



Volker Caysa

Rosa Luxemburg die Philosophin

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen
2017

VOLKER CAYSA

Rosa Luxemburg – die Philosophin

Zweite, erweiterte Auflage

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2018

ROSA-LUXEMBURG-FORSCHUNGSBERICHTE
HEFT 13

Im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen
herausgegeben von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus

ISBN 978-3-947176-00-7

Zweite, erweiterte Auflage

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2018
Harkortstraße 10, D-04107 Leipzig
www.sachsen.rosalux.de
info@rosalux-sachsen.de

Redaktion: Manfred Neuhaus / Daniel Neuhaus

Umschlag: Jutta Damm-Fiedler unter Verwendung

der Bronzebüste Rosa Luxemburgs von Hanna Studnizka

der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. (Foto: Gerhard Märker)

Satz: Daniel Neuhaus

Herstellung: Online-Druckerei »Wir machen Druck« GmbH

Inhalt

VOLKER CAYSA

Rosa Luxemburg – die Philosophin

Die Parrhesiastin	9
Die Lebenskünstlerin	36
I	36
II	42
III	48
IV	58
Die Analytikerin des Empire	61
Anhang zur zweiten Auflage	
KLAUS KINNER / MANFRED NEUHAUS: Die Linke hat einen philo- sophischen Kopf verloren. Volker Caysa zum Angedenken	90
ANNELIES LASCHITZA: Rosa Luxemburg – die Philosophin	92
WULF SKAUN: Starke Charaktere erwähnen sich oft starke Vorbilder. Volker Caysas hinterlassene Essays zu Rosa Luxemburg als Philosophin	94
MICHAEL BRIE: Weitherzigste Menschlichkeit. Volker Caysa über Rosa Luxemburg als »Wahr-Sprecherin«, Lebens- künstlerin und Analytikerin	97
Personenverzeichnis	102
Zu den Autoren	103
Die bisher erschienenen Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte .	105



Simone Weil und Rosa

Günter Schöllkopf 1970

Klaus Kinner und Manfred Neuhaus
– den Wahrern der kulturellen
Identität der Linken – zum 70. Geburtstag

Die Originalradierung von Günter Schöllkopf
auf Seite 7 konnte der Rosa-Luxemburg-Verein
1994 aus Spendenmitteln erwerben.

Die Parrhesiastin

Aus der Sicht der deutschen Sozialdemokratie war die Oktoberrevolution von 1917 wohl bestenfalls eine Modernisierungsrevolte und in diesem Sinn eine nachholende Revolution. Rosa Luxemburg warnte aber davor, dass dieses Experiment der Errichtung einer radikal-alternativen Gesellschaft im Verhältnis zum kapitalistischen Imperialismus nicht auf die demokratischen Errungenschaften der sozialdemokratischen Reformierung vor allem Westeuropas und insbesondere Deutschlands nach 1871 verzichten kann – trotz ihrer vehementen Polemiken gegen die Fetischisierung des Parlamentarismus und Reformismus insbesondere in der deutschen Sozialdemokratie.

Versuchen wir einmal in diesem Kontext jenseits aller Polemiken den modernen Kern der Kritik Rosa Luxemburgs an Lenins Verwirklichung der proletarischen Revolution zu erfassen. Er besteht darin, zu fragen, was es heißt, nach der Machtergreifung vernünftig zu regieren. Rosa Luxemburgs Antwort ist eindeutig: Vernünftig regieren, das heißt demokratisch und liberal zu regieren. Das heißt, die Regierung muss in ihrer Regierungsform dem Souverän und seinem Willen, dem Volk entsprechen, sie muss die individuellen Freiheitsrechte garantieren, sie darf aber auch nicht zu viel regieren, und sie muss durch Kritikannahme korrekturfähig sein.

Das hat zur Konsequenz, dass der Schwächste nicht nur zum Starken sprechen darf und Gehör findet, sondern die herrschende Mehrheit muss auch die Minderheit anhören und deren berechtigtes Anliegen berücksichtigen, damit sie vernünftig im Sinne des *volonté générale* regieren kann. Vernünftiges Regieren ist nur möglich durch das institutionell gesicherte offene Wahrsprechen, durch Parrhesia. Eine sozialistische Gesellschaft braucht die Demokratie als Regierungs- und Lebensform.

Damit die Demokratie möglich ist, braucht es das offene Wahrsprechen, und die Parrhesia braucht die Demokratie, und zwar im Sinne der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Das schließt natürlich die Freiheit der Rede aller ein. Jeder, der zum *demos* gehört, hat das Recht, das Wort zu ergreifen, seine Meinung zu sagen. Das war schon die Stärke der antiken Demokratie. Ein jeder (Vollbürger) hatte das Recht zu sagen, was man nicht hören will. Das bedeutet aber nicht automatisch, dass jeder, der reden kann, auch die Wahrheit sagt.

Das Wahrsprechen gründet sich wesentlich im Mut zur Wahrheit. Aber herrschende Mehr- oder Minderheiten wollen nicht die Wahrheit hören, sie wollen herrschen, und nur in Ausnahmefällen herrscht die Wahrheit.

Wahrsprechen zeichnet sich aus durch Besonnenheit und Risikobereitschaft, das unangenehme Wahre den Herrschenden oder der Menge zu sagen. Wahrsprechen bedeutet demzufolge auch, den Dummköpfen zu sagen, dass sie dumm sind und Linksradikalen zu sagen, dass sie linksradikal sind. Von diesem Recht machte auch Lenin Gebrauch, und das war nicht falsch, weil es Lenin war, der dies Recht wahrnahm.

Demokratie ist an die Selbstbestimmungsfähigkeit, den Freimut und die Selbstsorge der Bürger gebunden: Je mehr Parrhesia, je furchtloser die Bürger nach der Wahrheit fragen und das Wahre tun, desto vitaler ist ihre Polis, ihre Stadt, der Staat, ihre Partei. Das mutige Wahrsprechen macht den Bürger mündig im Sinne des öffentlichen Gebrauchs seines Verstandes.

Aber auch die Parrhesia, das risikobehaftete Wahrsprechen, ist ambivalent: sie kann als Idee der freien Rede zum bloßen Gerede verkommen. So ist die öffentliche Meinung Bedingung und Gefährdung der öffentlichen Freiheit in der Demokratie in einem. Der Mutbürger kann zum Wutbürger werden, und der Mut zur Wahrheit kann in Wut gegen die Wahrheit umschlagen. In den Umgang mit diesem Umschlagspotenzial muss eine demokratische Regierungsform sich immer wieder neu einüben. Das erfordert, die ungebildete falsche Parrhesia von der wahren gebildeten zu unterscheiden. Freilich wird man da einige Einbildungen aufgeben müssen.

Dass im Mittelpunkt der politischen Philosophie Rosa Luxemburgs ihre Demokratieverständnis steht, dürfte mittlerweile als interpretatorischer Allgemeinplatz anerkannt sein. Im Folgenden möchte ich die Interpretation des demokratietheoretischen Ansatzes der politischen Philosophie Rosa Luxemburgs um ein Themenfeld erweitern, das bisher unterinterpretiert oder sogar übersehen wurde, das aber entscheidend sein könnte nicht nur für ein vertieftes Verständnis der Luxemburgschen Demokratieverständnis, sondern vor allem für die modernere Reformulierung und Weiterentwicklung der Luxemburgschen politischen Philosophie insgesamt. Es geht dabei um das grundlegende, aber bisher unterschätzte Problemfeld des Verhältnisses von öffentlicher Freiheit und der politischen Thymotologie, von Alethurgie und Massenstimmung in der Luxemburgschen Demokratietheorie.¹

1 Damit knüpfe ich an Positionen an, wie sie bei Jörn Schütrumpf und Michael Brie zu finden sind. Siehe Jörn Schütrumpf: Rosa Luxemburg oder die Freiheit der Andersdenkenden. In:

Ich vertrete demzufolge die These: Rosa Luxemburgs Demokratieauffassung hat eine massenthymotologische Grundlegung², und sie zielt auf öffentliche Freiheit, weil die öffentliche Freiheit Bedingung der Möglichkeit von Demokratie überhaupt ist, denn nur durch sie kann die Volksstimmung, der Volkswille, oder rousseauistisch gesagt, der *volonté générale*, in der Polis (und der Partei) herrschen. Dabei war natürlich auch Rosa Luxemburg klar, wie problematisch die Herrschaft der »Volksstimmung« ist, denn der damit verbundene Volkswille kann zwar der Stimmung der Mehrheit entsprechen, aber er muss nicht im Interesse der Mehrheit sein. Gerade auf dieses Problem versucht ja die Regierungsform der Vertretungsdemokratie zu reagieren.

Das hat zur Konsequenz, die immer je schon thymotisch basierte Demokratie auf Rechtsstaatlichkeit zu verpflichten. Der immer auch potentiell unkontrollierbare Volkswille wird so durch Recht und Gesetz begrenzt. Die ausbrechende Stimmung wird also in Form gebracht durch rechtlich legitime Ausdrucksformen des Volkswillens. Das vermeintlich Illegale wird so durch Legalität beherrscht, aber es wird nicht schlechthin negiert oder gar unterdrückt, sondern es kann sich eben auch im Rahmen der Legalität offen ausdrücken. Der Volkswille, will er also tatsächlich der *volonté générale* sein, muss sich rechtsfähig machen, will er rational regieren und keine willkürliche Diktatur der Mehrheit oder einer Minderheit sein. Die Parrhesia muss demzufolge rechtsstaatlich eingebunden werden, soll der Mut zur Wahrheit nicht zur unkontrollierbaren Wut gegen die Wahrheit werden. Eine Politik der Wahrheit, in deren Mittelpunkt der Mut zur Wahrheit steht, muss durch den Willen zum Recht getragen sein, will sie dauerhaft Bestand haben und sich gegenüber jeglicher Form der (oft kurzzeitigen) Willkürherrschaft von rechts wie von links überlegen erweisen: Das Recht der Macht muss Macht des Rechts werden.

Gerade weil der Volkswille als Volksstimmung eben Stimmung ist, muss man ihm durchaus skeptisch begegnen und doch auf Stimme und Stimmung der Menge Rücksicht nehmen, wie auch der Minderheit das Recht garantiert werden muss, Mehrheitsentscheidungen wieder umkehrbar zu machen zu können, wenn sie sich als strategisch falsch erweisen. Die Mehrheit

Standpunkte. Hrsg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung. 2011.1. S. 1–4, und Michael Brie: Rosa Luxemburgs Symphonie zur russischen Revolution. Ebenda. 2011.10. S. 1–6.

- 2 Die schon in ihrer Schrift »Massenstreik, Partei und Gewerkschaften« (1906) zu finden ist. (Rosa Luxemburg: Gesammelte Werke. Bd. 2. Berlin 1972, insbes. Abschnitt III, S. 102–125, bes. S. 102, 110/111, 113/114, 117/118 und 124/125.)

hat auch für Rosa Luxemburg nicht Recht (sprich Wahrheit), weil sie die Mehrheit ist. Darum braucht auch eine Massenbewegung nach Rosa Luxemburg eine Avantgarde, durch die sie ihr eigenes Wollen begreift. Das Problem allerdings ist dann, wieweit sich der Kopf verselbstständigt und nicht mehr wahrnimmt, dass der Bauch ihn nährt. (Insofern geht Rosa Luxemburg durchaus von einem sozialen Metabolismus der Macht aus.) Oder um es in der Diktion Rosa Luxemburgs zu sagen, die Volksvertreter müssen gezwungen werden, auf die Volksstimmung Rücksicht zu nehmen und dürfen sich nicht als politische Kaste in der parlamentarischen Demokratie von ihr abkoppeln. Nur so kann verhindert werden, dass die Stimmung der politischen Klasse sich für die Stimmung der Massen hält und sie völlig verfehlt, an ihr vorbei regiert und sich von der Lebenswirklichkeit der Massen völlig abtrennt, weil sie die eigene Wirklichkeit für die Wirklichkeit überhaupt hält. Ein Irrglaube, der natürlich immer medial gerade dann verfestigt werden kann, wenn man über den Partei- oder gar Staatsetat verfügt.

Nur indem die politische Klasse gezwungen wird, auf der Straße, der Agora der Moderne, zu diskutieren, kann auch verhindert werden, dass die herrschende medial veröffentlichte (und inszenierte) Meinung mit der im Alltag der Menschen herrschenden Meinung verwechselt wird. Wobei Rosa Luxemburg auch klar war, dass der gestimmte Volkswille, der *volonté générale* als Vertretung der öffentlichen Allgemeininteressen nicht identisch sein muss mit der Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben. Nicht nur die Meinung der Menge vertritt daher für sie automatisch die *volonté générale*, sondern auch eine kleine Gruppe, eine Avantgarde, eine Elite kann diesen vertreten. In diesem Punkt ist sie durchaus auf der Seite Lenins, denn sie geht nicht nur von der Macht der Massenaktionen aus, sondern auch von der Macht der kleinen Gruppe.

Entgegen allem »Parteiklatsch« sei hier also ausdrücklich bemerkt, dass die tragische Liebesbeziehung von Leo Jogiches und Rosa Luxemburg etwas Überprivates hatte. Ohne die organisatorische Leidenschaft von Leo Jogiches und die hochdisziplinierte Begriffsarbeit und Sprachkunst der Rosa Luxemburg hätte es keinen Spartakusbund, die Keimzelle der KPD, gegeben. Durch die Einheit organisatorischer Genialität, genialer Begrifflichkeit und exzellenter Rhetorik entstand »eine Vereinigung, die wie keine andere organisierte Gruppe der Linken in Deutschland für kurze Zeit so etwas wie eine ideale ›peer group‹ darstellte«³.

3 Vgl. Hannah Arendt: Rosa Luxemburg. In: Dieselbe: Menschen in finsternen Zeiten. Hrsg.

Die revolutionäre Gemeinschaft von Rosa Luxemburg und Leo Jogiches hat wesentlich vier Elemente: erstens den Geheimbund, die »unsichtbare Kirche«; zweitens die theoretische Praxis, die Ausarbeitung einer revolutionären Theorie; drittens die öffentlich institutionalisierte Organisation, der Aufbau einer Partei und eigener öffentlicher Medien; und viertens das Bezeugen der Wahrheit der eigenen Lehre durch das eigene Leben selbst, was auch bedeuten kann, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, um die Wahrheit zu verwirklichen.

Hier wird also abermals das Problem des Lebensstils, das in allen radikalen Lebensformen seit dem antiken Kynismus diskutiert wurde, aufgeworfen. In diesem Kontext muss auch die Debatte um den revolutionären Lebensstil innerhalb der sozialdemokratischen und kommunistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts gesehen werden. Wie soll man als Gegner der bourgeoisen Lebensweise leben? Als gut bürgerlich ausgestatteter, heiter-gelassener Parlamentarier oder als gestresster und derangierter Streetworker, als Kundschafter oder als Kommissar, als Technokrat oder randalierender Aktivist? Muss die revolutionäre Lebensform hündisch wie die eines ohnmächtigen Kynikers sein, der auf dem Markt (oder heute in Wagenburgen) lebt, oder kann sie auch das schöne Leben eines machtgeschützten parlamentarischen Zynikers sein, der in Gründerzeithäusern lebt? Ist die Lebensform des Revolutionärs schlechthin skandalös, oder darf sie idyllisch bürgerlich sein? Wer Rosa Luxemburgs Lebens(kunst-)Philosophie kennt, wird schnell bemerken, dass sie nach beidem strebte. Ihr war die spannungsreiche Sehnsucht nach radialem Aufbruch und idyllischer Ruhe, nach strengster Askese in Form der Arbeit am Begriff und ausgelassenem Hedonismus eigen. Aber das zeichnet nicht nur den Eros ihrer Person aus, sondern auch ihres Denkens. Ihre Philosophie hatte noch die Macht des Eros, diesem anziehenden obwohl nicht unbedingt schönen Dämon, der von Penia und Poros, von Mangel und Fülle, von Armut und Reichtum gezeugt wurde, und dadurch strahlt ihre Lehre einen Moraldämonismus bis heute aus, der sie für Arme und Reiche nach wie vor anziehend macht. Aber hier sei noch einmal betont,

von Ursula Ludz. München/Zürich 1989. S.58. Auch hier zeigt sich, wie sehr Hannah Arendts Luxemburg-Rezeption Peter Nettls Standardwerk über Leben und Werk Rosa Luxemburgs verpflichtet ist. Vgl. Peter Nettl: Rosa Luxemburg [Aus dem Englischen von Karl Römer. Die Zitate aus den polnischen Briefen ins Deutsche übertragen von Wanda Bronska-Pampuch]. Köln/Berlin: Kiepenheuer und Witsch 1967 (künftig: Nettl: Rosa Luxemburg).

was schon anderer Stelle ausführlich diskutiert wurde: Ihre politische Lebens(kunst-)Philosophie ist nicht die Philosophie linken Dandytums, sie ist nicht die Philosophie einer Wohlfühllinken, die für das Streben nach Ruhe und Ordnung schon mal die Wahrheit opfert. Im Mittelpunkt ihrer politischen Lebens(kunst-)Philosophie steht eine Politik der Parrhesia, des offenen, freien, gefährlichen Wahrsprechens, des schutzlosen, nicht herrschaftsgeschützten (in diesem Sinne machtgestützten) Wahrheit-Heraussagens unter Inkaufname existenzieller Gefährdungen. Sie verkündet die Wahrheit ohne sich von der Angst um die eigene Existenz lähmen zu lassen – rückhaltlos, auf eigene Rechnung, (fast) allein und auch, wenn es nicht anders geht, ohne den Rückhalt der Partei, der Gemeinschaft, der sie angehört. Da nimmt sie keine Rücksicht darauf, was ihr als Mensch zu- oder abträglich ist, sondern ihr geht es darum, was der revolutionären Idee, die doch im Kern die Verbesserung des Lebens der Menschen ist, zu- oder abträglich ist. Ein solches Leben in Parrhesia kann einen Menschen an den Rand jeglicher organisierter Gemeinschaftlichkeit bringen. Als Kundschafter und Verkünder der Wahrheit des guten Lebens für alle, kann man von der eigenen Partei verleugnet und von den Herrschenden ins Gefängnis geworfen werden, man kann im Dienst für die Menschheit den Menschen so weit vorausseilen, dass man von ihnen nicht mehr verstanden wird, dass man von ihnen abgetrennt wird, man kann im Kampf für eine bessere Welt selbst die Welt verlieren, man kann im Kampf gegen die Entfremdung selbst sich dem Leben entfremden. Im Kampf dafür, dass die Welt den Menschen nicht mehr fremd, sondern nahe ist, dass es also in ihr heimisch wird, kann man selbst heimat- und obdachlos werden. Und ist es der kommunistischen Märtyrerin Rosa Luxemburg auf der Flucht vor dem mordenden, rechten Mob nicht so ergangen?! Und ich betone hier das Wort »Märtyrerin« wider den postheroischen Zeitgeist wie er überall anzutreffen ist.⁴ Nach der mittlerweile Jahrzehnte andauernden Demissionie-

4 Das Ressentiment gegen die Märtyrerin R.L. fasst zusammen: Bernd Faulenbach: Rosa Luxemburg als Mythos. Zur Bedeutung der historischen Rosa Luxemburg. In: *Moving the Social*. Vol. 29. 2014. S. 75–88. Ich schließe mich damit erneut und ausdrücklich dem Urteil des moralischen Genies Georg Lukács im Gründungsdokument des modernen philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts – »Geschichte und Klassenbewußtsein« – an: »Ihr Tod von den Händen ihrer wirklichsten, erbittertsten Widersacher, der Scheidemann und Noske, ist deshalb die konsequenteste Krönung ihres Denkens und Lebens.« (Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Neuwied/Berlin 1970. S. 118.) Ich widerspreche auch Nettls Einschätzung, dass Lukács' Aufsätze in »Geschichte und Klassenbewußtsein« »eine Brücke zur späteren Auffassung des Luxemburgismus als eines anerkannten, aber

rung bis hin zur Destruierung der Helden, an der auch die Linke einen nicht unbeträchtlichen Anteil hat, muss daran erinnert werden: Arm ist die politische Bewegung, die keine Helden hat. Aufgrund des äußerst mangelhaften und nahezu vom Aussterben bedrohten Traditionspflege linkssozialistischen und kommunistischen Denkens in Gesamteuropa und nicht nur in der BRD, abgesehen von einigen glänzenden Ausnahmen wie der Kinner'schen »Roten Reihe«⁵, schlage ich deshalb vor, in Leipzig ein Rosa-Luxemburg-Institut zur Erforschung, Pflege und Aktualisierung linkssozialistischen und kommunistischen Denkens nach Marx zu gründen. Die dazu notwendigen materiellen Voraussetzungen sind schon jetzt vorhanden (sowohl räumlich, technisch wie auch archivalisch). Dazu bedarf es nur einer politischen Willenserklärung von Seiten der Linken, diese Trägerschaft zu übernehmen. Damit könnte sie auch ihre Schuld an jahrzehntelanger Traditionsvergessenheit endlich begleichen.

Rosa Luxemburg gehört in die Reihe der »Märtyrer der Wahrheit« (Foucault), die die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts hervorgebracht haben, sie gehört in die Reihe der Zeugen der Wahrheit, der Wertpersonen, der maßgeblichen Menschen, weil sie am und im eigenen Leben die Wahrheit bezeugt haben. Insofern sie diese »Alethurgie«, diese Manifestation der Wahrheit, konsequent und radikal praktizierte, war ihr Leben ein Skandal und eine skandalöse Lebensform, weil sie den Skandal der Wahrheit riskierte. Indem sie das »wahre Leben als Leben der Wahrheit« praktizierte, war ihr Leben ein Skandal, denn es war die »Ausübung des Skandals der Wahrheit im eigenen und durch das eigene Leben«⁶ und nicht schlechthin ein Leben in der (selbstgefälligen) Lust an

fehlerhaften Gedankensystems« seien. (Vgl. Nettl: Rosa Luxemburg. S. 755.) Außerdem: Wenn man mit »Luxemburgismus« meint, dass Rosa Luxemburg sich systematisch-methodisch von der politischen Philosophie des Bolschewismus unterscheidet, wie sie dann vor allem von Stalin vertreten wurde, ist der Begriff gerechtfertigt. Sie dachte tatsächlich ganz anders als Stalin. Bei Lenin ist die Problemlage komplizierter. Auch eine genaue Analyse der Leninrezeption bzw. -vereinseitigung durch Stalin dürfte für das Selbstverständnis der Linken von nicht unerheblicher Bedeutung sein. Der »Fall Stalin« ist noch längst nicht erledigt. Eine bloße Kriminalgeschichte des Bolschewismus ist da auch nicht sehr hilfreich. Man kann das zukünftige Russland nicht ohne die Geschichte des Zarismus verstehen, aber auch nicht ohne die Geschichte des roten Zarismus, des Stalinismus. Und ich sage: Verstehen! – nicht bloß diffamieren!

5 Siehe Klaus Kinner (Hrsg.): Geschichte des Kommunismus und Linkssozialismus. Berlin 1999ff.

6 Vgl. Michel Foucault: Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main 2010. S. 227, 229. Wobei hier betont sei: Es geht hier nicht einfach um die Märtyrerin Luxemburg, sondern um die Mär-

eigener Wahrhaftigkeit, sondern ein Leben in Askese, Disziplin, Abstraktion, Nüchternheit.

In diesem Kontext muss es weiteren Analysen vorbehalten sein, die hier nur angedeutet werden können, wieweit die Politik der Wahrheit mit einer Politik des Körpers der Rosa Luxemburg verbunden war. Denn immer wieder kommt in ihren Briefen zum Ausdruck, wie ihre Stimmungen, ihre Freuden und Leiden, ihr Verzicht und ihre sehnsüchtige Lust in ihrem und an ihrem Körper Gestalt annahmen. Man bedenke doch nur, von welchen körperlichen Gebrechen und organischen Leiden Rosa Luxemburg seit ihrer Kindheit und dann immer wieder und vor allem in der Gefängniszeit geplagt war. Diese Geschichte des Körpers der Märtyrerin der Wahrheit sollte aber nicht als Pathogenese geschrieben werden, sondern als Salutogenese.

Für die Umsetzung der Politik der Parrhesia ist die Formierung zu einem Bund entscheidend, denn die Macht der Wahrheit braucht die Macht gemeinsamen Handelns. Hier geht es nicht nur um unsichtbare Gemeinschaften, um Geheimgesellschaften, um den Kampf in der Verborgenheit, den Leo Jogiches so gut beherrschte, sondern um sichtbare Gemeinschaftlichkeit, um den Kampf in der Öffentlichkeit um die Öffentlichkeit, der Rosa Luxemburgs Stärke war. Der Spartakusbund wie auch die Bolschewiki operierten mit beiden Techniken der Machtformierung.

In diesem Kontext spricht Rosa Luxemburg auch anerkennend von den Bolschewiki als einer »Partei in geschichtlicher Stunde«⁷. Eine solche

tyrerin der Wahrheit und damit um die Wahrheit ihres Märtyrertums, also ihrer politischen Philosophie. Ich widerspreche damit dem Urteil von Peter Glotz, der in der Hamburger Wochenzeitung »Die Zeit« sinnierte: »An Rosa Luxemburg, der tragischen Jahrhundertfigur, ist nichts mehr zu entdecken [...] Der berühmte Satz aus ihrem hellsichtigen, erst posthum veröffentlichten Pamphlet über die russische Revolution ›Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden‹ wird inzwischen sogar von den Nachfahren ihrer Feinde respektvoll daher geplappert; [...] Ein Teil der Linken spricht schon nur noch per Vorname von ihr, wie reiche Leute von ihren Dienstmädchen. Noch Fragen?« (Peter Glotz: Auf dem nationalistischen Blocksberg ist heute Walpurgisnacht. Die erneuerte Aktualität des radikalen Internationalismus der Rosa Luxemburg. In: Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand. Eine ZEIT-Serie. Hrsg. und mit einem Vorwort von Ulrich Greiner. Hildesheim 1993. S. 164f. (Erstveröffentlichung in: Die Zeit. Nr. 48, 20. November 1992).

7 Vgl. Rosa Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte zur Russischen Revolution. Textkritische Ausgabe. Manuskriptdruck (Editorisches Probestück von Carolyn Kühne, Sylva Fiedler, Peter Möbius und Frank Andert). 2., unveränd. Aufl. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2007. S. 13 (Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte. Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. Heft 1). Ich zitiere hier absichtlich nach der von Klaus Kinner

Avantgarde der Parrhesia, die durch Mut, Tatkraft, Entschlossenheit, Weitblick, Könnerschaft, aber auch Glück, den Zufall des Kairos ergreift, stellt für Rosa Luxemburg die »parlamentarische Maulwurfsarbeit« der Schaffung von Mehrheiten, um nach der Schaffung von Mehrheiten zur revolutionären Tat zu schreiten, auf den Kopf: »nicht durch Mehrheit zur revolutionären Taktik, sondern durch revolutionäre Taktik zur Mehrheit geht der Weg. Nur eine Partei, die zu führen, d. h. vorwärts zu treiben versteht, erwirbt sich im Sturm die Anhängerschaft.«⁸ Dazu ist es notwendig, mit den richtigen Losungen die Aus- und Aufbruchsstimmungen der Massen zur Sprache zu bringen, zu bündeln, die thymotischen Energien der Massen auf den politischen Begriff zu bringen und sie öffentlich zu propagieren.⁹ Das erfordert auf der Seite des Politikers die Einheit von Theorie und Rhetorik, denn die Rhetorik ist die psychopolitische Technik, die gerade auf die Nutzung und Steuerung von Stimmungen per Sprach- und Sprechkunst zielt. Demzufolge stellte Rosa Luxemburg fest: »Die Entschlossenheit, mit der Lenin und Genossen im entscheidenden Moment die einzige vorwärtstreibende Losung ausgegeben haben: die ganze Macht in die Hände des Proletariats und der Bauern, hat sie fast über Nacht aus einer verfolgten, verleumdeten, »illegalen« Minderheit, deren Führer sich wie Marat in den Kellern verstecken mussten, zur absoluten Herrin der Situation gemacht.«¹⁰

und Manfred Neuhaus initiierten textkritischen Ausgabe des Breslauer Manuskripts »Zur russischen Revolution«, weil diese das bisher höchste philologische Niveau hat und eine entscheidende inhaltliche Präzisierung enthält, die im Text der »Gesammelten Werke« (Bd. 4. Berlin 1974 (im Folgenden GW 4). S. 332–365; Zitat S. 341) nicht enthalten ist.

8 Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 13 (GW 4. S. 341).

9 Die thymotische Grundlegung der politischen Philosophie Rosa Luxemburgs hat klar Georg Lukács erkannt, nur spricht er nicht von thymotisch, sondern von Spontaneität und Willen, was natürlich im Kontext der Lebensphilosophie auf Vitalstreben im Sinne von Lebensstimmung zielt. So schreibt Lukács: »Diese Gestalt des proletarischen Klassenbewußtseins ist die Partei. Es ist kein Zufall, dass eben dieselbe Rosa Luxemburg früher und klarer als viele die spontane Wesensart der revolutionären Massenaktion erkannt hat«, und: »die Kraft der Partei ist eine moralische: sie wird vom Vertrauen der spontan-revolutionären durch die ökonomische Entwicklung zur Auflehnung gezwungenen Massen gespeist. Von ihrem Gefühl, dass die Partei die Objektivation ihres eigensten, ihnen selbst jedoch nicht ganz klaren Willens, die sichtbare und organisierte Gestalt ihres Klassenbewußtseins ist. Erst wenn die Partei dieses Vertrauen erkämpft und verdient hat, kann sie Führerin der Revolution werden. Denn erst dann wird der spontane Drang der Massen mit aller Gewalt und immer instinktiver in die Richtung auf die Partei, in die Richtung des eigenen Bewußtseins drängen.« (Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. S. 114 und 116.)

10 Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 13 (GW 4. S. 341).

Rosa Luxemburg scheint (wie auch Hannah Arendt) in Bezug auf die damit verbundene Elitebildung vom »Vorteil der kleinen Zahl« auszugehen, denn historisch erwiesen ist, dass eine »zahlenmäßig kleine, aber durchorganisierte Gruppe von Menschen auf unabsehbare Zeiten große Reiche und zahllose Menschen beherrschten, und es ist historisch nicht selten, dass kleine und arme Völker den Sieg über große und reiche Nationen davontragen. [...] Die Macht der Wenigen kann sich wohl unter Umständen der Macht von Vielen als überlegen erweisen«¹¹. Der Vorteil der kleinen Zahl, die Überlegenheit der Eliten, der militant-intellektuellen Minderheiten, gegenüber den vielen Zerstrittenen besteht nämlich darin, dass sie sich schneller verständigen können, dass die Gruppe sich selbst transparenter ist und dadurch ein starkes aufeinander Vertrauen entsteht und man auf dieser Basis schneller zu Verständigungen, rationalen Entscheidungen und abgestimmtem Handeln kommen kann. Durch diese zentrierte Handlungsrationalität sind die Wenigen den isolierten und zerstrittenen Vielen potentiell überlegen, weil sie ihren Gemeinschaftswillen effektiver und schneller organisieren können.

