

Verordnete Arbeit – Gelenkte Freizeit

Muße in der Sowjetkultur?

Herausgegeben von
Elisabeth Cheauré, Jochen Gimmel
und Konstantin Rapp

Mohr Siebeck

Elisabeth Cheauré, Slavistin, Germanistin, Gender-Forscherin; 1977 Promotion; 1986 Habilitation; 2003 Erweiterung der Venia für „Gender Studies“; seit 1990 Professorin für Slavistik an der Universität Freiburg i. Br.; Professorin h. c. an der Staatlichen Universität Tver‘; Dr. h. c. an der RGGU Moskau; Sprecherin des deutsch-russischen Internationalen Graduiertenkollegs 1956 *Kulturtransfer und ‚kulturelle Identität‘* sowie Stellvertretende Sprecherin des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße*.

Jochen Gimmel, Studium der Philosophie, Soziologie und Historischen Anthropologie in Freiburg und Berlin; 2006 MA an der Albert-Ludwigs-Universität; Auslandsaufenthalt in Buenos Aires, Argentinien; 2013 Promotion in Philosophie; Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Konstantin Rapp, Studium der Slavistik und Neueren deutschen Literatur in Freiburg; 2016 Promotion in Slavischer Philologie; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* (Teilprojekt G3: *Verordnete Arbeit, gelenkte Freizeit – und Maße? Marxismus und dosug in der sowjetischen Kultur* und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619 – SFB 1015 gefördert.

ISBN 978-3-16-160160-6 / eISBN 978-3-16-160798-1

DOI 10.1628/978-3-16-160798-1

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von eplene in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Hubert und Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Ausschnitt aus: Vasilij V. Sur‘janinov (1903–1991), *Chorošo porabotal – otdochnu kul’turno* (Habe gut gearbeitet – werde mich kultiviert erholen; 1952)

Printed in Germany.

Inhalt

| | |
|---------------|----|
| Vorwort | XI |
|---------------|----|

Einführung

Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel

| | |
|---|---|
| „Sowjetische Muße“ zwischen Ideologie und Praxis | 3 |
| 1. „Gute Arbeit – Kultivierte Erholung“ 3 2. Schicksal sui generis: Marx in Russland 6 3. Sowjetische ‚Muße‘ und das Dilemma ihrer Erforschung 10 4. Die Zauberformel für den ‚Neuen Menschen‘: Drei mal acht Stunden 14 5. Fallbeispiel: Die sowjetische Crux mit dem <i>dosug</i> 18 6. Von der Produktivität zur Faulheit und zurück 23 7. Zu den einzelnen Beiträgen 30 | |

Theoretische Grundlegungen

Jochen Gimmel

| | |
|---|----|
| Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx | 47 |
| 1. Zum Verhältnis von Muße, Praxis, Theorie und Glück 47 2. Der marxsche Praxisbegriff in geschichtsphilosophischer Perspektive 56 3. Muße als Telos der Geschichte 61 4. Schlussbemerkung und Aussicht auf den Begriff der Revolution 68 | |

Steffen Wasko

| | |
|--|----|
| Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße? Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption | 75 |
| 1. Einleitung 75 2. Bakunins anarchistischer Neubeginn 76 3. Arbeit und Muße 80 4. Hegel: Begierde, Herrschaft und Muße 82 5. Bakunins Kritik 87 6. Bakunins Gegenentwurf 91 7. Das destruktive Potenzial Bakunins 96 8. Die Befreiung der Arbeit in Russland 97 | |

Jochen Gimmel

| | |
|--|-----|
| Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke‘ | 109 |
| 1. Einleitende Bemerkung 109 2. Wo spielt die Musik? – Die Revolution als Fest 112 3. Russische Besonderheiten 120 4. Die Ungeheuerlichkeit der Zwecke 131 | |

Elisabeth Cheauré

Muße à la soviétique

Semantische und lexikalische Probleme 145

1. Einleitung 145 2. Zum Bedeutungsspektrum von ‚dosug‘ und ‚prazdnost‘ in historischer Perspektive 146 3. Übersetzungskonfusionen: Karl Marx 156 4. Sowjetische ‚Muße‘ und ‚Erholung‘ 161 5. Resümee 177

Ljudmila Kuznecova

Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung‘

Diskurse über den ‚Neuen Menschen‘ (1920er und 1930er Jahre)..... 185

1. Fragestellungen, Quellen und Historiographie 185 2. Ideologische Vereinnahmung des Kurorts 188 3. Neue Funktionen des sowjetischen Kurorts 191 4. Die Idee von der „Arbeitserholung“ 195 5. Die *Neue Ökonomische Politik* in den sowjetischen Heilanstalten und die Rückkehr des luxuriösen Kurorts in den 1930er Jahren 199 6. Fazit 201

