiv, ein Streich gegen die Gnoseologie. Marx kommt einmal mehr darauf zurück, dass die Möglichkeit des (Aus-)Tausches in der Natur beginnt. Vor dem Kapital beherrschte die Natur den Menschen wie eine blinde Macht. Im sozialisierten Kapital »regeln assoziierte Produzenten« diese ursprüngliche Tauschbarkeit, diesen »ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell« (Marx 1964 [1894], 828). Die ganze Welt, alle Produktionsweisen zusammen, sind das Reich der Notwendigkeit, welches die menschliche Entwicklung um ihrer selbst willen trägt. Dies ist der Ort des epistemologischen Kampfes, wo das Fragezeichen zur Kopula wird, die das Supplement aufschließt, welches sich selbst verschiebt und nicht aufhört, immer weiter zu (hinter)fragen. Wenn in der globalen Praxis des Marxismus (mit einem kleinen m) der oder die Bürger*in jener Agens sein muss, der das Kapital zum sozialistischen Gebrauch umwandelt, so blieb das für Marx doch der Arbeiter. Aus diesem Grund endet unsere Passage mit der Anstrengung, dem Reich der Freiheit, das zweifelsohne freigesetzt würde, wäre das Reich der Notwendigkeit erst sozialisiert, mehr Zeit zu schenken.

Zweifelsohne. In Marx' Beschreibung eines so gefassten Reiches der Notwendigkeit kommt der epistemologische – individuelle und doch kollektive – Kampf, der notwendig ist, um einen allgemeinen Willen für soziale Gerechtigkeit zu schaffen, nicht vor. Hier ist die entsprechende Textstelle. Marx führt zunächst den Kleinbauern (den unwahrscheinlichsten Kandidaten) als Beweis für die Illusion an, der Kapitalismus sei die Norm. Dann zeigt er uns, wie leicht es ist, diese Illusion zu widerlegen, indem er das mühelose Bild eines sozialistischen Zustandes zeichnet.

»Weil so eine der kapitalistischen Produktionsweise nicht entsprechende Produktionsform [der unabhängige, kleine Bauer] – und bis zu einem gewissen Grad nicht unrichtig – unter ihre Revenueformen subsumiert werden kann, befestigt sich um so mehr der Schein, als ob die kapitalistischen Verhältnisse Naturverhältnisse jeder Produktionsweise seien. Reduziert man allerdings den Arbeitslohn auf seine allgemeine Grundlage, nämlich auf den Teil des eignen Arbeitsprodukts, der in die individuelle Konsumtion des Arbeiters eingeht; befreit man diesen Anteil von der kapitalistischen Schranke und erweitert ihn zu dem Umfang der Konsumtion, den einerseits die vorhandne Produktivkraft der Gesellschaft zulässt (also die gesellschaftliche Produktivkraft seiner eignen Arbeit als wirklich gesellschaftlicher) und den andererseits die volle Entwicklung der Individualität erheischt; reduziert man ferner die Mehrarbeit und das Mehrprodukt auf das Maß, das unter den gegebenen Produktionsbedingungen der Gesellschaft erheischt ist, einerseits zur Bildung eines Assekuranz- und Reservefonds, andererseits zur stetigen Erweiterung der Reproduktion in dem durch das gesellschaftli-

che Bedürfnis bestimmten Grad; schließt man endlich in Nr. 1, der notwendigen Arbeit, und Nr. 2, der Mehrarbeit, das Quantum Arbeit ein, das die arbeitsfähigen für die noch nicht oder nicht mehr arbeitsfähigen Glieder der Gesellschaft stets verrichten müssen, d.h. streift man sowohl dem Arbeitslohn wie dem Mehrwert, der notwendigen Arbeit wie der Mehrarbeit den spezifisch kapitalistischen Charakter ab, so bleiben eben nicht diese Formen, sondern nur ihre Grundlagen, die allen gesellschaftlichen Produktionsweisen gemeinschaftlich sind.«
(Marx 1964 [1894], 883.)