Dies widerspricht nur scheinbar Rosa Luxemburgs Kritik an der Diktatur als Regierungsform. Denn wie sie die Demokratie als bürgerliche Demokratie kritisiert, so kritisiert sie auch die Diktatur als bürgerliche Diktatur, als »Diktatur einer Handvoll Politiker, dh. Diktatur im rein bürgerlichen Sinne, im Sinne der Jakobiner-Herrschaft«¹². Luxemburg sagt klar und deutlich: »Sozialistische Demokratie beginnt zugleich mit dem Abbau der Klassenherrschaft und dem Aufbau des Sozialismus, sie beginnt mit dem Moment der Machteroberung durch die sozialistische Partei, sie ist nichts anderes als die Diktatur des Proletariats.«¹³

Aber Diktatur meint nicht die Abschaffung der Demokratie, sondern die »Art der Verwendung der Demokratie« zur Verwirklichung der sozialistischen Umwälzung.¹⁴ Diese Diktatur ist eine demokratische Diktatur, denn sie ist keine Regierungsform einer kleinen, führenden, verführenden, von der Öffentlichkeit, der Menge, der Klasse separierten Minderheit, die für die Masse spricht, sondern das Werk der Klasse, die durch selbstgewählte Organe (zum Beispiel Räte) selbst für sich und durch sich selbst spricht, die dadurch von einer Regierungsform zu einer Lebensform wird.

11 Hannah Arendt: *Vita activa*. München/Zürich 1981. S. 194.

12 Luxemburg: *Breslauer Gefängnismanuskripte*. S. 37 (GW 4. S. 362).

13 Ebenda. S. 38 (GW 4. S. 363).

14 Vgl. ebenda.

Dies ist aber auch für Rosa Luxemburg nicht unmittelbar möglich, sondern nur in der Vermittlung durch selbstbestimmte Vermittlungsinstanzen, durch die sich die Klasse durch sich selbst vertritt und ihre Interessen artikuliert. Insofern ist Rosa Luxemburg keine Vertreterin einer unmittelbaren, direkten Demokratie. Eine unmittelbare Demokratie kann es nicht geben, denn moderne Demokratie ist immer Interessenvermittlungs- und Gewaltenteilungsdemokratie und als solche strukturierte Demokratie, sonst wäre sie keine Regierungsform sondern Chaos. Denn regieren heißt ordnen, strukturieren hin auf ein Ziel – das der sozialen Freiheit und libertären Demokratie. Man muss also die Vermittlungsformen in der Demokratie verfeinern, und das heißt, die Diktatur des Proletariats muss demokratisiert werden, sie muss aus der »aktiven Teilnahme der Massen hervorgehen, unter ihrer unmittelbaren Beeinflussung stehen, der Kontrolle der gesamten Öffentlichkeit unterstehen, aus der wachsenden politischen Schulung der Volksmassen hervorgehen«¹⁵. Sozialistische Demokratie als vermittelte Demokratie ist immer auch in sich geschichtete, gestufte Demokratie, und die damit verbundenen diskursiv entstehenden Hierarchien sind nicht einfach als undemokratisch-autoritär abzutun, im Gegenteil: ohne austarierte Handlungsebenen, Interessenvertretungen, klare Funktionszuweisungen und verbindliche Entscheidungsstrukturen kann auch sozialistische Demokratie nicht funktionieren.

Es stellt sich dann aber das Problem, wie weit Demokratie verbürokratisiert wird, und wie verhindert wird, dass die politische Technokratie und deren Politikerpolitik sich nicht von den Stimmungen der Menge völlig abkoppeln und gegen sie regieren.

An diesem Punkt gilt es wohl im Sinne von Rosa Luxemburg, einen Vorschlag der Luxemburgianer Lukács und Arendt wieder aufzunehmen, der auf eine rätendemokratische, nahezu volksutopische Erweiterung der Luxemburgschen Demokratiekonzeption zielte.

Beide verbinden nämlich die neue Demokratie mit der Idee des Räte-systems, die mit den Revolutionen in Folge des Ersten Weltkrieges entstand. Über die Idee des Räte-systems kommen für Lukács und Arendt die Volkstimmung in der Vermittlung durch die Räte an die Macht – auch gegen die institutionell abgeschottete Macht der Volksvertreter. Denn die »Räte sagen: wir wollen mitbestimmen. Wir wollen unsere Stimme irgendwo in die Öffentlichkeit bringen. Da das Land zu groß ist, daß alle mitbestimmen können,

15 Vgl. ebenda S. 39 (GW 4. S. 363/364).

brauchen wir einen öffentlichen Raum innerhalb dieses Landes. Die Zelle, in der wir unsere Stimmzettel abgeben, ist zweifelsohne zu klein, denn in dieser Zelle ist nur Platz für einen. Die Parteien sind dafür ungeeignet; da sind wir nur noch Stimmvieh. Wenn aber auch nur zehn Leute um den Tisch sitzen, da sagt jeder seine Meinung, da hört jeder die Meinung des anderen, da kann eine vernünftige Meinungsbildung durch den Austausch von Meinungen stattfinden.«¹⁶

Auf dieser Basis kann es nach Arendt und Lukács in der Demokratie zur Herrschaft der Besten und Geeignetsten im Gegensatz zu der Herrschaft der qua Amt Eingesetzten kommen. Denn in der Diskussion stellt sich heraus, wer am geeignetsten ist, die geteilte Meinung zu repräsentieren und in der Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Das Amt dagegen lässt es allzu oft zu, dass die Ungeeigneten eine Gemeinschaft repräsentieren, weil die institutionelle Macht des Amtes die Inkompetenz schützt und durch verfestigte Hierarchisierung die Inkompetenz über die Kompetenz zu stellen vermag. Nur durch eine parrhesiastische Demokratie ist echte Gemeinschaftlichkeit in einer Partei möglich, denn die sorgt dafür, dass die Parteiführer sich nicht von den Parteimitgliedern abschotten können, deren Meinung qua Amt einfach beiseiteschieben können, die Parteimitglieder gegenüber den Bevormundungen der Parteifunktionäre geschützt sind und ein Widerstandsmittel haben.

Allerdings stellt sich die schwierige Frage, wie groß sollen die Räte sein, wie viele verschiedene Räte soll es geben, sollen alle Räte gleichberechtigt sein, oder soll ihr Verhältnis in sich hierarchisiert sein, wenn ja aufgrund welcher Idee und nach welchem Prinzip. Hier geht es um das Problem der Vermittlungs- bzw. der Vertretungs-, Mitbestimmungs- und Chancengleichheitsdemokratie, die nicht mit direkter Gleichheitsdemokratie zu verwechseln ist, sondern die eher einer Aristokratie im aristotelischen Sinne gleicht, also einer aristokratischen Demokratie, die eine Gesellschaft der gerechten Gleichheit und gleicher Gerechtigkeit ist – es geht um eine abgestufte, geschichtete und aufstiegsoffene, um eine schwach-hierarchisierte Demokratie, um eine gerechte Demokratie, um eine Demokratie der Chancengleichheit und Aufstiegsmöglichkeiten, und zwar vor allem derjenigen, die nicht selbst die Mittel zum sozialen Aufstieg haben, es aber verdienen, dass sie sie bekommen.

16 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. 8. Aufl. München/Zürich 1993. S. 132/133.

Nach Hannah Arendt, die Rosa Luxemburgs libertären-internationalistischen Sozialismus liberal-föderaldemokratisch weiter denkt (und dadurch umdenkt), müssen oder können in den Räten nicht alle Einwohner eines Landes sitzen. Nicht jeder will oder muss sich um Politik kümmern. Dadurch wird im öffentlichen Diskurs der Politikinteressierten ein Selbstauleseprozess möglich; »um eine wirklich politische Elite in einem Land heranzuziehen. Diese Elite würde sich aus der Fragestellung bilden: wer ist interessiert an öffentlichen Angelegenheiten? Wer nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist, der muß es sich eben gefallen lassen, daß sie ohne ihn entschieden werden.«¹⁷

Aber die Möglichkeit der Mitentscheidung muss vorhanden sein. Dies ist nur möglich durch Beteiligung am öffentlichen Diskurs, in dem offen die Wahrheit der Interessen ausgesprochen werden kann. Zu dieser Wahrheitspolitik bedarf es aber als Voraussetzung der Parrhesia – das Wahrsagen, das öffentliche, mutige Aussprechen der Wahrheit, das gegenseitige Unsidie-Wahrheit-Sagen und zwar aus Achtung für den (Partei-)Freund und die gemeinsame Sache.

Das ist man dem Freund schuldig, und es bedeutet Respekt – etwas, was im politischen Alltag allzu oft fehlt und was möglicherweise die Politik zu Grunde richtet. Es ist das Ende der Politik, wenn sie rein affektiv von persönlichen Präferenzen ausgeht und sich die Programmatik auf die Erfüllung bornierter Machtphantasien reduziert.

Macht gründet sich nach Rosa Luxemburg im »lebendige[n] Fluidum der Volksstimmung«¹⁸. Ohne die »ständige lebendige Einwirkung der Stimmung« der Massen verharren die demokratischen Vertretungskörperschaften in ihren Strukturen, schotten sie sich als absolut-reflexive, in sich geschlossene Systeme gegen die Lebenswirklichkeit, den »Pulsschlag des Volkslebens«, ab und differenzieren sich nicht aus, um auf den Zeitgeist adäquat zu reagieren.¹⁹

Eine thymotische Politikauffassung unterscheidet sich demzufolge dadurch von einer bloß technokratischen Politikauffassung, dass sie vernünftig Stimmungen reflektiert. Der technokratische Sachverstand erfasst das gegenwärtig Machbare, aber eben oft nicht das die Zukunft Entscheidende, weil er sich nur auf die Aufgaben konzentriert, für die er Mittel der

17 Ebenda S. 132.

18 Vgl. Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 27 (GW 4. S. 354).

19 Vgl. ebenda S. 27–29 (GW 4. S. 354/355).

Bewältigung hat. Insofern ist der technokratische Politiker immer auf ein gegenwärtiges Haben und nicht auf ein zukünftiges Noch-Nicht orientiert. Philosophische Politik, die immer auf die Zukunft von Gemeinschaft hin sich totalisiert, ist aber kein bloß taktisches Rechenpiel, sondern gründet sich in der Macht der Entschiedenheit zur Zukunft, die sich in Stimmungen gründet. Eine solche philosophisch-vernünftige Politik rechnet daher nicht nur wie kluge Politik mit dem Naheliegenden und den offensichtlichen Unwägbarkeiten, sie geht nicht nur auf Sicherheit, sondern agiert mit anscheinend fernliegenden, unsichtbaren Wägbarkeiten, den Möglichkeiten und sieht daher auch in den Gefahren die Rettung.

Aufgabe politischer Analytik muss daher nach Rosa Luxemburg sein, den rationalen und auf die Zukunft weisenden Kern anscheinend bloß irrational erscheinender Affektivität der Menge heraus zu präparieren, um die Gewalt der Affektivität kommunikabel und im gemeinsamen Handeln vernünftig gestaltbar und instrumentell nutzbar zu machen. Insofern finden wir bei Rosa Luxemburg Ansätze für ein thymotisch-kommunikatives und nicht einfach rational-kommunikatives Politikverständnis. Daran anschließend ist also ihre politische Philosophie nicht nur Kritik der Politik, sondern Kritik der politischen Thymotologie, in der es wesentlich darum geht, den Stimmungshaushalt des Gemeinwesens vernünftig zu gestalten.

Aber gestalten kann man nur etwas gemeinsam, wenn man es kommunikabel macht. Das aber hat nach Rosa Luxemburg Denk-, Rede- und Meinungsfreiheit zur Voraussetzung. – Und das sind nicht einfach Fragen der Meinungsfreiheit neben der Handlungsfreiheit, sondern Fragen nach den grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Handlungsfreiheit überhaupt.²⁰

Denn es handelt sich darum, welche Art von Gesellschaft, Gemeinschaft, von Öffentlichkeit, von Verfassung, Gesetzgebung man haben will, wie man individuelle Freiheitsrechte garantieren will. Und darum redet Rosa Luxemburg in der berühmten Passage zur Freiheit der Andersdenkenden nicht, wie es bei den Linken allzu oft üblich ist, pejorativ von »bürgerlichen Freiheiten«, sondern von Freiheit überhaupt. Das heißt, sie ist der Auffassung, dass die

20 Insofern Annelies Laschitzka die Meinungsfreiheit nicht in ihrer transzendentalphilosophischen Funktion für die Handlungsfreiheit begreift, verfehlt sie den Ansatz der Luxemburgschen Freiheitsauffassung. Vgl. Laschitzka: Bemerkungen zum Probestück für eine textkritische Ausgabe der Breslauer Gefängnismanuskripte von Rosa Luxemburg. In: Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 3.

mit der bürgerlichen Gesellschaft entstandenen Freiheitsrechte eine über die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft hinausgehende Bedeutung und Geltung haben, transhistorisch und universell gelten – also universelle Bürgerrechte, Menschenrechte sind.

Betont sei hier, dass es Rosa Luxemburg nicht einfach um die »Freiheit der Andersdenkenden« geht, sondern um die »Freiheit der Andersdenkenden, sich zu äussern«²¹. Wer meint, diese Anfügung »sich zu äussern« laufe auf eine Einschränkung des Luxemburgschen Freiheitsbegriffs hinaus oder es handle sich hier sogar um eine möglicherweise verfälschende Quisquillie²², verfehlt Rosa Luxemburgs Freiheitsauffassung. Denn hier geht es nicht »nur« um Meinungsfreiheit, sondern um öffentliche Freiheit, also um einen semantischen Unterschied ersten Grades. Es gibt keine Handlungsfreiheit ohne öffentliche Freiheit – item: öffentliche Freiheit ist Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfreiheit überhaupt. Mit der Freiheit der Parrhesia beginnt erst die Befreiung und die Freiheit. Ohne die Möglichkeit sich frei in der Öffentlichkeit per Presse, Vereins- und Versammlungsleben zu äußern, ohne »die Schule des öffentlichen Lebens«, hat die Idee der Freiheit keine Wirklichkeit für die Volksmassen.²³

Denn die Verwirklichung der Idee der Freiheit als das Ereignis der Befreiung von etwas Altem und dem Freiwerden für etwas Neues wird nur in der öffentlichen Parrhesia zu einem positiven Lebensmodus, oder wie Rosa Luxemburg sagt: zu einem »Lebenselement« für die Massen. Indem im öffentlichen, freien Diskurs sich der Einzelwille als Einzelwille äußern kann, wird nicht der Allgemeinwille als Artikulierung des Gesamtinteresses zerstört, sondern erst ermöglicht und gefestigt. Erst im öffentlichen freien Diskurs wird der Allgemeinwille, der immer durch die Einzelwillen hindurchläuft, intersubjektiv kommunikabel und daher objektivierbar und argumentativ aushandelbar. Der *volonté générale* wird erst verbindlich für alle, wenn sich die Einzelwillen öffentlich und zwanglos, das heisst hier frei, kommunikabel machen können. Nur dann wird ein Interesse von allen im Handeln normativ geteilt, wenn die einzelnen ihre Interessen öffentlich kommunizieren können und dadurch lernen, ihre Interessen, in ihrem Nutzen, in ihrem Geltungsbereich, in ihren Vorteilen und Nachteilen abzuschätzen

21 Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 34 (GW 4. S. 359).

22 Vgl. Laschitzka: Bemerkungen zum Probestück für eine textkritische Ausgabe der Breslauer Gefängnismanuskripte von Rosa Luxemburg. S. 3.

23 Vgl. Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 33–35 (GW 4. S. 359–361).

und zu rationalisieren. Insofern folgt aus der Luxemburgschen Freiheitsauffassung, dass öffentliche Freiheit soziale Freiheit ermöglicht und folglich die Freiheit des Einzelnen Bedingung für die Freiheit aller ist. Die muss durch die Toleranz eines jeden geschützt werden, die darin besteht, dass zwar meine Meinungsfreiheit es ermöglicht, die Meinung des anderen zu bekämpfen, aber ich zugleich auch dafür eintrete, dass der andere, dessen Meinung ich bekämpfe, seine Meinung sagen kann.

Die Freiheit eines jeden ist also nicht die Schranke, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit aller. Solidarität ist nicht der Freiheit entgegengesetzt, sondern sie gründet sich in der Garantie der sozialen Freiheit des einzelnen, in der die liberalen Freiheitsrechte aufgehoben werden. Eine Politik der sozialen Freiheit bewegt sich im Spannungsfeld von Selbstsorge und Sorge um den anderen, von individuellen Freiheitsrechten und sozialen Pflichten, von Freiheit und Solidarität, ohne die Dominanz in diesem Spannungsfeld einseitig auf das Soziale und Solidarische zu fixieren, was den Effekt hätte, den Träger der Verwirklichung von Solidarität und Sozialität, nämlich die selbstbestimmte Aktivität des Individuums, zu unterdrücken.

Rosa Luxemburg kritisiert folglich mit ihrem Freiheitsbegriff den Konstruktionsfehler der bolschewistischen Gesellschaftsauffassung, der darin besteht, individuelle Freiheit und Solidarität (»Brüderlichkeit«) entgegenzusetzen (und damit auch Sozialismus und demokratische Öffentlichkeit).

Rosa Luxemburg ist aber auch keine demokratische Sozialistin im Sinne eines Marktsozialismus, wie er von Axel Honneth²⁴ vertreten wird, wohl aber eine demokratische Sozialistin im Sinne eines freiheitlichen Sozialismus (mit einer sehr ausbaufähigen Globalisierungstheorie in Gestalt ihrer Akkumulationstheorie). Es geht ihr also nicht nur um das Verhältnis von Sozialismus und Demokratie, sondern dieses Themenfeld wird erweitert durch das von Sozialismus und Freiheit. Damit geht sie von der Idee her weit über Lukács' Vorstellungen der Demokratisierung des Sozialismus hinaus, indem sie ihm nicht nur einen öffentlich-parlamentarischen Funktionsmechanismus (wie Lukács) einsetzt, sondern einen sozial-freiheitlichen und in diesem Sinne republikanischen Funktionsmechanismus implantiert. Und dieses Implantat erweitert die Sozialismusauffassung grundlegend. Es geht jetzt nicht mehr nur um die Sozialisierung der Gesellschaft durch Demokratisierung, sondern um die Funktion der Freiheit für die demokratische Sozialisierung der Gesellschaft. Nicht mehr nur »Sozialismus und Demo-

24 Vgl. Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Berlin 2015.

kritisierung« ist also das Hauptthema, sondern das muss erweitert werden durch das von Sozialismus und Freiheit. Und um es gleich den neuen Vertretern der Entgegensetzung des richtigen und falschen Parteibewusstseins bzw. (noch steifer gesagt) von »Haupt- und Nebenwidersprüchen«, also von Wichtigem und Unwichtigem, ins Gesicht zu sagen: hier geht es nicht um die einfache Erweiterung eines Hauptthemas durch ein Nebenthema, sondern um die grundlegend erweiterte Reproduktion des Hauptthemas. Ein demokratischer Sozialismus ist nach der Idee von Rosa Luxemburg ein freiheitlicher Sozialismus, und der freiheitliche Sozialismus ist Bedingung der Möglichkeit eines demokratischen Sozialismus. Die kommunistische Bewegung kämpft nach Marx nicht einfach um die Gleichheit aller, sondern sie kämpft für Gleichheit aller auf der Basis der Freiheit eines jeden.

Marx hatte klar erkannt, dass der Kapitalismus an der sozialen Frage scheitern könnte. Rosa Luxemburg erkannte in der Auseinandersetzung mit Lenin, dass der Sozialismus an der Frage der Garantie von Demokratie und Freiheit scheitern könnte.

Die Idee eines freiheitlichen Sozialismus geht von einer Einheit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aus. Das bedeutet, den Begriff eben nicht nur formal-rechtlich und liberal-individualistisch, sondern ihn inhaltlich-sozial zu erweitern hin zu einer solidarischen Freiheit. Das heißt, die Freiheit eines jeden wird im Sinne der Hilfe aus Freiheit und für die Freiheit aller anderen verstanden. Mit dieser Freiheit ist also nicht nur die Sorge um sich verbunden, sondern diese ist eingebunden in die Sorge um die anderen, es geht nicht nur um das individualistische Besitzstreben des Besorgens, sondern um Für- und Vorsorge für die anderen, damit diese sich um sich selbst sorgen können. Damit wird eine Sozialordnung möglich, in der die individuelle Freiheit reflexiv begriffen wird in Bezug auf die Möglichkeit der gemeinschaftlich geteilten Freiheit aller. Die gemeinschaftliche Zweckrealisierung wird nun allerdings nicht mehr nur durch die invisible Hand des Marktes ermöglicht, sondern durch kommunikatives Handeln und öffentlichen Diskurs, in denen sich die individuellen Interessen in der Reflektion auf die gemeinschaftlichen Interessen selbst durchsichtig werden und sich begrenzen bzw. erweitern in Bezug auf die Macht der Gemeinschaft. Kommunikatives Handeln ist dann nicht nur Bedingung der Möglichkeit sozialer Freiheit, sondern gelebter Demokratie. Die Demokratie ist dann nicht mehr nur als Regierungsform, sondern als Lebensform der Masse – wie Rosa Luxemburg es forderte – zu verstehen. Um aber einen freiheitlichen Sozialismus als

Lebensform zu ermöglichen, sind nicht nur soziale Verbesserungen notwendig, sondern auch die Beseitigung von Kommunikationsbarrieren und gemeinschaftliches Handeln behindernden Strukturen.

Kommunikationsbarrieren (zum Beispiel zwischen den gewählten Volksvertretern und dem wählenden Volk) werden aber auch durch ein Modell von kommunikativem Handeln aufgebaut, das nur die zum Diskurs zulässt, die die vorherrschenden Standards rationaler Argumentation und politisch korrekten Sprechens beherrschen. Das aber hat zur Folge, dass Mehrheitsstimmungen, durch die die Demokratie immer bestimmt wird und die grundlegend für eine jede Wahl sind, keine Stimme haben, dass die Massenstimmung keine Stimme hat und nicht im herrschenden öffentlichen Diskurs eingebracht werden kann, was dazu führen kann, dass die herrschende Minderheit nicht mehr regieren kann, weil sich die Mehrheit nicht mehr so regieren lassen will, wie sie regiert wird. Gerade gegen die Schere von rationalistischem Elitismus und Massenstimmung wendet sich das thymotische Politikverständnis von Rosa Luxemburg, das verhindert, dass sich die politische Klasse in einer Priesterherrschaft formiert, die nicht mehr regierungsfähig ist, weil deren Ratio nicht die Logik der Stimmungen der Masse versteht.

Die Grundvoraussetzung für einen freiheitlichen Sozialismus ist demzufolge die Freiheit, sich in der Öffentlichkeit äußern zu können – unter Einschluss der Möglichkeit diskursiven Widerstand zu leisten, also sich in Maßen gegen die vorherrschenden diskursiven Regeln zu wenden, um den festgefahrenen oder gar abgebrochenen Diskurs wieder im Sinne des *volonté générale* zu beleben. Jede Sozialisierungs- und Demokratisierungsdebatte hat also eine freiheitliche Debattenführung zur Voraussetzung. Insofern müssen aber nicht nur die Demokratiedefizite, sondern vor allem die spezifische Rechtsblindheit des »rohen Kommunismus« aufgehoben werden. Denn nur wenn die individuellen Freiheitsrechte staatlich garantiert werden, wird der gewünschte freiheitlich-demokratische und soziale Abwägungs- und Beratungsprozess möglich, durch den der *volonté générale* auch durchsetzbar ist, weil dadurch die individuellen Interessen übersteigenden Interessen durchgesetzt werden können, in dem die Individuen bereit sind, dem Gemeinsamen zu folgen, weil man es gemeinsam freiheitlich ausgehandelt und erwogen hat. Eine allgemeine Willensbildung hat dann die individuelle Meinungsäußerung zur Voraussetzung, die durch die freiheitlich-öffentliche Kommunikation selbst wieder eingebunden wird und zu gemeinsamem, verbindlichem Handeln führt.

Es stellt sich aber das Problem, wie diese Idee der freiheitlich-sozialistischen Reformulierung des Contract Social Wirklichkeit werden soll? Wie kann eine »Form der gesellschaftlichen Vereinigung« garantiert werden, »die mit der ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsmitgliedes verteidigt und schützt und durch die jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht«²⁵.

An diesem Punkt muss man wohl weit über Rousseau, Marx, Rosa Luxemburg und Lukács hinausgehen und die Erfahrungen der Demokratisierungsbewegungen im 20. Jahrhundert politisch-philosophisch reflektieren. Schaut man aber auf die Demokratisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts zurück, so muss festgestellt werden, dass die Revolten aufbegehrender Klassen-subjekte, wie des Proletariats, freiheitlich-anarchischer Bewegungen wie die Studentenrevolte von 1968 in Westeuropa oder die massendemokratischen Bewegungen von 1989 in Mittelosteuropa nur dann zum sozialen und politischen Fortschritt führten, wenn ihre normativen Ansprüche in institutionelle Garantieförmlichkeiten überführt wurden. Nur also wenn revoltierende Kollektiv-subjekte es auch schafften, ihre Ansprüche dauerhaft zu institutionalisieren, wurde der geforderte Fortschritt auch halbwegs realisiert. Das aber bedeutet, dass nach der Revolution nicht mehr die rebellierenden Subjekte Träger des sozialen und politischen Fortschritts sind, sondern institutionelle Errungenschaften, die die Realisierung eingeforderter Normative kontrollieren und durchsetzen.²⁶ Nur wenn der gewünschte Fortschritt institutionell gerahmt wird, werden die gewünschten Veränderungen im Bewusstsein der einzelnen, in der Mentalität der Massen, in der Haltung eines jeden zum Mitmenschen und zur Natur dauerhaft gesichert. Als entscheidendes Instrument der Erweiterung der sozialen Freiheit hat sich aber im 20. Jahrhundert der demokratische Rechtsstaat erwiesen. Er ist nach den Weltbürgerkriegen und den Revolutionen des 20. Jahrhunderts zum Träger und Garanten sozialer Freiheit geworden. Das bedeutet, dass die spontane Willensbildung der Masse auf der Straße in eine rechtsstaatlich verfasste Willensbildung überführt werden muss, soll das Volk der Souverän bleiben. (Ein Prozess übrigens, der nie abgeschlossen ist und der mit immer präziseren Mitteln ständig neu gestaltet werden muss.) »Wir sind das Volk« kann also nur Wirklichkeit

25 Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. 3., veränd. Aufl. Leipzig 1978. S. 49 (RUB. Bd. 699).

26 Vgl. Honneth: Die Idee des Sozialismus. S. 116ff.

werden, wenn das Volk Rechtsstaat wird.²⁷ Es gibt keine vernünftige Volkssouveränität ohne Rechtsstaat. Daher muss Rosa Luxemburgs Idee eines freiheitlichen Sozialismus mit der Idee des Rechtsstaates verbunden werden. Der Rechtsstaat ist der Garant der Verwirklichung des Prinzips Hoffnung geworden.

Freilich ist auch der Rechtsstaat mit Mängeln behaftet, aber eine bessere, freiheitliche Demokratie garantierende Regierungstechnik ist im Augenblick und wohl für einen längeren Zeitraum nicht in Aussicht. Das heißt nicht, dass sie nicht verbesserbar ist, es heißt aber auch nicht, dass sie alternativlos ist. Die Frage ist dann aber: Welche Alternative will man? Und die Betonung liegt hier auf MAN, die Menge, die Mehrheit, die Masse. Was die Menge will, ist aber stimmungsabhängig. Das hat der sogenannte Populismus klar erkannt. Will man also die Menge, die Multitude (Hardt/Negri) gewinnen, muss man deren Stimmungen kennen, um sie regieren zu können. Insofern kommt keine Demokratietheorie ohne eine politische Thy-motologie aus, die traditionell immer in die Rhetorik eingebunden war.

Die Regierungsform des Rechtsstaates garantiert, dass die Demokratie von einer politischen Regierungsform zur Lebensform aller wird und dadurch Marxens wie auch Rosa Luxemburgs soziale Freiheitsauffassungen verwirklicht werden. Freilich stellt sich hier die nur anscheinend alte Frage der Rosa Luxemburg nach dem, was wir wollen: »Sozialreform oder Revolution?« – beides – garantiert durch den Rechtsstaat. Durch den Rechtsstaat vermittelt, wird »revolutionäre Realpolitik« möglich. Durch die Verknüpfung von Rechtsstaat, Sozialreform und Revolution wird nicht nur genauer verständlich, wie Luxemburgs Rede von »revolutionärer Realpolitik« genauer begrifflich-instrumentell fassbar wird, nämlich als eine rechtsstaatlich gesicherte, demokratische, soziale und zugleich radikale wie auch nachhaltige Transformation der kapitalistischen Gesellschaft, und es wird auch verständlich, was Peter Nettl meinte, wenn er davon sprach, dass Rosa Luxemburgs

27 Über die Einbindung der Volkssouveränität in das Rechtsstaatskonzept wird auch Rosa Luxemburgs berechtigte Kritik an der bolschewistischen Anwendung des Prinzips des Selbstbestimmungsrechts der Nationen auffangbar, die letztendlich den stalinistischen Terror mindestens mit erzeugte. (Vgl. Nettl: Rosa Luxemburg. S. 667.) In diesem Kontext ist Rosa Luxemburg durchaus als Vordenkerin eines offenen, postnationalen Sozialismus zu verstehen. Nettls Rede von einem extremen, dogmatischen Internationalismus bei Rosa Luxemburg, die er übrigens relativiert, scheint mir daher überzogen. (Vgl. ebenda S. 826ff.)

Kritik der russischen Revolution »als Darstellung der idealen Revolution« zu verstehen sei.²⁸

Revolutionäre Realpolitik im Luxemburgschen Sinne meint eine Politik der »materiellen Tageserfolge« und eine Politik, die der »geschichtlichen Entwicklungstendenz« entspricht, sie bedeutet eine Politik der Verbesserung des Alltagslebens und der Sinngebung des Sinnlosen.²⁹

Revolutionäre Realpolitik ist folglich gegen den moralistischen Fehlschluss vom Standpunkt eines wünschenswerten Sollens, das So-Sein schlechthin abzulehnen, wie sie auch gegen den fatalistischen Fehlschluss ist, aus einem So-Sein ein Nicht-Anders-Sein-Können abzuleiten und darin resigniert zu verharren.

Der Zeitrahmen der freiheitlich-sozialen Revolutionierung der Welt wird durch seine Einbindung in den Rechtsstaat aber voraussichtlich beträchtlich gedehnt werden, was dazu führt, dass die heutigen jungen Sozialrevolutionäre entweder in linksradikalen Aktionismus oder in resigniertes Rasonieren darüber verfallen, dass das Schlimme sei, dass es immer so weiter geht. Man stelle sich aber vor, der Rechtsstaat geht nicht mehr weiter, was bleibt dann noch von der gestaltbaren Möglichkeit der Reformierbarkeit oder Revolutionierung der Welt? – Nichts, weil wir dann auch für die Gestaltung eines freiheitlichen Sozialismus nicht mehr die Mittel haben, diesen rational und postnational zu gestalten, und in vorzivilisatorische Zustände der Vorherrschaft von Gewalt und Krieg nach innen und außen zurückfallen würden, also in die Barbarei wie in den alten Nationalismus. Wer also den Sozialismus will und die nationalistische Barbarei vermeiden will, muss den Rechtsstaat wollen. Ein Volk ohne Rechtsstaat ist eine unberechenbare, unsteuerbare Beutemasse, die im Chaos ihrer Ängste gern dem »Großen Diktator« folgt, der ihr verspricht, ihre Not radikal zu lindern. Klar ist dann: die Demokratie vermag es sehr wohl, sich selbst abzuschaffen. Aber eines hat sich schon im 20. Jahrhundert geändert: eine Diktatur wird heute an die Macht gewählt, sie putscht sich nicht mehr an die Macht. Der Putsch kommt erst nach der gewonnenen Wahl.

28 Vgl. ebenda. S. 671. Von daher wird auch verständlich, warum Nettl Luxemburgs Kritik an Trotzki's Antiinstitutionalismus hervorhebt und darin »eine Furcht vor Verdinglichung, die in der sowjetischen Verfassungspraxis« fortlebte, sah, die bis heute als Rechtsstaatsnihilismus bei Teilen der Linken immer noch zu finden ist. (Vgl. ebenda S. 668.)