*Il'ja Dokučae*Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft

(am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre) . . . 205

1. Einführende Bemerkungen 205 2. Der *dosug* der heranwachsenden Generation der Sowjetmenschen 207 3. Der *dosug* des erwachsenen sowjetischen Menschen 211 4. Soziale Differenzierungen 212 5. Zur Ideologie des *dosug* 218 6. Ergebnisse und Folgerungen 223

Konkretisierung I: Adaptierungen vorrevolutionärer Kultur

Ekaterina Dmitrieva

Gebunden an Erde und Luft

Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert..... 231

1. Einführung 231 2. Historische Rahmung 234 3. Am Vorabend 237 4. Dekret über Grund und Boden 244 5. Leben nach dem Tode: Die Überlebenden 250 6. Der neue adelig-bäuerliche ‚dosug‘ 253 7. Schicksale 257 8. Kampagne zur Rettung der Usad'by: Schutzbriefe 260 9. Museen 268 10. Gebunden an die Luft: Schluss 272

Aida Razumovskaja

Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen 279

1. Von der Adelskultur zum sowjetischen Vorzeigeprojekt 279 2. Zwischen Spektakel und Erholung 281 3. Vorsichtige Kritik, Demaskierung und Ironisierung eines

„Ideals“ 285 4. Das entzauberte „Mädchen mit dem Paddel“ 289 5. Der Park als Topos von Kindheit und *memento mori* 294 6. Fazit 300

Elizaveta Ždankova

„Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“

Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren 303

1. Einleitung 303 2. Die sowjetische Gesellschaft nach der Revolution 304 3. „Die rationale Nutzung der Zeit“ 307 4. Die Erholung der „Menschen-Maschine“ 311 5. Das Kino – „Instrument der Bildung oder Sinnbild der Verderbtheit“? 315 6. „Mit welchem Ziel gehen Sie ins Kino?“ 319 7. „Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“ 323 8. Schluss: „Nicht durch Politik allein lebt der Mensch“ 329

Vladimir Lapin und Konstantin Rapp

Die ‚persönliche Zeit‘ des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang? 335

1. Einführung 335 2. Organisation der russischen Armee: historische Perspektiven 337 3. Die ‚persönliche Zeit‘ des Soldaten zwischen Reglementierung und Freiheitsnischen 343 4. Zeitbudget von Soldaten: Permanente Beschäftigung und ideologische Erziehung 351 5. Schlussbemerkungen 359

Konkretisierung II: Formen der Erziehung zum ‚Neuen Menschen‘

Stanislav Savickij

„Gartenstadt“ und sowjetischer Alltag

Das Experiment von *Detskoe Selo* 365

1. Einleitung 365 2. Der neue Status von Arbeit 365 3. *Homo soveticus*: Erholung als Programm 368 4. Parks der Kultur und Erholung 371 5. *Detskoe Selo* und die Planung einer sowjetischen Gartenstadt 374 6. Polemiken und Realisierung 376 7. Sowjetischer Alltag 381 8. Neuer *dosug*? 387

Svetlana Malyševa

Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre?

Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen

Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan’) 401

1. Konzeptualisierung des *dosug* und seine Funktionen in der sowjetischen Gesellschaft 401 2. Der öffentliche Raum des *dosug*: Von der Aneignung des Alten zur Schaffung von Neuem 407 3. *Dosug* zwischen Öffentlichkeit und Privatleben 414 4. Resümee 419

Evgenija Stroganova

Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen‘
Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen
Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre) 423

1. Die Sowjetmacht und das Problem der Obdachlosigkeit 423 2. „Eine offene
Kindergemeinschaft, ohne Zäune und Wachen“. Die pädagogischen Experimente
von A. S. Makarenko 429 3. „Die Fabrik der Umarbeitung der Menschen“. Die
Arbeitskommune der OGPU in Bolševo 441

Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré

Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung
„Freizeitaktivität“ in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre) 457

1. Einleitung 457 2. Kollektive Freizeit: Arbeiterklubs, Volkshäuser und Lesehütten
zwischen Eigenständigkeit und politischer Kontrolle 460 3. Fallbeispiel: Das
„singende Dorf“ Es’ki 468 4. Muße im Wettbewerb? 481 5. Resümee 484

Aleksandra Kasatkina

Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im
Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha) 489

