

Marx' libertärer Kommunismus¹

Axel Honneth hatte vor einem knappen Jahrzehnt ‚Ungleichzeitigkeiten der Marxrezeption‘ konstatiert. Honneth bezog seine Beobachtung sowohl auf die gegenüber dem deutschsprachigen Raum ‚ausgesprochen‘ lebendige angelsächsische und französische ‚Diskussion‘ um Marx als auch darauf, dass ‚trotz allen internationalen Austauschs‘ die nicht-deutschsprachigen Debatten meist weit ‚von einer Kenntnis der bereits vorliegenden Resultate entfernt‘² sind. Seitdem Honneth diese sicherlich nicht unzutreffende Feststellung machte, hat sich die Lage nochmals gewandelt. Einerseits ist die deutschsprachige Marxforschung trotz universitärer Konterrevolution im 21. Jh. zu neuem Leben erwacht, andererseits sind die Ungleichzeitigkeiten der Diskussion geschrumpft und keineswegs einseitig. Die Diskussion hat sich zunehmend internationalisiert³, wobei insbesondere die englischsprachige Marxforschung quicklebendig und erheblich differenzierter ist als Honneth sie 1999 darstellte. Nicht nur hat dort selbst der fremd-kontinentale ‚Hegel-Marxismus‘ samt seiner Leistungen, aber auch Defizite, tatsächlich extrem ungleichzeitig Einzug gefunden, wie beispielhaft die einflussreichen Arbeiten der Philosophen Christopher J. Arthur⁴ und Tom Rockmore⁵ belegen, sondern es hat sich insgesamt eine Forschung entwickelt, die Jahr für Jahr wichtige Studien zu verschiedensten Fragen der Marxdebatte produziert. Um nur wenige Beispiele zu nennen, sei etwa auf die zusammenfassende Arbeit einer hierzulande kaum wahrgenommenen neuen *Wert-Preis-Transformationsdebatte* von Andrew Kliman⁶ oder auf die aus Dissertationen hervorgegangenen Arbeiten von David Leopoldi⁷ und Paul Paolucci⁸ verwiesen, die auf der einen Seite das Denken des jungen Marx umfassend *ideengeschichtlich* situieren und auf der anderen Seite die Diskussion um die *dialektische Methode* forcieren. Erinnerung sei ferner an die bedeutenden Essaysammlungen zur marxischen *Wert- und Geldtheorie* von Fred Moseley⁹ und Riccardo Bellofiore¹⁰. Wie man sieht: Arbeiten, die sich keinesfalls der ‚Ethik‘¹¹ zurechnen lassen.

Im Folgenden soll nun eine Studie des italienischen Polit-Ökonomen Ernesto Screpanti vorgestellt werden, die sich dem selten explizit eruierten *politischen* Gehalt der marxischen Theorie widmet: dem libertären Kommunismus. Das Anliegen Screpantis lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass er versucht, nach dem Ende des sog. real-existierenden Sozialismus den verschütteten libertären Glutkern des marx-englischen Kommunismus ‚against Marxist tradition‘ (xviii) freizulegen. Essentiell ist, wie der Autor in seiner Einleitung verdeutlicht, dass Marx und Engels als politische Theoretiker den Kommunismus als ‚political praxis of the liberation movements‘ (xv) begriffen haben. Den marx-englischen Kommunismus als Theorie der praktischen ‚emancipation‘ der ‚oppressed classes‘ (xvi) grenzt Screpanti daher ab von (a.) normativistischen Modellen einer distributiven Gerechtigkeitstheorie (xviii-xi), (b.) leninistisch-avantgardistischen Befreiungstheorien (xif.), (c.)

¹ Rezension zu Screpanti, Ernesto: *Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom*, Basingstoke 2007.

² Honneth, Axel: *Ungleichzeitigkeiten der Marxrezeption*, S. 644, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 7/1999, S. 643-651.