29 Vgl. Rosa Luxemburg: Karl Marx. In: Gesammelte Werke. Bd. 1.2. Berlin 1979. S. 373.

In diesem Kontext stellt sich dann auch die Frage nicht nur nach der Legitimität, sondern auch Legalität sozialen und rechtlichen Ungehorsams. Wobei klar ist, dass Rosa Luxemburg gegen die Vergötzung der Legalität gegenüber der Legimität durch den sozialdemokratischen Parlamentarismus polemisierte. Bekannt ist Rosa Luxemburgs durchgehende Polemik gegen die Selbsteinmauerung der deutschen Sozialdemokratie. Die SPD war für sie nicht nur zu einer riesigen, unbeweglichen und wohlorganisierten Bürokratie herangewachsen, sondern eine Existenzsicherungs- und Gutverdienmaschine geworden, ein »Staat im Staate«, in dessen Milieu es sich höchst angenehm leben ließ, sofern man Reibungen mit der Parteihierarchie vermied und das selbstgefällige Gefühl der moralischen Überlegenheit der Meinungsführer in der Partei nicht angriff.³⁰ Man stilisierte verlogen seine »Paria-Stellung«, obwohl man schon längst fester Bestandteil des deutschen Regierungssystems war. Die Partei war eine Versorgungsinstanz für immer mehr Menschen geworden, und mit der wachsenden Zahl der gutverdienenden Parlamentarier schwand auch der revolutionäre Elan der »Volksvertreter«. Sie vertraten immer mehr sich selbst, und um die eigene soziale und monetäre Stellung zu sichern, wurde man schon einmal vom Vaterlandsverräter zum Vaterlandsverteidiger. Die Emanzipation der Arbeiterklasse schien eine evolutionäre Tatsache zu sein, wer noch von Revolution sprach, galt als verwirrt. Wer immer noch die Welt radikal verändern wollte, war nicht bei Sinnen. Innerhalb der Parteibürokratie schien das »Ende der Geschichte«, oder um es mit Marx zu sagen: das »Reich der Freiheit«, nun endlich gekommen. Man glaubte, innerhalb der eigenen Organisationsstrukturen die sozialistische Alternative zum Kapitalismus gefunden zu haben, ohne zu bemerken, dass diese Form von Parteiorganisationssozialismus nur die sozialdemokratische Variante des Bismarckschen Staatssozialismus war. Die einst ganz unten waren, waren nun ganz oben – oder zumindest in der Mitte angekommen. Abweichler waren da nicht erwünscht, galten als Herätiker und Parteischädlinge.

Die Vermittelmäßigung, die Verbürgerlichung der Sozialdemokratie, hat aber für Rosa Luxemburg fatale Folgen in Bezug auf die Wahrnehmung der »Verlumpung« in allen Schichten der bürgerlichen Gesellschaft.³¹ Rosa Luxemburg warnt davor, das »Lumpenproletariat« nur pejorativ zu betrachten, wie es ein Großteil der (verbürgerlichten) Linken tat (und tut), und damit

30 Vgl. Hannah Arendt: Rosa Luxemburg. S. 61/62.

31 Vgl. Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 42 (GW 4. S. 361, Fn. 1).

spießbürgerlichen Vorurteilen gegenüber dem »sozialen Abfall«, dem »Pöbel«, dem »Pack«, dem »Mob« aufzusitzen, die doch auch als »überflüssige Menschen« (Trojanow) erniedrigte, geknechtete, verlassene, verachtete Menschen sind, für die einzutreten die Marxsche Lehre angetreten ist, und demzufolge hat auch kein Politiker nach Marx das Recht, diese Menschen in ihrem existenziell-elementaren Elend (sprich Nahrung, Kleidung, Wohnung), sondern auch nicht in ihrem kulturellen und politischen Elend liegen zu lassen, um sich seinen weißen Sommeranzug nicht zu beschmutzen und die eigene emphatische Gesinnung nicht zu gefährden.³² Gerade Marxisten im Luxemburgschen Sinne müssen zur bedrängten Kreatur jeder sozialen Schicht gehen, so schwer es auch fällt, das Elend wahrzunehmen. Der Mob ist nicht einfach der Mob. Die Deklassierten müssen wieder durch Klassenbewusstsein klassiert werden, die Lumpenproletarier sind nicht bloß Lumpen und die Huren nicht nur Huren – Rosa Luxemburg, Brecht, Bloch, Hannah Arendt, der franziskanischen Linken, war dies völlig klar. Die Deklassierten, die »Lumpenproletarier« sind nicht nur eine Gefahr für die öffentliche Freiheit, sondern sie können auch eine mächtige positive, produktive Macht werden, wenn ihr Zorn, ihre Wut, ihre Enttäuschung durch eine Avantgarde zur Sprache gebracht und klug organisiert wird. Insofern sieht sich Rosa Luxemburg nicht nur durch den Druck der Straße bedroht, sondern sie sieht auch, dass die Macht auf der Straße liegt, und man nur verstehen muss, sie aufzuheben.

Das »lumpenproletarische Element« haftet für sie »tief der bürgerlichen Gesellschaft an, nicht nur als besondere Schicht, als sozialer Abfall, der namentlich in Zeiten riesig anwächst, wo die Mauern der Gesellschaftsordnung zusammenstürzen, sondern als integrierendes Element der gesamten Gesellschaft«³³ – wir benennen diese Tendenz heute beschönigender als »Prekarisierung«, als Anwachsen des Prekariats, das eben nicht nur von den untersten Schichten der Gesellschaft gestellt wird.

32 Der Begriff des Elends muss also weiter gefasst werden. Die soziale Verelendung ist nicht nur von einer kulturellen Verelendung begleitet, sondern die kulturelle Verelendung erzeugt auch soziale Verelendung. Auch muss bedacht werden, dass die starken Industrialisationen immer Migrationsbewegungen zum Hintergrund hatten, was allzu oft zur Folge hatte, dass das Elend der Einwanderer gegen das Elend der angestammten Bevölkerung ausgespielt wurde, und umgekehrt, so dass es zu einem barbarischen Kampf der einen »Barbaren« gegen die anderen »Barbaren« kam – den beide Seiten verloren.

33 Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte. S. 42 (GW 4. S. 361, Fn. 1).

Die rasante Beschleunigung der Krisen durch den Ersten Weltkrieg, als einer Vorform der Dromokratie des globalen Kapitalismus, zeigen, »wie leicht alle Schichten der bürgerlichen Gesellschaft der Ver lumpung anheimfallen«³⁴. Preiswucher, Preisabsprachen, fiktive Gelegenheitsgeschäfte, Börsenspekulationen, Lebensmittelfälschung, Prellerei, Wucher, Unterschlagung durch Beamte, Steuergelderveruntreuung, Korruption, Diebstahl, Einbruch, Raub fließen so ineinander, »dass die Grenze zwischen dem ehrbaren Bürgertum und dem Zuchthaus verschwand«³⁵ – und man konsequenterweise vom Einbruch in eine Bank zur Gründung einer Band überging, also die Illegalität legalisierte. Reichtum ist dann nicht mehr Raub, sondern legalisierter Raub – ein Bankgeschäft.

Es kommt in Folge der sich immer schneller, in immer kürzeren Zeiträumen sich wiederholenden und in ihrer Komplexität anwachsenden Krisen durch den ersten Weltbürgerkrieg, der, so Paul Virilio, eine entscheidende Tendenz der Dromokratie des globalisierten Kapitalismus unserer Tage vorweggenommen hat, den man als totale Mobilmachung oder permanente Revolution durch das Kapital bezeichnen muss, zu einer »rasche[n] Ver lumpung bürgerlicher Zierden« und zwar nicht nur in den Kolonien in Übersee, also der so genannten Dritten Welt: »Mit der Abstreifung der konventionellen Schranken und Stützen für Moral und Recht, fällt die bürgerliche Gesellschaft, deren innerstes Lebensgesetz die tiefste Unmoral: die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, unmittelbar und hemmungslos einfacher Ver lumpung anheim.«³⁶

Natürlich sieht Rosa Luxemburg, dass hier die Keimzelle für die Konterrevolution, also der »Revolution von rechts« zu finden ist. Aber sie fragt sich auch, ob allein revolutionärer Terror und »drakonischste Feldjustiz« den »Ausbrüche[n] des lumpenproletarischen Unwesens« dauerhaft gewachsen sind. Und sie sagt: »Nein!«, weil die dauerhafte Herrschaft des revolutionären Terrors unweigerlich zur Herrschaft der Willkür führt, auch wenn die Agenten dieser Gewaltform genau das Gegenteil wollen. Denn: »jede Willkür wirkt deprivierend auf die Gesellschaft. Das einzige wirk-same Mittel in der Hand der proletarischen Revolution sind auch hier: radikale Maßnahmen politischer und sozialer Natur, rascheste Umwandlung der sozialen Garantien des Lebens der Masse und – Entfaltung des re-

34 Ebenda.

35 Vgl. ebenda.

36 Ebenda.

volutionären Idealismus, der sich nur in uneingeschränkter politischer Freiheit durch intensives, aktives Leben der Masse auf die Dauer erhalten lässt«³⁷. Nur »die breiteste politische Freiheit« als Form der Selbstgestaltung und Selbstverantwortung der Massen ist für Rosa Luxemburg »die einzige heilende und reinigende Sonne«³⁸.

Mit der Problematik des Lumpenproletariats bringt Rosa Luxemburg aber ein den historischen Kontext weit übersteigendes Thema zur Sprache, das die globale Migrationsgesellschaft vor gänzlich neue Aufgaben stellt. Nämlich wie geht man mit den »überflüssigen Menschen« dieser Welt um, die vor den Toren der europäischen-nordamerikanischen Zivilisation stehen und im Notfall mit Gewalt Einlass erzwingen werden oder aber, wird der ihnen verwehrt, darauf aus sind, das sie Bedrohende selbst zu bedrohen und zu zerstören. Hier geht es um ein Thema, das der unter deutschen Marxisten völlig unterschätzte französische Marxist George Bataille als erster nüchtern und antirassistisch zur Sprache gebracht hat. Es geht um das Problem der Abjekte – nicht der Subjekte oder Objekte – in modernen Gesellschaften. Abjekte sind nicht positiv emotional gegenständlich. Sie sind weder vorhanden noch zuhanden, sie sind abstoßend. Sie sind weder Gegenstände der Unterwerfung noch der Befreiung: sie sind unzuständlich – nicht wahrgenommene, ekelhafte Gegenstände, Subjekte ohne Gebrauchswert, Menschen, die da sind, für die sich niemand zuständig fühlt, die niemand wahrnehmen will.

Für Kant ist die höchste Form der Missachtung die Herabsetzung der Subjekte zum bloßen Mittel. Aber schlimmer als diese Form der Missachtung ist die Herabsetzung der Menschen zu Abjekten – zu Menschen, die nicht einmal als Mittel wahrgenommen werden und für die sich niemand verantwortlich fühlt.

Abjekte sind die, die weder als Subjekte noch als Objekte von der Gesellschaft anerkannt werden, sie sind der Abfall des Lebens, sie sind verfaulendes Leben, verfaulendes Fleisch, überflüssige, übelriechende, stinkende Menschen, die keiner will und keiner braucht. Abjekte sind Menschen, die Nichts sind und aus deren Fäulnis etwas wächst. Nur was? Sie leben in den Nachtasylen und den Kellern der Abrisshäuser der ersten Phase der industriellen Globalisierung, die mit dem Internet in ihre nächste Phase eingetreten ist. Man mag von den Bolschewiki halten, was man will. Lenin hat durch Gorkis

37 Ebenda. S. 43 (GW 4. S. 361, Fn. 1).

38 Ebenda.

»Nachtasyl« und seinen Roman »Die Mutter« begriffen, worum es hier geht. Die »überflüssigen Menschen«, die Kleinkriminellen, die Huren, die Säufer aus Not zu formieren, zu einer Macht aufzubauen, die die Revolution trägt, weil die Revolution ihnen einen Vorschein der Erfüllung der Sehnsucht nach einem anderen Leben jenseits ihres Elends gibt, einem Elend von dem sie doch wissen, selbst wenn sie es verleugnen, und wofür sie sich schämen bei aller anscheinenden Schamlosigkeit.³⁹ Der Stahl konnte nur gehärtet werden durch gestählte, formierte Abjekte, die sich einer Idee, die ihrem nutzlosen Leben einen Sinn gab, opferten. Insofern enthält der Name »Stalin« die Programmatik einer gigantischen volkserzieherischen Bewegung, die in ihrem doch zweifelsohne vorhandenen und echt gemeinten Enthusiasmus noch gar nicht begriffen wurde.⁴⁰ Abjekte sind Menschen, die in ihrem schamlosen Elend Ekel erregen, verfemte Menschen, infame Menschen, Ausgestoßene, Abgestoßene, Verstoßene, denen der Schutz der Gemeinschaft und ihrer Gesetze versagt wird. Es sind Diebe, Räuber, Verbrecher, Todkranke, Krüppel, Behinderte, Häretiker; Prostituierte, Mystiker, Heilige, Wahnsinnige, Genies – kurzum: Dostojewski-Typen. Ihr Elend löst sie von aller Moral, sie leben gegen jedes Verbot und verfallen vollständig ihren Trieben. Sie legen die Scham ab und leben tierischer als jedes Tier, sie suhlen sich in der Erniedrigung. Ihre Anführer stilisieren sich zum erhabenen Verbrecher, zum Verbrecher aus verlorener Ehre, in dem sie das Tierische als Vorbote des Göttlichen überhöhen. Für die Anderen sind sie »Objekte des Abscheus«⁴¹ und für sich selbst Parias, Subjekte der Auserwähltheit durch Elend. Ihr Reich ist nicht von dieser Welt, denn ihr Reich ist die Unterwelt der letzten Menschen.

Diese letzten Menschen stilisieren sich als erste Menschen, ihr Unglück ist ihr Glück, ihr lebensunwertes Leben nennen sie Leben. Mit der »Würde« Duldsamkeit stilisieren sie ihre unduldsame Würdelosigkeit. Sie leben

39 Angemerkt sei hier nur: Hitlers SA hat diese Lehre sehr wohl verstanden – bei der SA bekam man ein sauberes Hemd und eine Suppe kostenlos. Genauso funktionieren Massenbewegungen: durch einfache existentielle Symbole, die Gemeinschaft schaffen. In diesem Fall: Ordnung, Sauberkeit und Nahrung, später dann erweitert: durch Arbeit und Urlaub. Von diesen Ideen eines »schönen Lebens« für alle lebt bis heute die gesamte massendemosokratische Urlaubsindustrie.

40 Erste grundlegende Ansätze finden sich dazu bei Wladislaw Hedeler / Nadja Rosenblum: 1940 – Stalins glückliches Jahr. Berlin 2001.

41 Vgl. Georges Bataille: Die Erotik. Neuübersetzt und mit einem Essay von Gerd Bergfleth versehen. München 1994. S. 132.

würdelos und des Öfteren sogar in bewusster Entwürdigung und Würdelosigkeit; ihre Würde ist ihre duldende Würdelosigkeit – glauben sie. Sie hassen ihre moralische Verworfenheit und stilisieren Amoralität als Ethos, sie können nicht gut leben und verachten das gute Leben, sie werden vergewaltigt und lieben daher die Gewalt, sie sind schlecht und vergöttern daher das Böse, das sie selbst in seiner Erhabenheit nicht erreichen können. Sie sind allem Menschlichen unzugänglich geworden und verachten daher die Menschen. Sie sind nicht einfach Unterworfenen, sondern Verworfenen, die die Unterwerfung, die Verwerfung der Anderen anstreben: sie wollen nicht Opfer sein, sondern Sündenböcke, Märtyrer.

Die Abjekte sind in der Verwesung anwesend-abwesende Subjekte, sie sind Objekte der Verwesung, die anekeln und denen daher keine Gunst zu Teil wird. Abjekte sind Gegenstand der Abgunst, sie sind Gegenstände des Missbehagens, der Missgunst bis hin zur Nichtbeachtung. Selbst Gunst in negierender Form, also Missgunst wird ihnen abgesprochen. Sie sind nicht da. Über sie spricht man nicht. Man übersieht sie. Man geht an ihnen vorbei. Sie werden einfach nicht beachtet und liegengelassen in ihrem Elend. Sie sind nicht einmal nutzbar als Rohstoffe für die Biomatrix des neuen Empire. Diesen Abjekten schleuderte Rosa Luxemburg entgegen: Trotz alle dem! Formiert Euch hinter mir, und Ihr werden Menschen sein!

Die Lebenskünstlerin

I

Leben und Denken, Werk und Wirken von Rosa Luxemburg sind unter systematischen Gesichtspunkten dreifach modern: erstens in Hinsicht auf ihre thymotische Demokratietheorie, mit der für sie untrennbar die Lösung des Problems der freiheitlichen Organisation der Massen und der Partei verbunden ist; zweitens in Hinsicht auf das Problem einer existentiell verbindlichen Lebensführung und drittens in Hinsicht auf die Globalisierungstheorie, die in ihrer Akkummulationstheorie enthalten ist, und ihre damit verbundene Nationalismuskritik.

Rosa Luxemburgs Konzept der radikalen Lebensführung thematisiert nicht nur eine verschüttete existentielle Dimension des ursprünglichen Marxismus⁴², sondern seine aktuelle Bedeutung besteht darin, dass sie dem philosophischen Hauptvertreter ökologisch-liberaler Ideologie, dem Lebenskunstkonzept Wilhelm Schmids, mit ihrer an Marx und Engels orientierten Lebensführung nicht nur radikal widerspricht, sondern dieses revolutionär aufhebt.

In ihrer philosophischen Moralistik, die an die Stoa, die französischen Moralisten und an Goethe anknüpft, beweist sich Rosa Luxemburg als große Literatin und philosophische Schriftstellerin.

Es ist Karl Kraus, der sprachmächtigste Polemiker deutscher Zunge, dem wir die erste und bis heute unübertroffene Würdigung von Rosa Luxemburgs Briefen als großer Literatur verdanken. Kraus hat in öffentlicher Lesung in Berlin, später auch in Dresden und Prag, den heute vielzitierten Büffelbrief vorgetragen: »Der tiefste, je in einem Saal bewirkte Eindruck war die Verlesung des Briefes von *Rosa Luxemburg*, den ich am Pfingstsonntag in der Arbeiter-Zeitung gefunden und auf die Reise mitgenommen hatte. Er war im Deutschland der unabhängigen Sozialisten noch völlig unbekannt. Schmach und Schande jeder Republik, die dieses im deutschen Sprachbereich einzigartige Dokument von Menschlichkeit und Dichtung nicht allem Fibel- und

42 Vgl. Karl Marx: Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA². Bd. I/1. Berlin 1975. S. 5 ff. (MEW. Bd. 40. 3., überarb. u. erw. Aufl. 2012. S. 257 ff.).

Gelbkreuzchristentum zum Trotz zwischen Goethe und Claudius in ihre Schulbücher aufnimmt und nicht zum Grausen vor der Menschheit dieser Zeit der ihr entwachsenden Jugend mitteilt, daß der Leib, der solch eine hohe Seele umschlossen hat, von Gewehrkolben erschlagen wurde. Die ganze lebende Literatur Deutschlands bringt keine Träne wie die dieser jüdischen Revolutionärin hervor und keine Atempause wie die nach der Beschreibung der Büffelhaut: ›und die ward zerrissen‹.⁴³

In dieser Würdigung Rosa Luxemburgs als Literatin geht es nicht darum, die Politikerin im Nachhinein literarisch zu adeln, sondern es geht darum, dass ihre Philosophie, ihr Denken, wesentlich ihr Stil ist; es geht um die Einheit von Literatur und Philosophie, durch die die Einheit von Denken und Existenz präsentiert ist.

Rosa Luxemburg als Lebenskünstlerin – das mag den einen oder anderen Luxemburg-Forscher und Luxemburg-Verehrer verwirren oder gar provozieren.⁴⁴ Denn üblicherweise versteht man unter einem Lebenskünstler einen unpolitischen Egoisten, dem nichts über sich und seine Genüsse geht und der aus jeder Situation das Beste für sich zu machen versteht. Wie bekannt, verachtete Rosa Luxemburg aber jenen zu ihrer Zeit in der englischen Intelligenz weit verbreiteten Typus »eines sehr gescheiterten, verfeinerten, aber blasierten Menschen, der *alles* in der Welt mit lächelnder Skepsis betrachtet«⁴⁵. In diesem Sinne von Dandytum wird hier aber Lebenskunst nicht verstanden, sondern unter Lebenskunst wollen wir eine philosophische Lebensform verstehen, die durch die konkrete Identität von Leben und Denken, Existenzform und Denkform gekennzeichnet ist und in der es darum geht, sein Leben selbstbewusst nach einer Idee zu führen und zu gestalten. Wenn ich also über die Philosophin Rosa Luxemburg hier nachdenke, dann geht es mir um das gelebte Denken Rosa Luxemburgs. Demzufolge ist die Frage, ob Rosa Luxemburg philosophische Schriften (im akademischen Sinne) verfasst hat, von nachgeordneter Bedeutung für die Beantwortung der Frage,

43 Karl Kraus / Rosa Luxemburg: Büffelhaut und Kreatur. Die Zerstörung der Natur und das Mitleiden des Satirikers. Hrsg. und mit e. Nachwort von Friedrich Pfäfflin. 2. Aufl. Berlin 2009. S. 3. – Für den Hinweis gebührt Manfred Neuhaus Dank.

44 Nicht so Peter Nettel, der ein sehr feines Gespür für das Verhältnis von Denken und Existenz, von Lebensform und Revolution bei Rosa Luxemburg hat. Vgl. Nettel: Rosa Luxemburg. S. 624–626. Zweifelsohne ist auch hier die Luxemburg-Biographie von Annelies Laschitza zu würdigen: Im Lebensrausch, trotz alledem. Rosa Luxemburg. Berlin 1996. 3. Aufl. 2009.

45 Rosa Luxemburg: Gesammelte Briefe. Bd. 5. Berlin 1984. S. 179.

ob, und wenn ja in welchem Sinne, Rosa Luxemburg Philosophin war und worin der Gehalt ihrer Philosophie besteht. Auch die Frage nach dem schriftlich vorliegenden philosophisch-ökonomischen Hauptwerk Rosa Luxemburgs, die klassisch von Lukács aufgeworfen wurde, der dies in der »Akkumulation des Kapitals« sah⁴⁶, erscheint in diesem Kontext sekundär, denn als das philosophische Hauptwerk Rosa Luxemburgs betrachte ich das von ihr geführte exemplarische Leben, das glücklicherweise von ihr selbst in ihren Briefen dokumentiert und reflektiert wurde, die bekanntlich allein vom Umfang her gleichberechtigt neben ihren Gesammelten Werken stehen. Die Briefe enthalten in schriftlich fixierter Form das philosophische Hauptwerk der Rosa Luxemburg: die Reflexion ihres gelebtes Lebens in Form von Maximen, Sentenzen, Lebens- und Überlebensregeln für sich selbst und für andere, deren existentialistischen Kern ich im folgenden analysieren will. Ich gehe also davon aus, dass die Philosophie der Rosa Luxemburg ihre Lebensweise ist und nicht bloß ihre politisch-ökonomische und praktisch-philosophische Theorie.⁴⁷

Um diese Philosophie der Rosa Luxemburg zu explizieren, will ich deshalb bewusst von dem von Lukács vorgeschlagenen und, ihm nachfolgend, von vielen anderen Luxemburg-Interpreten nachgegangenen Weg der Analyse des Verhältnisses von Politischer Ökonomie und Philosophie im Denken der R. L. abweichen. Aber selbst hier gilt es, gerecht gegenüber dem marxistischen Thomas von Aquin des 20. Jahrhunderts, Genossen Georg von Lukács, zu sein. Denn am Ende seines Aufsatzes »Rosa Luxemburg als Marxist« in »Geschichte und Klassenbewußtsein« gibt er uns selbst einen Hinweis auf die von uns eingeschlagene Richtung der philosophischen Inter-

46 Vgl. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein. S. 94–98.

47 Wir versuchen hier also Rosa Luxemburg nicht nur besser zu verstehen, als Lukács sie verstand, sondern auch als sie sich selbst verstand, wenn sie sagte: »Wir sind wieder bei Marx, unter seinem Banner.« Lukács hatte schon Recht, wenn er im Werk der Rosa Luxemburg eine Rückkehr zum originären Marx, insonderheit dem des »Kapital« sah. Aber diese Rückkehr-Interpretation, die er als orthodoxen Marxismus verstand, war noch zu ökonomistisch, weil sie auf das Verhältnis von Politischer Ökonomie und Philosophie reduziert war, dabei aber den lebensphilosophischen, den lebenskünstlerischen Ursprung der Marxschen Philosophie immer noch ausblendete. Dieses lebensphilosophische Defizit des Marxismus aufzuheben, ist daher Sinn unserer Rückkehr zu Marx. Insofern beansprucht der von uns angestrebte neue Marxismus, kein besserer oder schlechterer gegenüber anderen zu sein, sondern nur selbstbewusst ein anderer und vielleicht zeitgemäßerer Marxismus, in dem das Unzeitgemäße der marxistischen Philosophie im Gegensatz zur herrschenden akademischen Philosophie herausgearbeitet wird.

pretation des Lebenswerkes von Rosa Luxemburg. Er schreibt dort: »Es ist das Zeichen für die Einheit von Theorie und Praxis im Lebenswerk von Rosa Luxemburg, daß diese Einheit von Sieg und Niederlage, von Einzelschicksal und Gesamtprozeß den Leitfaden zu ihrer Theorie und *Lebensführung* gebildet hat.«⁴⁸ Für Lukács ist also im Gründungsdokument des modernen philosophischen Marxismus des 20. Jahrhunderts, in »Geschichte und Klassenbewußtsein«, ohne das die Frankfurter Schule nie eine Kritische Theorie geworden wäre, nicht nur die Politökonomin Rosa Luxemburg von exemplarischer Bedeutung, sondern ebenso fasziniert ihn das Ethos, die Art und Weise ihrer Lebensführung. Das gilt ebenso für Ernst Bloch. Denn immerhin ist »Experimentum Mundi« dem *An-Denken* Rosa Luxemburgs gewidmet!

Dass dieser Hinweis in »Geschichte und Klassenbewußtsein« jahrzehntelang überlesen und konzeptionell vergessen wurde, hat selbst in der Rezeption der Marxschen Philosophie in diesem Jahrhundert ihren Grund. Denn so wie man jahrzehntelang den jungen Marx für nichtmarxistisch hielt, so vernachlässigte man auch das Thema der Lebensführung, der Lebenskunst als ursprüngliches Thema Marxschen Philosophierens, das ja immerhin auch Gegenstand der Marxschen Doktordissertation ist.⁴⁹ Rosa Luxemburg knüpft direkt an das Marxsche Thema seiner Dissertation über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie an, wenn sie am 28. Dezember 1915 an Clara Zetkin schreibt: »Ich bleibe aber gleichzeitig ruhig und heiter und lebe von innerem Epikureismus, der nichts kostet.«⁵⁰

Rosa Luxemburg gesamtes Leben als Theoretikerin, Politikerin, als Jüdin, Behinderte und als Frau ist durch eine permanente Sinnsuche gekennzeichnet. Immer sorgt sie sich darum, ihr Leben nicht nur politisch nützlich, sondern es auch ästhetisch zu gestalten. Immer geht es ihr um ein bejahenswertes, politisch sinnvolles und sinnlich-schönes Leben. Im Gegensatz zu

48 Vgl. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. S. 117.

49 Dass ich dies hier zur Sprache bringen kann, hat allerdings damit zutun, dass in Leipzig die identitätsphilosophische Praxisphilosophie Helmut Seidels existierte, die zumindest für die DDR die Ausnahme von der beschriebenen Marxverkürzung darstellte. Darum ist es auch kein Zufall, dass der Aufstieg einer »Philosophie der Lebenskunst« zu einem Bestseller hier in Leipzig 1990 begann. Denn der Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie an der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig war es, der Wilhelm Schmid erstmals einen Lehrauftrag an einer deutschen Universität verschaffte, den man ihm bis dahin an (alt)bundesdeutschen Universitäten verweigert hatte. Soviel nur zur Dogmatik abgewickelter DDR-Philosophen.

50 Luxemburg: *Gesammelte Briefe*. Bd. 5. S. 89.

manch anderem Künstlerphilosophen ihrer Zeit ist ihr aber ein solches Leben kein unpolitisches, sondern ein bewusst politisch gestaltetes Leben – wobei sie sich immer wieder nach »Auszeiten« von der Politik sehnt. Immer wieder schwankt sie zwischen dem Willen zur politischen Macht und der Sehnsucht nach Muße, zwischen den Notwendigkeiten des politischen-organisatorischen Tagesgeschäftes und der Freiheit für bildende Kunst, Literatur, Musik, Wissenschaft, zwischen dem Parteisoldat-Sein und dem Mensch-Sein, zwischen politischen Kämpfen und dem Streben nach persönlichem Glück⁵¹, zwischen Entbehrung und Suche nach Erfüllung, zwischen Wut und Verzweiflung, Mut und Traurigkeit, nüchternstem Hass und sentimentalischer Liebe, Härte und Mitleid⁵², Unbarmherzigkeit und Barmherzigkeit, Aggressivität und Friedfertigkeit⁵³, kalter, distanzierender Rationalität und aufdringlicher, leidender Warmherzigkeit⁵⁴, zwischen Rauflust und Sehnsucht nach Gemütlichkeit⁵⁵, zwischen glasklarem Verstand und sentimentalem Kitsch, zwischen »ewiger Unruhe« und Ruhe⁵⁶, zwischen sinnlosem Treiben und Besinnung⁵⁷, zwischen Massenauftritten und Flucht vor den Menschen⁵⁸, zwischen dem Bad in der Menge und der Einsamkeit⁵⁹, zwischen dem Allgemeinen und dem Persönlichen⁶⁰, zwischen nützlich sein wollen und ästhetisieren⁶¹, zwischen organisieren und botanisieren. Der Adler der Revolution sieht sich oft wie eine Kohlmeise⁶², die Weltrevolutionärin fühlt sich eigentlich zum Gänsehüten geboren⁶³.