1. Einleitung 489 2. Das russische Datscha-Gartengrundstück und sein Mysteri-
um 491 3. „Erholung ist ein Wechsel der Aktivität“ oder die Unfähigkeit, „einfach
nur da zu liegen“ 494 4. „Wir hatten so ein enormes Interesse!...“ („У нас был
такой интерес!“): Die Kreativität körperlicher Arbeit 497 5. „Kreative Arbeit“
(творческий труд) und „aktive Freizeit“ (активный отдых) in der spätsowjetischen
marxistischen Ideologie 501 6. Fazit 505

Ästhetisierung und Subversion

Konstantin Rapp

Muße zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie
Valentin Kataevs Erzählung *Beleet parus odinokij* 511

1. Einleitung 511 2. *Beleet parus odinokij* (1936) im Raum der offiziellen sowjeti-
schen Kultur 515 3. Konstruktion der geborgenen Welt 523 4. Funktionen der
kindlichen Welt 530 5. Abschließende Bemerkungen 538

Konstantin Rapp

Muße-Diskurse in der Prosa von Lidija Čukovskaja
(*Sof’ja Petrovna* und *Spusk pod vodu*) 543

1. Einleitung 543 2. *Sof’ja Petrovna* (1939/40) 545 3. *Spusk pod vodu* (1948–
1957) 555 4. Schlussbemerkungen 571

Marina Gerber

Freie Zeit, *dosug* und Muße im Moskauer Konzeptualismus 575

1. Einleitung 575 2. „Tageseinteilung“ 576 3. Leere Handlung 586 4. „Reisen
aus der Stadt“ 592 5. Zur Bedeutung freier Zeit und *dosug* im *Moskauer Kon-
zeptualismus* 594

Zu den Autorinnen und Autoren 599

Personen- und Werkregister 601

Auf zum Tanz!

Von der Revolution als Fest und der ,Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke‘

Jochen Gimmel

1. Einleitende Bemerkung

Auf der Suche nach Motiven der Muße wird man in der sozialistischen Literatur durchaus fündig. Die ungeheure Aufwertung der Arbeit, die dort den Ton angibt, ist mit Idealen einer freien Selbstentfaltung¹ und humanen Daseinseinrichtung verknüpft und schließt darum paradoxerweise gerade an die antiken Konzepte des *otium* bzw. *scholé* an. Die entfaltete Produktivität einer Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Arbeit zu einer Lust und Freude werden lassen will², erschließe einen solchen materiellen Reichtum, dass eine allgemeingesellschaftliche Verwirklichung aller humanen Anlagen (zwischenmenschlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer usw.) möglich werde. Diese Humanisierung der Lebenswirklichkeit durch menschliche Selbstverwirklichung ließe sich als ein sozialistisches Mußeideal ansehen, das befreit vom Makel des Privilegs und aus dem Gegensatz zur Arbeit gelöst wäre. Dennoch sprechen die fraglichen Autoren kaum von Muße³ und wo doch, da bleibt die Bezugnahme problema-

¹ Vgl. zum Begriff der Selbstverwirklichung in der sozialistischen Fassung und ihrer neo-liberalen Instrumentalisierung Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?“, in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.

² Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977, 161–206.

³ Mit am deutlichsten wird ein Mußebezug interessanterweise gerade in der Behandlung des Motivs des Sonntags bzw. des Sabbats. So bei Proudhon (Pierre Joseph Proudhon, *De l'Utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Besancon 1839) oder Moses Hess (Moses Hess, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig 1862). Vgl. dazu Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 335–377. Allerdings bleibt es in der Regel doch unterbelichtet und marginal gegenüber dem überwältigenden Pathos der Produktivität. Im letzten Teil komme ich auf eine positive Bezugnahme bei Kropotkin zu sprechen.

tisch. In der Ausformulierung der „industriellen Systeme“⁴ eines zukünftigen Sozialismus bzw. Kommunismus war der Begriff Muße in erster Linie negativ besetzt.⁵ Dies lässt sich – abgesehen von der Fixierung auf die Idee der Produktivität, in der Muße als Selbstzweck nur schwerlich einen konzeptionellen Ort findet –, auch als antifeudaler Reflex („gegen die Müßiggänger“) erklären, der das erstarkende Proletariat in seiner Verehrung von Tüchtigkeit, produktiv verbrachter Zeit und des Nutzens (als Differenzmerkmale zum Adel) zum Schulterschluss mit der Bourgeoisie zwingt, von der es fortan gerade durch die Arbeit ausgebeutet werden sollte, die es sich als Tugend anrechnet. Das führt zu einer gewissermaßen schizophrenen Haltung gegenüber Muße und Arbeit. Arbeit als Auszeichnung der Proletarier wird in der Abgrenzung gegenüber den privilegierten Müßiggängern idealisiert, obgleich in ihr real die Unterdrückung statthat. Muße⁶ – einst Attribut der Unterdrückter – wird dagegen in einen fortschrittsoptimistischen und zum Teil bizarr anmutenden Real-Utopismus⁷ der Produktivitätseinfaltung auf eine unbestimmte Zukunft verschoben, auf die (entfremdete) Arbeit gewissermaßen als Instrument der Geschichte hinwirkt.⁸