³ Eine wichtige Funktion nimmt hierbei die in London ‚beheimatete‘ Zeitschrift ‚*Historical materialism*‘ und die von ihr veranstalteten internationalen Konferenzen ein.

⁴ Arthur, Christopher J.: *The new dialectic and Marx's Capital*, Leiden 2004.

⁵ Rockmore, Tom: *Marx after Marxism: the philosophy of Karl Marx*, Oxford 2002.

⁶ Kliman, Andrew: *Reclaiming Marx' Capital: a refutation of the myth of inconsistency*, Lanham 2007.

⁷ Leopold, David: *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*, Cambridge 2007.

⁸ Paolucci, Paul: *Marx's scientific dialectics: a methodical treatise for a new century*, Leiden 2007.

⁹ Moseley, Fred (ed.): *Marx's theory of money: modern appraisals*, Basingstoke 2005.

¹⁰ Bellofiore, Riccardo (ed.): *The constitution of capital: essays on volume 1 of Marx's 'Capital'*, Basingstoke 2004.

¹¹ So Honneths Einschätzung damaliger Debattenschwerpunkte: *Ungleichzeitigkeiten der Marxrezeption*, S. 646.

einer naiven „solidarity ethic“ (xiii), d.) dem Mythos „of the birth of a New Man“ (xiii) und e.) dem Technokratismus eines „Saint-Simonian utopia“ (xiii). Marx' und Engels' Kommunismus ist folglich adäquat begriffen als nicht-normative Theorie der revolutionären Aufhebung des Kapitalismus durch die sich selbst Befreienden, deren innerer Antrieb nicht die Verwirklichung von „ethical and normative“ (xii) Werten, sondern das Streben nach praktischer Emanzipation darstellt.

Bevor Screpanti sich daran macht, diese These in drei großen Schritten zu belegen, nimmt er noch Stellung zu zwei, wie er sie nennt „philological problems“ (xvi): das Verhältnis von Marx und Engels und die Beziehung beider zu Hegel. Bezüglich der ersten Frage geht Screpanti davon aus, dass zwar durchaus entscheidende philosophische Differenzen zwischen Marx und Engels bestehen, diese aber nicht den Kern ihrer „theory of communism as liberation“ (xv) treffen. Zwar gebe es auch politische Unterschiede zwischen den beiden Denkern, überwiegend sei aber eine „strong commonality of general views“ (xvii) zu konstatieren. Bezüglich Hegel gilt, dass er Marx und Engels „most loved and hated philosopher“ war. Dementsprechend gelte es, die jeweiligen Gemeinsamkeiten und (primär) „substantial differences“ (xviii) zwischen dem großen Idealisten und seinen materialistischen Schülern zu benennen. Dabei geht Screpanti völlig zu Recht von vornherein davon aus, dass es „more than one Marx“ (auch in politischen Dingen) gibt: „I will try to reconstruct what, *in my opinion*, is the most interesting *part* of the theory (...): the doctrine of a liberation process“ (xvi).