Das Ethos der Politikerin Rosa Luxemburg scheint in ihren Briefen zunächst unpolitisch. Da geht es allzu oft nicht nur um große Politik, sondern um Menschliches, Allzumenschliches. So schreibt sie an Sophie Liebknecht im Januar 1917: »Sie können mir alles Persönliche ungeniert schreiben [...] Sie sind völlig im Irrtum, wenn Sie annehmen, ich könnte irgendwelche

51 Vgl. ebenda S. 199.

52 Vgl. ebenda S. 151.

53 Vgl. ebenda S. 158.

54 Vgl. ebenda S. 321.

55 Vgl. ebenda S. 156.

56 Vgl. ebenda S. 172.

57 Vgl. ebenda S. 29.

58 Vgl. ebenda S. 129.

59 Vgl. ebenda S. 169.

60 Vgl. ebenda S. 145.

61 Vgl. ebenda S. 51.

62 Vgl. ebenda S. 171.

63 Vgl. ebenda S. 75.

Züge in Ihrem Wesen nicht verstehen oder geringschätzen. Sie kennen mich noch nicht ganz: Nichts Menschliches und auch nichts Weibliches ist mir fremd und gleichgültig.«⁶⁴

In den Briefen der Rosa Luxemburg wird getröstet, geweint, geflücht, geschimpft, bemitleidet, gelitten. Immer geht es darum, Stand zu halten, »inneren Halt« zu gewinnen, sich zu beherrschen, Haltung zu zeigen, um sich selbst achten zu können und zu tun, was man sich und seinen Idealen schuldig ist.⁶⁵ Gerade in dieser Hinwendung der »beinharten« Politikerin Rosa Luxemburg zum Menschlich-Allzumenschlichen, das bis zum Allzutierischen geht, in diesem Mitleiden mit der geschundenen Kreatur, besteht das philosophische Politikum, bei dem man des Öfteren den Eindruck hat, das Leben ihrer Katze ist ihr wichtiger als das Überleben der allzuoft verfluchten Genossen, und, dass die Genossenliebe durchaus ihre Grenzen hat, nicht aber ihre Tier- und Naturliebe⁶⁶, so, dass Walter Jens durchaus berechtigt über den Informationsgehalt der Briefe Rosa Luxemburgs einmal ausrief: »Ach, wäre ich doch, zum Teufel, über Kautsky, Mehring und Bebel nur halb so genau informiert wie über Mimis Verstopfung.«⁶⁷

Denn in dieser Hinwendung zum nicht festgestellten Tier im Menschen und zum nicht wahrgenommenen Menschen im Tier geht es um die Führung des Lebens als eines philosophischen Problems ersten Ranges. Überall, »in der ganzen Welt«, »wo es Wolken und Vögel und Menschentränen gibt«⁶⁸, fühlt sich Rosa Luxemburg zu Hause, und überall leidet sie mit der bedrängten Kreatur.

Gerade aber dieses Mitleid schließt Grenzen des Mitleidens ein. So schreibt sie an Hans Diefenbach am 7. Januar 1917: »Sie wissen, ich fühle und leide mit jeglicher Kreatur, eine Wespe, die mir ins Tintenfaß rutscht, spüle ich dreimal im lauwarmen Wasser und trockne sie auf dem Balkon in der Sonne, um ihr das bißchen Leben zurückzugeben. Aber sagen Sie mir, warum soll ich hier nicht mit der *anderen* Seite Mitleid empfinden, die bei lebendigem Leibe geröstet wird und an jedem Tag, den Gott gibt, die sieben Kreise der Danteschen Hölle passieren muß? Und dann: mein Mitleid wie meine Freundschaft haben eine ganz bestimmte Grenze: Sie enden

64 Ebenda S. 155.

65 Vgl. ebenda S. 160.

66 Vgl. ebenda S. 229f.

67 Walter Jens: Rosa Luxemburgs Briefe. In: Derselbe: Die Friedensfrau. Leipzig 1989. S. 289.

68 Luxemburg: Gesammelte Briefe. Bd. 5. S. 177.

haarscharf dort, wo die Gemeinheit beginnt. Meine Freunde müssen nämlich ihre Rechnungen in sauberer Ordnung haben, und zwar nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten und privatesten Leben. Aber öffentlich große Worte für ›Freiheit des Individuums‹ donnern und im Privatleben eine Menschenseele aus wahnsinniger Leidenschaft versklaven – ich begreife das nicht und verzeihe es nicht. Ich vermisse bei alledem die zwei Grundelemente der weiblichen Natur: Güte und Stolz. Herr Gott, wenn ich nur von Ferne ahne, daß mich jemand nicht mag, dann flüchtet schon mein Gedanke seine Kreise wie ein verscheuchter Vogel, es scheint mir dann schon vermessen, ihn mit dem Blick zu streifen! Wie kann man, wie kann man sich bloß so preisgeben? Sie werden mich an das furchtbare Leiden mahnen. Nun, ich sage Ihnen, Hänschen, wenn mir der beste Freund einmal sagen würde: Ich habe nur die Wahl, eine Gemeinheit zu begehen oder vor Leid zu sterben, dann würde ich ihm mit eisiger Ruhe antworten: Dann stirb.«⁶⁹

II

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die existentielle Grundsituation von Rosa Luxemburg in ihrer Gefängniszeit während des Ersten Weltkrieges: Ein Mensch, gedemütigt, isoliert, völlig auf sich zurückgeworfen empfiehlt in tiefster existentieller Bedrohung gelassene Heiterkeit. Heiterkeit ist die Verhaltensempfehlung, das Ethos, das ihre gesamten Briefe aus dem Gefängnis durchherrscht. Natürlich könnte man jetzt einfach dagegenhalten, sie empfiehlt das, was sie selbst und ihre Freunde allzuoft nicht hatten: Heiterkeit, Gelassenheit. Aber uns interessiert, was empfiehlt sie da immer wieder, was empfiehlt sie, wenn sie Heiterkeit empfiehlt? Sind das nur Überlebensfloskeln oder mehr? Handelt es sich vielleicht um eine Selbsttechnik, die für ein linkes, alternatives Leben von grundlegender Bedeutung ist?⁷⁰

69 Ebenda. S. 157/158.

70 Zumindest eine Ahnung (im Anschluss an Nettl) davon, dass dies ein zentrales Thema der Rosa Luxemburg ist, haben: Walter Jens: Rosa Luxemburgs Briefe. – Elvira Tornì: Linke lieben anders. Berlin 1992. S. 134–136, 155–157. – Dieter Thomä (Hrsg.): Lebenskunst und Lebenslust. München 1996. S. 320–322, und Annelies Laschitzka: Im Lebensrausch, trotz alledem. Rosa Luxemburg. Eine Biographie. Berlin 2000. Welche Dimension das Thema der Lebenskunst in den Briefen der Rosa Luxemburg hat, versteht hingegen die Luxemburg-Biographie von Elzbieta Ettinger überhaupt nicht, wenn sie zu den Gefängnisbriefen pejorativ bemerkt: »Alte und neue Freunde gleichermaßen mußten sich endlose Vorträge

Ihr philosophisches Credo hat Rosa Luxemburg in einem Brief vom 28. Dezember 1916 an Mathilde Wurm festgehalten: »Mensch sein ist vor allem die Hauptsache. Und das heißt: fest und klar und *heiter* sein, ja, heiter trotz alledem und alledem, denn das Heulen ist Geschäft der Schwäche. Mensch sein, heißt sein ganzes Leben ›auf des Schicksals große Waage‹ freudig hinwerfen, wenn's sein muß, sich zugleich aber an jedem hellen Tag und jeder schönen Wolke freuen, ach, ich weiß keine Rezepte zu schreiben, wie man Mensch sein soll, ich weiß nur, wie man's *ist*, und Du wußtest es auch immer, wenn wir einige Stunden zusammen im Südender Feld spazierengingen und auf dem Getreide roter Abendschein lag. Die Welt ist so schön bei allem Graus und wäre noch schöner, wenn es keine Schwächlinge und Feiglinge auf ihr gäbe.«⁷¹

Anlässlich des Todes von Hans Diefenbach wiederholt sie: »Ich weiß, daß das Leben weitergeht, daß man weiter fest und mutig und sogar heiter bleiben muß, ich weiß alles – ich werde schon allein mit allem fertig werden, nur reden mag ich nicht darüber.«⁷² Und so endet auch ihr Weihnachtsgruß 1917 an Sophie Liebknecht: »Sonjuscha, Liebste, seien Sie trotz alledem ruhig und heiter. So ist das Leben, und so muß man es nehmen, tapfer, unverzagt und lächelnd – trotz alledem.«⁷³

Das Existenzial der Heiterkeit ist für Rosa Luxemburg Bedingung der Möglichkeit, um mit den existentiellen Sorgen fertig zu werden, um sich zu beruhigen, um die Angst vor den Bedrohungen des Lebens bewältigen zu können, um handeln zu können in einer lebensdrohlichen Situation, um von der Lähmung zum Handeln übergehen zu können. Es hat nichts mit Gleichgültigkeit zu tun, sondern mit Souveränität gegenüber dem Schicksal, mit Gelassenheit. Gerade durch gelassene Heiterkeit liefert sie sich nicht dem Schicksal aus, sondern versucht es in den Griff zu bekommen – aber nicht mit blinder Gewalt und Hektik, sondern mit Ruhe, Überblick, Geduld und Entschiedenheit im rechten Augenblick. Nur so ist eine tiefe Übereinstimmung

über die Kunst zu leben anhören, erhielten unaufhörlich Ratschläge, welche Bücher sie lesen, welche Konzerte sie besuchen, wie sie die Schönheit an Blumen und Insekten entdecken, wie sie den Fallstricken der Depression entgehen sollten. Je mehr sie aus dem Gleichgewicht war, desto aggressiver drängt sie sich anderen als ein Bild der Fröhlichkeit auf, ihren wirklichen Zustand gab sie nur in Augenblicken der akuten Krise zu.« (Elzbieta Etinger: Rosa Luxemburg. Ein Leben. Bonn 1990. S. 244.)

71 Luxemburg: Gesammelte Briefe. Bd. 5. S. 151.

72 Ebenda S. 321.

73 Ebenda S. 350.

des Individuums mit sich selbst und dem historischen Geschehen, nur so ist jene stoisch-revolutionäre Haltung möglich, in die Rosa Luxemburg sich während ihrer Gefängniszeit immer wieder einübt. Geduld paart sich da mit lächelndem Tun. So schreibt Rosa Luxemburg an Marta Rosenbaum Anfang März 1917: »Heute müssen wir mit der Geschichte Geduld haben – ich meine nicht untätige, bequeme, fatalistische Geduld, ich meine eine solche, die bei höchster Aufbietung der Tatkraft nicht verzagt, wenn sie vorläufig auf Granit zu beißen scheint, und nie vergißt, daß der brave Maulwurf Geschichte rastlos Tag und Nacht wühlt, bis er sich ans Licht hervorgewühlt hat.«⁷⁴ Und an Clara Zetkin schrieb sie ganz in diesem Sinne schon am 9. März 1916: »Wir brauchen durchaus nicht zu zappeln, uns über Einzelheiten und Nebensächlichkeiten aufzuregen, wenn nur im Großen und Ganzen die Dinge ihren richtigen Weg gehen. Ich vertraue da am meisten auf die objektive Logik der Geschichte, die ihr Werk der Aufklärung und Differenzierung unermüdlich vollzieht. Es ist auch ein Fehler des Politikers, wenn er die Suppe essen will, ehe sie gar gekocht ist. Natürlich verfallt man nicht etwa in bequemem Fatalismus, davon keine Rede.«⁷⁵

Objektive Logik der Geschichte und Geduld setzt hier natürlich immer das Handeln der Subjekte voraus – aber mit Maß und Überlegung und Gründlichkeit – und wenn nötig auch mit Langsamkeit. Wartenkönnen, Geduld ist für Rosa Luxemburg »eine wenn auch nicht angenehme Pflicht des Politikers und Führers in solchen Übergangszeiten«. Und die muss ruhig und »möglichst heiter« und »nicht selbstquälerisch«⁷⁶ praktiziert werden. Geduld heißt auch: »arbeiten und tun, was man kann, im übrigen aber alles leicht und mit gutem Humor nehmen«. Denn: »Mit innerer Säure wird das Leben gewiß nicht besser.«⁷⁷ Folglich wünscht sich Rosa Luxemburg ihre »Spanier« lustig und lächelnd. Ja lächelnd, denn Lächeln heißt leise Mitlachen, heißt Verstehen, Einverstandensein, Mut zu machen und nicht bloß bemitleidendes Kopfschütteln des besserwissenden Zynikers, sondern augenzwinkerndes Mutzusprechen des Freundes. Man belächelt die Naivität der Jugend, aber man lacht sie nicht aus, weil man in dieser Naivität Kraft, Stärke, Energie, Willen, Freude am Kampf, Zukunft erkennt.⁷⁸

74 Ebenda S. 182/183.

75 Ebenda S. 106.

76 Vgl. ebenda S. 107.

77 Ebenda S. 62.

78 Vgl. ebenda S. 70.

Lustig-Sein selbst in existentiellen Extremsituationen heißt auch, Lust am Leben zurückzugewinnen, die Lust des Lebens, wie es auch sei, genießen zu können, das Leben durch seine Lust an ihm zu feiern. Und das macht doch gerade inneren Reichtum und wirkliche Freiheit gegenüber den Höhen und Tiefen des Lebens aus, dass man ihnen gegenüber souverän ist, dass man die Erfolge genießen und das Scheitern ertragen kann. Wer sich in diesem Sinne beherrscht, kann sich durchaus von »seiner Leidenschaft mit fortreißen lassen, ohne sich untreu zu werden«⁷⁹, er wird sich nicht nur seinen Freuden gegenüber natürlich geben, sondern er wird natürlich auch austeilen. Und so wird ein Freund von Rosa Luxemburg von ihrer romantischen Zuneigung des Öftren einfach nach dem Motto überschüttet: »Was geht es dich an, wenn ich dich liebe« oder mit wütenden Briefattacken entsprechend dem Spruch »Ich zwing dich zu leben« gestreichelt. Ein Freund ist für sie ein Mensch, mit dem sie offen, ohne Filter, denken und fühlen kann, was zur Folge hat, dass sich bei ihr nicht nur einmal die Grenzen zwischen Liebe und Freundschaft, Erotik und Arbeit, Sex und Politik aufheben, was natürlich wieder Probleme besonderer Art mit sich bringt, und beispielsweise zur Folge hat, dass sie in Situationen kommt, in der die Verfolgungswut des Exgeliebten bedrohlicher erscheint als die der Klassenjustiz. Klar ist bei einer solchen Politik der Freundschaft, dass aus der auch bei Rosa Luxemburg anzutreffenden Weigerung, die politische Sache von der Person, das Sozialist-Sein vom Mensch-Sein zu trennen, die ja gerade ihre existentialistische Radikalität ausmacht, sich fatale Vermischungen von Privatem und Politischem, Intimstem und Parteiöffentlichem ergaben.

Rosa Luxemburgs Konzept der Lebensführung geht immer aufs Ganze, es zielt auf Totalität. Sie will nicht nur das Machbare, sondern das ganze Andere, sie will nicht nur Zufriedenheit mit dem Leben, sie will eine nie dagewesene Steigerung des Lebens, sie will ein nützlich-sinnvolles und sinnlich-schönes Leben. Ihr kategorischer Imperativ ist daher: »und vor allem muß man jederzeit als voller Mensch leben«⁸⁰.

Sie sehnt sich nicht nur nach einem normalen, bürgerlichen Leben in Liebe und Harmonie, allzuoft flieht sie auch vor dem (verbürgerlichten) Alltag und flüchtet sich gern ins Rauschhafte, Gewagte, Radikale. Weil sie das Leben sucht, wagt sie alles – und gewinnt sich in rauschhafter Heiterkeit, im Lebensrausch. Folglich beklagt sie sich in einem Brief an Franz Mehring am

79 Ebenda S. 196.

80 Vgl. ebenda S. 177.

31. August 1915 darüber, dass ihre Arbeit nicht so recht vorwärts geht, dass »die Einförmigkeit und Enge des Lebens, der Mangel an Eindrücken« sich »wie Kleister um die Sinne legt«, und stellt dann fest: »Ich kann ja überhaupt nur im Rausch arbeiten, wenn ich in frisch-fröhlicher Stimmung bin«⁸¹.

Ihre Lebenskunst ist nicht eine weltanschauungs- und politikneutrale Technik, sondern eine Weltanschauung und Politik, in der es wesentlich um die Sorge um den andern geht, um Wärme, Güte, die aber nur gelingt, gelingt es, sich in Gemeinschaft mit anderen um das zu sorgen, das alle angeht.⁸² In diesem Kontext ist ihr das »Grundgebot« Gut sein zu wollen: »*Gut* sein ist Hauptsache! Einfach und schlicht *gut* sein, das löst und bindet alles und ist besser als alle Klugkeit und Rechthaberei.«⁸³ »Man muß überhaupt nie vergessen, *gut* zu sein, denn Güte ist im Verkehr mit Menschen viel wichtiger als Strenge. Erinnern Sie mich oft daran, denn ich neige zur Strenge, leider – freilich nur im politischen Verkehr. In persönlichen Verhältnissen weiß ich mich von Härte frei und neige am meisten dazu, lieben zu können und alles zu verstehen.«⁸⁴

Zu diesem Gut-Sein gehört, Menschen, die einem lieb sind, nicht zu schulmeistern, sie so zu lieben, wie sie sind, sie anzunehmen in ihrem So-Sein und doch nicht gleichgültig ihnen gegenüber zu sein, dazu gehört mit dem Anderen leiden, ihn aber durch die Kraft der Liebe zu stützen und zu schützen, dazu gehört, sich zurückzunehmen: einfach gütig, einfach gut zu sein – »um jeden Preis: Das ist besser als ›recht haben‹ und über jede kleine Kränkung Buch führen.«⁸⁵

Und vergessen wir nicht, dies schreibt ein Mensch, der weiß, wie grob er anderen Menschen gegenüber sein kann, dies schreibt eine Taktikerin, die mit Entschiedenheit das Böse tut, wenn es dem Guten nützt, die ohne Nar-kose die Eiterbeule herauschneidet, wenn sie dadurch den Patienten retten kann. Dies schreibt ein Mensch, der immer wieder damit kämpft, die »›sub-alternen Teufel‹ in seinem Innern zum Schweigen« zu bringen, und der »da-gegen kein anderes Mittel als eben jene Verknüpfung mit der Heiterkeit und Schönheit des Lebens« weiß, »die stets überall um uns sind, wenn man nur

81 Ebenda S. 72.

82 Vgl. ebenda S. 355.

83 Ebenda S. 183.

84 Ebenda S. 174.

85 Ebenda S. 263.

verstehen Augen und Ohren zu gebrauchen, und die innerliches Gleichgewicht verschaffen, über alles Ärgerliche und Kleine hinwegheben«⁸⁶.

Diese Ethik des Gut-Seins, der Antikleinlichkeit, die nichts mit der Moral von Gut-Menschen gemein hat, wird ergänzt durch eine Ethik des Kleinen, die den »Zauber des Lebens« selbst »aus den kleinsten und alltäglichen Dingen heraushört« oder genauer »in sich selbst trägt«⁸⁷.

Das Gute im Menschen zu finden bedeutet, die Schönheit des Daseins auch im Kleinsten zu entdecken. Ein schönes Leben ist ein gutes Leben. Zu diesem Leben gehört nicht nur Urteils-, sondern auch Einbildungskraft. Das gute Leben als schönes Leben ist auch das Leben als ein »schönes Märchen«. Zum Leben gehört der Traum von einem anderen (märchenhaften) Leben, und das Paradoxe ist, wodurch alle Antiutopisten immer wieder widerlegt werden, dass durch märchenhaften Antirealismus die Realität tatsächlich anders wird – nicht nur weil sie anders wahrgenommen wird, sondern weil sie auch anders gestaltet wird! Ein solches traumhaftes Leben ist ein Leben in Liebe, die »wichtiger und heiliger« ist »als der Gegenstand, der zu ihr anregt. Und zwar deshalb, weil sie erlaubt, die Welt als ein schimmerndes Märchen zu sehen, weil sie aus dem Menschen das Edelste und Schönste herauslockt, weil sie das Gewöhnlichste und Geringste erhebt und in Brillanten faßt und weil sie ermöglicht, im Rausch, in Ekstase zu leben ...«⁸⁸ Das gute und schöne Leben stiftet sich folglich im »Rausch des Lebensglücks«, und für Rosa Luxemburg hat jeder Mensch ein Recht auf diesen Rausch, wie er ein Recht auf ein schönes Leben hat.

Gut-Sein bedeutet aber auch das Eigen-Leben, das eigene Leben jedes Menschen, jeder Kreatur anzuerkennen: Das eigene Leben als »das einzige, einmalige Gut, das man hat«⁸⁹ gilt es zu achten und anzuerkennen, soll Gut-Sein als Gerechtsein möglich werden.

86 Ebenda S. 286.

87 Ebenda S. 235.

88 Ebenda S. 333.

89 Ebenda.

III

In einer Karte an Rosa Luxemburg hadert Sophie Liebknecht mit ihrem Schicksal und fragt »Warum ist alles so?« Darauf antwortet Rosa Luxemburg am 19. April 1917: »Sie Kind, ›so‹ ist eben das Leben seit jeher, alles gehört dazu: Leid und Trennung und Sehnsucht. Man muß es immer mit allem nehmen und *alles* schön und gut finden. Ich tue es wenigstens so. Nicht durch ausgeklügelte Weisheit, sondern einfach so aus meiner Natur. Ich fühle instinktiv, daß das die einzige richtige Art ist, das Leben zu nehmen, und fühle mich deshalb wirklich glücklich in jeder Lage. Ich möchte auch *nichts* aus meinem Leben missen und nichts anders haben, als es war und ist. Wenn ich Sie doch zu dieser Lebensauffassung bringen könnte!«⁹⁰

Die diese Liebe zum Schicksal durchherrschende Haltung ist durch Gemütsruhe und Heiterkeit bestimmt. Sie nimmt hin, was nicht zu ändern ist, achtet aber auf Veränderung und verändert, wenn etwas verändert werden kann. Klugheit besteht hier darin, zu wissen, wann etwas verändert werden kann und wann nicht. Es gilt, den Augenblick anzuerkennen in seiner Unveränderlichkeit sowie Vergänglichkeit und ihn wahrzunehmen mit seinem möglichen Veränderungspotential. Darum meint die Rosa Luxemburgsche Liebe zum Schicksal auch keinen resignierten Fatalismus, der die schlechte ewige Wiederkehr des Gleichen dem Ekel am Immergleichen erliegt, der zynisch konstatiert: »je mehr es sich ändert – um so mehr bleibt es ganz dasselbe«⁹¹. Wenn Rosa Luxemburg an Marta Rosenbaum im Februar 1917 schreibt: »Liebste, die Geschichte weiß immer selbst am besten Rat, wo die Sachlage am verzweifeltsten aussieht«, dann redet sie keinem »bequemen Fatalismus« das Wort! Ganz im Gegenteil! »Der menschliche Wille muß aufs äußerste angestachelt werden, und es gilt, bewußt zu kämpfen aus aller Kraft. Aber ich meine: Der *Erfolg* dieser bewußten Einwirkung auf die Massen hängt jetzt, wo alles so absolut hoffnungslos *aussieht*, von elementaren, tief verborgenen Sprungfedern der Geschichte ab, und ich weiß aus der geschichtlichen Erfahrung, auch aus persönlicher Erfahrung in Rußland, daß gerade dann, wenn äußerlich sich alles glänzend ausweglos und jämmerlich ausnimmt, schon ein völliger Umschwung sich vorbereitet, der dann allerdings um so heftiger ist.«⁹²

90 Ebenda S. 217.

91 Ebenda S. 157, Fn. 4.

92 Ebenda S. 168.

Rosa Luxemburgs materialistische Geschichtsauffassung geht zwar davon aus, dass wir »an geschichtliche Entwicklungsgesetze gebunden« sind, aber sie warnt davor, sie als ahistorische Schemata zu vergötzen. Vielmehr gilt es, sich offen zu halten für die möglichen Sprünge in der Geschichte, für die Ereignisse des gesellschaftlichen Seins, die in den »entscheidenden Wendungen«⁹³, in der Umkehrung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse bestehen, für das Ereignis der Vernunft in der Geschichte: »Die Verworrenheit der Dinge scheint noch erst die unwahrscheinlichsten Gipfel erklimmen zu wollen, ehe die menschliche Vernunft zu walten beginnt. Aber schließlich muß sie doch einmal ihre Herrschaft antreten« – schreibt sie an Sophie Liebknecht am 12. Dezember 1918.⁹⁴

Eine große Krise ist für Rosa Luxemburg nicht nur ein Zusammenbruch, sondern vor allem die Möglichkeit zum Aufbruch; Krisis bedeutet Reinigung und Entscheidung als Bedingung der Möglichkeit von Zukunft: »Je hoffnungsloser es aussieht, um so gründlicher wird dann die Säuberung sein.«⁹⁵ Gerade deshalb muss man »guten Mut[es]« bleiben und den »Kopf oben behalten«. Aber ob die große Krise totale Gerechtigkeit bringt, scheint fraglich. So schreibt Rosa Luxemburg an Sophie Liebknecht am 16. November 1917: »Wissen Sie, Sonjuscha, je länger das dauert und je mehr das Niederträchtige und Ungeheuerliche, das jeden Tag passiert, alle Grenzen und Maße übersteigt, um so ruhiger und fester werde ich innerlich, wie man gegenüber einem Element, einem Buran, einer Wasserflut, einer Sonnenfinsternis nicht sittliche Maßstäbe anwenden kann, sondern sie nur als etwas Gegebenes, als Gegenstand der Forschung und Erkenntnis betrachten muß.

Gegen eine ganze Menschheit wüten und sich empören ist schließlich sinnlos.

Dies sind offenbar die objektiv einzig möglichen Wege der Geschichte, und man muß ihr folgen, ohne sich an der Hauptrichtung beirren zu lassen. Ich habe das Gefühl, daß dieser ganze moralische Schlamm, durch den wir waten, dieses große Irrenhaus in dem wir leben, auf einmal, so von heute auf morgen wie durch einen Zauberstab ins Gegenteil umschlagen, in ungeheuer Großes und Heldenhaftes umschlagen kann und – wenn der Krieg noch ein paar Jahre dauern wird – umschlagen *muß*. Dann werden genau dieselben

93 Ebenda S. 332.

94 Ebenda S. 409.

95 Ebenda S. 355.

Leute, die jetzt den Namen Mensch in unseren Augen schänden, im Heroismus mitrasen, und alles Heutige wird weggewischt und vertilgt und vergessen sein, wie wenn es nie gewesen wäre. Ich muß bei diesem Gedanken lachen, und zugleich im Innern regt sich bei mir der Schrei nach Vergeltung, nach Strafe: Wie, diese, alle Schurkereien sollen vergessen und unbestraft bleiben, und der heutige Auswurf der Menschheit soll morgen mit gehobenem Haupt, womöglich mit frischen Lorbeeren gekrönt, auf den Höhen der Menschheit wandeln und die höchsten Ideale verwirklichen helfen? Aber so *ist* die Geschichte. Ich weiß ganz genau, daß die Abrechnung nach ›Gerechtigkeit‹ *niemals* stattfindet und daß man schon so alles hinnehmen muß.«⁹⁶

Die Hoffnung, dass alles begangene Unrecht, dass selbst die größten Ungerechtigkeiten, die systematische Verdrängung, Austilgung und Kolonialisierung ganzer Völker (gemeint sind hier die Indianer), gerächt, bestraft und vergolten wird, hält sie für »kindische Auffassungen, und so werden auch die heutigen Sünden wider den Heiligen Geist und all die Niedertracht sich in dem Wust historischer unbeglichener Rechnungen verlieren, und bald werden alle wieder ›ein einzig Volk von Brüdern‹ sein«⁹⁷.

Sicher: Ungerechtigkeiten sollen und müssen beseitigt werden. Daran besteht für Rosa Luxemburg kein Zweifel. Aber von der Geschichte oder von Menschen totale Gerechtigkeit zu fordern, ist für Rosa Luxemburg nicht nur illusionär, sondern der Anfang eines Moralterrors, eines Terrors der Tugendhaften, der durch seinen totalitären Anspruch genau das nicht zu realisieren vermag, was er will: eine Menschen anerkennende und Menschen verstehende Gesellschaft.

Wie es also gegenüber der Naturgewalt des geschichtlichen Geschehens völlig unangebracht ist, überzogene moralische Maßstäbe anzulegen, so hilft es nicht, sich über die Menschheit als solche zu entrüsten. Es hilft nichts, von den Massen enttäuscht zu sein und vom heroischen Individuum die Wende zu fordern. An Mathilde Wurm schreibt sie am 16. Februar 1917: »Deine ganze Argumentation gegen meine Losung: Hier steh' ich – ich kann nicht anders! läuft auf das Folgende hinaus: Schön und gut, aber die Menschen sind feig und schwach für solches Heldentum, ergo müsse man die Taktik ihrer Schwachheit und dem Grundsatz *chi va piano, va sano* anpassen. Welche Enge des historischen Blicks, mein Lämmchen! Es gibt nichts Wandelbareres als menschliche Psychologie. Zumal die Psyche der Massen birgt

96 Ebenda S. 322/323

97 Ebenda S. 323.

stets in sich, wie Thalatta, das ewige Meer, alle latenten Möglichkeiten: tödliche Windstille und brausenden Sturm, niedrigste Feigheit und wildesten Heroismus. Die Masse ist stets das, was sie nach Zeitumständen sein *muß*, und sie ist stets auf dem Sprunge, etwas total anderes zu werden, als sie scheint. Ein schöner Kapitän, der seinen Kurs nur nach dem momentanen Aussehen der Wasseroberfläche steuern und nicht verstehen würde, aus Zeichen am Himmel und in der Tiefe auf kommende Stürme zu schließen! Mein kleines Mädchen, die ›Enttäuschung über die Massen‹ ist stets das blamabelste Zeugnis für den politischen Führer. Ein Führer großen Stils richtet seine Taktik nicht nach der momentanen Stimmung der Massen, sondern nach ehernen Gesetzen der Entwicklung, hält an seiner Taktik fest trotz aller Enttäuschungen und läßt im übrigen ruhig die Geschichte ihr Werk zur Reife bringen.«⁹⁸

Und an Luise Kautsky schreibt sie am 15. April 1917: »Siehst Du, ich habe gerade aus der Geschichte der letzten Jahre und von da rückschauend aus der ganzen Geschichte gelernt, daß man das Wirken des einzelnen nicht überschätzen soll. Im Grunde genommen wirken und entscheiden die großen, unsichtbaren, plutonischen Kräfte der Tiefe, und alles rückt sich schließlich zurecht, sozusagen ›von selbst‹. Mißverstehe mich nicht: Ich rede da nicht etwa einem bequemen fatalistischen Optimismus das Wort, der die eigene Impotenz verschleiern soll, wie er mir gerade bei Deinem verehrten Gatten verhaßt ist. Nein, nein, ich bin allzeit auf dem Posten und werde bei der nächsten Möglichkeit wieder dem Weltklavier mit allen zehn Fingern in die Tasten fallen, daß es dröhnt. Nun ich aber nicht durch meine Schuld, sondern durch äußeren Zwang ›auf Urlaub‹ bei der Weltgeschichte bin, so lache ich mir einen Ast, freue mich, wenn's auch ohne mich geht, und glaube felsenfest, daß es gutgehen wird. Die Geschichte weiß stets am besten Rat, wo sie sich am hoffnungslosesten in die Sackgasse verlaufen zu haben scheint.

Liebste, wenn man die üble Gewohnheit hat, in jeder Blüte nach einem Tröpflein Gift zu suchen, so findet man, solange man lebt, eine Ursache zum Stöhnen. Nimm aber die Dinge umgekehrt und suche nach Honig in jeder Blüte, so findest Du stets Ursache, um heiter zu sein. Außerdem glaube mir, die Zeit, die ich – wie auch andere – jetzt hinter Schloß und Riegel verbringe, ist auch nicht verloren. Sie kommt irgendwie in der großen allgemeinen Rechnung zur Geltung. Ich bin der Meinung, daß man einfach, ohne zu viel Schlaueheit und Kopfzerbrechen, so leben soll, wie man es für recht hält, ohne für

98 Ebenda S. 176.

alles gleich in bar auf die Hand ausgezahlt kriegen zu wollen. Es wird sich schon alles zum Schluß finden. Und wenn nicht – ist mir ›ooch schnuppe‹; ich freue mich ja auch schon so des Lebens, inspiziere jeden Morgen gründlich den Knospenstand auf allen meinen Sträuchern, besuche jeden Tag ein rotes Marienkäferlein mit zwei schwarzen Pünktchen auf dem Rücken, das ich seit einer Woche auf einem Ast in einem warmen Verband aus Watte trotz Wind und Kälte am Leben erhalte, beobachte die Wolken, wie sie stets neu und immer schöner sind, und – fühle mich im ganzen nicht wichtiger als dieses Marienkäferlein und in diesem Gefühl meiner Winzigkeit unaussprechlich glücklich.«⁹⁹

Rosa Luxemburgs Amor fati bedeutet, die Vorgegebenheit menschlichen Handelns anzuerkennen, anzuerkennen, dass jedes menschliches Tun durch Vorgegebenheiten, durch ein uns umgreifendes Sein bestimmt ist, von denen wir wünschen können, dass sie in unserer Macht liegen sollen, von denen wir aber erfahren, dass sie nicht in unserer Macht liegen und wir ihnen deshalb nur dienen können, dass wir uns deshalb nur in sie einüben können, um sie zu beherrschen.