Diese Widersprüche wurden von Marx gesehen und konzeptionell reflektiert. Das Konzept der Muße, auch wenn es nicht so genannt wird, nimmt im Werk von Marx⁹, insbesondere in seiner Ökonomie der Zeit¹⁰, die als Angelstück seiner Theorie gelten darf, eine zentrale Stellung ein. Um so frappierender muss da die realgeschichtliche Liquidierung des Mußemotivs

⁴ Vgl. Claude-Henri de Saint-Simon, „Über das Industriesystem (1821)“, in: Saint-Simon, *Ausgewählte Schriften*, übers. v. Lola Zahn, Berlin 1977, 295–319. Der Begriff der Industrie ist in den frühsozialistischen Schriften zentral und entspricht der konzeptionellen Rolle der Arbeit. Allgemein sind die frühsozialistischen Texte in der Regel von einem ungemeinen Fortschrittsglauben durchzogen, der das technische Produktionswachstum nicht oder kaum von der humanen Emanzipation unterscheidet, ja sie in der Regel identifiziert.

⁵ Das zeigt sich auch deutlich in dem Artikel von Steffen Wasko in diesem Band.

⁶ Vgl. zur Bedeutung der Muße in marxistischen und utopisch-sozialistischen Kontexten: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung, Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980, 1080.

⁷ Besonders deutlich bei Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, Frankfurt am Main 1966. Wie es dort um die vermeintliche Muße bestellt ist, die in der Lustgesellschaft doch anzutreffen gehofft werden könnte, macht in ernüchternder Weise der eklatante Zeitmangel klar, der den Tagesablauf in der neuen Welt bestimmt. Vgl. Tilman Reitz, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben“, in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.

⁸ Vgl. zu den geschichtsphilosophischen Implikationen des Konzepts der Muße den anderen Beitrag des Autors „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx“ in diesem Band.

⁹ Vgl. Birger P. Priddat, *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

¹⁰ Vgl. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

in der sowjetischen Politik und Kultur anmuten. ‚Liquidierung‘ meint hier beides: Die *Auslöschung* der Muße als Insignie privilegierter Müßiggänger (und das sind im Russland des 19. Jahrhunderts noch immer vorwiegend Adlige) und das *Verflüssigen*, sprich Nutzen der Potenziale, die der Muße für den Produktionsprozess des ‚Neuen Menschen‘ zugeschrieben werden können, also insbesondere die ideologische Durchdringung kultureller Institutionen (Kunst, Brauchtum, Architektur, Vereinsleben, Spiele etc.) und der Freizeit als Sphäre gesellschaftlicher ‚Re-Produktion‘, um nicht zu sagen Indoktrination. Der noch bei Marx in der Zeitökonomie angelegte Mußekommunismus¹¹ wird in der Sowjetunion endgültig an den Sternenhimmel historischer Utopien geheftet¹², mit denen man schon von Berufs wegen als Revolutionär der Tat sich nicht aufhalten dürfe. Alles wird auf die Tatkraft hin fokussiert, auf die Entfaltung industrieller Produktion und auf den globalen Klassenkampf der Menschheit, die vielleicht einmal in Menschheitsmuße münden werden, aktuell aber vor allem Opferbereitschaft und ungeheure Anstrengungen erfordern. Doch auch unter dem Diktat der Produktivität scheinen für die Muße charakteristische Momente fortzuleben. Die kulturelle Infrastruktur des zu befreienden Volkes soll quasi aus staatsdidaktischen Gründen Züge einer produktiven Muße aufweisen; das Volk soll Freude an seiner kulturellen Schaffenskraft zeigen, um den ideologischen Ansprüchen Genüge zu tun. Die Beiträge dieses Bandes legen davon beredt Zeugnis ab. Muße wird so gewissermaßen zu einem Ideologem des Produktivitätsparadigmas. Doch auch in der theoretischen Selbstversicherung der Revolutionsavantgarden kehrt Muße wieder und zwar dort, wo man sie am wenigstens erwarten würde: in der Theorie der Revolution. Es handelt sich hierbei jedoch nur um eine gespenstische Wiederkehr der Muße, eine Heimsuchung sozusagen. Ich möchte im Folgenden versuchen, diesen Spuk