Heute gehen die Anstrengungen, sich soziale Gerechtigkeit vorzustellen, nur selten über von oben nach unten gerichtete Bemühungen hinaus, die Bewegung des Kapitals am Laufen zu halten: Entwicklung als »Eingang in den Kreislauf des Kapitals ohne Subjektbildung«. Um sich die Lektion Gramscis in dieser globalisierten Lage vorstellen zu können, muss der oder die neue Intellektuelle die »linke« Polarisierung von Subjektbildung, einerseits, und kollektiver Abstraktion des Kapitals/Sozialen, andererseits, hartnäckig ent-polarisieren; und zwar auf eine Weise, die für Klasse, Geschlecht, und *Race* sensibel ist. Der Schritt, das Kapital zu sozialisieren, kann nicht durch »eine Verkürzung des Arbeitstags« vollzogen werden. Die (Aus-)Bildung des Subjekts für den ethischen Reflex, der in den verantwortungsvollen Umrissen eines allgemeinen Willens zur Sozialisierung im vollsten Sinne des Wortes und auf der weiten Reliefkarte des Globus zuhause ist, manchmal von Jahrhunderten extrinsischer und intrinsischer Gewalt entstellt, von vielen Muttersprachen bewohnt, verpflichtet uns dazu, anzuerkennen, wenn nötig in der Sprache der Subalternen, dass das Kontingente – jenseits des Programmierbaren – aus der Differenz zwischen der Notwendigkeit und dem Herstellungsvermögen hervorgeht und nicht vom Wissensmanagement eingefangen werden kann. Wir können dieser heutigen Methode der Wahl nur dann unerschrocken entgegentreten, wenn sie der profunde Hintergrund unseres Unterrichts zur Umgestaltung der Begehren in den Klassenzimmern und Seminarräumen wird, wo dann auch die Risiken gelehrt werden müssen, die darin liegen, seinen Worten Taten folgen zu lassen; Taten, die wir dann anfangen würden, zu begehren.

Die unschätzbare Arbeit an einem Willen zur Gerechtigkeit wird vom Vertrauen auf vorgefertigte Methodenkoffer und Schablonen zunichte gemacht. Das Begehren nach solchen schnellen Lösungen muss durch eine Übung der Vorstellungskraft umgestaltet werden; wir müssen verstehen, dass wir, wollen wir Gnoseologie in Epistemologie umwandeln, erst einmal begreifen müssen, dass solche vorgefertigten Methodenkoffer das Kontingente verschließen. Wenn der Methodenkoffer denen oben sagt, wie denen unten zu helfen ist, dann denken wir uns

dieses Unten so, als bedürfte es lediglich materieller Hilfe zur Einkommenserzeugung und für die Reduzierung von Armut. Bewegungen, die als Graswurzelbewegungen angepriesen werden, müssen ihre eigene Führungs-/Avantgarde-Struktur einer sorgfältigen Prüfung unterziehen. Dieser abgelegene und unendlich komplizierte Kampf kann nicht dem Wissensmanagement übertragen werden.

Statt Methodenkoffer als Lösungen für das Problem des Handelns anzubieten, muss die neue Intellektuelle lehren, wie man – sogar auf der Ebene des Subalternen – einen Methodenkoffer als Provisorium auf halbem Weg zusammenstellt, das vom Kontingenten immer wieder ent-stellt wird. Einige von uns haben zum Beispiel die UN dafür kritisiert, dass sie Aktionsplattformen benutzt, um Gewalt gegen Frauen zu managen und zu zerstreuen. Einige von uns haben kritisiert, dass Dinge wie Entwicklung und Fortschritt auf eine Frage der Statistik reduziert werden. All das muss in eine beharrliche Kritik des Wissensmanagements integriert werden, damit Veranstaltungen, auf denen um Lösungen gerungen werden soll, nicht ablaufen als seien sie für Kinder, wo das Führungspersonal Kollektivitäten in Gruppen aufteilt, die die Aufgabe bekommen, relevante Punkte zu sammeln, die dann später, wenn die Gruppen wieder zusammengeführt werden, im Plenum geteilt werden. Auf diese Weise wird man die Vorstellungskraft nicht auf jene epistemologische Performanz vorbereiten, die eine unbedingte Ethik erst möglich macht – eine Ethik, die es uns ermöglicht, das Kapital in soziale Gerechtigkeit umzuwandeln. Dies ist aber die Arbeit, der wir uns beharrlich widmen müssen, wenn wir den »Marxismus« global machen wollen.