Teil 1 ‚A Theory of Welfare‘ (1-58) befasst sich in zwei Schritten primär mit dem, was der marx-engelsche Kommunismus als Theorie des Emanzipationsprozesses *nicht* ist: (a.) „Communitarian Communism (3ff.) und (b.) „Communism of Abundance“ (26ff.). Ad a.) Screpanti eröffnet seine Studie mit der Untersuchung offensichtlich moralischer Termini im Werk von Marx und Engels. Konstitutiv seien diesen allein im junghegelianisch-feuerbachianisch geprägten Frühwerk der beiden Denker; prominent im Entfremdungsbegriff der sog. ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripte‘ von 1844. In einem zweigliedrigen Analyseverfahren gelingt es dem Autor, zuerst problematische Aspekte im Werk der beiden Kommunisten zu eruieren, um diese dann mit *ihren* Erkenntnissen selbst zu kritisieren: Momente des Kommunismus als einer distributiven „theory of justice“ (10) werden als in sich widersprüchlich bestimmt (6ff.). „The New Man“ wird als „mythical figure“ (11) eines politischen Eschatologismus vorgestellt, die sich zwar an bestimmten Stellen des (Früh)Werks auffinden lässt, mit dem „mature thought“ (12) der beiden Revolutionäre – „rejecting all metaphysical notion of human nature“ (12) - aber unvereinbar ist und eine „idealist absurdity with strong authoritarian and moralist implications“ (13) darstellt. Diesbezügliche Tendenzen im Werk von Marx (und Engels) führt Screpanti auf die Übernahme des hegelschen Entwicklungsdenken zurück, welches in den marxschen Manuskripten „in a vision of history as a dialectical process of selfproduction of man as a Species-being“ (13) Urstände feiere. Der marx-schen Kritik liege zu diesem Zeitpunkt eine moralische „*definition of the should-be of human nature*“ (13) zu Grunde, schreibt Screpanti zu Recht. In den Manuskripten von 1844 und anderen zeitnahen Schriften sind in der Tat, wie Screpanti mit einschlägig bekannten Zitaten belegt, sowohl eine (die Zukunft) umfassende Überhegung Hegels mit eschatologischem Einschlag als auch die feuerbachianisch orientierten kommunitären Vorstellungen des Kommunismus als Gemeinschaft nachzuweisen, die ihre entfremdete humane Essenz sich wiederraneignet: „Communism is none other than the transformation of the whole human-kind into a single family, a community in which man finds himself in a family – the family of Species-being. (...). This moralist critique stems from an analysis of economic, political and an religious alienation as estrangement of universal human essence.“ (17). Es ist dies eine, wie sich im Detail zeigen ließe, *einseitige*, im Kern und Bezug auf den Kommunismus aber richtige Interpretation der frühen marxschen Theorie. Das frühe Entfremdungsparadigma und seine materialistischen Gattungsmetaphysik sind nicht nur unvereinbar mit der reifen marx-

schen Kritik an solch einer krypto-idealistischen Spekulation, sondern nihilieren zudem auch noch die gegenwärtige Existenz der Menschen zu Gunsten einer leuchtenden Zukunft konsequent, und machen somit aus der menschlichen Emanzipation eine „charity revolution“ (20). Der Kommunismus ist dann keine politische Bewegung mehr, sondern das Proletariat der verirrte Sturmtrupp innerweltlicher Erlösung, wie der Autor am Beispiel der frühen metaphysischen Geschichtsdiagnostik von Marx (20-23) und dessen „philosophy of the proletariat as a universal class“ (25) darlegt. Screpanti hält fest, dass diese gesamte Konstruktion mit der ontologischen Wesensbestimmung des Menschen und seiner Entfremdungsgeschichte steht und fällt. Nicht zuletzt unter dem Eindruck Stirners verfällt diese Konzeption aber bereits 1845/46 einer massiven Selbstkritik