¹¹ Vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

¹² Das heißt freilich nicht, dass Lenin die geschichtsphilosophische Aussicht auf einen solchen ‚Mußekommunismus‘, wie er bei Marx ausgemacht werden kann, nicht wahr- und ernst genommen hätte. Im fünften Kapitel von *Staat und Revolution* widmet er sich vielmehr dem Thema des „Abstrebens des Staates“ („отмирание государства“), also eben jener ‚Stufe‘, auf der Muße erst charakteristisch für eine Gesellschaft werden könne, die der Losung folgt: „Jedem nach seinen Bedürfnissen, jeder nach seinen Fähigkeiten.“ (Siehe dazu den letzten Teil dieser Untersuchung). Doch sei es „keinem Sozialisten je eingefallen, ‚zuzusichern‘, daß die höhere Phase der Entwicklung des Kommunismus eintreten wird“; Wladimir I. Lenin, „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507, 483–484. („[...] ‚обещать, что высшая фаза развития коммунизма наступит, ни одному социалисту в голову не приходило“; Vladimir I. Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija. Učenie marksizma o gosudarstve i zadači proletariata v revoljucii“, in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 33: *Gosudarstvo i revoljucija*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1969, 1–120, 97), obgleich sie deren Eintreten doch wohl „voraussehen“. Der Entfaltungsort einer möglichen gesamtgesellschaftlichen Muße bleibt also recht verschwommen am historischen Firmament.

der Muße in der Revolution anhand des Motivs des Festes nachzuverfolgen. Dies wird Exkurse zu den Hintergründen der Revolutionstheorie (2. Kapitel) und den russischen Besonderheiten der sozialistischen Theorielandschaft erforderlich machen (3. Kapitel), um schließlich diesen absonderlichen Bezug von Feierlichkeit und revolutionärer Gewalt am Beispiel von Vladimir Il'ič Lenin (1870–1924) und Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842–1921) genauer zu fassen (4. Kapitel).

2. Wo spielt die Musik? – Die Revolution als Fest

Glaukt man den Bildern, die Marx in unsere Vorstellungswelt gepflanzt hat, dann ist die Revolution ein Fest. Sie „zwingt“ die „Verhältnisse zum Tanzen“¹³. Und ausgerechnet wo das Bürgertum zum Tanz rief (man denke an die Französische Revolution), geschah das, laut Marx, nicht verlegen wie bei den hübschen Abendgesellschaften, auf denen es sich fortan langweilen wollte, sondern in ekstatischem Rausch: „Menschen und Dinge scheinen in Feuerbrillanten gefaßt, die Ekstase ist der Geist jedes Tages.“¹⁴ Doch auch hier, wie üblich bei Gelagen, erfasst „ein langer Katzenjammer die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode nüchtern sich aneignen lernt.“¹⁵ Anders in der proletarischen Revolution: Während die bürgerliche Revolte sich in Gewittern ekstatischer Gewalt entlädt, um sich dann katzenjammernd wieder dem nüchternen Tagesgeschäft der Geschichte (sprich: dem kapitalistischen Markt) zuzuwenden, erkennt Marx in den ersten proletarischen Bewegungen ein zögerliches, jugendlich-verlegenes ‚Sich-an-der-Schwelle-Herumdrücken‘, um endlich den Mut aufzubringen, den Festplatz der Geschichte durch die Volten des Tanzes einzunehmen. Die Welt wird sich gewandelt haben, das Volk wird ein anderes geworden sein, wenn es als Proletariat, als ‚Aschenputtel der Geschichte‘ sozusagen, die Weltbühne einmal erobert hat:

Proletarische Revolutionen dagegen [...] kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend, um wieder von neuem zu beginnen [...], schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten *Ungeheuerlichkeit ihrer eignen Zwecke* [Hervorhebung JG], bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen: Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze!¹⁶

¹³ Vgl. Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1 (MEW 1), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, 378–391, 381.

¹⁴ Karl Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8 (MEW 8), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1960, 111–207, 118.

¹⁵ Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, 118.

¹⁶ Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, 118.