Zum Abschluss möchte ich noch ein paar Worte über Geschlechterfragen verlieren. Im wissenschaftlichen Sozialismus war die Frage geschlechtsspezifischer Ermächtigung auf eine zu starre Art und Weise rational. Belege dafür finden sich in den Schriften von Alexandra Kollontai (1980) und bei späteren Autorinnen wie der chinesischen Feministin Dai Jinhua (2002). Mit Mikrokrediten und finanzieller Unabhängigkeit folgt Geschlechterermächtigung heute der gleichen autonormativen Agenda – als sei Vermittelbarkeit auf dem Arbeitsmarkt die Quintessenz menschlicher Würde. Vergeschlechtlichung als der Setzkasten von Reproduktivität muss hier anerkannt werden. Ebenso wie der Arbeiter im epistemologischen Projekt des ersten Bandes des *Kapital* dazu aufgefordert wurde, sich selbst nicht mehr als ein Opfer des Kapitalismus zu begreifen, sondern sich als Agens der Produktion neu zu denken, müssen Frauen verstehen – und zwar auf einer noch breiteren Grundlage –, dass Männer mehr nehmen und weniger geben; dass Frauen nicht selbst die Opfer des Phallogentrismus sind, sondern Akteure der Produktion. Die Notwendigkeit einer legitimen Übertragung von Besitz darf nicht als Entschuldigung dafür dienen, Frauen in Gefangenschaft zu belassen. Dies in den Kapitalismus zu integrieren bringt uns von Engels über Thomas Piketty (2014) zur Aufgabe, dem vergeschlechtlichten

subalternen Subjekt Gehör zu schenken. Wenn Sie glauben, dies sei Biopolitik, versuchen Sie doch einmal, ihre Vorstellungen flexibler zu machen.

Und noch etwas zum Geleit: Meine Aufgabe war es, über Globalität zu sprechen, und ich habe versucht, mich dieser Aufgabe mittels einer Frage anzunehmen, welche die Notwendigkeit einer beharrlichen und anstrengungsreichen Bewegung von der Gnoseologie zur Epistemologie, vom Wissensmanagement zur geistigen Arbeit, vom *Rational Choice* zur Vorstellungskraft verdeutlicht – eine Bewegung, die Gift in Medizin und Kapital in Soziales umwandelt und dabei die Begehren umgestaltet, während die Generationen an uns vorüberziehen. Ich habe mich dabei auf eine zeitgenössische Avantgarde bezogen, den Global Futures Council des Weltwirtschaftsforums. Der Subtext: Arbeit bedarf eines Supplements, der Produktion der subalternen Intellektuellen: konzentrierte, lokale, intensive Arbeit, die versucht, im zahlreichsten Teil der globalen Wählerschaft ein Verständnis dafür zu schaffen, wie wichtig das Recht auf intellektuelle Arbeit ist – eine Arbeit, die zu lehren angesichts der jahrtausendealten kognitiven Beschädigungen und des Imperativs zum Gehorsam fast unmöglich ist. Auf dem Weltwirtschaftsforum sprach Klaus Schwab – Gründer und Präsident des Forums – davon, sich zwischen dem Lokalen und Nationalen und von dort in Richtung des Regionalen zu bewegen, als Vorbereitung auf das Globale. Die Subalternen sind Menschen, die in all den Nationalismen der vergangenen Jahrhunderte nicht willkommen waren und die doch in manchen Sektoren heute als Arbeitsexporte multinational geworden sind, oft ohne gültige Papiere. Führungsstärke wird dort weder praktiziert noch gelehrt, vielmehr lernt man, dem Wie des Lehrens zu folgen. Das ist aber ein anderer Vortrag, ein anderer Weg zur Tat, ein anderer Schauplatz. Versuchen Sie jetzt, da sich unsere Wege scheiden, diese Grenze nicht als Rand, sondern als Zentrum zu denken.

Aus dem Englischen von Alwin Franke

LITERATUR

- Althusser, Louis, 1968 [1965]: Für Marx, hg. von F.O. Wolf, übers. von W. Nitsch, K. Priester, K. Riepe, E. Sanders, P. Schöttler, G. Sprigath und F.O. Wolf, Frankfurt am Main
- Baer, Benjamin C., 2006: Ghost-Work: Figures of the Peasant and the Autochthon in Literature and Politics, 1880s-1940s, Doktorarbeit am Department of English and Comparative Literature, Columbia University, New York
- Balibar, Etienne, 2013 [2001]: Marx' Philosophie, hg. und übers. von F.O. Wolf, Berlin
- Bartolovich, Crystal, 2013: Small Fish, Big Pond, in: *Academe* 99 (6), 44
- Buci-Glucksmann, Christine, 1980: Gramsci and the State, übers. von D. Fernbach, London
- Chakrabarty, Dipesh, 2016: Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable, in: *New Literary* 47 (2-3), 83-98
- Gramsci, Antonio, 2012 [1932-1933]: Philosophie der Praxis, Hefte 10 und 11, in: *Gefängnis-Hefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, hg. und übers. von W.F. Haug, Hamburg