Das Amor fati bedeutet auch, nach Rosa Luxemburg anzuerkennen, dass die Geschichte keinen ahistorisch-metaphysischen Sinn hat, auch wenn wir ihn brauchen, um uns über deren Widersprüchlichkeit und ateleologischen Zufälligkeit zu beruhigen. So schreibt sie am 23. März 1917 an Sophie Liebknecht, die darüber verzweifelt ist, wie grausam und ungerecht Menschen über andere Menschen und deren Leben entscheiden dürfen, »und Sie fragen: ›Wozu das alles?‹ ›Wozu‹ ist überhaupt kein Begriff für die Gesamtheit des Lebens und seine Formen. Wozu gibt es Blaumeisen auf der Welt? Ich weiß es wirklich nicht, aber ich freue mich, daß es welche gibt, und empfinde es als süßen Trost, wenn mir plötzlich über die Mauer ein eiliges ›Zizibä!‹ aus der Ferne herübertönt.«¹⁰⁰

Es gibt also keinen ahistorisch-metaphysischen Sinn, der alles durchwaltet, es gibt keinen göttlichen Schöpfungsplan, der die Frage »Wozu« erklärt. Was uns bleibt, ist nur gelassen hinzunehmen, was das Leben uns gibt, es zu genießen, sich an ihm zu freuen – »auch das geringste Schöne und Gute, was noch übriggeblieben« ist, gilt es »dankbar zu genießen«¹⁰¹. Und die Stimmung der heiteren Gelassenheit ermöglicht uns auch, nicht nur am Guten

99 Ebenda S. 208/209.

100 Ebenda S. 244.

101 Vgl. ebenda S. 404.

sich zu freuen, sondern auch das Böse zu ertragen, wenn es kommt, es bedeutet ein gewisses Gleichmaß gegenüber den Freuden wie auch den Schrecken des Lebens, es bedeutet »alle Freuden mit Maß«¹⁰² zu genießen und selbst noch aus dem Schrecklichen Kraft zu ziehen. Es ist nicht nur eine große Kunst, sich freuen zu können, es ist eine noch größere Kunst, das Leiden erleiden zu können: »Man muß alles im gesellschaftlichen Geschehen wie im Privatleben nehmen: ruhig, großzügig und mit einem milden Lächeln. Ich glaube fest daran, daß sich schließlich alles nach dem Kriege oder zum Schluß des Krieges wendet, aber wir müssen offenbar erst durch die Periode der schlimmsten, unmenschlichsten Leiden waten.«¹⁰³ Ganz in diesem Sinne schreibt Rosa Luxemburg Franz Mehring zu seinem 70. Geburtstag: »Heute, wo uns Intelligenzen bürgerlicher Herkunft rudelweis verraten und verlassen, um zu den Fleischtöpfen der Herrschenden zurückzukehren, können wir ihnen mit verächtlichem Lächeln nachblicken: Geht nur!«¹⁰⁴ Auch das muss man ruhig und heiter nehmen und sich der Freundschaft der »unverbesserlichen Grandseigneurs im Herzen« (und mit den »löchrigen Taschen«) erfreuen.¹⁰⁵

Heitere Gelassenheit ermöglicht aber auch, das wirkliche Geschehen wahrzunehmen, sich freizugeben für das, was geschieht, ohne sich darin zu verlieren. Gelassenheit bedeutet, den Dingen scharf ins Gesicht zu sehen, ohne den Kopf zu verlieren. Das mag im Moment selbst schrecklich sein, aber man gewöhnt sich nicht nur daran, sondern gewinnt daraus neue Erkenntnis. Wenn auch die alten Ideale dabei in die Brüche gehen, so gewinnt man doch die Möglichkeit zu neuen Idealen, wenn man die Lebensgeschicke unvoreingenommen, nüchtern und distanziert wahrnimmt. Ganz in diesem Sinne schreibt Rosa Luxemburg am 26. Januar 1917 an Luise Kautsky: »Dir ist wohl jetzt die Lust zur Musik wie zu allem für eine ganze Weile vergangen, Dein Kopf ist voller Sorgen um die schiefgehende Weltgeschichte und Dein Herz voller Seufzer um die Erbärmlichkeit der – Scheidemann & Gen. Und jeder, der mir schreibt, stöhnt und seufzt gleichfalls. Ich finde nichts lächerlicher als das. Begreifst Du denn nicht, daß der allgemeine Dalles viel *zu groß* ist, um über ihn zu stöhnen? Ich kann mich grämen, wenn mir die Mimi krank wird oder wenn Dir etwas fehlt. Aber wenn die gesamte Welt aus den

102 Ebenda S. 69.

103 Ebenda S. 324.

104 Ebenda S. 104.

105 Vgl. ebenda S. 107.

Fugen geht, dann suche ich nur zu *begreifen*, was und weshalb es passiert ist, und hab' ich meine Pflicht getan, dann bin ich weiter ruhig und guter Dinge. Ultra posse nemo obligatur. Und daran bleibt mir noch *alles*, was mich sonst erfreute: Musik und Malerei und Wolken und das Botanisieren im Frühling und gute Bücher und Mimi und Du und noch manches – kurz, ich bin steinreich und gedenke es bis zum Schluß zu bleiben. Dieses völlige Aufgehen im Jammer des Tages ist mir überhaupt unbegreiflich und unerträglich. Schau z. B. wie ein Goethe mit kühler Gelassenheit über den Dingen stand. Denk doch, was er erleben mußte: die Große Französische Revolution, die doch aus der Nähe gesehen sicher wie eine blutige und völlig zwecklose Farce sich ausnahm, und dann von 1793 bis 1815 eine ununterbrochene Kette von Kriegen, wo die Welt wiederum wie ein losgelassenes Irrenhaus aussah. Und wie ruhig, mit welchem geistigen Gleichgewicht trieb er gleichzeitig seine Studien über die Metamorphose der Pflanzen, über Farbenlehre, über tausend Dinge. Ich verlange nicht, daß Du wie Goethe dichtetest, aber seine Lebensauffassung – den Universalismus der Interessen, die innere Harmonie – kann sich jeder anschaffen oder wenigstens anstreben. Und wenn Du etwa sagst: Goethe war eben kein politischer Kämpfer, so meine ich: Ein Kämpfer muß erst recht über den Dingen zu stehen suchen, sonst versinkt er mit der Nase in jedem Quark – freilich denke ich an einen Kämpfer größeren Stils, nicht an ein Wetterfähnlein vom Kaliber der ›großen Männer‹ von Eurer Tafelrunde, die mir neulich einen Kartengruß hierher geschickt hat«¹⁰⁶.

Ist die Welt auch aus den Fugen, muss man mit dem Pathos distanziert-heiterer Gelassenheit versuchen zu tun, was möglich ist. Das meint nicht Gleichgültigkeit, wohl aber heiteren Gleichmut, um den unvorhersehbaren Wendungen des Schicksals souverän begegnen zu können. Das heißt, sich nicht über Unerreichbares zu grämen und mit ganzer Seele zu genießen, was die Gegenwart an Schönem bietet.¹⁰⁷ Das bedeutet, sich nicht über Dinge zu ärgern, die man nicht ändern kann, und nach dem Grundsatz zu verfahren: »ultra posse nemo obligatur – mehr, als man kann, tut man nicht, und im übrigen lacht man sich eins in den Bart«¹⁰⁸.

Amor fati bedeutet für Rosa Luxemburg auch, die Sehnsucht nach Weltveränderung zu disziplinieren und das revolutionäre Begehren auf die mögliche Totalität hin zu perspektivieren. Das kann unter Umständen bedeuten,

106 Ebenda S. 162/163.

107 Vgl. ebenda S. 192.

108 Ebenda S. 114.

selbst der augenblicklichen Katastrophe mit einer gewissen Gleichgültigkeit, mit Gelassenheit zu begegnen. Denn es geht nicht darum, vom Augenblick getrieben zu werden, sondern den rechten Augenblick, den *kairos*, zu erfassen. Denn das Ereignis der radikalen Weltveränderung, von dem Rosa Luxemburg träumt, vollzieht nicht in jedem beliebigen Zeitpunkt, sondern nur zum rechten Zeitpunkt. Das aber bedeutet, dass revolutionäre Ungeduld einer Zeitpolitik bedarf, die gerade auf Gelassenheit und damit verbundener Geduld beruht.

Amor fati heißt folglich bei Rosa Luxemburg nicht einfach, nichts anderes zu wollen als das, was ist, sondern jetzt, zu diesem Zeitpunkt, die Macht der Umstände anzuerkennen, um perspektivisch das tun zu können, was man will. Das kann auch bedeuten, die blinde Grausamkeit, die Unvernunft des Lebens anerkennen zu müssen, durchleiden zu müssen, damit die Erlösung vom Leid für alle, damit die Vernunft in der Geschichte in Zukunft Wirklichkeit werden kann.

Amor fati heißt hier folglich nicht, alles zu lieben, was geschieht, sondern das, was ist, um der Zukunft willen anzuerkennen, ohne es als verwirklichte Vernunft zu verklären. Amor fati heißt bei Rosa Luxemburg nicht, blind das Gegebene anzuerkennen, wohl aber perspektivisch die Macht der Umstände zu erkennen. Amor fati bedeutet nicht nur anzuerkennen, dass wir alle »unter dem blinden Schicksal« stehen, sondern sich auch mit dem »grimmige[n] Gedanken« zu trösten, dass man »vielleicht bald ins Jenseits befördert« wird – »vielleicht durch eine Kugel der Gegenrevolution, die von allen Seiten lauert«. – Aber solange man lebt heißt Amor fati auch, seinen Freunden »in wärmster, treuester, innigster Liebe« verbunden zu bleiben und mit ihnen »jedes Leid, jeden Schmerz«¹⁰⁹ zu teilen. Amor fati bedeutet nicht, sein Schicksal passiv hinzunehmen, sondern es aktiv zu gestalten.

Das Heldentum der Jungfrau von Orléans der deutschen Linken des 20. Jahrhunderts schließt hier das unpathetische Bewusstsein des möglichen Märtyrertods ein. Rosa Luxemburg war sich immer darüber im klaren, dass man zur Verwirklichung seiner Ideale aufs Ganze gehen muss, dass man sein Leben einsetzen muss, will man das Leben wirklich verändern. Für den »proletarischen Freiheitskämpfer« ist es in ihrem Verständnis eine »selbstverständliche Zugabe zu unserem Berufe«, ab und zu in das Gefängnis zu wandern.¹¹⁰ Das gehört für sie zur Logik des Kampfes. Und dieser Logik

109 Ebenda S. 415.

110 Vgl. ebenda S. 102.

auszuweichen, hieße, Verrat an den Idealen zu begehen. Wer radikal sein will, muss sein Leben einsetzen, er muss zumindest auf Zeit mit seinem »Dahinscheiden«¹¹¹ rechnen. Das heißt, er muss damit rechnen, dass er zumindest für einige Zeit »aus dem Verkehr« gezogen wird, dass er im Bewusstsein der Öffentlichkeit ausgelöscht oder mindestens diffamiert werden soll. Das kann man mit einer Gefängnisstrafe versuchen, mit Radikalenerlassen, mit Abwicklungen oder mit der Aufarbeitung von Geheimdienstarchiven. Der Effekt soll immer derselbe sein: Radikale Opposition von links auszulöschen. Dabei muss man nicht mehr, wie zu Rosa Luxemburgs Zeiten, zum Mittel des direkten politischen Mordes greifen, heute macht man das viel zivilisierter und humaner mittels des symbolischen Todes durch Rufmord in der Öffentlichkeit. Und ab und zu reicht es auch da, nur die Instrumente zu zeigen. Das heißt, durch diese oder jene Stichprobe darauf hinzuweisen, was da noch alles ans Tageslicht aus den Aktenkellern und Bildarchiven befördert werden könnte. Die Lebenskünstlerin und Hedonistin Rosa Luxemburg, der nichts Menschliches und keine Lust fremd war, hat nur Verachtung und Spott für jene Postheroiker, denen das Überleben wichtiger ist, als ein intensives, sinnvolles, radikales Leben. Demjenigen, der da sagte »Unglücklich das Land, das Helden nötig hat«, würde Rosa Luxemburg entgegenschleudern »Unglücklich das Land, das keine Helden hat!« Es ist daher für Rosa Luxemburg klar, dass ein echter sozialer, radikaler Demokrat zu seinen Taten, zu seinem sozialen und intellektuellen Ungehorsam steht und die Bestrafung entsprechend den dafür eigens ersonnenen Gesetzen lachend entgegennimmt.¹¹²

Konsequenterweise schrieb sie schon am 11. März 1914 an Walter Stoecker betreffs einer gegen sie verhängten Gefängnisstrafe: »Daß es Genossen gibt, die annehmen können, daß ich wegen der Gefängnisstrafe aus Deutschland fliehe, würde mich sehr amüsieren, wenn es nicht zugleich ein wenig betrübend wäre. Lieber Freund, ich versichere Sie, daß ich auch dann nicht fliehen werde, wenn mir der Galgen drohte, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ich für durchaus notwendig halte, unsere Partei daran zu gewöhnen, daß Opfer zum Handwerk des Sozialisten gehören und eine Selbstverständlichkeit sind.«¹¹³

111 Vgl. ebenda S. 32.

112 Vgl. Rosa Luxemburg: Verteidigungsrede am 20. Februar 1914 vor der Frankfurter Strafkammer. In: Gesammelte Werke. Bd. 3. Berlin 1972. S. 404–406.

113 Luxemburg: Gesammelte Briefe. Bd. 4. 3., überarb. Aufl. Berlin 2001. S. 340.

Ein Marxismus, der unter der Losung der »Demission der Helden« antritt, muss als Lehre scheitern – wie es denn auch geschehen ist, weil er sich dadurch seiner Wirkungskraft, seiner existentiellen Verbindlichkeit beraubt. Die historische Kraft des Marxismus bestand immer darin, dass Menschen ihr Leben einsetzen, damit diese Lehre wahr wird. – Weil sie sie für ihr Handeln als verbindlich betrachteten, hatte die Marxsche Lehre Macht, Wahrheit und Wirklichkeit. Das kann einschließen, zum Helden, zum Märtyrer werden zu müssen, auch wenn man das nicht will und nicht wollen kann. Rosa Luxemburgs Lebenskunst, die auf der Einheit von Theorie und Praxis, von Lebenslehre und Lebensführung beruht, schließt folglich ihr Märtyrertum ein. Denn wenn Lebenskunst die konkrete Identität von Denken und Existenz bedeutet, dann heißt das nicht nur, nach der erkannten Wahrheit zu handeln, sondern auch dem möglichen Untergang entgegen zu handeln, gerade weil man sich von ihm die große Wende erhofft.

Rosa Luxemburg hat ein bejahenswertes, schönes Leben geführt, insofern sie ein bis in den Tod konsequentes, wahrhaftiges Leben geführt hat. Alles andere wäre für sie Ausdruck von Dekadenz und Defätismus gewesen. Das Dasein des Revolutionärs ist nicht identisch mit dem Sein zum Tode, aber es kann ein Sein zum Tode werden, und wenn man es mit dem Amor fati ernst meint, dann muss auch dieser Weg, dieser letzte und erhöhende Weg, gegangen werden. Die Lebenskunst wird dann zur Tragödie, an deren Ende das Heil aufscheint: Das exemplarische Leben eines radikalen Individuums, das dann nicht mehr lebt, aber dessen gelebtes Leben als Vor-Bild einer neuen Lebensform dient. Und trotz aller Tragik, trotz allem Scheitern, trotz aller begangenen Fehler könnte dieses gelebte Leben »die Welt der erlösten Menschheit beherrschen«, gerade weil es ein exemplarisches war, weil es als solches den letzten Menschen einen Weg weisen kann, sich von sich selbst zu erlösen und so Erlösung zu finden. In diesem Kontext bleibt Rosa Luxemburgs Vision gültig: »Ich war, ich bin, ich werde sein!«

Das »Programm« einer alternativen Lebensführung, das Rosa Luxemburg verkörpert, wird leben, insofern wir es in zu unserem Ethos machen. Und ob das Leben ein (bürgerlich) gelungenes war, ist für diesen Wiederkunftsgedanken völlig unwichtig. Ein schönes Leben meint folglich auch nicht ein bloß erfolgreiches Leben. Dann hätte Rosa Luxemburg rechtzeitig zum konservativen Flügel der Sozialdemokratie wechseln müssen. Ein schönes bejahenswertes Leben kann auch ein Leben sein, das tragisch zu Ende geht, das scheitert und zu dem man trotz alledem »da capo« sagen könnte – wie sie es

ja dann auch getan hat. Das kann einschließen, als Schon-Geschlagener allein mit den wenigen Getreuen auf aussichtslosem Posten weiterzukämpfen – und diese nüchterne, klarsichtige, unvergleichliche Tapferkeit ist es doch, die Rosa Luxemburg zur Heldin gemacht hat. Auch insofern gelten die Worte von Kostja Zetkin nach wie vor: »Rosa Luxemburg reicht weit hinaus über die Welt der Politik, über ihr Wirken als Kämpferin und Denkerin für die Arbeiterklasse, als Führerin in der 2. Internationale. Die moralische Kraft des Menschen Rosa Luxemburg fehlt heute in den Sozialistischen Parteien. Morgen ist sie unentbehrlich um die kommende Generation zu mobilisieren zum Kampf für den Sozialismus.«¹¹⁴

IV

Die Idee eines intensiven, bejahenswerten Leben beinhaltet die Idee von einem Menschsein, das das jetzige menschliche Elend überwindet, das für Rosa Luxemburg nicht nur ein materielles, sondern vor allem ein kulturelles Problem war. Die Frage nach der Lebenskunst der Rosa Luxemburg ist folglich keine bloße »Messer-und-Gabel-Frage«¹¹⁵, sondern ein Problem ersten Ranges für den Sozialismus als Kulturbewegung und für eine sozialistische Kultur der Zukunft. Denn eine Linke wird ihrer sozialen Aufgabe nicht gerecht, wenn sie nicht auch und vor allem eine *kulturelle Linke* ist, die endlich die Spaltung in »soziale« und »kulturelle« Linke aufhebt und durch die Einheit von Individualismus, sozialem Engagement und Kultur, *Freiheit, Gerechtigkeit und Schönheit* eine wirkliche alternative Lebenform darstellt.

Das bedeutet nicht nur, zu berücksichtigen, dass die Kultur einer sozialistischen Lebenskunst die Garantie eines bestimmten Existenzminimums durch die Gemeinschaft, in der man lebt, zum Beispiel in Form von Bürgergeld und nicht bloß als Arbeitslosenhilfe, zur Voraussetzung hat, sondern dass durch eine Kultur der Lebenskunst auch den proletarisierten Massen eine kulturelle Lebensführung möglich wird, durch die sie sich selbst kulturell emanzipieren können. Denn nur auf der Basis der Hebung des alltäglichen Kulturniveaus der Massen werden diese auch wieder ihre kulturelle Selbstachtung zurückgewinnen.

114 Konstantin Zetkin an Helmut Hirsch, 3. Februar 1969. In: Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte. Heft 1. 2., korrig. Aufl. Leipzig 2007. S. 49f.

115 Vgl. Luxemburg: Gesammelte Briefe. Bd. 5. S. 104.

Die materielle Ausbeutung ganzer Gesellschaften funktioniert nämlich aus Sicht des Kapitals nicht allein durch politische Unterwerfung, sondern viel wichtiger ist die Zerstörung der kulturellen Selbstachtungssysteme einer Gemeinschaft, um sie zu unterwerfen. Denn dadurch wird das Selbstbewusstsein, die kulturelle Selbstachtung ganzer Bevölkerungsteile zerstört, und in dieser nihilistischen Situation nehmen sie dann willig die Wertstruktur der überlegenen Wirtschaftsform an, um überhaupt noch Sinnorientierungen zu haben. Eine Lebenswelt wird also nicht allein mit politischen und wirtschaftlichen Mitteln kolonialisiert, sondern zuförderst durch die Zersetzung ihres kulturellen Wertesystems und der damit verbundenen Selbstachtung. Will man also der Kolonialisierung der Lebenswelt entgegenreten, ist es notwendig, die *kulturelle Selbstachtung der Individuen* wieder herzustellen, und dies ist *die* Aufgabe einer Philosophie der Lebenskunst und nicht die Ausdehnung eines (wenn auch ökologischen und demokratischen) Lebenskonzeptes auf die ganze Welt.

Rosa Luxemburg ist also nach unserer Interpretation ein Originalgenie, eine Wertperson, ein maßgebender Mensch nicht nur des deutschen, sondern des internationalen Marxismus, insofern sie in ihrem gelebten Denken die Lebenskunst für diese Weltanschauung wiedergewonnen hat. Ihr Marxismus ist daher nicht nur ein philosophisch-ökonomischer, sondern ein *lebenskünstlerischer Marxismus*, ein *Marxismus als Lebenskunst*. Mit der Interpretation des philosophischen Ethos der Briefe Rosa Luxemburgs geht es uns aber nicht nur um eine Rückkehr zu einem ursprünglichen Thema der Marxschen Philosophie, der Lebenskunst, sondern um einen neuen Marxismus. Welche Themen müsste ein neuer Marxismus nach unserer Interpretation des gelebten Lebens der Rosa Luxemburg desweiteren zur Sprache bringen?

Ein neuer Marxismus im Anschluss an Rosa Luxemburg muss zunächst grundlegend von der Identität von Denken und Existenz, von der existentiellen Verbindlichkeit des Gedachten ausgehen. Er ist ein *Lebenwissen*, das selbst eine Einheit von Wissenschaft, politischer Erfahrung und philosophischem Glauben darstellt.

Die Formierung und Verbreitung dieses Bildungsideals ist nicht einer politischen Klasse oder politischen Partei vorbehalten, sondern einer philosophisch-künstlerischen Gemeinschaft, die sich um eine neues Lebensideal formiert und die relativ selbständig gegenüber der Partei ist, mit der und in der sie lebt. Die strategische Taktik eines solchen Freundschaftsbundes

ist, »nicht etwa die ganze Opposition unter einen Hut zu bringen, sondern umgekehrt aus diesem Brei den kleinen, festen und aktionsfähigen Kern herauszuschälen«¹¹⁶. Voraussetzung für das bildungspolitische Funktionieren dieser philosophisch-ästhetischen Gemeinschaft und der mit ihr verbundenen Politik der Freundschaft ist die *Gewaltenteilung zwischen Ideologie und Politik*. Nur so werden die Fundamentalismen, die immer aus einer abstrakten Identität von Philosophie und Politik in den linken Parteien resultierten, zukünftig vermieden werden können, und die linken Politiker werden der Realpolitik geben können, was die Realpolitik erfordert, ohne ihre Philosophie verraten zu müssen, und die linken Ideologen werden eine Philosophie entwickeln können, die berät, korrigiert, aber auch nicht falsch ist, weil sie mit maximalistischen Forderungen in die Tagesgeschäfte der Politiker hineinregiert.

Ein neuer Marxismus im Luxemburgschen Sinne hätte desweiteren an einem »Heißhunger nach einem sozialdemokratischen Wort im alten Sinne« anzuküpfen. In diesem Kontext hofft Rosa Luxemburg darauf, dass die »alte Tradition« sich stärker erweisen wird als der »neue Kurs«¹¹⁷.

Ein lebenskünstlerischer Marxismus verzichtet folglich auch nicht auf die Aufklärung des falschen Bewusstseins, aber sein reflexives Kritik- und Aufklärungsverständnis schließt die Kritik des falschen revolutionären und reformistischen Bewusstseins ein.

Ein neuer Marxismus im Anschluss an Rosa Luxemburg braucht neben der Politischen Ökonomie als Grundlage der politischen Bildung, die kritisch die Funktionsweise des Kapitals analysiert und Korrektive vorschlägt, eine Ethik, die sich im Ethos des Individuums gründet. Nur so wäre der Geschichtsfatalismus, gegen den Rosa Luxemburg anschreibt, auch tatsächlich aufhebbar.

Die Utopie der Praxis der Befreiung müsste folglich ergänzt werden durch eine Pragmatik der alltäglichen Ausgestaltung der Freiheit des Individuums, was einschließt, die ökonomische, soziale und politische Emanzipation in Einheit mit der Ökologie zu denken. Die Frage der Macht wäre in diesem Kontext neu zu bedenken in ihrem Verhältnis zur Selbstmächtigkeit des Individuums.

Zum Programm eines lebenskünstlerischen Marxismus gehört, dass das Individuum »auf eigene Faust« lebt und handelt und nicht als »Massenheld«

116 Vgl. ebenda S. 93.

117 Vgl. ebenda S. 45.

aus Kadavergehorsam«¹¹⁸ überlebt und handelt, obwohl man wohl sagen müsste: ge-handelt wird. Gerade damit aber muss Schluss sein! Es gibt keine alternative Politik im Großen, wenn es nicht im Kleinen eine Selbstpolitik der Individuen gibt, die von dort aus die radikale Lebensveränderung begründen, indem sie ihr Leben selbstbestimmt führen – in der Nachfolge Rosa Luxemburgs.

Ein lebenskünstlerischer Marxismus im Luxemburgschen Sinne zielt auf eine Politik der Selbstachtung, auf eine Politik der Würde. Denn eine humane Gesellschaft ist für Rosa Luxemburg eine solche, in der sich Menschen in ihrem jeweiligen Anderssein respektieren und anerkennen, in der sie sich selbst und einander nicht demütigen müssen, um sich selbst zu erhalten, und in der gesellschaftliche Institutionen nicht demütigend Macht ausüben. Eine menschenwürdige Gesellschaft ist für Rosa Luxemburg eine solche, in der auf allen Ebenen tatsächlich die Gleichberechtigung und Selbstmächtigkeit der Individuen garantiert ist, und in der es nicht nur Gleichheit für Gleiche und Gleichere gibt, sondern Gerechtigkeit für alle.

Die Analytikerin des Empire

Es bildet sich ein neuer Imperialismus unter der Ideologie der demokratischen Globalisierung heraus. Der neue Imperialismus ist ein ökologisch-solidarischer Biokapitalismus. Der globale Biokapitalismus in liberaldemokratischer Gestalt ist dadurch gekennzeichnet, dass er nicht mehr nur die äußere Natur als primäres Objekt der Ausbeutung betrachtet, sondern zunehmend wird die innere Natur des Menschen, die Natur, die wir selbst sind, der Leib, die Physis und Psyche des Menschen, zum Objekt der Ausbeutung und zum Mittel der Generierung von Mehrwerten. Das Genom-Projekt ist sein Banner. Das Human-Projekt der »Körperutopien« ist der Gegenentwurf, in dem es darum geht, dass der Mensch Projekt seiner selbst und in diesem Sinne Subjekt wird und nicht nur ein biotechnisch unterworfenen Objekt bleibt.

In Folge des medizinischen-technischen Fortschritts und der Entwicklung eines verfeinerten biomedizinischen Wissens durch die Humanwissenschaften wurde es möglich, das menschliche Leben selbst als Humanressource zu

verwerten und auszubeuten. Ein neuer Biokapitalismus betrat im 18. und 19. Jahrhundert die Bühne der Weltgeschichte, deren Grundmechanismen sich in unser biotechnologisches Zeitalter durch eine ungeheure Beschleunigung erweitert reproduzieren.

Das menschliche Leben wird zunehmend einer totalen Ökonomisierung unterworfen, indem alle Lebensprozesse dem Paradigma der Produktivität untergeordnet werden. Es wird immer mehr dem Paradigma der ökonomischen Effektivität unterworfen. Demzufolge ist aber nicht nur die traditionelle Sozialfürsorge ein dringendes Problem für den Fortbestand der Zivilisation, sondern die Sozialökologie in Form der Psycho-Physis-Ökologie (PPÖ), einer Psycho-Physiologie, die die neue Hauptfront profitabler Biopolitik ist. Die PPÖ versteht sich als Korrektur zur Vorherrschaft der Ökonomie und des Technischen. De facto ist sie nur der Agent ihrer profitablen und öffentlich-legitimierten Ausgestaltung.

Im neuen, potenzierten Biokapitalismus, der sich jetzt formiert, kommt es zur ungebremsten Vorherrschaft technologischer Kategorien, wie überhaupt die gesamte Moderne dadurch gekennzeichnet ist, dass technische Prozesse immer mehr die Lebensprozesse dominieren, und das gilt auch für das Biologische. Es kommt zur Vorherrschaft technologischer Kategorien in unserer gesamten Lebenswelt. Unsere Lebenswelt wird von Technik kolonialisiert. Auch die sozial-ökologische Bio-Produktion. Biotechnologien werden nun aber nicht nur gesamtwirtschaftlich angewandt, sondern sie sind mittlerweile gesamtgesellschaftlich die Schlüsseltechnologien für den ökologischen Fortschritt wie auch für die politische Regierung von Staaten, Kontinenten und der Erde und vor allem der Individuen unter dem Banner des multikulturellen Individualismus.

Zweifelsohne ist die Biotechnologisierung unserer modernen Gesellschaften erst am Anfang, aber mit ihr entsteht ein neuer globaler Biokapitalismus, der auf neue Art und Weise mit dem für den Kapitalismus konstitutiven Prinzip ernst macht, nämlich die Natur des Menschen auszubeuten, indem diese Naturausbeutung auf die Nutzung des menschlichen Leibes (und der Seele) ausgedehnt wird. Nicht mehr nur die dem Menschen äußere Natur ist Gegenstand der Kapitalakkumulation, sondern die Natur des Menschen selbst, die ihm eigene innere Natur, Leib und Seele sind Gegenstand der Kapitalakkumulation. Die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals reproduziert sich also erweitert, indem der Akkumulationsprozess von der Kapitalisierung der ihm geographisch äußeren Vormoderne (in anderen Regionen der Erde), auf die

in seinem geographischen Innenraum vorhandenen vormodernen Strukturen, das heißt solchen, die noch nicht kapitalistisch-rationalisiert sind, umverlagert wird – und dazu gehört wesentlich die biologische Ausstattung des Menschen.