Endlich also, in einer sich bereits ankündigenden Zeit, wird auch die proletarische Revolution zum Tanz gerufen sein, zu einem Fest, dessen Wein kein Kopfzerbrechen und schlechtes Gewissen bereitet, sondern das schale Wasser des Daseins ein für alle Mal ersetzen soll. Es wird ein einmaliges Fest sein, nachdem sich alles gewandelt haben wird, ein *Hochzeitsfest der Menschheit* – die Epoche der Revolution, die Moderne, ist eben auch die Epoche der Romantik. Dies einmalige Ereignis wäre eine Revolution, die nicht berauscht in ein fortgeschrittenes Unheil stolperte (wie es in der bürgerlichen Revolution nach Marx der Fall ist), sondern ein performativer Akt, durch den das verarmte Volk der geschichtlichen Vernunft die Hand reichte und nun im neuen Hausstand der Humanität die Wirklichkeit dauerhaft zurechtrücken sollte. – Die Geschichte des revolutionären Denkens könnte wie ein Almanach der Verkuppelungsversuche des weiblich kodierten Volkes mit ihrem männlich-lenkenden und ledig doch vollständig impotent bleibenden Gemahls – der Intelligencija, den Kadern, der Studentenschaft, der Partei usw. – erscheinen.¹⁷ Wenn die Revolution gelänge, würde sie nicht bloß eine bourgeoise Orgie entfesseln und verglöhnen, sondern sie wäre eine Vermählung von Aschenputtel (Volk = Proletariat) und Märchenprinz (Führer = Intelligenz, Kader) der Geschichte, die diese aus ihren alten Banden löste und bis ans Ende ihrer Tage vereinte. So jedenfalls ließe sich etwas respektlos die Epoche der Revolution, von der wir nicht wissen, ob sie schon ein Ende gefunden hat und deren patriarchaler Subtext zunehmend anstößig erscheint, verstehen.

Doch zurück zu Marx' ‚blumiger‘ Aussage. Es ist einem subversiven Gebrauch des Zitats „Hic Rhodus, hic salta“, das auf Äsops Fabel vom „Angeber“¹⁸ (oder auch „Fünfkämpfer als Prahlhans“) zurückgeht, geschuldet, dass uns eine Tanzszene vor Augen geführt wird. In der Fabel behauptet ein aus der Fremde heimgekehrter Fünfkämpfer großspurig, dass ihm auf seiner Reise in Rhodos ein beachtlicher Weitsprung gelungen sei, was von jedem bestätigt werden könne, der dabei gewesen sei. Da jedoch just kein Zeuge zugegen ist, der seine Worte bekräftigen könnte, wird ihm entgegnet: Hier ist Rhodos, springe hier! Die Moral lautet: Für was benötigt man Zeugen, wenn man Täter sein kann, wenn die Tat sich ihr Recht verschafft? – Keine Rose, kein Tanz, weit und breit.

Es ist Hegel, der diese Stelle bei Äsop zuerst so wunderbar uminterpretiert und mit drastischer poetischer Freiheit übersetzt, so dass aus dem Wettkampf ein Fest und aus Rhodos eine Blüte erwächst:

[...] so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum

¹⁷ Diese Metapher ist nicht weit hergeholt, wenn man bedenkt, dass in der biblischen Tradition das auserwählte Volk, Israel, als „Braut Gottes“ firmiert. Vgl. Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt: die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH, Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.

¹⁸ Aesopus, *Fabeln: griechisch-deutsch*, übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2005, 41.

überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten: Hier ist die Rose, hier tanze. Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die *Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart* [Hervorhebung JG] zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist [...].¹⁹

Daran schließen die berühmten Abendmetaphern vom Grau-in-Grau-Malen der Philosophie und dem Flug der Eule der Minerva an, die deutlich machen, dass es dieser Freude am Begreifen keineswegs um die Tatkraft des Tages geht, sondern um das ruhige Erkennen am Tagesende. Auch hier, wie an anderer Stelle, denkt Hegel die Freude der Theorie als eine Besinnung, die dem Feierabend und Sonntag des Lebens vorbehalten ist.²⁰ Dieser Umstand ist für Muße-Forschende von Interesse und versetzt Hegel in Opposition zu Marx. Letzterer scheint die wunderliche Interpretation Hegels gegen diesen selbst zu wenden, wenn er die Vernunft – als Rose im Kreuz der Gegenwart – gerade und vor allem als die tatkräftige Wirklichkeit einer Revolution auffasst. Das Verhältnis kehrt sich um: Hegel sieht am Ende des Treibens der Geschichte und ihrer Epochen einen altersklugen Begriff von der Wirklichkeit aufsteigen, der mit dieser seinen Frieden macht. Marx versteht dagegen an besagter Stelle den Prozess des zögerlichen Begreifens der Wirklichkeit als ein Heranreifen der wirklichkeitsmächtigen Tat, die als Rose aufblühen wird. Marx steht damit dem ursprünglichen Sinn des Zitats wohl näher als Hegel, obgleich er dessen festlich-rosenkreuzerische Uminterpretation mitmacht und darin einstimmt, dass die Philosophie sich nicht im ‚Sollen‘ und ‚Es-Könnte‘ verausgaben dürfe. Der Versöhnungs²¹-Tanz der Geschichte findet bei Marx nicht nach dem Tagesgeschäft, nicht bei der abendlichen Betrachtung des Geschehens statt – wenn die Gedanken kreisen wie die Sterne am Himmel (dazu später mehr) –, sondern die Vernunft bittet

¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (Werke 7), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 26–27.

²⁰ Vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“.

²¹ Das Symbol der Rose im Kreuz wird von manchen mit einem Wappen Luthers in Verbindung gebracht, das ein Kreuz in weißer Rose darstellt, ein Glaubenssymbol, das auf Versöhnung und bzw. durch Passion anspielt. Es wird aber auch mit Goethe als ein Versöhnungssymbol der Menschheit gelesen und schließlich mit dem ‚Geheimbund‘ der Rosenkreuzer in Verbindung gebracht, wo es auf die Versöhnung von Offenbarung und Vernunft anspiele (vgl. Henning Ottmann, „Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart‘“, in: *Hegel-Jahrbuch* 1 [1999], 142–148). Jedenfalls spricht dieses Symbol, wenn auch auf entgegengesetzte Weise, ein Versöhnungsgeschehen an.

die Wirklichkeit, verkörpert als Aschenputtel Proletariat, zum Tanz am frühen Mittag der Menschheit, in einer Revolution, mit deren Drehungen humane Geschichte allererst anhebt. Man könnte auch etwas vorlaut und nur vorläufig, wie sich gleich zeigen wird, formulieren: Für den schon nicht mehr jungen Hegel²² ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit Vorrecht des Pensionärs, für Marx²³ dagegen Hochzeit des Lebens, Emanzipation von den alten Bindungen im neuen Haus. Die Rose im Kreuz der Gegenwart meint für Marx einen Kairos der Geschichte²⁴, einen Augenblick, der die Zeit selbst ergreift und erblühen lässt.²⁵

Nun hat Hegel die Revolution noch in fortgeschrittenem Alter in ihrer Bedeutung und Tragweite für das Vernunftprogramm der Wirklichkeit überaus ernst und ihren festlichen Charakter wohl wahrgenommen. Davon zeugt ein anderes, in der marxschen (und vor allem engelschen) Umkehrung²⁶ geflügeltes Wort, das sich hier explizit auf die Französische Revolution bezog.

Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς [nous, Geist] die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche *mitgefeiert* [Hervorhebungen JG]. Eine *erhabene Rührung* hat in jener Zeit geherrscht, ein *Enthusiasmus des Geistes* hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen *Versöhnung des Göttlichen mit der Welt* nun erst gekommen.²⁷

Die Revolution steht hier ein für ein neues kosmisches Bewegungsgesetz. In den steten Kreislauf der Naturzyklen bricht der Sonnenaufgang des Neuen ein. Der Geist (*nous*), der nach Anaxagoras „die gesamte Kreisbewegung be-

²² Hegel schreibt das Vorwort (zu dieser letzten von ihm selbst veröffentlichten Schrift) im Jahr 1820, elf Jahre vor seinem Tod. Er ist zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner Karriere und kann als einer der bekanntesten Gelehrten seiner Zeit gelten.

²³ Betrachtet man die biographischen Umstände von Marx, wird deutlich, dass seine eigene Hochzeit, die er gegen den Widerstand beider Familien sozusagen erzwang, durchaus als Akt der Emanzipation und der Revolte gelten konnte. Einer der jüngeren Biographen Marx' formuliert es eindeutig: „Lange bevor er seine kommunistischen Theorien formulierte [...] war Karl Marx' Heiratsantrag seine erste Rebellion gegen die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts.“ (Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. v. Joseph Harhammer, München 2013, 59).

²⁴ Vgl. hierzu Paul Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Gesammelte Werke 6), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1963, 9–41.

²⁵ Siehe zu den Implikationen dieses geschichtlichen Weltversöhnungsgedankens meinen ersten Beitrag in diesem Band.