Ad b.) ‚The Communism of Abundance‘ beginnt mit einer Erörterung des Verhältnisses von Moral und Amoral im Werk von Marx und Engels (26-32). Ihre moralisch klingenden Termini sind für Screpanti „little more than rhetorical expedients“ (26f.) oder taktische Zugeständnisse. Sie sind Teil einer „method of deconstructing ideology“ (32): „Marx’s critique brings to light not the fact that capitalism does not practice what it preaches, but rather the fact that its ideologues preach everything except what the capitalists practice: they describe a world of equality and freedom by focussing on market social relations, concealing in this way the substance of the real relations that arise in the production process. And note that Marx does not say those market relations are not in fact based on equality and freedom.“ (31). Die Erörterung des Fetischcharakters der kapitalistischen Produktionsweise, die sich hier geradezu aufdrängt, samt dessen revolutionstheoretischen Implikationen, umgeht der Autor leider. So richtig seine folgenden Ausführungen zur marx-engelschen Moralkritik (bes. 33-39) sind, ist hiermit im Übrigen mitnichten die Frage beantwortet, inwiefern die kantsche Autonomie-moral und die hegelsche Idee der Sittlichkeit im Kommunismus aufgehoben sind, setzt doch auch die marxsche Kritik der kapitalistischen Heteronomie irgendeinen Begriff von Autonomie voraus. Diesen in der (impliziten) Tradition der Philosophie des sog. deutschen Idealismus zu lokalisieren, dürfte nicht der verkehrteste Weg sein. Dennoch geht Screpanti darin Recht, auf die für jede kritische Theorie konstitutive Transformation von Moral in Politik zu insistieren.¹² Er unterstreicht dies an der marx-engelschen Kritik am utopischen Sozialismus (32-39), die im Kern auf dessen abstrakten Moralismus und vermeintlichen „superior moral principles“ (32) zielt. Der marx-engelsche Amoralismus rührt somit primär daher, dass „a normative approach to economic and political problems“ schlicht unangemessen bzw. „alien“ (35) ist. So wird einerseits Moral durch politische Veränderung bzw. praktische Emanzipation substituiert, andererseits die wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit freigehalten von normativen, vermeintlich höher stehenden Werten. Im weiteren Verlauf des Abschnitts wendet sich Screpanti dann dem Kommunismus als ‚The Land of cockaigne‘ (39-47) zu. Er macht dabei deutlich, dass zwar das Werk von Marx und Engels nicht frei ist von technokratisch-produktivistischen Phantasien, diese aber mit dem Kern ihres Denkens kollidieren und als peripher zu bezeichnen sind. Ein evolutionistisch-technokratisch-produktivistischer Kommunismus konterkariert nicht nur die Idee universeller *Selbstbefreiung* und *Selbstbestimmung* freier Individuen, sondern ist auch unvereinbar mit einem Menschenbild, das auf die nicht abschließbare Entwicklung der Individuen zielt: „In the higher phase of communism needs are not limited (...), they are liberated and multiplied“ (50) Unermesslicher Überfluss ist daher nicht denkbar. Für die Materialisten Marx und Engels war es übrigens unabweisbar, dass *notwendige* Arbeiten und Tätigkeiten „will not become sheer play“ (51) und dass die „limited quantity of natural resources“ (53) unaufhebbar ist. Der

¹² Der angeblich anti-politische Adorno hat dies einst auf den Punkt gebracht: „Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heißen darf, das geht über an die Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des Verwirklichenden gelegen wäre.“ Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt a.M. 1996, S. 262.

Kommunismus ist mithin niemals ein statischer Zustand, ein langweiliger Himmel auf Erden und erst Recht nicht asketische Uniformität: „It is the liberation of desires, the resurrection, not the mortification, of the flesh. (58).