- Ders., 1971: Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci, hg. von Q. Hoare und G.N. Smith, New York
- Hardt, Michael und Antonio Negri, 2004: Multitude: Krieg und Demokratie im Empire, übers. von T. Atzert und A. Wirthensohn, Frankfurt am Main
- Harvey, David, 2016: Reading Marx's Capital with David Harvey <http://davidharvey.org/reading-capital/>, zuletzt aufgerufen am 7. Januar 2017
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1980 [1807]: Phänomenologie des Geistes, hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg
- Ders., 1985 [1812]: Wissenschaft der Logik, hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Gesammelte Werke, Bd. 21, Hamburg.
- Jinhua, Dai, 2002: Cinema and Desire: Feminist Marxism and Cultural Politics in the Work of Dai Jinhua, hg. von J. Wang und T.E. Barlow, London
- Kollontai, Alexandra, 1980: Selected Writings, übers. von A. Holt, New York
- Lacan, Jacques, 1975 [1953]: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, übers. von K. Laermann, in: Schriften I, hg. von N. Haas, Frankfurt am Main 1975, 71–169
- Lederman, Rena, 2016: Fieldwork Double-Bound in Human Research-Ethics Reviews: Disciplinary Competence, or Regulatory Compliance and the Muting of Disciplinary Values, in: The Ethics Rupture: Exploring Alternatives to Formal Research-Ethics Review, hg. von W.C. van den Hoonaard and A. Hamilton, Toronto, 43-72
- Lenin, Wladimir Iljitsch, 1964 [1914]: Philosophische Hefte, in: Werke, Bd. 38, Berlin.
- Marx, Karl, 1960 [1851-1852]: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, Berlin, 111-207
- Ders., 1961 [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW 13, Berlin, 3-160.
- Ders., 1962 [1867]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, MEW 23, Berlin
- Ders., 1964 [1894]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3, MEW 23.
- Ders., 1968 [1844]: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, in: MEW 40, 465-590.
- Ders., 1978 [1845]: Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, Berlin, 5-8
- Ders., 1983 [1857-1858]: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in MEW 42, Berlin
- Ders., 1987 [1881]: Brief an V.I. Sassulitsch, in: MEW 19, Berlin, 242-243
- Ders., 1987 [1881]: Entwürfe einer Antwort auf den Brief von V.I. Sassulitsch, in MEW 19, Berlin, 384-406
- Nancy, Jean-Luc, 1993: The Experience of Freedom, übers. von B. McDonald, Stanford.
- Piketty, Thomas, 2016: Das Kapital im 21. Jahrhundert, übers. von I. Utz und S. Lorenzer, München
- Reagon, Bernice Johnson, 1985: Are My Hands Clean?, Washington, DC
- Resnick, Steve und Robert Wolf, 1987: Knowledge and Class. A Marxian Critique of Political Economy, Chicago
- Dies., 2002: Class Theory and History: Capitalism and Communism in the USSR, New York
- Smith, Adam, 1999 [1776]: Der Wohlstand der Nationen: Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, hg. und übers. von H.C. Recktenwald, München
- Spivak, Gayatri C., 1985: Scattered Speculations on the Question of Value, in: Diacritics, 15 (4), 73-93
- Dies., 1987: Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida, in: Poststructuralism and the Question of History, hg. von D. Atridge et al., Cambridge, 30-62
- Dies., 2012: An Aesthetic Education in the Era of Globalization, Cambridge.
- Dies., 2014a: Postcolonial Theory and the Specter of Capital, in: Cambridge Review of International Affairs 27 (1), 184-198
- Dies., 2014b: General Strike, in: Rethinking Marxism 26 (1), 9-14
- Dies., 2017: Development, in: Political Concepts: A Critical Lexicon, hg. von J.M. Bernstein, A. Ophir und A.L. Stoler, New York
- Steuart, James, 1966 [1767]: An Inquiry into the Principles of Political Economy, hg. von A.S. Skinner, London
- Tse-Tung, Mao, 1968 [1927]: Untersuchungsbericht über die Bauernbewegung in Hunan, in: ders., Ausgewählte Werke, Bd. 1, Peking, 21-63
- Wong, Sonia Man-Lai, 2006: China's Stock Market: A Marriage of Capitalism and Socialism, in: Cato Journal 26 (3), 389-424

* Deutsche Übersetzung an Spivaks Modifizierung der englischen Übersetzung angepasst (A. d. Ü.).