Der Übergang von der formellen zur realen Subsumption der Arbeit (und mit ihr der Natur des Menschen) unter das Kapital wird so erweitert reproduziert, indem die äußere Kolonialisierung der Erde ergänzt wird durch die innere Kolonialisierung des Rohstoffes Mensch. Das heißt, nicht nur geographisch äußere Rohstoffgebiete werden in die Kapitalreproduktion einbezogen¹¹⁹, sondern die dem Menschen biologisch eigenen Rohstoffressourcen werden kapitalisiert. Damit aber wird die in Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie beschriebene Tendenz der Internalisierung des Außen durch die fortlaufende, zunächst vor allem geographisch erweiterte ursprüngliche Akkumulation radikalisiert. Es kommt nämlich nicht nur dazu, dass die ursprüngliche Expropriation (zum Beispiel durch Kolonialisierung) immer erweiterter (auch im geographischen Sinne) wiederholt wird, sondern dass sie auch im Inneren der schon kapitalisierten Gebiete erweitert reproduziert wird, in dem sie am Menschen intensiviert wird und Menschen sich in den Biokapitalismus als Rohstoffe einspeisen. Das aber hat nicht nur zur Konsequenz, dass der Kapitalismus als sich totalisierender Kapitalismus kein in sich geschlossenes System ist, das aus seinen Widersprüchen heraus ein (nichtkapitalisiertes) Außen hervortreibt, das es dann aufhebt, sondern, dass er als selbstreferentielles System nicht nur ihm Äußeres zu seiner Reproduktion kolonialisiert, dass er in sich selbst ihm innerlich noch Äußeres karnibalisiert, um sich zu reproduzieren. Damit werden aber die Ressourcen seiner Selbstreproduktion beträchtlich erweitert und der Zeitpunkt seiner Endkrise, also der Zeitpunkt, in dem Inneres und Äußeres zusammenfallen und er sich nicht mehr über ihm Äußeres reproduzieren kann, weit hinausgeschoben. Man muss hier nicht vom »Ende der Geschichte« sprechen, vielmehr davon, wie es der in Europa entstandene Kapitalismus seit über vierhundert Jahren schafft, seine Geschichte immer wieder neu zu erfinden – das heißt, sich über einen so langen historischen Zeitraum trotz (oder gerade durch)

119 Zu Luxemburgs Ansatz siehe grundlegend: Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus (Gesammelte Werke, Bd. 5. 6., überarb. Aufl. Berlin 2000, insbes. S. 306/307, 314–320, 391/392, 397–399 und 410/411) und Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik (ebenda. S. 430–432).

Krisen nicht nur zu stabilisieren, sondern sich zu globalisieren vermag. Die Prognose ist: das Ende des Kapitalprinzips ist nicht absehbar, solange Technik und Wissenschaft immer neue Entdeckungen und Erfindungen machen, mit denen man dem Kapitalismus mit Neuem, und in diesem Sinne ihm Äußeren, das zunächst als Noch-Nicht des Kapitals als nichtkapitalisiert erscheint, beleben kann. Dieses (noch nichtkapitalisierte) Äußere kann auch in seinem Inneren sein – es ist im modernen Biokapitalismus wesentlich die Physis und Psyche des Menschen, die nun per Technologie in den Kapitalisierungsprozess hineingezogen werden. Die historische Schranke der Akkumulationsbewegung, also das Ende der kapitalistischen Produktion, verschiebt sich dadurch räumlich-zeitlich beträchtlich. Solange Wissenschaft und Technik neue Entdeckungen und Erfindungen machen, die zunächst als nichtkapitalisiertes Kapital erscheinen, ist der Akkumulationsprozess des Kapitals nicht abgeschlossen und die Reproduktion des Kapitals gewährleistet.

Denn durch die Patentierung von wissenschaftlich-technischen Erfindungen schafft sich das Kapital selbst neues, mögliches Kapital; Erfindungen, die man immer noch naturalistisch als Entdeckungen bezeichnet ohne zu bedenken, dass auch Kolumbus Amerika nicht entdeckt, sondern erfunden hatte, wie auch jeder Wissenschaftstheoretiker heute weiß, dass die Gesetze der Physik Erfindungen sind, mit denen wir uns die Welt handhabbar machen und nicht einfach entdecken, was schlechthin »da« ist. Die Gesetze der Physik sind nicht einfach »da«, sie sind erst »da«, wenn man sie in die Sprache der Mathematik bringt und sie folglich in diesem Sprachsystem konstruiert, erfindet, vielleicht wiederfindet – aber das können wir nicht wissen, wie es Kant klar erkannte.

Durch die Verknüpfung von Wissenschaft, Technik und Recht (per Patentierung) folgt eine Inbesitznahme von anscheinend Besitzlosem, eine Inwertsetzung von anscheinend Wertlosem in Bezug auf die Natur, die wir sind, den Leib, wodurch unsere Körper verwertet und möglicherweise enteignet werden.

Die Entwertung und Verwertung der Natur, indem wir sie uns aneignen, ist längst nicht mehr auf die Umwelt beschränkt, sondern sie wird auf die körperlich-seelische Welt ausgedehnt, die wir selbst sind. Wie beim geistigen Eigentum werden auch Körper privatisiert und kapitalisiert. Der Effekt ist beide Male, dass der Körper kapitalisiert wird, und die Frage ist, ob ihn der Einzelne für sich auch als Kapital beanspruchen kann, oder ob er dieses Recht nicht hat.

Körper werden privatisiert und kapitalisiert durch Patent-, Urheber- und Markenrechte. Mit Hilfe der Patentierung von Körperstoffen werden Eigentumsrechte an elementaren Bausteinen des menschlichen Lebens geschaffen.

Es findet also durch die In-Wert-Setzung von Körperstoffen eine neue ursprüngliche Akkumulation des Körpers als Kapital statt. Der Körper als Rohstoff, und nicht nur als Arbeitskraft, ist nicht mehr nur eine Baustelle. Er ist eine Ressource, aus der man Kapital schlagen kann. Das kann dazu führen, dass sich Menschen massenhaft freiwillig in diese Selbstverrohstofflichung führen, weil sie beispielsweise eine besondere Blutgruppe haben und man damit »gut« Geld verdienen kann, wenn man darauf Patentrechte hat.

Wenn aber der Körper, Körperstoffe oder Körperorgane und nicht nur Körperfunktionen, Eigentum an Produktionsmitteln werden – was bisher nicht so war –, dann entsteht eine ganz neue Konstellation. Die Proletarier, die ihren Körper als Ware Arbeitskraft zeitlich und räumlich beschränkt vermarkten, werden dann möglicherweise Kapitalisten. Diese Möglichkeit könnte die Idee der freiwilligen Selbstverrohstofflichung und Selbstversklavung noch forcieren. Außerdem ist mit der Entwicklung des neuen Biokapitalismus eine Körperpiraterie und ein neuer Körperkannibalismus verbunden. Wir brauchen für unsere biotechnologische Reproduktion, solange wir beispielsweise Organe nicht massenhaft nachzüchten können, immer mehr Körper, die nicht aus unserer Kultur kommen. So kommt es de facto zu einer Art neuer Sklaverei in einem globalen Kapitalismus, der als liberaler Körperkannibalismus erscheint. Er funktioniert dadurch, dass es zu einer In-Wert-Setzung überflüssiger Körper kommt, zur Vergesellschaftung der Körper, indem sich der Mensch zur Ware macht. Die Menschen führen ihren Körper freiwillig in einen Verwertungsprozess und verwandeln dadurch die Masse des Elends in eine Wohlstand versprechende, vom Glück angestrahlte Körpermasse. Es kommt zu einer neuen Form der Entartung der Ausbeutung, indem man sich unter dem Anschein der biotechnologischen, sexuellen, geschlechtlichen Liberalität freiwillig in einen Körperausbeutungsprozess einspielt. Auf diese Art und Weise kommt es zu einer perversen Vergesellschaftungsform der Arbeit, indem nun die Totalisierung der Vergesellschaftung des Menschen, seiner Seele, seines Leibes, seiner Gefühle, vollzogen wird. Der Körperverkäufer glaubt zwar besitzindividualistisch sich seinen Körper anzueignen. De facto wird er aber in der Verwertungsmatrix der Bioindustrie expropriert. Das heißt, das auf Arbeit an sich gegründete Privateigentum am eigenen Körper wird negiert, indem es Kapital wird. Nicht der Enteigner

wird enteignet, sondern der Selbst-Aneigner wird enteignet. Das ist die Tendenz in der Latenz des Biokapitalismus. Indem massenhaft die Einzelnen ihren Körper verkaufen können, wird eine neue Stufe der Expropriation der Bevölkerungsmasse erreicht. Es kommt zur Usurpation der Volkskörper durch einige, wenige Biokartelle. Mit der neuen Biomatrix bildet sich also im globalen Kapitalismus ein bioindustrieller Komplex, der das gesamte Leben dominiert und die Bevölkerung der Erde zum Biokapital macht. Wir werden praktisch auf einer neuen Stufe von der »Erde« enteignet, indem unsere leibliche Erdung, unser Leib, verwertet wird.

Das mit der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals verbundene Problem, ob es Grenzen des Wachstums gibt, ob es auf einem endlichen Planeten unendliches Wachstum geben kann, verschiebt sich dadurch, dass das Wachstum nicht nur in das dem Menschen Äußere, sondern in das Innere des Menschen ausgedehnt wird. Wir machen uns nicht nur auf die Reise zum Mars und zum Mittelpunkt der Erde, sondern auch in das Innere unseres Körpers und Geistes.

Mit dem neuen Biokapitalismus ist aber für viele Menschen nicht die Vorstellung vom Übergang in die Barbarei, von der Entwertung des Humanen, vom »Ende des Menschen« verbunden, sondern er bietet den »letzten Menschen«, die sich für die ersten halten, durch ihre geglückte Selbstkapitalisierung zivilisatorische Aufstiegschancen im Glückseligkeitskapitalismus, indem sie ihre Körper für die Reproduktion der Moderne zur Verfügung stellen und deshalb in sie integriert werden. Die Biomatrix ist nicht die alles verschlingende Hölle, sondern für viele die Schutz bietende Höhle, die uns durch ihre Schatten das hellerleuchtete Paradies ahnen lässt. Man will aus dem Dunkel zum Licht, man will zum Reich der Sonne aufsteigen, und deshalb lässt man sich ausbeuten. Man will ausgebeutet werden, um »gut« in der ersten Welt überleben zu können. Man will »ewiges« Glück und nimmt die Selbstversklavung freiwillig in Kauf. »Möge das Glück immer bei Euch sein!« – kann man denjenigen nur wünschen die zum »Kapitol«, in die Metropolen und Dome des Reichtums streben. Und sie sind bereit, dieses Glück mit allen Mitteln zu erzwingen, was zum Kampf aller gegen alle auf Leben und Tod führt: Lieber sterben, als nie schön-glücklich gelebt zu haben – scheint ihre Parole zu sein. Für den Konsum, für die Befriedigung ihrer Lüste nehmen sie alles in Kauf: auch die Peitsche des totalen Kontrollstaates und seine somapolitische Bevölkerungsregulation – wie schon George Orwell und in seiner Nachfolge Juli Zeh hellsichtig erkannten.

Die Logik der Biotechnologisierung des Lebens ist in der Moderne mit der Logik der globalisierten Kapitalisierung der dem Menschen äußeren und ihm selbst eigenen Natur untrennbar verbunden, so dass die ökonomische Technologisierung vor dem Leib als zu wahrende Eigenwelt, als Würdekörper, als Lebendiges, das Würde hat, das fraglos zu Schützendes ist, nicht mehr Halt macht – der Leib wird de facto vom Kapital gefressen durch die Körpertechnologisierung und dadurch wird die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals auf ein neues Niveau gehoben. Damit wird aber auch die von Marx beschriebene »Verwandlung des auf eigener Arbeit der Individuen beruhenden, zersplitterten Privateigentums in kapitalistisches«¹²⁰ verdeckt. Denn indem »Selfownership«, also Besitzindividualismus in Bezug auf den eigenen Körper, seine Stoffe, Organe und Funktionen, deklariert wird, entsteht anscheinend neues Privateigentum auf seiten der Individuen. Das eigentumslose Individuum scheint so Eigentum über Produktionsmittel durch den Gebrauchswert seines Körpers für andere zu erlangen. Die Enteignung scheint also aufgehoben zu sein, durch die Aneignungsform von Selfownership.

Durch Selfownership scheint eine neue Stufe der Autonomie der Individuen möglich. De facto wird aber eine neue Stufe der Einklammerung der Autonomie, der (Selbst-)Einpassung der Individuen in die Kapitalisierung durch Selbstkapitalisierung des eigenen Lebens realisiert. Das liberalisierte Individuum scheint sich durch autonome Selbstvermarktung zu entkapitalisieren, es scheint neue Freiheitsräume gegenüber der Sogkraft des Kapitals zu gewinnen. De facto wird aber durch die liberale Vermarktung des Körpers durch Teilhaberechte am Verkauf des Gebrauchswertes der Körper der Individuen der das Individuum enteignende und eventuell versklavende Kapitalisierungsprozess des Körpers nur verdeckt. Soll dies nicht zur »Ware Mensch« führen, bleibt also die Frage, wie weit diese Selbstvermarktung gehen darf, soll sie die Individuen nicht in die Selbstversklavung (unter dem Deckmantel des Hedonismus und Utilitarismus) führen.

Nun könnte man sagen, diese Probleme konnte Rosa Luxemburg auf Grund der beschränkten Technikentwicklung ihrer Zeit nicht sehen, sie konnte nicht sehen, wie ursprünglich Körperstoffe, die zunächst keinen Tauschwert haben, in dem Kapitalisierungsprozess durch Biotechnologisierung hingezogen werden, sie konnte nicht sehen, wie durch Wissenschaft, Technik und Recht eine Inwertsetzung von an sich Wertlosem entsteht, wie durch

120 Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: MEW. Bd. 23. S. 791.

Wissenschaft, Technik und Patentierung Kapital entsteht, das traditioneller Weise kein reales Kapital ist.

Man könnte Rosa Luxemburg wie üblich zitieren: »Die Existenz nicht-kapitalistischer Abnehmer des Mehrwerts ist also direkte Lebensbedingung für das Kapital und seine Akkumulation, insofern also der entscheidende Punkt im Problem der Kapitalakkumulation.«¹²¹ Nun damit wäre das Problem der weiter fortlaufenden ursprünglichen Akkumulation des Kapitals auf vor- oder nichtkapitalistische Gesellschaftsschichten und -formen verschoben und an den fortlaufenden Konsum der »unterentwickelten« Regionen der Erde gebunden. Es hätte sich dann aber geographisch erledigt, wenn die ganze Erde zum »Weltinnenraum des Kapitals« geworden wäre. Es bleiben aber immerhin noch die Konsumenten in diesem Weltinnenraum, denen man mit Hilfe des Sozialstaates massenhaften Konsum ermöglichen müsste, damit die Verwertungslogik des Kapitals weiter funktioniert. Auch das geschieht längst. Die Produzenten haben als Dienstleistungsproletariat schon längst nicht mehr die Macht des traditionellen Industrieproletariats des 19. und 20. Jahrhunderts. An die Stelle der Macht der Produzenten ist die Macht der Konsumenten getreten. Das »Konsumistische Manifest« ergänzt also mindestens das »Kommunistische Manifest«.

Aber nicht nur die Biotechnologie und die neue Eigentumsform des Self-ownership erweitern den Akkumulationsspielraum gewaltig, nahezu gewalttätig. Dies hängt mit folgendem zusammen: »Das Kapital kann ohne die Produktionsmittel und die Arbeitskräfte des gesamten Erdballes nicht auskommen«¹²². Das aber bedeutet nach Rosa Luxemburg, dass das Kapital zu seiner ungehinderten Akkumulationsbewegung nicht nur »die Naturschätze«, sondern auch »die Arbeitskräfte aller Erdstriche«¹²³ braucht.

Letztere befinden sich heute nicht mehr überwiegend in »vorkapitalistischen Produktionsformen«, wie es noch Rosa Luxemburg annahm, sie drängen durch das soziale und ökologische Weltgefälle auf die Arbeitsmärkte und in die Sozialsysteme vor allem des nordamerikanisch-europäischen Imperiums. Diese Arbeitskräfte, die man für die traditionelle Industrieproduktion gar nicht mehr braucht (zumindest nicht in der hohen Anzahl), machen sich nun also auf den Weg in den Norden. Dort machen sie aber massenhaft nicht nur die Erfahrung, dass sie nicht erwünscht sind, sondern dass man sie

121 Rosa Luxemburg: Die Akkumulation des Kapitals. S. 314.

122 Ebenda.

123 Ebenda.

auch nur in der Minderheit braucht. Sie machen die Erfahrung, dass sie bestenfalls geduldet, aber doch im Grunde überflüssige Menschen sind, Objekte. Nun könnten sie gegen die Kultur, in die sie einwandern, rebellieren. Aber dann zerstören sie das System, das ihnen ein besseres Leben garantiert als das ihre Herkunftskultur konnte, und sie würden sich also wieder verschlechtern. Sie können sich integrieren, dann aber übernehmen sie grundlegende Regulationsnormen ihrer Ankunfts-kultur, und das heißt auch die Selbstverwertungs-ideologie der Moderne. Die Folge ist, dass sie das verkaufen, was noch nicht vermarktet ist, wofür es aber potentiell einen Markt gibt. Das können Dinge und Dienstleistungen aller Art sein, die zunächst in der Ankunfts-kultur exotisch, also ihr äußerlich erscheinen und fremd sind, dann aber Begierden und Wünsche befriedigen, so dass sie vermarktungs-fähig werden. So wird eine (exotische) Kultur, die bisher nicht kapitalisiert war, in den Weltinnenraum des Kapitals durch die ankommenden Individuen selbst eingebracht. Die Menschen müssen also nicht äußerlich durch (militärische oder handelsorganisatorische) Eroberung kapitalisiert werden, sondern sie kapitalisieren sich selbst, um besser zu leben. Und dieser Prozess der Selbstkapitalisierung verlagert sich im biotechnologischen Sozialstaat, der Körperorgane, Körperstoffe, Pflegepersonal, Kinder braucht, um sich zu reproduzieren, auf die Körper der Menschen selbst. Die »Arbeitskräfte aller Erdstriche« haben nämlich nicht nur eine Ware Arbeitskraft wie zu Marx' und Luxemburgs Zeiten, sondern sie haben Körper, deren Teile und Funktionen man in einer liberalen Gesellschaft in relativ offenen Grenzen verkaufen kann. Und genau an diesem Punkt werden die überflüssigen Menschen der Welt Akkumulationspotentiale für den neuen Bioimperialismus, der mit Hilfe der Migrationsbewegung in eine neue Phase der ursprünglichen Akkumulation eintritt. Durch die Migrationsbewegung werden nicht nur neue Bevölkerungsteile als zusätzliche Konsumenten in den kapitalistischen Markt hineingezogen, sondern es werden auch mögliche neue Gebrauchswerte dem Markt zugeführt, die sich selbst zu Tauschwerten machen. Mit den Migranten strömt das »Außen« in den Weltinnenraum des Kapitals, und indem dieses Außen zum Inneren per Selbstvermarktung wird, wird auch das Widerstandspotential des Außen aufgehoben. Die hineinströmenden Massen sind kein Widerstandspotential gegen die reelle Subsumtion der Menschen unter das Kapital, sondern sie ermöglichen die Stabilisierung der Lebenswelt des Kapitals durch seine erweiterte Reproduktion.¹²⁴

124 Dies hat nach Nettl Rosa Luxemburg analytisch klar erkannt, was ihm wiederum nicht so

Die Frage ist dabei eigentlich nicht, wie viele kommen, sondern welche Qualität von Menschen wird in den Weltinnenraum des Kapitals hineingelassen werden. Der Streit um die Anzahl von Flüchtlingen in Europa ist daher keine Frage der Quantität, sondern eine der Qualität: Was für Rohstoffe bekommen wir da? Welchen Nutzen, welche Qualität, welches Potential haben die »Rohlinge« für uns? Die Frage danach, wer soll zu uns gehören, ist die Frage danach, mit wem wollen wir uns gemeinsam reproduzieren.

Die Frage der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals stellt sich also im Empire neu. Es geht nicht mehr um die bloße Erweiterung des Weltinnenraums des Kapitals, um die Aneignung des ihm äußeren, in anderen Regionen der Erde anwesenden Akkumulationspotentials, um die Intensivierung der Kapitalschöpfung durch Unterwerfung der dem Menschen äußeren Natur, sondern um die Kapitalisierung der im Weltinnenraum des Kapitals bereits vorhandenen und hineinströmenden, anscheinend überflüssigen Menschen, die schon da sind oder erst ankommen, aber nur noch nicht genutzt werden. Die Mitleids- und Solidaritätsindustrie sind da nur die Einspeisemechanismen brauchbarer Menschen in den körperkannibalischen Bioimperialismus. Die mit ihnen verbundenen Empathiebewegungen fungieren als Deckblatt für die neue ursprüngliche Akkumulation am Menschen, die de facto auf eine liberale Eugenik und eine neu sich formierende Kompetenzgesellschaft zielt. Gelänge dies, wäre das das Ende einer offenen Gesellschaft, weil es dann kein Außen mehr gibt, weil dann Innen und Außen zusammenfallen, und jedes Anderssein nur des Anderssein des Einen wäre. Der »Große Bruder« wäre dann nicht nur der »Große Bruder«, sondern er wäre sich selbst seine eigene Familie – Ähnlichkeiten würden bestenfalls geduldet, Unterschiede unerwünscht. MAN ist am besten DAS SELBE.

sehr gefällt, weil er doch im Anschluss an Lenin darauf hofft, dass die Dritte Welt die emanzipatorische Rolle des internationalen Proletariats gegenüber dem Kapital übernimmt. Eher bewirkte aber der Kampf gegen den Kolonialismus das Aufleben des Nationalismus wie auch das imperiale Streben der einstmal kolonialisierten Länder. Die einst unterdrückten Völker haben sich heutzutage selbst ökonomisch kolonialisiert und sie kolonialisieren sich selbst, also assimilieren (nicht integrieren) sich, in die von ihnen ersehnten Einwanderungsländer. (Vgl. Nettl: Rosa Luxemburg, S. 799–804.) Das hat aber zur Folge, dass ursprünglich äußere militärische Konflikte per Religion durch die Migrationsbewegung in die sich globalisierende Eroberungskultur einwandern, was in der Ablehnung von Integration bis hin zur militanten Bekämpfung der Einwanderungskultur zum Ausdruck kommt. Siehe dazu Herfried Münkler: Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert. Berlin 2015.

Wenn aber das Außen des Kapitals durch die Totalisierung der Bewegung des Kapitals per Außen- und Innenglobalisierung aufgehoben wird, erfolgt nicht notwendig der Zusammenbruch, die Endkrise des Kapitalismus, wie es viele (vor allem linksradikale) Theoretiker nach Marx annahmen, sondern seine Stabilisierung durch Ausdifferenzierung im Inneren, wodurch im Inneren selbst wieder ein Außen geschaffen wird und damit das Außen als Reproduktionsbedingung des Kapitals von ihm selbst garantiert wird. Der Weltinnenraum des Kapitals ist dann ein in sich geschlossenes System, das seine eigene Öffnung produziert und sich dadurch erhält im selbst produzierten Anderen. Die permanente Revolution und die totale Mobilmachung des Kapitals vollendet sich dann in einer sich selbst radikal reformierenden Dromokratie, die sich selbst bremst, um nicht im Strudel ihrer Hochgeschwindigkeitsreproduktion unterzugehen. Das revolutionäre Subjekt ist also das Kapital, und die Vollendung seiner Revolution ist das Ende der proletarischen Revolution: das Empire. Lenins richtig analysierte weltrevolutionäre Disjunktion von kommunistischer Weltrevolution oder Imperialismus hätte sich dann aufgelöst zugunsten des Bioempire.¹²⁵

Wobei sich Lenins und Luxemburgs Empireanalyse wie nachholende Modernisierungs- und antizipierende Globalisierungstheorie gegenüber zu stehen scheinen. Das heißt, Lenins Imperialismusanalyse erscheint eher als Modell der Modernisierung Russlands nach dem ihm gegenwärtigen imperialistischen Modell, was dann der »rote Zar« Stalin auch so realisierte, also als ein Modell der nachholenden Revolution von schon vorhandener, imperialer Wirklichkeit, während dagegen Luxemburgs Akkumulationstheorie eine Analyse der zukünftigen Globalisierungstendenzen sowie gegenwärtiger Möglichkeiten der Reproduktion des Imperialismus darstellt und andeutet, wie sich der Imperialismus per Globalisierung modernisieren könnte.¹²⁶

Beide Empiretheorien handeln auf je verschiedene Art und Weise vom »Ende der Geschichte«. Lenin interpretiert diese Hegel-Marxsche Idee eher

125 Vgl. Michael Hardt / Antonio Negri: Empire. Die neue Weltordnung. Aus dem Engl. von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt am Main / New York 2002. S. 246. Zur Kritik an Lenins Imperialismustheorie siehe für eine erst noch zu leistende historisch-kritische Edition der Werke Lenins Maßstäbe setzende Neuedition seiner Schrift: »Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus« von Volker Külow und Wladislaw Hedeler (Berlin 2016).

126 Insofern spreche ich hier nicht, wie Peter Nettl, von Prophetie, sondern eher von philosophisch-ökonomischen Ideen, die es weiter zu durchdenken gilt. Vgl. Nettl: Rosa Luxemburg. S. 797.

im Sinne einer Endzeiterwartung, die in der großen Schlacht um die Weltrevolution gipfelt, während Luxemburg das »Ende der Geschichte« als in sich erweiterndes Fortlaufen des kapitalistischen Reproduktionsrahmens per Erweiterung der ursprünglichen Akkumulation zu interpretieren scheint. Aber auch sie ist nicht frei von apokalyptischen Visionen, von der Vision einer welthistorischen Entscheidungsschlacht zwischen Proletariat und Bourgeoisie.

Deshalb kann sie nicht sehen, was selbst aus ihrer Interpretation des »Ende[s] der Geschichte« folgt: dass der lange »Abschied vom Proletariat« beginnt und das Proletariat sich in ein Dienstleistungsproletariat als neuer Multitude für das sozialstaatliche Bioempire verwandelt. Es kann allerdings der Fall sein, dass ein großer Teil der Multitude aber nur als Abjekte überleben kann (hierin könnte Rosa Luxemburg doch Recht haben). Die Masse sind dann eventuell die vielen Abjekte, durch die die Verknüpfung von Massenhaftigkeit und einheitlichem Überlebenswillen zu einer revolutionären Kraft werden könnte.

Mit Hilfe der Empathie- und Glückseligkeitsideologie demokratischer Gutmenschen formiert sich aber zunächst bestenfalls ein eugenisch-liberaler Bioimperialismus, der Leben verschlingt, um Leben zu machen und durch den eine neue Stufe der erweiterten Akkumulation des Kapitals erreicht wird, indem die Erde durch eine liberale Eugenik mit einer Biomatrix überzogen wird, in die Menschen ihre Physis und Psyche freiwillig einspeisen, um vom System am Leben erhalten zu werden, wodurch sie seiner Fortexistenz dienen. Dadurch wird es aber möglich, dass das begrenzte Zur-Ware-Werden des Menschen in Form der Ware Arbeitskraft entgrenzt wird, indem nicht nur die Arbeitskraft des Menschen, sondern der Mensch selbst sich zur Ware macht und das Ware-Sein der Arbeitskraft in das Zur-Ware-Werden des Menschen umschlägt. Diese Totalisierung des Ware-Seins des Menschen wird durch die Entgrenzung der Arbeitszeit und die Aufhebung der Trennung von Arbeit und Leben, von Arbeitszeit und Lebenszeit durch die Technikentwicklung und die damit verbundene entörtlichte Allzeit-Verfügbarkeit des Menschen enorm beschleunigt. Dem Kapital werden dadurch vollkommen neue Bereiche der Akkumulation eröffnet, indem die Durchdringung der menschlichen Natur durch Biotechnik radikal intensiviert und vertieft wird und die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals nicht nur mittels des und am Menschen stattfindet, sondern in den Menschen hineinwandert, weil durch die Biotechnologisierung des menschlichen Lebens die Technik nicht einfach Subjekt ist,

sondern das menschliche Subjekt entwirft und es durch Technologisierung ökonomisierbar und kapitalisierbar macht. Die Technik entwirft sich nun in den Menschen hinein, und damit wird es auch möglich, dass sich das Kapital den Menschen auf neue Art und Weise unterwirft, in dem es ihn biotechnologisch entwirft.

Dadurch kommt es auch dazu, dass »Wert« nur noch hat, was ökonomisiert und produktiv konsumiert werden kann. Der Wert der Würde, der darauf beruht, dass etwas Selbstwert hat jenseits ökonomischer Verwertungsstrukturen und folglich nicht in den Verwertungskreislauf eingespeist werden darf, und gerade dadurch sein Funktionieren ermöglicht, wird aufgehoben. Wenn alles nur noch Wert hat, wenn alles ökonomisch verwertbar ist, hat die Würde keinen Wert mehr. Das ist die Tendenz der ursprünglichen Akkumulation des Bioempire: die Aufhebung der Würde des Menschen durch die bioindustrielle Inwertsetzung des Menschen als anscheinend sich selbst besitzender Rohstoff. Das Bioempire saugt also unersättlicher, als es alle seine Vorstufen bisher taten, die menschliche Natur auf. Indem es dem Menschen mit der ideologischen Utopie des Selbsteigentümers legitim ermöglicht wird, sich als (ver-)nutzbare Natur der Kapitallogik zur Verfügung zu stellen, dringt die Kapitalisierung in die innere Natur des Menschen ein, und deshalb ist der Biokapitalismus nicht nur mit Gentechnik und Neurobiologie verbunden, sondern auch mit Gefühlsmanagement als Vorstufe einer neuen Psychopolitik (bishin zur Psychometrie), die emotionale Verarmung durch Technologisierung des Gefühlsumgangs reparieren will und dadurch neue psychische Krankheiten schafft, die es ohne Psychotechnologisierung gar nicht geben würde.

Durch die neue Psychopolitik per Psychotechnologisierung werden emotionale Wertsubstanzen wie Liebe, Treue, Mitgefühl, Ehre, Stolz in die Kapitalisierung durch die Ökonomisierung und Effektivierung des Umgangs mit ihnen einbezogen. Auch die kulturelle Tradition, die mit diesen Werten verbunden ist, wird als Erinnerungs- und Kulturpflegeindustrie in den Verwertungsprozess des Kapitals gezogen. Er wird nur das erinnert und erhalten, was der globalen Weltkultur des Kapitals entspricht und insofern Weltkulturerbe und politisch korrekt ist – was zu einer weltweiten Musealisierung von einst organisch gewachsener Kultur führt und zur Konsequenz hat, dass schon jetzt Teile der Welt ein Museum sind, wie das alte Europa, das nun eine Abteilung im Weltmuseum Erde geworden ist.

Das alles hat zur Folge, dass sich die traditionell physisch orientierte Biopolitik zu einer psycho-kulturellen Biopolitik weiterentwickeln wird, dass sich die Biopolitik als Psychopolitik noch subtiler im Menschen entfalten wird. Die menschliche Natur wird dann bis hin auf die letzten Elementarteilchen, die Gene, die Neuronen, die Erinnerungen und Gefühle kapitalisiert. Die kulturelle Natur im Menschen wird dann selbst Träger der Kapitalakkumulation und Biopolitik, die in Gestalt von Sozialpolitik, Leben machen soll, offenbart sich dann als das, was sie verdecken soll: als eine Strategie der Kapitalakkumulation per biotechnologischer Kultivierung der menschlichen Physis und Psyche. Mit der utilitaristischen Ideologie des größtmöglichen Glücks für die größtmögliche Menge wäre dann im globalen Glückseligkeitsstaat der »Ultraimperialismus« als Bioempire vollendet. Jeder wäre glücklich, weil jedes physisches und psychisches Unglück wegtechnologisiert wird.

Große Politik, Erdpolitik besteht von nun an in der Polizierung, in der Verwaltung von potentiell verwertbaren Sachen, darunter die Physis und Psyche der Menschen, im planetarischen Maßstab, die zum Ziel globale Glückseligkeit hat und bestenfalls in einer aufgeklärten, rechtstaatlich und menschenrechtlich verfassten Regierungsform garantiert wird. Die Grundlage dafür ist, dass in den kapitalistischen Verwertungsprozess die gesamte Menschheit hineingezogen wird, die keine natürlichen, religiösen, kulturellen und emotionalen Grenzen mehr haben soll.