Teil 2 ‚A Theory of Freedom‘ (61-107) ist ebenfalls in zwei Abschnitte mit Unterkapiteln aufgeteilt. Während der erste Abschnitt mit ‚Freedom and the Individual‘ (61-106) betitelt ist, behandelt der zweite ‚The emancipation of Labour‘ (107-40). Der erste Abschnitt führt (zu) weit von der eigentlichen Thematik ab. Im Wesentlichen stellt Screpanti seinen Marx und dessen (vermeintliche) wissenschaftliche Methode vor. Da in diesem Punkt fast jede Aussage kritisierbar und hinterfragbar ist, und des Weiteren der Bezug zu Marx und Engels als politische Theoretiker verloren zu gehen droht, muss auf eine ausführliche Darstellung und eine noch ausführlichere Kritik verzichtet werden. Daher nur folgende Stichworte: 1.) Screpantis Marx hat „three faces“ (61ff.): ein frühes philosophisch-humanistisches (Rousseau, Feuerbach, Hegel), ein ökonomistisch-deterministisches („Ricardo-Owen-Saint-Simon complex“ (63)) und das, im Anschluss an Althusser von Screpanti emphatisch vertretene, des „critical and scientific antihumanism“ (64). Selbstverständlich überlagern sich die Paradigmen: „things are not so quite clear cut and simple“ (67). Die genuine Leistung des reifen Marx sei aber eine ‚anti-humanistische‘ bzw. antimetaphysische (Sozial)Wissenschaft und eine anti-normative Theorie der revolutionären Praxis, die in der Tradition von Aristoteles, Machiavelli und Spinoza stehen. Screpanti charakterisiert dabei Marx‘ reife Theorie sozial-ontologisch als individualistisch (76-83), axiologisch als relativistisch-individualistisch (83-85) und seine Methodologie dem sozialontologischen Status entsprechend ebenfalls als individualistisch (85f.). Screpanti ist radikaler Anti-Hegelianer: „I find the attempts made to construct Marx’s ontology in dialectic terms are scarcely enlightening.“ (76). Das „Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind“ als das „spezifisch Gesellschaftliche“¹³, die so schwer zu ‚fassende‘ soziale Wirklichkeit („gespenstige Gegenständlichkeit“ (MEW 23, 52); ‚Realität sui generis‘ (H.G. Backhaus)) des Wertes als principium synthesis kapitalistischer Gesellschaften, die dingliche Gestalt annehmende Objektivation eines sozialen Verhältnisses, bleiben von Screpanti genauso unerkannt wie, hiermit Althusser folgend, der ubiquitäre Fetischcharakter kapitalistischer Verhältnisse. Weder vom dialektischen Denken (methodologisch jenseits des starren Gegensatzes von Individualismus und Holismus stehend¹⁴) noch von der für Marx‘ reifes Denken zentralen Fetischtheorie und Verdinglichungskritik, die ohne eine kritische Aneignung - nicht abstrakte Negation - der Philosophie Hegels undenkbar gewesen wäre, hält der Autor etwas: „At the bottom of Marx’s individualist ontology there is materialism and the rejection of Hegel’s idealism.“ (91).

Diese Ausführungen zur marxischen Theorie sind zwar nicht per se falsch, gelinde gesagt aber einseitig. Sie bei Seite gelassen, gelingt es Screpanti allerdings, einen wesentlichen Sachverhalt (weiter) zu explizieren: Es gibt kein ‚Subjekt der Geschichte‘ (*das* Proletariat), sondern nur Subjekte, die sich von dieser befreien wollen. Der Kommunismus ist daher weder das Zu-sich-kommen eines metaphysischen Gattungswesens noch ein evolutionär-ökonomisch generiertes Paradies, sondern der *nicht endende und ungewisse Prozess der Emanzipation von Individuen*. In diesen Punkten macht sich Screpantis antiphilosophisch-realistische und konsequent (in diesem Kontext freilich rein ethisch zu verstehende) individualistische Marxinterpretation dann doch bezahlt. Sie wird den beiden Revolutionären – contra totalitärer Gerüchte – gerecht: „The ultimate motivation of the action that activate that process is not justice or ‚general interest‘, but is the individuals’ drive for liberation. Note that communism is now seen as the world of *individual* freedom already in the process of ist doing.“ (73). Hieran anschließend eruiert dann der Autor wider Theorien distributiver Gerechtigkeit vier

¹³ Adorno: Gesellschaft, S. 9, in: Gesammelte Schriften 8, Frankfurt a.M. 1997, S. 9-19.

¹⁴ Vgl. zu diesen zentralen Fragen dialektischer Gesellschaftstheorie die brillante Arbeit von Meyer, Lars: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.