* *Civil society* wird hier und im Folgenden je nach Kontext entweder als »bürgerliche Gesellschaft« oder als »Zivilgesellschaft« übersetzt, da es sowohl um die »bürgerliche Gesellschaft« im Sinne von Marx und

Hegel (der seinerseits den englischen Ausdrucks ins Deutsche übersetzte) als auch um »Zivilgesellschaft« in einem weiteren Sinne geht. Einen guten Überblick der Begriffs- und Übersetzungsgeschichte gibt: Reynaud, Phillipe; 2014 [2004]: *Civil Society*, in: *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, hrsg. von B. Cassin, übers. von S. Rendall, C. Hubert, J. Mehlman, N. Stein, und M. Syrotinski, Princeton, 504-514.

1 Dieses Wort ist 2001 in einer Unterhaltung mit dem Herausgeber von *Asia Labor Monitor* gefallen.

2 Resnick und Wolff waren die ersten und vielleicht einzigen Ökonomen, die meiner Arbeit Wert beigemessen haben, worüber ich in meinem auf Seminar-Notizen basierenden Essay »Scattered Speculations on the Question of Value« geschrieben habe (Spivak 1985).

3 Die ausführlichste Ausarbeitung dieses Arguments findet sich bei Hardt und Negri (2004).

4 Jean-Luc Nancy formuliert es gewagter: »To speak of freedom« is accordingly to suspend philosophy's work. And this is in fact the very possibility of a ›philosophizing‹« (1993, 3).

5 Lenin schrieb: »Man kann das *Kapital* von Marx und besonders das I. Kapitel nicht vollständig begreifen, ohne die *ganze* Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht ein Marxist Marx begriffen!!« (1964 [1914], 180).

6 Ich zitiere hier Amina Mohamed, die derzeit für den Vorsitz der Kommission der Afrikanischen Union kandidiert, und Alicia Bárcena, die Generalsekretärin der UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika und die Karibik. Beide sind bisher nicht als Marxistinnen in Erscheinung getreten und doch kämpfen sie dafür, dass eine nachhaltige Entwicklung den Markt lenken muss, und nicht andersherum, wie es jetzt der Fall ist.

7 Schon 1844 hat Marx auf diesen Abschnitt der *Phänomenologie* angespielt: »Das ›unglückliche Bewußtsein«, das ›ehrliche Bewußtsein«, der Kampf des ›edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins« etc. etc., diese einzelnen Abschnitte enthalten die kritischen Elemente« (Marx 1968 [1844], 573). Unsere (Marx') Aufgabe ist es, geistige mit körperlicher Arbeit zu supplementieren.

* Deutsche Balibar-Übersetzung modifiziert (A. d. Ü.).

* Deutsche Balibar-Übersetzung modifiziert (A. d. Ü.).

8 Dipesh Chakrabartys großartiges Werk (2016) zeigt den Weg auf, wie man der Bindung des Subjekts/Agens ans Planetarische Rechnung tragen kann. Seine theoretischen Grundlagen verpflichten ihn aber darauf, die Herausforderungen, die sich aus der Heterogenität von Wissen und Tun ergeben, zu ignorieren.

9 Ein bewegendes Beispiel für eine solche Anteilnahme ist »Are my Hands Clean?« (Reagon 1985, gespielt von Sweet Honey in the Rock, 1988, Flying Fish Records).

10 Aus einem unveröffentlichten Gespräch mit der Autorin.

11 Der Raub des Mehrwerts wird in Maos wegweisendem Essay über die Bauernrevolution in der Hunan-Provinz nicht erwähnt (Zedong 1968 [1927]). Die frühen Bolschewisten haben häufig argumentiert, dass die Russische Revolution der deutschen überlegen sei, weil sie sowohl Arbeiter als auch Bauern umfasste. Auch für Gramscis »Subalterne« gab es keine Fabrikhalle.

12 Meine Darstellung von Shanghai und Shenzen stammt von Wong (2006).

13 Sogar hier erkennt Marx die Nützlichkeit der Methode an: »Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen«. Marx selbst geht in den folgenden Texten von der »National-« zur »politischen« Ökonomie über.