Die fortlaufende erweiterte ursprüngliche Akkumulation des Kapitals erzeugt aber nicht nur eine geographisch erdumspannende, sondern das gesamte menschliche Leben einbeziehende industrielle Gesellschaft, die schon jetzt vor der Frage steht, ob sie sich ihr notwendiges Außen nicht jenseits, außerhalb der Erde suchen muss, um sich zu reproduzieren. Selbst wenn die Erde EIN KAPITAL geworden ist, es also anscheinend kein Außen mehr gibt, ist das aber noch nicht die End-, die Zusammenbruchskrise des Kapitals, sondern eine mögliche, neue Erweiterungskrise. – Die Eine Welt des Kapitals könnte sich nämlich eine Zweite Welt außerhalb der Erde schaffen.

Wer aber glaubt, dass die Eine Welt der Erde, die ONE WORLD, eine kriegsfreie, wirtschaftlich gleichberechtigt kooperierende, gleichmäßig zivi-lisierte, grenzenlose Welt des »ewigen Friedens« ist, der irrt. Denn in ihrem Innenraum werden sich die ihr einst äußerlichen Konfliktpotentiale innerlich reproduzieren. Der Weltinnenraum des Kapitals kann daher immer nur ein begrenzt befriedeter Raum sein, in dem kriegerische Ausbrüche aller Art

möglich sind. »Große Politik« ist daher nicht einfach Befriedungspolitik, sondern immer auch Kriegspolitik zur Befriedung der verschiedenen Regionen der Erde. Diese Kriegspolitik wird aber die Form einer Polizierung annehmen, und es entsteht daher notwendig eine Weltpolizei, die vorrangig Sicherungs- und Befriedungsziele in den schon eroberten Gebieten der Erde hat und daher nicht mehr eine Eroberungsarmee sein muss, sondern eine Sicherheitstruppe und ein Stabilitätsgarant mit starken Kontrollfunktionen, die mit verstärkter Repression unter dem Banner von Prävention, als »Heimatschutz«, realisiert werden.

Durch den islamistischen Terror wird die seit dem Zweiten Weltkrieg vorhandene Tendenz, dass Politik planetarische Weltpolitik sein muss, verstärkt, weil nun nicht nur Europa, der Nahe und der Ferne Osten Kriegsschauplätze geworden sind, sondern auch Süd- und Nordamerika, Eurasien insgesamt und potentiell auch alle Meere, der Nord- und der Südpol. Nur geht der Kampf diesmal nicht mehr nur um traditionelle Rohstoffe, der geht technologisch forciert weiter, sondern der Kampf konzentriert sich auf die zur »Höherzucht« geeigneten Menschen¹²⁷, deren Körper, deren Gene, Gehirne, es geht um Wasser, aushaltbare Sonneneinstrahlung, ein gemäßigtes Klima, um den Fortbestand der Erdbevölkerung zu garantieren und um es überhaupt auf der Erde aushalten zu können. Nietzsches Prophezeiung: »es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat«¹²⁸ wird dann ganz neue Dimensionen annehmen.

Die gewaltigen und kriegsträchtigen Unterschiede zwischen den reichen Industrieregionen und Elendsgebieten der Erde wird man eventuell durch eine globale, allgemeine Anhebung der Versorgungsstandards mit den lebensnotwendigen Gütern ausgleichen können. Aber diese allgemeine Anhebung des allgemeinen Lebensstandards auf der Erde muss auch von einer Verallgemeinerung rechtsstaatlicher Ordnungselemente begleitet werden, sollen ganze Erdteile zivilisiert und befriedet werden. Aber selbst die Verallgemeinerung von materiellen Lebensstandards und politischen Ordnungselementen wird nicht ausreichen, um den möglichen ersten echten Weltbürgerkrieg zu verhindern. Denn die Erdpolitik ist schon längst Erdbevölkerungspolitik geworden, und die ungesteuerte, ungleichmäßige demografische und

127 Vgl. Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt am Main 1999.

128 Friedrich Nietzsche: Ecce Homo. In: Kritische Studienausgabe. Bd. 6. Berlin [u. a.] 1999. S. 366.

klimatische Entwicklung in den verschiedenen Regionen der Erde wird wesentlicher Bestandteil der Weltpolitik sein müssen, weil durch sie gigantische Wanderungsbewegungen auf der Erde ausgelöst werden, die alle bisherigen Staats- und Regierungsformen grundlegend verändern und die durch ihren Massencharakter von den schon da-seienden, »seßhaften«, einheimischen Massen als Eroberung fremder Erdteile durch massenhaft nomadisierende, einwandernde, fremde Menschen wahrgenommen werden, also als Kriegserklärung.

Selbst aber wenn man diesen möglichen demografischen Krieg, der natürlich ein Verteilungskrieg ist, befriedend reguliert, wird aber immer noch die naturale Ungleichheit der Erde bleiben, die faktische geographische und klimatische Bedingungs-lage in den verschiedenen Regionen der Erde und die dadurch bedingte Verengung des Lebensraums von Menschen auf der Erde, die zugleich immer mehr werden. Insofern das Ozonloch wächst, die Sonneneinstrahlung für immer mehr Menschen zur Lebensgefahr wird, die Wüsten und unfruchtbaren Gebiete sich weiter ausdehnen, das Wasser immer knapper wird, die Erderwärmung und der Meeresspiegel steigt, wird es einen Kampf um Lebensraum vor allem auf der nördlichen Erdhalbkugel geben, der schon jetzt begonnen hat.

Die These vom »Volk ohne Raum« wird also nicht nur wiederkehren, sondern sie wird ganz neue Dimensionen annehmen: nämlich die von »Massen ohne Boden« (auf dem sie wohnen und von dem sie leben können). Die Folge werden aber nicht mehr aggressive Nationen sein, die um Lebensraum kämpfen, wie noch im 20. Jahrhundert, sondern es wird eine bodenlose Masse auf der ganzen Welt geben, die sich religiös in Kriegerverbänden formiert und ihre eigenen übernationalen Kriege führt. Hauptgegenstand der Erdpolitik ist dann nicht mehr nur schlechthin Ökofriedenspolitik, sondern die Befriedung der massenhaften Bodenlosigkeit auf der Erde, die dazu führen könnte, dass Weltpolitik Erdkriegspolitik wird, und dass aus dem Krieg um Welt(an)teile ein Krieg um die Erde, in des Wortes doppelter Bedeutung, wird.

Ob gegen die anbrandenden, entwurzelten, bodenlosen Menschenmassen die »Festung Europa« standhalten wird, ist völlig offen. Noch stellt man sich Europa wie ein »Traumschiff« vor, aber selbst da sind in den untersten Preisklassen die Tickets schon ausverkauft. Der nächste logische, nicht utopische Schritt wäre also die Erde zum Raumschiff auszubauen, das wird die technologische Hauptaufgabe der Zukunft sein, und von dieser Basisstation

könnte man dann eine eigene Raumschiffflotte zunächst in das Sonnensystem entsenden, und dann hätten wir also das »Außen«, das unsere Zivilisation zu ihrer erweiteren Reproduktion, zum Über-Leben braucht.

Wie Rosa Luxemburg klar sah, dass der Kapitalismus mit dem Imperialismus des 20. Jahrhunderts noch längst nicht am Ende ist, so ist auch das Empire noch längst nicht am Ende – wir stehen erst am Beginn seines Aufbaus, der durch kriegerische Krisen getrieben wird, wie es noch keine gegeben hat.

Der Hauptschauplatz dieses Kampfes um die Erde und ihre Zukunft wird aber, und auch da hat Nietzsche Recht, der Geist sein – also Kultur, Ideologie und Religion. Der »Kampf der Kulturen« ist nicht einfach ein Kampf der Religionen, sondern ein »Geisterkrieg«¹²⁹, der im Mittelpunkt der Politik steht.

Vielleicht ist es möglich, eine militärische Abrüstung der Erde durchzusetzen. Aber eine Abrüstung des Geistes, der Religionen, der Ideologien ist viel schwieriger. Denn Religionen und Ideologien sind nicht einfach eine Sprache, die man sich mechanisch antrainieren kann und nach Belieben auch wieder ablegen kann, wie ein getragenes Hemd. Die Sprachformen sind als Denk- und Kulturformen mit den jahrhundertlang organisch gewachsenen, habituell-empraktisch tradierten Lebensformen entstanden. Sie kann man deshalb nicht einfach vergessen, wie man es will, da sie auch dann anwesend wirken, selbst wenn man sie nicht mehr wahrnimmt und insofern vergessen hat. In der Vermittlung durch den empraktischen Habitus (nicht nur von Individuen, sondern von Gemeinschaften) sind also Ideologien und Religionen von konstitutiver Bedeutung für die Zukunft von Traditionen. Insofern hat Hegel Recht: Unsere Welt das ist der Geist unserer Welt. Aber Bloch auch: Das, was auf uns zukommt, kommt immer irgendwo her – auch wenn wir das nicht wahrnehmen.

Weltpolitik, Erdpolitik ist heute Geisterpolitik, und das ist im Kern Kultur- und Religionspolitik. Der Geist des Kapitalismus ist daher immer mit einem bestimmten Geist verbunden, es gibt keine Kapitalwelt ohne Weltgeist. Der Geist, der Logos, die Logik des Kapitals ist eine reflexiv negative, nach vorne offene Reproduktion – das ist die Tendenz der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals, und dies angedeutet zu haben ist das Verdienst der Akkumulationstheorie Rosa Luxemburgs. Sie hat als eine der ersten im Anschluss an Marx die »Weltbildung durch kapitalvermittelte Prozesse«¹³⁰

129 Ebenda.

130 Vgl. Peter Sloterdijk: Im Weltinnenraum des Kapitals. Für eine philosophische Theorie der Globalisierung. Frankfurt am Main 2006. S. 301.

kritisch analysiert. Dieser Weltinnenraum bildet sich durch die »Einbeziehung des Anderen«, die aber entgegen Habermas' Intentionen nicht dialogisch, sondern monologisch und kannibalisch verläuft, deren Tendenz die Ausschließung des Anderen bzw. sogar die Ausschaltung des Anderen zu sein scheint, obwohl gleichzeitig im Inneren neues Äußeres gebildet wird, was wieder vom Kapital verinnerlicht werden kann und so als Schein-Äußeres seiner Reproduktion dient. Dadurch kommt es zu dem Phänomen, dass sich im Weltinnenraum des Kapitals Enstase und Ekstase verschränken, das Kapital steht in sich, in dem es ständig außer sich ist. Dies entspricht der Kapitallogik, die darin besteht, das es sein In-Sich-Sein, Bei-Sich-Selbst-Sein durch permanentes Außer-Sich-Sein erweitert reproduziert.

Die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals erweitert sich dadurch, dass alles dem Kapital vormals Äußere in sein Innen gezogen wird durch Inwertsetzung von an sich Wertlosem (im Sinne des Kapitals) und sich der Weltinnenraum des Kapitals durch Aneignung des ihm Äußeren nicht nur reproduziert, sondern erweitert bis hin zu der Fähigkeit, in seinem Inneren Äußeres zu produzieren, das zunächst als Nichtkapital erscheint und in diesem Sinne wertlos ist und das wie Äußeres, Nichtkapitalisiertes behandelt wird, das allerdings durch Technik kapitalisiert werden kann und dadurch in Wert gesetzt wird (klassisch: Müll oder die Abfallprodukte der Industriegesellschaften, die über deren Spendenindustrie de facto auch verwertet werden).

Dadurch aber, dass Nichtkapitalisiertes in Wert gesetzt wird, verschiebt sich auch der Begriff der Arbeit – die unbezahlte Versorgung des Anderen wird selbst zur Erwerbsarbeit. Indem gerade von Feministinnen gefordert wird, dass bisher nicht kapitalisierte Haus- und Familienarbeit bezahlt werden soll, wird bisher unbezahlte Versorgungsarbeit (darunter auch die Kinder- und Altenpflege) marktförmig gemacht. Man kann dies durchaus rechtfertigen als Einforderung von gerechter Bezahlung für bisher Unbezahltes, nämlich familiäre Sorgearbeit, die für die Gesellschaft insgesamt wert- und wohlstandsschöpfend ist. Der Nebeneffekt aber ist, dass Versorgungs- und Pflegeleistungen, die bisher durch die Familien abgedeckt wurden, nun offensichtlich als Erwerbsarbeit kapitalisiert werden. Dies kann man als Sieg der Aufklärung feiern, weil es die Doppelmoral der traditionellen Familien- und die damit verbundenen Rollenfestlegungen und Versorgungsstrukturen aufhebt, in denen es de facto eine Bezahlung der Versorgungsarbeit der Hausfrau gab, indem diese durch das Einkommen des Mannes gesichert wurde.

Aber der Effekt ist auch eine Ökonomisierung und Kapitalisierung der traditionellen familiären Versorgungs- und Pflegestrukturen.

Das Kapital hat durch die Kapitalisierung von bisher noch nicht Kapitalisiertem die Tendenz, sich selbst Werte zu schaffen, die es zu seiner Reproduktion vernutzt und dadurch neue Werte schafft. Es ist also nihilistisch, und dieser Nihilismus wirkt negativ und positiv. Er zerstört Werte und schafft neue Werte, er ist reflexiv negativ.

Durch diese reflexive Negativität globalisiert sich das Kapital nicht nur schlechthin, sondern es totalisiert sich und ist insofern radikal, als Radikalsein bedeutet, eine Idee ins Extrem zu treiben. Die Radikalisierung zielt also darauf, jede Beschränkung aufzuheben, um sich total auszubreiten. Durch die reflexive Negativität der Kapitalisierung verknüpfen sich Globalisierung und radikale Totalrationalisierung. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit des Widerstandes, weil der Widerstand zur Reflexionskultur des Kapitals geworden ist. Das reflexive System des Kapitals verschlingt alles – auch seine Kritiker. Die Katastrophe ist nicht der Zusammenbruch des Systems, sondern, dass das System per Katastrophe weiter funktioniert: Das Fallende wird gestoßen ins Nichts, und daraus wird etwas. Indem das System zusammenbricht, gipfelt es sich zu neuer Größe auf. Zu seiner perfekten Funktionalität gehört, das Unperfekte zur Perfektionierung zu nutzen.

Das Kapital sitzt nur scheinbar in einer »apokalyptischen Falle« (Gerd Bergfleth). Der Witz ist, dass aus der Apokalypse etwas wird. Die Logik des Kapitals ist nämlich, dass aus Nichts etwas werden kann. Die Folge ist: das System des Kapitals vollendet sich in der Verendung. Verendung ist aber nicht bloß Untergang, sondern Aufgang; in der Entwertung werden Werte geschaffen. Das Destruktive wirkt produktiv, die Grenzen des Wachstums produzieren neues Wachstum. Aus nichtigen Dingen entstehen neue Dinge. Wertloses wird in Wert gesetzt. Das Ende ist nur ein Punkt auf der schlecht unendlich fortlaufenden Fortschrittslinie des Kapitals.

Durch die seiner Kapitallogik eigene immanente, reflexive Negativität hat Europa, dieses kleine Anhängsel Eurasiens, eine Weltgeschichte, dominiert seine Rationalität die Welt, ist es ein Welterfolg geworden (in der Vermittlung durch die USA, die ja nur eine europäische Ausgründung sind auf der Basis einer gigantischen Migrationsbewegung).

Dieser Welterfolg der europäischen Kapitalrationalität braucht aber immer Korrekturmechanismen, die das oft antihumane Wüten der Kapitallogik mindestens bremsen, wenn nicht gar grundlegend eingrenzen. Die Frage ist dann,

ob das der Überbau der liberalen Demokratie leisten kann oder ob er hin zu einer freiheitlich-sozialen Demokratie mit Elementen eines freiheitlich-demokratischen Sozialismus erweitert werden muss, damit die Dromokratie des Kapitals nicht die Demokratie zugrunde richtet. Nicht nur das Erbe Hannah Arendts, sondern auch das der politischen Philosophie Rosa Luxemburgs ist hier von ungeahnter Aktualität.

Freilich ist Rosa Luxemburgs Analyse der Öffnung der Kapitalreproduktion historisch bedingt stark an der Öffnung des Kapitalismus hin zum Imperialismus in seiner militärischen Eroberungsform von nichtkapitalisierten Erdteilen orientiert. Aber immerhin spricht sie nicht nur von nichtkapitalisierten Gebieten und Gesellschaften, sondern auch von »einem nichtkapitalistischem sozialen Milieu«¹³¹, und das muss man nicht nur geographisch als dem Kapitalismus (noch) äußere Umwelt und Umgebung verstehen, sondern auch als kapitalisierende Vereinnahmung (noch) nichtkapitalisierter Bereiche im Inneren des Kapitalismus durch Biotechnologie, die mit dem Gesundheits- und Sozialsystem, mit der Migration und der Demografieentwicklung verbunden ist.

Rosa Luxemburgs Akkumulationstheorie in der Tendenz als apokalyptische Zusammenbruchstheorie zu bewerten, die aus Langeweile und Profilierungssucht geschrieben wurde, geht aber an der Sache völlig vorbei und beweist nur die eigene Profilierungssucht und die sachliche Unzuständigkeit des Verfassers einer solchen Polemik.¹³²

Die Probleme der fortgesetzten Akkumulation des Kapitals können mit dem Luxemburgschen Ansatz viel tiefer erfasst werden. Wenn die ursprüngliche Akkumulation immer weiter fortgesetzt wird, fragt es sich, woher die monetären Mittel der dritten Schichten kommen, die weder aus dem traditionellen Proletariat noch aus der Bourgeoisie kommen und die zunächst über keine Kaufkraft verfügen, um die Waren des Produktionszuwachses zu kaufen, um ihn dadurch am Leben zu erhalten. Wie kommen diese dritten Schichten zu Geld?

Es gibt zwei Möglichkeiten¹³³: Sie erhalten erstens »Geschenke«, um zu existieren – genau das leistet die Grundversorgung des modernen Sozial-

131 Rosa Luxemburg: Die Akkumulation des Kapitals. S. 316.

132 Vgl. Dietmar Dath: Rosa Luxemburg. Berlin 2010. S. 119, 125f.

133 Im Grunde sind es drei, aber die dritte lasse ich hier weg, weil es hier um legale Möglichkeiten der unteren Schichten geht: es wäre nämlich der Diebstahl. Aber auch diese Möglichkeit sollte nicht unterschätzt werden, nicht nur dann, wenn die legalen Möglichkeiten nicht ausreichen. Auch muss man klar sehen, dass Kapitalismus und Kriminalität nie streng

staates. Denn durch die vom Staat zur Verfügung gestellten monetären Existenzmittel können sie dann kaufen und die Konsumtion beleben. Zweitens: die Angehörigen der dritten Schicht verkaufen etwas, durch das sie in den Besitz von Geld kommen. Das ermöglicht ihnen die liberale Eugenik des modernen Vorsorgestaates, durch die man Körperfunktionen, Körperstoffe und Körperteile für Geld verkaufen kann. Der Körper wird da nicht nur zu Geld gemacht, er funktioniert wie Geld als ein allgemeines Äquivalent gegen das man alles mögliche eintauschen kann. Von daher ist auch der Kult um den schönen, attraktiven, hochleistungsfähigen, gesunden Körper bis in die untersten Schichten der modernen, liberalen Gesellschaft zu verstehen – der schöne, gesunde Körper ist der ideale Kapitalkörper, er ist eine Kapitalanlage. Das Einzige, was man noch hat und wonach eine immer größere Nachfrage allein durch das Gesundheitssystem entsteht, ist der Körper, seine Teile, Funktionen und Stoffe. So werden im Grunde die aus der Sicht des traditionellen kapitalistischen Produktionsprozesses zwischen 1850 und 1950 überflüssigen Menschen wieder in die Kapitalreproduktion integriert durch Erweiterung der Konsumtions- und Verwertungsmöglichkeiten der Individuen, durch die erweiterte ursprüngliche Akkumulation des Kapitals per Sozialstaat, Gesundheitssystem und die Biotechnologisierung aller Lebensbereiche. Und damit sie das auch freiwillig machen, braucht man die Ideologie des liberalen Individualismus, die Illusion individueller Freiheit, die in Selfownership sich besitzindividualistisch vollendet. Das Resultat ist: man speist sich im Inneren des Empire freiwillig in seine erweiterte Reproduktion ein und erweitert und stabilisiert es so von innen, in dem man sich von der Biomatrix des Kapitals versorgen lässt.

Und hier liegt die entscheidende Grenze der geschichtsphilosophischen Aspekte der Luxemburgschen Akkumulationstheorie. Denn durch die Verlagerung und Umformung der ursprünglichen Akkumulation im Äußeren wie auch im Inneren erweitert sich das Kapital per Selbstnegation, es verschlingt nicht schlechthin die Welt, sondern eröffnet sich durch diesen Kannibalismus neue Akkumulationsquellen (am Menschen). Dadurch geht aber das

getrennt wurden und es auch immer das Paradox einer legalen Kriminalität im Rechtsstaat gibt, wie auch legaler Kapitalismus immer mit organisierter Kriminalität verbunden war. Da muss man nicht nur an die Mafia oder den Drogenhandel, an alle Arten von organisiertem Schmuggel und Korruption denken, sondern auch an alle Arten von Großunternehmen, die de facto ihre wirtschaftlichen, finanziellen und technischen Unternehmungen wie militärische Verbände planen und durchführen, um bei der geplanten Eroberung, sprich Übernahme, Erfolg zu haben.

Kapital nicht unter, sondern es bricht zu neuen Ufern auf, die Akkumulation wird durch Welteroberung nicht abgeschlossen, sondern per Biotechnologisierung ausgedehnt nach innen, in das Innere des Menschen, es verschärfen sich nicht einfach die Klassegegensätze, die wirtschaftliche und politische Anarchie, sondern durch eine neue biotechnologische Öko- und Sozialpolitik unter dem Banner der Demokratisierung der Welt wird die Welt, der Leib und die Seele des Menschen, neu geordnet. In der Biomatrix entsteht eine Herrschaftsform, in der ökologisch-demokratische Machtausübung und neoliberale Kapitalakkumulation ineinander übergehen. Es entsteht ein scheindemokratisches Öko-Empire, in dem es zu einer neuen unheiligen Allianz von Politik und Kapital, von Staat und Finanzsystemen kommt, durch die sich das Finanzkapital nicht nur als der Souverän erweist, sondern sich seine Funktionsrisiken vom Sozialstaat absichern lässt. Und ob es angesichts einer solchen »absolute[n], ungeteilte[n] Herrschaft der kapitalistischen Produktion in der Welt« dann noch zur »Rebellion des internationalen Proletariats gegen das Bestehen der Kapitalsherrschaft«¹³⁴ kommen kann, ist die Frage.

Hardts und Negris Hoffnung auf die revolutionäre Kraft der Multitude erscheint schon jetzt völlig illusionär und ist eventuell nur der ideologische Zuckerguss, mit dem sich die letzten widerständigen Subjekte selbst in die kapitalistische Weltgesellschaft einordnen, indem sie die Korrektur ihrer dramatischsten Verwerfungen (berechtigt) einfordern. Insofern sind sie auch nur das revolutionäre »Außen«, das die Reform des bestehenden Inneren erzwingt – und das war ja ursprünglich die Funktion des Proletariats in der kapitalistischen Gesellschaft: sie zur Selbstkorrektur zu zwingen. Dadurch hat sich die kapitalistische Moderne radikal verändert, aber auch immer wieder stabilisiert durch immer weitergehende Einwurzelung der Kapitallogik in das Leben der Menschen. Und das geschieht jetzt, indem die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals in das Innere des Menschen per Biotechnologie wandert und das bisher noch nicht kapitalisierte Leben von innen (und nicht mehr nur die äußere Lebenswelt) kapitalisiert wird. Der Eroberungskrieg findet jetzt nicht mehr nur auf der Erdoberfläche statt, sondern im Inneren des Menschen, wir haben einen Krieg der Kulturformen und einen Krieg um die Eroberung der Körper, die die Rohstoffe für die neuen Biotechnologien sind.

134 Rosa Luxemburg: Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marx-schen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik. S. 430.

Nietzsche denkt die erste Globalisierung des Kapitals viel zu traditionell von der Erde her (»bleibt der Erde treu«) und den großen Imperien der Neuzeit. Das war tatsächlich eine terrestrische Globalisierung, und die Weltmeere waren da nur das Medium, um von einem Festland zum anderen zu kommen: Immerhin forderte er aber auch: »Auf die Schiffe, ihr Philosophen!« Diese erste Globalisierung war eine »primitive Akkumulation« die wesentlich durch die militärisch-missionarische Durchorganisation erobernder Unternehmungen möglich wurde, und die Rosa Luxemburg völlig zutreffend mit dem Militarismus »als Gebiet der Kapitalakkumulation« beschrieben hat.

Wobei ergänzt werden muss, dass diese erste Form einer militärisch-industriellen Globalisierung auch immer mit einem religiös-kapitalistischen Komplex verbunden war, der in Europa durch die Verbindung von christlicher Missionierung und Überseehandelsorganisationen realisiert wurde. Nicht zufällig ist daher der Überseehandel nicht einfach mit der Seefahrt, sondern mit der »christlichen Seefahrt« verknüpft. Die Kapitalisierung der Welt braucht also einen missionierenden Überbau, und mit dem christlichen Überbau konnte sich dann das bekanntlich nicht gerade christlich vorgehende europäische Kapital die Welt unterwerfen.

Die Globalisierung der Welt durch die USA funktioniert im Grunde nach diesem vor über 500 Jahren in Europa erfundenen Modell. Nur musste das christlich-kapitalistische Missionierungsmodell es sich gefallen lassen, sich durch Demokratie und Freiheit politisch einrahmen zu lassen. Ich lasse absichtlich die Menschenrechte weg, denn diese Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln, die auf die säkular überhistorische Wahrheit des Christentums zielt, wird, wenn es nötig ist, nicht nur der Verwertungslogik des Kapitals, sondern auch schon einmal dem Kampf (was meint: Krieg) um Demokratie und Freiheit geopfert – auch insofern ist man beim alten Missionierungsmodell geblieben.

Was nun Rosa Luxemburg nicht sehen konnte ist, dass die militärische Form der Globalisierung erweitert wurde durch zivilisierte Formen, die äußerlich natürlich nicht so brutal sind wie ein offener Eroberungskrieg oder so leicht durchschaubar sind wie ein Feldzug für Demokratie und Freiheit und gegen den Terrorismus, sondern eher sanfter, kaufmännischer, unternehmerischer Natur sind – wie der Massentourismus der Globe Trotter, also derjenigen, die auf der Erde umhertrampeln. Daraus ist Rosa Luxemburg kein Vorwurf zu machen, sie konnte nicht wissen, wie erfinderisch das Kapital

ist, wenn es von einflussreichen politischen Bewegungen, die sie ja selbst maßgeblich prägte, zu Korrekturen gezwungen wird.

Aber bei Sloterdijk sieht das anders aus.¹³⁵ Er sieht als scharfsinnger, zynischer Kulturkritiker zwar die zivilisatorischen Leistungen (und Verlogenheiten) der zweiten Globalisierung, aber er sieht zu wenig deren ökonomischen und militanten Funktionsmechanismus, den so scharf, aber auch abstrakt, Rosa Luxemburg im Auge hatte.

Luxemburg antizipiert scharfsinnig den ökonomischen Funktionsmechanismus der zweiten Globalisierung. Sloterdijk ist stark in der Analyse des nahezu mythologisch-ideologischen Überbaus dieser Globalisierung, der die harte Kapitallogik einst als abenteuerliche Seeräuberromantik und heute als heitere Urlaubsindustrie auf Traumschiffen erscheinen lässt.

Wer die Synthese beider Ansätze realisiert, wird das unvollendete Projekt »Das Kapital« vielleicht nicht vollenden, aber doch weiter nach vorne getrieben haben.

Grundlegend muss dafür berücksichtigt werden, dass durch den wissenschaftlich-technischen Fortschritt eine Ausbeutungsverschiebung im Weltinnenraum des Kapitals stattfindet.

Friedrich Nietzsche ging ganz im Sinne der antiken Aristokratie davon aus, dass Ausbeutung eine »organische Grundfunktion« des Lebens, dass sie das »Wesen des Lebendigen«¹³⁶ ist, sofern es sich selbsterhalten und steigern will. (Schaut man historisch zurück, so hat er Recht.)

Marx forderte dagegen nicht einfach kontrafaktisch-humanisierend, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen aufzuheben, sondern er sah diese Möglichkeit auf Grund der Tatsache, dass der Kapitalismus die ungebremste Ausbeutung des Menschen mindestens abschwächen kann, indem die dem Menschen äußere Natur in bisher ungeahnten Ausmaßen ausgebeutet wird und dadurch die Ausbeutung des Menschen entlastet werden kann.

Es wurde anscheinend der Übergang von der Ausbeutung des Menschen zur Ausbeutung der Erde vollzogen.

Darauf beruhte de facto die Idee der Humanisierung der Arbeitswelt, die damit verbundene Illusion der gerechten Verteilung des sich nicht ausgebeutet fühlenden Arbeitnehmers und der utilitaristische Reformismus der alten

135 Peter Sloterdijk: Im Weltinnenraum des Kapitals. Frankfurt am Main 2006.

136 Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. In: Kritische Studienausgabe. Bd. 5. Berlin [u. a.] 1999. S. 207.

Sozialdemokratie. Das Problem aber ist, dass diese Naturausbeutung im 20. Jahrhundert nicht nur ihre Grenzen, sondern auch ihre zerstörerischen Wirkungen offenbarte – worauf die Ökologiebewegung reagierte.

Wegen der mit dem alten, ungebremst naturausbeuterischen Industriekapitalismus verbundenen Ökokrisen ging man im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts nicht nur zu einem Ökosozialkapitalismus über, sondern zu einem neuen Biokapitalismus, der darauf beruht, dass auch die dem Menschen innere Natur ausgebeutet werden kann.

Die Ausbeutung der Erde wird nun durch die Ausbeutung des menschlichen Leibes ergänzt und vollendet.

Die Folge aber der damit verbundenen rasanten Entwicklung der Technisierung der menschlichen Natur ist, dass die Technik nun nicht mehr nur Mittel der Ausbeutung ist, sondern deren Subjekt wird, und sie eventuell selbst zum Objekt der Ausbeutung werden könnte, wodurch es möglich werden könnte, dass die grundlegenden Ausbeutungsformen, nämlich die des Menschen, seiner äußeren Natur wie der inneren Natur, zwar nicht beseitigt, aber abgeschwächt werden könnten, und zwar nicht nur durch einfache Steigerung der Ausbeutung durch Technik, sondern durch die Verlagerung der Mensch-Natur-Ausbeutung auf die Technik selbst.

Die Ausbeutung der menschlichen Natur wird nun durch die Ausbeutung der Technik aufgehoben.

Gelänge es also, Technik zum zentralen Objekt der Ausbeutung zu machen, auf der bisher alle Hochkulturen beruhten, wäre in gewissem Maße auch eine neue Stufe der Humanisierung moderner Gesellschaften möglich. Denn man könnte alle Menschen-, Natur- und Tierrechte einhalten, sofern man die Ausbeutung von organisch gewachsener Natur, natürlichen Menschen und kreatürlichen Tieren durch die Ausbeutung technischer Biofakte, also durch technisch hergestellte Menschen- und Naturprodukte ersetzt. Maschinen, Computer und Roboter haben, nach unserem heutigen Kenntnisstand, keine Rechte, die man berücksichtigen muss, wenn man sie zum Mittel für einen Zweck macht.

Und damit wären wir dann doch wieder bei Aristoteles. Denn wenn »das Weberschiff von selber webte und der Zitherschlägel von selber spielte, dann brauchten allerdings die Meister keine Gesellen und die Herren keine Knechte«¹³⁷.