Dimensionen kommunistischer Freiheit: 1.) ‚Self-government of the producers‘ (92-95), d.h. Abschaffung der Lohnarbeit als „fundamental institution of capitalism“ und des Fabrikdespotismus: „the production process will be managed by workers who ‚freely associate‘ and govern themselves.“ (93). 2.) ‚Capacity of self-realization‘ (95-98), was nicht die Verwirklichung eines metaphysischen Gattungssubjekts bedeutet, sondern den simplen, aber entscheidenden Sachverhalt, dass die „actions determinate by themselves [den freien Menschen; d. Verf.] in pursuing goals which they themselves have chosen.“ (97). ‚Self-realization‘ ist also soziale Autonomie. 3.) ‚Faculty of choice‘ (98-100), d.h. Abschaffung der klassenantagonistisch restringierten „consumption sphere“ (99) und die Einführung demokratischer Kontrolle über den wissenschaftlich-technischen Fortschritt. 4.) ‚Self-government of the commune‘ (100-2) „states that people are free if the constraints they undergo (...) are determined by themselves“ (101); objektive Freiheitsbeschränkungen technischer und natürlicher Art sind selbstverständlich damit nicht aus der Welt geschafft. ‚Self-government‘ ist ein kollektiver Akt, der die Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder an Entscheidungsprozessen voraussetzt. Die Radikaldemokratisierung der Gesamtgesellschaft und die Universalisierung von Wissen sind hierfür die Voraussetzung.

Der zweite Abschnitt von Teil 2 ‚The Emancipation of Labour‘ dient der Verdeutlichung der marx-englischen Theorie des Kommunismus als einer überaus realistischen Konzeption menschlicher Befreiung. Das ‚Self-management‘ (107-16) der Arbeiter wird als radikal-demokratische Kontrolle der Produktion und personeller Leitungsfunktionen dargestellt. Die basalen Einheiten kommunistischer Ökonomie wären lokale Kooperativen, deren Autonomie durch keinen wirtschaftlichen Generalplan negiert werden darf. Der gesamtgesellschaftliche Plan wird von Screpanti daher nicht als vermeintlich allwissenendes computergesteuertes Superhirn oder Zentralkomitee gedacht, sondern als „a sort of democratic planning which combines industrial democracy in the firm with political macroeconomic control.“ (112). Kein Utopia, sondern ein „heterogeneous, discretionary, imperfect, sub-optimal and even conflicting“ (114) Verfahren der Kombination von Mikro- und Makroökonomie, dessen oberster Wert auch nicht die Effizienz, sondern die Autonomie der Produzenten ist. Auch das Absterben des Staates lässt sich als solchermaßen realistische Perspektive verstehen: dieses bedeutet eben nicht die Abschaffung politischer Öffentlichkeit und des Meinungspluralismus, sondern die Überwindung des klassenförmigen Charakters der Politik: „In other words the dissolution of the State has a twofold meaning: on the one hand, it is the abolition of the class of professional politicians, on the other it is the abolition of the repressive, anti-proletarian and anti-democratic State functions“ (129). Nebenbei mit dem Negativ-Mythos der Diktatur des Proletariats aufräumend (131-37), bringt Screpanti seinen Kommunismus als ‚True democracy‘ (121-31) auf den Punkt: „Individual freedom in the political field does not consist of a particular kind of opportunity set, but in the capacity of people to participate in the decision-making process (...). In this sense it is correct to speak of freedom as self-government.“ (121). Der Kommunismus basiert mithin auf einem „*principle of freedom*‘: *communism is a system of maximal equal freedom for all*.“ (138) Freiheit ist somit zwar ein „end in itself, the real reason behind revolutionary action“ (138), aber kein jemals fertiger Zustand, sondern der, zwar qualitative Sprünge – Revolutionen – vollziehende, niemals aber abschließbare „process of liberation.“ (140).

Der abschließende dritte Teil ‚A Reformulation‘ (143-69) führt dann von den marx-englischen Texten weg hin zu einem Versuch einer Rekonstruktion kommunistischer Freiheit, „which is not only simple reformulation of traditional thought in a new language.“ (143). Der Polit-Ökonom dekliniert, um logische Konsequenz bemüht, noch einmal durch, was Freiheit in der Produktions- und Konsumtionssphäre konkret bedeuten könnte. Auch wenn Screpanti bereits Momente des Kommunismus „within a capitalist mode of production“ (158) – gemeint sind letztlich sozialstaatliche Umverteilungsprogramme – entdeckt hat und herausstellt, dass kooperative Formen des Wirtschaftens effizienter sind als kapitalistische Betriebe (145ff.),

erteilt er Vorstellungen eines evolutionären Heranwachsens des Kommunismus eine Abfuhr: ohne politische Praxis und „*control of political power*“ (166) kann die Macht des Kapitals nicht gebrochen werden. Spätestens hier aber schlägt Screpanti politischer Realismus über die Stränge: statt libertärem Kommunismus wird ein radikaler sozialdemokratischer Reformismus aufgeboten. Ein libertärer Kommunismus, der zwar eine Radikaldemokratisierung der Gesellschaft, d.h. eben auch und gerade der Produktionssphäre kennt, die bedingungslose Negation der herrschenden Gewalt (Recht, Polizei, Militär, Schule etc.) nicht einmal aber thematisiert, hat seinen Namen nicht verdient. Libertärer Kommunismus dem es um die Eroberung und nicht um die Abschaffung politischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu tun ist, stellt nichts Anderes dar als eine *contradictio in adjecto*.

Wie kommunistische Emanzipation gegen und jenseits des bürgerlichen Staates vonstatten gehen könnte, wird von Screpanti nicht zufällig völlig übergangen: der Staat scheint ihm nicht die notwendige soziale Form des Politischen in bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen zu sein, sondern ein beliebig verwendbares – neutrales - Instrument gesellschaftlicher Regulierung. Die spezifisch soziale Realität der sozialen Formen: Kapital, Recht, Staat, die als objektivierte soziale Verhältnisse eine überindividuelle Objektivität generieren, die ein gespenstisches – emergentes - ‚Eigenleben‘ führt und eine sich selbst undurchsichtige, (ir)rational-fetischistische Praxis begründet, nimmt der methodische Individualist und Anti-Hegelianer konsequent nicht zur Kenntnis. Eng verbunden hiermit ist die völlige Ausblendung des fundamentalen Problems des Fetischcharakters der kapitalistischen Produktionsweise, welchen Screpanti im Anschluss an Althusser als philosophische Flause meint ignorieren zu können. Was hiermit unter den Tisch fällt ist dann aber nicht allein, die für jede politische Theorie der Befreiung zentrale Frage, wie Menschen überhaupt unter den herrschenden Bedingungen zu einem ‚kommunistischen Bewusstsein‘ kommen können. Neben der Realität der strukturell induzierten kapitalistischen Alltagsreligion bzw. der naturalistischen Selbstverrätselung spezifisch sozialer Praxis bleibt auf diesem Wege vielmehr auch der Antisemitismus als real-existierende Konterrevolution, Inbegriff des sich repetierenden Scheiterns der Emanzipation, ausgeblendet. Dies aber sind Probleme, denen sich jede kritische Theorie kommunistischer Freiheit stellen muss. Alles andere ist nicht weniger naiv als geschichtsvergessen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Screpanti's Rekonstruktion des Theoriekerns des marx-engelschen Kommunismus konsequent dessen Realismus zu unterstreichen weiß und mit Emphase dessen autonom-libertären Nukleus aus der historischen Versenkung ausgräbt. In diesem Punkt betreibt die Studie wichtige und notwendige Aufklärung über Marxmythen. Im Ganzen wirft seine Interpretation der marx'schen Theorie jedoch fundamentale Fragen und kritische Einsprüche auf: ihr Mangel ist der Grund dafür, dass der Autor am Ende nicht nur einen radikalen Sozialdemokratismus als libertären Kommunismus verkauft, sondern auch dass die Problematik sozialer Formen – ihre spezifische Realität, ihre Verselbstständigung und ihr Fetischcharakter – und der reale Schein des ‚automatischen Subjekts‘ nicht einmal zur Kenntnis genommen werden, und zwar gerade auch nicht hinsichtlich ihrer revolutionstheoretischen Implikationen. Von daher ist dem Autor zuzustimmen, wenn er selbst seine Arbeit als „a first contribution to development of a wider scientific elaboration“ begreift, „which can only come forward as a process of collective research.“ (ix).

Hendrik Wallat