137 Vgl. Aristoteles: Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg 1981. 1253b–1254a.

Anhang zur zweiten Auflage

Prof. Dr. phil. habil. Volker Caysa

* 24. Juni 1957 † 3. August 2017

Wir trauern um einen radikalen und scharfsinnigen Denker, um jemanden, der den Anderen tatsächlich zu verstehen versuchte, vor allem auch in seinem Anderssein.

Sein Werk und Wirken bleiben unvergessen.

Thomas Ahbe, Elke und Claus Baumgart, Willi Beitz, Hans-Ulrich Beyer, Jonas Beyer, Michael Brie, Gerald Diesener, Steffen Dietzsch, Birgit und Andreas Eichler, Klaus-Dieter Eichler, Peter Fischer, Wolfgang Geier, Monika Gibas, Stefanie Götze, Wladislaw Hedeler, Annemarie und Erhard Hexelschneider, Gerhard Hoffmann, Bernd Kaden, Hartmut Kästner, Hedi und Siegfried Kätzel, Mario Keßler, Klaus Kinner, Harald Koth, Ronald Krause, Volker Külow, Annelies Laschitza, Adelheid Latchinian, Konrad Lindner, Gisela Marxhausen, Friedhelm Meißner, Katharina und Matthias Middell, Daniel, Giesela und Manfred Neuhaus, Antonia Opitz, Klaus Pezold, Holger Politt, Peter Porsch, Horst Richter, Monika und Hartwig Runge (Ingo Graf), Christian Schmidt, Kurt Schneider, Susann Scholz-Karas, Jörn Schütrumpf, Karl-Heinz Schwabe, Gerhild und Gerhard Schwendler, Eva Seeber, Wulf Skaun, Jürgen Stahl, Harry und Sabine Stein, Gerd-Rüdiger Stephan, Justus H. Ulbricht, Max Urchs, Hagen Wiel, Roland Wötzel, Ursula Wohlfeld und Michael Zock.



Die Linke hat einen philosophischen Kopf verloren Volker Caysa zum Angedenken

Viel zu früh, im Alter von nur 60 Jahren, hat Volker Caysa den Kampf gegen eine tückische Krankheit verloren. »Philosophischer Kopf« ist ein großes Wort. Es meint nicht den nach Studium, Promotion und Habilitation tätigen Hochschullehrer, wenngleich es diesen nicht ausschließt. Volker Caysa hat das Selbstverständnis des eigenen Philosophierens in einer Würdigung seines akademischen Lehrers Helmut Seidel beschrieben: »Man sollte nicht dem Irrglauben verfallen, dass angestellte Philosophiehistoriker schon Philosophen sind, man ist nicht Philosoph qua Amt, man ist es, weil man denkt.« Auch ohne berufenes Lehramt hätte Seidel nichts anderes getan, »als die Angelegenheit der Polis zu diskutieren ... Freilich hätte er mit irgendeiner Tätigkeit sein Leben sichern müssen, aber das Denken war sein Leben, seine Haltung«. Hier spricht Volker Caysa nicht nur über den Lehrer, sondern beschreibt zugleich die fragile eigene Existenz.

Der Leipziger Privatdozent, dem in Deutschland die Berufung zum Professor versagt blieb, hat sein Brot viele Jahre als Gastprofessor in Łódź und Opole verdient.

Er hinterlässt ein Werk, das eines hochbetagten kreativen Emeritus würdig wäre.

Volker Caysa war ein humaner Aufklärer und aufgeklärter Humanist. Wir verdanken ihm wichtige Wortmeldungen im linken Diskurs. Nur wenige Autoren haben das Unabgegoltene im Leben und Werk Rosa Luxemburgs so erhellend und emphatisch beschrieben wie er. Wichtige Schriften sind »Geist der Leipziger Bloch-Zeit. Kulturphilosophische Reflexionen über Erinnerung und Geschichte« (2003), »Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports« (2003), »Kritik als Utopie der Selbstregierung. Über die existenzielle Wende der Kritik nach Nietzsche« (2005).

Als ihm die Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen dereinst ihren Wissenschaftspreis verlieh, bekannte er in seiner Dankesrede: »Ich selbst würde gern mehr Zeit haben für das, was Kurt Reiprich einmal als meine ›Fundamentalphilosophie‹ bezeichnet hat, und all die vorliegenden Teilstudien in

einem systematischen Ganzen unter dem Titel ›Kritik der Ontologie des gesellschaftlichen Seins‹ (Hegel–Heidegger–Lukács–Bloch) ausführen.« Es war ihm vergönnt, sein Opus magnum noch zu vollenden. Es trägt nun den Titel »Empraktische Vernunft« und ist vor Jahresfrist erschienen. In unserer Trauer und Fassungslosigkeit beginnen wir, es als das Vermächtnis unseres Freundes zu begreifen.

(Links! Politik und Kultur für Sachsen, Europa und die Welt. Dresden, September 2017, S. 7. – Unter dem Titel »Ein Aufklärer. Abschied: Volker Caysa« in gekürzter Fassung in Neues Deutschland. Sozialistische Tageszeitung. Berlin. 8. September 2017. S. 16.)

ANNELIES LASCHITZA

Rosa Luxemburg – die Philosophin

Unter diesem Titel ist soeben Heft 13 der Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte erschienen. Es enthält drei Essays von Volker Casa: Die Parrhesiastin, die Lebenskünstlerin und die Analytikerin des Empire. In ihnen unterbreitet der Autor sehr interessante Anregungen für neue Sichten auf Rosa Luxemburgs, vor allem mit Freiheit, Demokratie, Frieden und Sozialismus verbundenes Hauptanliegen und die verschiedenen Facetten ihres Lebens und Wirkens. Die Fülle seiner klugen Erörterungen ermuntert regelrecht zu einem Disput, der nun leider ohne ihn fortgeführt werden muss.

In seinen neuen Essays denkt Volker Caysa über Ursprünge und Einflüsse der Gefühls- und Stimmungswelt Rosa Luxemburgs nach. Er pointiert ihre Stärke, selbst in existentieller Bedrohung fest und klar, gelassen und heiter zu sein. (S. 42.) Der Autor verweist auf Quellen ihrer Lebensform, die zum Beispiel an die altgriechische Philosophenschule, die Stoa, an die französischen Moralisten und an Goethe anknüpfen. Luxemburgs leidenschaftliches Engagement für Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse beruht auf der »Einheit von Individualismus, sozialem Engagement und Kultur, *Freiheit, Gerechtigkeit und Schönheit*«. Die Idee eines bejahenswerten Lebens gelte dem Sozialismus als Kulturbewegung und einer sozialistischen Kultur der Zukunft. (S. 58.) In diesem Zusammenhang fehlt es nicht an charmanten Empfehlungen, die Spaltung in »soziale« und »kulturelle« Linke aufzuheben. Nicht zuletzt sei Luxemburgs Marxismus »nicht nur ein philosophisch-ökonomischer, sondern ein *lebenskünstlerischer Marxismus, ein Marxismus als Lebenskunst*« (S. 59).

Der erste Essay über die Parrhesiastin ist der philosophisch anspruchsvollste Text, eine um viele Gedankenassoziationen bereicherte Interpretation solcher Schlüsselbegriffe der Luxemburgischen Gedankenwelt wie Freiheit, Sozialismus, Demokratie und Partei. In mehreren Varianten wird der Mut zur Wahrheit und zum freimütigen Debattieren unterschiedlicher, auch völlig gegensätzlicher Meinungen verteidigt. Der Autor lässt sich von Hannah Arendt, Georg Lukács und Michel Foucault inspirieren, zieht Peter Nettl zu Rate und argumentiert anhand der »Breslauer Gefängnismanuskripte« (S. 16). Editions geschichtlich fair und leserfreundlich wären zu-

sätzliche Seitenangaben aus Band 4 der »Gesammelten Werke« Rosa Luxemburgs von 1974 gewesen.

Die vielfältigen und zum Teil in kühnen Thesen komprimierten Gedanken des Autors werden gewiss ins Zentrum von künftigen Debatten über die Philosophin Rosa Luxemburg rücken, die sich selbst auf wissenschaftlichem Gebiet ja vor allem als Ökonomin und Wirtschaftshistorikerin verstanden hat. Dabei könnten und sollten Topoi wie der Mut und die realen Möglichkeiten für die Wahrheitssuche und ihr Aussprechen bei absoluter Freiheit der anders Denkenden und anders Handelnden weiter debattiert werden. Dies gilt gleichermaßen für Funktion und Rolle des Rechtsstaates und die jeweiligen historischen Bedingungen für das tatsächliche Funktionieren von Räten im Sinne zielgerichteter massendemokratischer Aktivitäten bzw. das Entstehen und Scheitern von Massenbewegungen für Freiheit und Gerechtigkeit.

Äußerst anregend ist, wie Volker Caysa neue physische, soziale, psychologische und kulturelle Dimensionen der Kapitalakkumulation beschreibt. Seine Beobachtungen dazu unterbreitet er im dritten, Rosa Luxemburg als Analytikerin des Empire gewidmeten Essay. Im Fokus der Analyse steht der Biokapitalismus: »Es bildet sich ein neuer Imperialismus unter der Ideologie der demokratischen Globalisierung heraus. Der neue Imperialismus ist ein ökologisch-solidarischer Biokapitalismus. Der globale Biokapitalismus in liberaldemokratischer Gestalt ist dadurch gekennzeichnet, dass er nicht mehr nur die äußere Natur als primäres Objekt der Ausbeutung betrachtet, sondern zunehmend wird die innere Natur des Menschen, die Natur, die wir selbst sind, der Leib, die Physis und Psyche des Menschen, zum Objekt der Ausbeutung und zum Mittel der Generierung von Mehrwerten. Das Genom-Projekt ist sein Banner. Das Human-Projekt der »Körperutopien« ist der Gegenentwurf, in dem es darum geht, dass der Mensch Projekt seiner selbst und in diesem Sinne Subjekt wird und nicht nur ein biotechnisch unterworfenen Objekt bleibt.« (S. 61.) Alles in allem eine sehr geistvolle und anregende Untersuchung, die uns Volker Caysa für den Diskurs hinterlassen hat.

(Links! Politik und Kultur für Sachsen, Europa und die Welt. Dresden, September 2017, S. 7.)

Starke Charaktere erwählen sich oft starke Vorbilder

Volker Caysas hinterlassene Essays zu Rosa Luxemburg als Philosophin

Starke Charaktere erwählen sich oft starke Vorbilder. Petra Kelly, die grüne Friedensaktivistin, erkor Rosa Luxemburg zu ihrer »Lieblingsgestalt in der Geschichte«. Ihre Seelenverwandtschaft ging so weit, dass sie ihre Briefe manchmal mit »Rosa L.« unterschrieb. Eine ähnlich starke Affinität für die Mitbegründerin der KPD hegte der im Vorjahr verstorbene Leipziger Philosoph Volker Caysa. Seine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihrem Leben und Wirken zielte darauf, sie als eigenständige weitsichtige Philosophin, als originäre politische Denkerin in heutiges kollektives Bewusstsein zu heben. Sie also aus der ihr von linken und rechten Widersachern auferlegten Restriktion auf revolutionäre Märtyrerin und marxistische Nur-Ökonomin zu befreien.

Der marxistische ungarische Theoretiker Georg Lukács hatte Rosa Luxemburg zuerst als ernst zu nehmende Philosophin betrachtet. Doch hatte er ihre Ideen nur punktuell wahrgenommen. Caysa hingegen studierte ihr Werk systematisch. Nach seiner Überzeugung verfügte sie über ein eigenes, konsistentes theoretisches Gebäude. »Das will ich, weil noch nicht geleistet, abgelöst von allem ihrem sonstigen Denken und Tun, als unser theoretisch-methodologisches Erbe herausarbeiten.« Unter diesem Blickwinkel sind die im Heft 13 der Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte versammelten drei Essays zu verstehen: Die Parrhesiastin, Die Lebenskünstlerin und Die Analytikerin des Empire. An dieser Stelle soll vor allem auf Caysas Überlegungen eingegangen werden, die Luxemburgs Demokratieauffassungen gelten, weil diese im Mittelpunkt ihrer politischen Philosophie stehen. Sie konstituieren den Essay über die Parrhesiastin und stellen, wie die anerkannte Luxemburg-Forscherin Annelies Laschitzka urteilt, den »philosophisch anspruchsvollsten Text« der Schrift dar.

Volker Caysa geht es darin um eine erweiterte Interpretation der Demokratieanschauung Luxemburgs. Seiner Ansicht nach gründet sich diese in der Rücksichtnahme auf die Volksstimmung und die Gewährung öffentlicher Freiheit. Luxemburgs berühmte These bilde den Kern ihres Demo-

kratiekonzepts: »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden«. Leider werde das berühmte Diktum oft nur verkürzt zitiert. Nach der textkritischen Edition der Breslauer Gefängnismanuskripte zur Russischen Revolution – von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus initiiert und 2001 in Leipzig erschienen – müsse es exakt heißen: »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden sich zu äußern.« Caysa wendet sich gegen den Einwand, das angefügte »sich zu äußern« laufe auf eine Einschränkung des Luxemburgischen Freiheitsbegriffs hinaus. Denn hier gehe es nicht »nur« um Meinungsfreiheit, sondern um öffentliche Freiheit, also um einen semantischen Unterschied ersten Grades. Ohne die Möglichkeit, sich frei in der Öffentlichkeit in der Presse, im Vereins- und Versammlungsleben zu äußern, ohne »die Schule des öffentlichen Lebens« (Luxemburg), habe die Idee der Freiheit für die Volksmassen keine Realität. Der demokratischen Sozialistin Rosa Luxemburg gehe es also nicht nur um das Verhältnis von Sozialismus und Demokratie, sondern auch von Sozialismus und Freiheit. Damit gehe sie von der Idee her weit über Lukács' Vorstellungen einer Demokratisierung des Sozialismus hinaus. Sie baue ihm nicht nur einen öffentlich-parlamentarischen Funktionsmechanismus ein, wie es Lukács gedenke. Sie implantiere einen sozial-freiheitlichen und in diesem Sinne republikanischen Funktionsmechanismus. So erweitere sich die Sozialismusvorstellung grundlegend. Caysa schlussfolgert, Marx hätte erkannt, der Kapitalismus könnte an der sozialen Frage scheitern. Rosa Luxemburg habe in der Auseinandersetzung mit Lenin befürchtet, dass der Sozialismus an Defiziten von Demokratie und Freiheit scheitern könnte.

Ihre Demokratieauffassung ziele aber nicht schlechthin auf öffentliche Freiheit, sondern auf die Wahrnehmung der Massenstimmung durch die Volksvertreter. Die öffentliche Freiheit sei also Bedingung für die Möglichkeit von Demokratie überhaupt. Nur durch sie könne die Volksstimmung, der Volkswille, oder rousseauistisch gesagt, der *volonté générale*, in der Polis (und der Partei) herrschen. Dabei sei auch Rosa Luxemburg klar gewesen, wie problematisch die Herrschaft der »Volksstimmung« sei. Der damit verbundene Volkswille könne zwar der Stimmung der Mehrheit entsprechen, müsse jedoch nicht im Interesse der Mehrheit sein. Man müsse, argumentiert Caysa, der Volksstimmung durchaus skeptisch begegnen und doch auf sie Rücksicht nehmen. In der Diktion Rosa Luxemburgs bedeute dies, die Volksvertreter müssen gezwungen werden, auf die Volksstimmung Rücksicht zu nehmen und dürfen sich nicht als politische Kaste in der

parlamentarischen Demokratie von ihr abkoppeln. Nur so könne verhindert werden, dass die politische Klasse ihre veröffentlichte Meinung für die Stimmung der Massen hält, sie verfehlt, an ihr vorbei regiert und sich von ihrer Lebenswirklichkeit abtrennt.

Caysa erinnert auch an eine selten diskutierte Idee Rosa Luxemburgs, die heute wieder von aktueller Bedeutung sei: die politische und soziale Einbindung abgehängter Bevölkerungsschichten in die Gesellschaft. Die Philosophin (und revolutionäre Realpolitikerin) habe davor gewarnt, das »Lumpenproletariat« nur pejorativ zu betrachten, wie es ein Großteil der (verbürgerlichten) Linken tat (und tut). Die Deklassierten seien aber nicht nur eine Gefahr für die öffentliche Freiheit. Sie könnten auch eine positive, produktive Kraft werden, wenn ihr Zorn, ihre Wut, ihre Enttäuschung durch eine Avantgarde zur Sprache gebracht und materialisiert werde. Insofern habe sich Rosa Luxemburg nicht nur durch den Druck der Straße bedroht gesehen, sie habe auch erkannt, dass die Macht auf der Straße liege und man nur verstehen müsse, sie aufzuheben. Für Caysa steht die bekennende Atheistin daher auch in der Tradition einer franziskanischen Linken. Franz von Assisi habe bekanntlich die von der christlichen Gesellschaft Ausgestoßenen in diese integriert und sie dadurch humanisiert.

Heft 13 der Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte, »den Wahrern der kulturellen Identität der Linken« Klaus Kinner und Manfred Neuhaus gewidmet, ist Volker Caysas Vermächtnis geworden. Mit dem »Parrhasias-tin«-Essay huldigt der radikale und scharfsinnige Denker seinem Vorbild Rosa Luxemburg vornehmlich als helllichtiger Geistesriesin. Sie als »Analytikerin des Empire« zu würdigen, gibt ihm Gelegenheit, eigene innovative Ideen über den aufziehenden Biokapitalismus zu entwickeln. Sein mit größter Empathie gezeichnetes Bild über »die Lebenskünstlerin« im gleichnamigen Kapitel verrät vielleicht am deutlichsten, welchen Verlust sein früher Tod für die entschiedene Linke bedeutet. Da hat einer gefühlt und gedacht, der Fleisch vom Fleische und Geist vom Geiste der großen freiheitlich-demokratischen Denkerin und revolutionären Kämpferin gewesen ist.

(Mitteilungen Förderkreis Archive und Bibliotheken zur Geschichte der Arbeiterbewegung e.V. Berlin. Nr. 53, März 2018. S. 53–55.)

MICHAEL BRIE

Weitherzigste Menschlichkeit

Volker Caysa über Rosa Luxemburg als »Wahr-Sprecherin«, Lebenskünstlerin und Analytikerin

Es gibt Bücher, bei deren Lesen mich tiefe Trauer ergreift. So auch beim nachgelassenen Werk von Volker Caysa »Rosa Luxemburg – die Philosophin«. Der Verlust, den sein früher Tod für die Rosa Luxemburg nahe Linke in Deutschland und darüber hinaus bedeutet, wird überdeutlich. Volker Caysa hat einen Zugang zu Leben und Wirken von Rosa Luxemburg gewonnen, der sich völlig unterscheidet von allem, was vorliegt. Indem er mit tiefstem Wissen und Verständnis des antiken griechischen Philosophierens in die Schriften und vor allem in das Handeln Rosa Luxemburgs eindringt, wird sie auf eine Weise lebendig, die die Schuttberge von Gemeinplätzen und hohler Bewunderung oder flacher Denunziation beiseite räumt.

Das dünne Büchlein von nicht einmal einhundert Seiten, herausgegeben Klaus Kinner und von Manfred Neuhaus bei der sächsischen Rosa-Luxemburg-Stiftung, ist keine leichte Kost. Man muss bereit sein, sich auch in die Terminologie der griechischen Philosophie hineinzudenken. Aber es lohnt sich. Denn sie hat schon vor zweieinhalbtausend Jahren intensiv über das richtige, das wahrhafte, das standhafte gute Leben in einer Gesellschaft zugespitzter, oft tödlich wirkender Widersprüche nachgedacht – in den Tragödien und Dramen, in den philosophischen Dialogen, selbst in den Komödien, in vielen Formen öffentlicher Rede. Wir brauchen dieses Erbe und das Erbe der Sklavenbefreiung im jüdisch-alttestamentarischen Denken. Wir können sonst weder Rosa Luxemburg verstehen noch uns auf die Höhe der Herausforderungen unserer Zeit bewegen. Und genau dies macht Volker Caysa sehr deutlich. Dem Reichtum seiner Schrift kann ich hier nicht gerecht werden, in kann nur dringend raten, sie selbst zu lesen.

Caysas Buch besteht aus drei Teilen: Rosa Luxemburg als »Wahr-Sprecherin«, als Lebenskünstlerin und als Analytikerin des Empire. Beginnen wir mit der »Wahr-Sprecherin«: Immer und immer wieder hatte Rosa Luxemburg sich auf die Worte von Ferdinand Lassalle berufen, dass es die »revolutionärste Tat« sei, »immer das laut zu sagen, was ist«. Volker Caysa

schreibt: »Im Mittelpunkt ihrer politischen Lebens(kunst-)Philosophie steht eine Politik der Parrhesia, des offenen, freien, gefährlichen Wahrsprechens, des schutzlosen, nicht herrschaftsgeschützten ... Wahrheit-Heraussagens unter Inkaufnahme existenzieller Gefährdungen.« Von hier aus wird klar, welche subjektiven wie objektiven Bedingungen Freiheit hat. Ohne den aufs Ganze gehenden Mut, die Kraft, die schöpferische Fähigkeit, die rhetorische Kunst, die organisatorische Verbindung der Genossinnen und Genossen können weder Freiheit noch Gerechtigkeit auf Dauer bestehen. Ihr Leben und ihr Tod legen davon Zeugnis ab. Aber eben auch: »Die Freiheit eines jeden ist also nicht die Schranke, sondern die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit aller.« Wer die gesellschaftlichen Bedingungen der Freiheit der Einzelnen zum Wahr-Sprechen zerstört, zerstört für Rosa Luxemburg den lebendigen Quell, aus dem Sozialismus allein hervorgehen kann. Dies war ihre Kritik am Leninismus.

Das zweite Essay dieses Buches interpretiert Rosa Luxemburgs Leben als gelebte Philosophie. Dies ist in dieser Weise wirklich neu und ungeheuer anregend. Es ist eine Sichtweise, die bleiben wird. Wer Rosa Luxemburg verstehen will, sollte diese gedrängt geschriebenen Seiten lesen. Es wird ihre »Lebenskunst«, ihre »philosophische Lebensform« dargestellt – als Herausforderung, das eigenen Leben »selbstbewusst nach einer Idee zu führen und zu gestalten« und eine »konkrete Identität von Leben und Denken, Existenzform und Denkform« herzustellen (S. 37). Diese Identität ist die härteste Widersprüche, von denen vor allem die Briefe, aber auch viele Schriften Luxemburgs geprägt sind, die sie mit Heiterkeit und Zorn, mit Gelassenheit und Empörung erträgt und austrägt. Zitieren möchte ich nur einen der Briefe, geschrieben nach ihrer Freilassung im November 1918, am Beginn der letzten freien und gejagten Wochen ihres Lebens: »Rücksichtsloseste revolutionäre Tatkraft und weitherzigste Menschlichkeit – dies allein ist der wahre Odem des Sozialismus. Eine Welt muss umgestürzt werden, aber jede Träne, die geflossen ist, obwohl sie abgewischt werden konnte, ist eine Anklage ...« Es ist vor allem diese verdammte schwere Lebenskunst, die Rosa Luxemburg entwickelt hat, um deren willen sie unvergessen bleiben muss. Dies deutlich gemacht, dies uns eindringlichst vor Augen geführt zu haben, ist das große Verdienst dieser Schrift von Volker Caysa.

Caysa schließt den Kreis der Betrachtung, indem er Rosa Luxemburg als Analytikerin und sicherlich auch Prophetin des Empires der sich ständig

erweiternden Akkumulation des Kapitals untersucht. Er zeigt, wie das Kapital in seinem alles verschlingenden Kreislauf immer wieder nach einem neuen »Außen« sucht, es sich unterwirft, es in gewisser Hinsicht dabei erst als eigenes Außen schafft und zerstört. Von hier aus sieht Caysa den ersten echten Weltbürgerkrieg heranreifen, der das 21. Jahrhundert prägen könnte – wenn wir nicht gemeinsam die Kapitaldominanz überwinden, bevor die Barbarei uns verschlingt. Dies war Luxemburgs Position. Dies auch ein Teil des Vermächnisses von Volker Caysa.

(Neues Deutschland. Sozialistische Tageszeitung. Berlin, 8. Juni 2018. S. 16.)

Personenverzeichnis

Andert, Frank 16
Arendt, Hannah 12 13 18–20 30 31 80 92
Aristoteles 85
Assisi, Franz von 96
Atzert, Thomas 71
Bataille, George 33 34
Bebel, August 41
Bergfleth, Gerd 34 79
Bismarck, Otto von 30
Bloch, Ernst 31 39 77 90 91
Brecht, Bertolt 31
Brie, Michael 10 11 97–99
Bronska-Pampuch, Wanda 13
Claudius, Matthias 37
Dante Alighieri 41
Dath, Dietmar 80
Diefenbach, Hans 41 43
Dostojewski, Fjodor 34
Engels, Friedrich 36
Epikur 36 39
Ettinger, Elzbieta 42 43
Faulenbach, Bernd 14
Fiedler, Sylva 16
Foucault, Michel 15 92
Glötz, Peter 16
Goethe, Johann Wolfgang von 36 37 54 92
Gorki, Maxim 33
Greiner, Ulrich 16
Habermas, Jürgen 78
Hardt, Michael 28 71 82
Hedeler, Wladislaw 34 71
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 71 77 91
Heidegger, Martin 75 91
Hirsch, Helmut 58
Hitler, Adolf 34
Honneth, Axel 24 27
Jens, Walter 41 42
Jogiches, Leo 12 13 16
Kant, Immanuel 33 64
Kautsky, Karl 41
Kautsky, Luise 51
Kelly, Petra 94

102 Personenverzeichnis

Kinner, Klaus 15 16 90 91 95–97
Kraus, Karl 36 37
Kühne, Carolyn 16
Külow, Volker 71
Laschitzka, Annelies 22 23 37 42 92 93
Lassalle, Ferdinand 97
Lenin, Wladimir Iljitsch 9 10 12 15 17 25 33 70 71
Liebknecht, Sophie 40 43 48 49 52
Ludz, Ursula 12
Lukács, Georg 14 17 19 20 24 27 38 39 92 94
Marat, Jean Paul 17
Marx, Karl 15 25 27 28–31 36 38 39 57 59 63 67 69 71 77 82 84
Mehring, Franz 41 45 53
Möbius, Peter 16
Münkler, Herfried 70
Negri, Antonio 28 71 82
Nettl, Peter 13 14 15 28 29 37 42 69–71 92
Neuhaus, Manfred 16 17 37 90 91 95–97
Nietzsche, Friedrich 75 77 83 84
Orwell, George 66
Pfäfflin, Friedrich 37
Reiprich, Kurt 90
Römer, Karl 13
Rosenbaum, Marta 44 48
Rousseau, Jean-Jacques 11 27
Scheidemann, Philipp 14 53
Schmid, Wilhelm 36 39
Schröder, Jürgen 15
Schütrumpf, Jörn 10
Seidel, Helmut 39 90
Skaun, Wulf 94–96
Sloterdijk, Peter 75 77 84
Stalin, Josef Wissarionowitsch 15 34 71
Stoecker, Walter 56
Thomä, Dieter 42
Torni, Elvira 42
Trojanow, Ilija 31
Trotzki, Leo 29
Uellenberg, Gisela 20
Virilio, Paul 32
Wirthensohn, Andreas 71
Wurm, Mathilde 43 50
Zeh, Juli 66
Zetkin, Clara 39 44
Zetkin, Konstantin 58

Zu den Autoren



Volker Caysa (1957–2017) lehrte Philosophie an der Universität Leipzig. 2002–2004 war er Vorsitzender der Nietzsche-Gesellschaft e.V. Von 2003 bis 2013 war er Professor für Philosophie an den Universitäten Opole/Polen und Łódź/Polen.

Seine wichtigsten Schriften sind: *Geist der Leipziger Bloch-Zeit. Kulturphilosophische Reflexionen über Erinnerung und Geschichte*. Leipzig 2003; *Kritik als Utopie der Selbstregierung*. Berlin 2005; *Körperutopien. Eine philosophische Anthropologie des Sports*. Frankfurt am Main 2003; *Empraktische Vernunft*. Frankfurt am Main 2015.

Prof. Dr. Michael Brie, Philosoph, Berlin

Prof. Dr. Klaus Kinner, Historiker, Leipzig

Prof. Dr. Annelies Laschitza, Historikerin, Berlin

Prof. Dr. Manfred Neuhaus, Historiker, Leipzig

Dr. sc. phil. Wulf Skaun, Journalistikwissenschaftler, Leipzig

Die bisher erschienenen Rosa-Luxemburg-Forschungsberichte

Heft 1: Leipziger Reden und Schriften Rosa Luxemburgs. Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. 2., korrigierte Auflage. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2007. 53 S. ISBN 978-3-89819-272-9.

Heft 2: Rosa Luxemburg: Breslauer Gefängnismanuskripte zur russischen Revolution. Textkritische Ausgabe. (Manuskriptdruck.) Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. 2., unveränderte Auflage. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2007. 123 S. ISBN 978-3-89819-273-6.

Heft 3: Erhard Hexelschneider: Rosa Luxemburg und die Künste. 2., unveränderte Auflage. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2004. 230 S. ISBN 978-3-89819-170-2.

Heft 4: Erhard Hexelschneider: Rosa Luxemburg und Leipzig. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2007. 131 S. ISBN 978-3-89819-269-9.

Heft 5: Annelies Laschitzka: Die Welt ist so schön bei allem Graus. Rosa Luxemburg im internationalen Diskurs. 2., unveränd. Aufl. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2007. 109 S. ISBN 978-3-89819-274-3.

Heft 6: Ottokar Luban: Rosa Luxemburgs Demokratiekonzept. Ihre Kritik an Lenin und ihr politisches Wirken 1913–1919. Leipzig: Rosa-Luxemburg Stiftung Sachsen e.V. 2008. 314 S. ISBN 978-3-89819-301-6.

Heft 7: Rosa Luxemburgs Tod. Dokumente und Kommentare. Hrsg. von Annelies Laschitzka und Klaus Gietinger. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2010. 203 S. ISBN 978-3-89819-333-7.

Heft 8: Neue Texte von Rosa Luxemburg. Hrsg. von Klaus Kinner. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2011. 100 S. ISBN 978-3-89819-3564-6.

Heft 9: Rosa Luxemburg ante portas. Vom Leben Rosa Luxemburgs nach ihrem Tod (die Luxemburg-Rezeption nach 1945). Hrsg. von Klaus Kinner. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2012. 125 S. ISBN 978-3-89819-375-7.

Heft 10: Holger Politt: Wegmarkierungen. Zwei Texte Rosa Luxemburgs aus dem Jahre 1903. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2013. 68 S. ISBN 978-3-89819-393-1.

Heft 11: Erhard Hexelschneider: Rosa Luxemburg und Maxim Gorki. Begegnungen und Widersprüche. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2013. [116] S. ISBN 978-3-89819-394-8.

Heft 12: Im Licht der Revolution. Zwei Texte Rosa Luxemburgs aus dem Jahr 1906 und Parlipomena zu Leben und Werk. Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2015. [113] S. ISBN 978-3-89819-420-4.

Heft 13: Volker Caysa: Rosa Luxemburg – die Philosophin. Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2017. 91 S. ISBN 978-3-947176-00-7.

Heft 14: Annelies Laschitzka: Sich treu bleiben und heiter sein ... Erfahrungen und Entdeckungen durch Rosa Luxemburg in mehr als 50 Jahren. Hrsg. von Klaus Kinner und Manfred Neuhaus. Leipzig: Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2017. 232 S. ISBN 978-3-947176-04-5; 2., korrigierte und erweiterte Auflage 2018. 260 S. ISBN 978-3-947176-05-2.