²⁶ Vgl. Dieter Wolf, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen‘ oder ‚Umzustülpen‘“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx' politische Ökonomie und Aspekte ihrer Rezeption* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2018/19), Hamburg 2019, 21–71.

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 529.

herrscht, so daß sie sich überhaupt dreht²⁸, vollzieht als Wirklichkeitsprinzip den Kosmos in Kreisen und so auch deren erkennendes Betrachten (*theoria*). Dieses Kreisen des Weltgeistes ist durch Attribute der Selbstzweckhaftigkeit bestimmt, insofern es als „unendlich und sichselbstbestimmend“²⁹ angesehen wurde. Die Identifikation des orbitalen Kreisens mit der Selbstbezüglichkeit des *nous* legt eine Verbindung nahe, die diese Zirkularität als Vollzug einer In-Ständigkeit (*stasis*)³⁰ verstehen lässt, die in einem aristotelisch-plotinischen Sinn, wie Andreas Kirchner aufgezeigt hat³¹, eine Art kosmische Muße vollzieht. In diese Selbstgenügsamkeit des kosmisch kreisenden Geistes bricht die Revolution ein wie Lichtstrahlen der aufgehenden Sonne: Denn die Revolution *klärt Welt auf*, insofern sie Wirklichkeit (im Sinne des Wirklichkeitsprinzips, des *nous*) nicht bloß (nach)vollzieht (das auch), sondern sich dazu anschickt, den Geist (im Sinne von Weltprinzip/Gesetzmäßigkeit) selbst wiederum durch Gedanken oder Ideen zu bestimmen und nach ihnen die Wirklichkeit zu „erbauen“. Als eine ontologische Dynamik begriffen, wie es hier Hegel nahelegt, dreht die Revolution quasi den kreisenden Vollzug des Kosmos, von dem Anaxagoras spricht, in ihm selbst gegen sich (als eine Reflexion zweiter Ordnung gewissermaßen), so dass der Zyklus zu einem Augenblick hingewendet und dadurch aufgebrochen wird – die *stasis* wird zum Geschehnis der Jetztzeit.³² Neues ist möglich, wo der Kreis der Natur unterbrochen und für die Zukunft geöffnet werden kann durch die geschichtliche Tat, dadurch, dass sich der feiernde Selbstbezug des Geistes (das kosmische Kreisen) im Menschen bestimmt („der Gedanke die geistige Welt regiert“) und als ‚Tathandlung‘ aufleuchtet. Erst wenn der ‚Geist‘ sich und den Kosmos nicht bloß als ‚(Selbst-)Betrachtung‘

²⁸ *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente* (Universal-Bibliothek 7965), übers. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983, 199.

²⁹ *Die Vorsokratiker*, 197.

³⁰ Der Zusammenhang von feierlich kreisendem Weltvollzug – dem Tanz der Wirklichkeit sozusagen – und der Revolution bzw. der revolutionären Gewalt findet just in dem Begriff der *stasis* eine Entsprechung, denn sie wurde als diese In-Ständigkeit, als Stillstand zum Begriff für den Bürgerkrieg, der eine *polis* gewissermaßen ‚anhalten‘ konnte.

³¹ Vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 106–113.

³² ‚Revolution‘ ist ein Begriff der Neuzeit (meist gebraucht, um in diesem Begriff die eigene revolutionäre Dynamik gegenüber den vorangehenden Epochen zu reflektieren) und insbesondere durch eine dort stattfindende Revolution, nämlich die kopernikanische, mit den Himmelbewegungen assoziiert. Das Revolutionäre an Kopernikus’ Hauptwerk *De revolutionibus orbium coelestium* besteht darin, aufzuweisen, wie die Erde sich um die Sonne dreht und dabei noch einmal um sich selbst. Diese doppelte und in sich selbst gewendete Revolution der Himmelsbahnen ist es, was Kant dazu veranlasst, seine Erkenntniskritik mit einer kopernikanischen Revolution zu vergleichen und darauf eine neue Moralphilosophie der Aufklärung zu begründen, die zur Vernunftverwirklichung in der Geschichte führen solle. Es ist also durchaus nicht an den Haaren herbeigezogen, davon auszugehen, dass Hegel eben diese Verknüpfung von Himmelsbewegung und politischem Geschehen vor Augen stand, als er diese weitreichende Metaphorik bediente. Vgl. auch Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, 246–247.

(*theoria*) vollzieht, sondern sich durch Gedanken auf sich selbst bezieht und sozusagen ‚nach seinem Ebenbild‘, d. i. nach Ideen die Welt erschafft, gewinnt Geschichte gegenüber der Natur ihre eigentümliche Dynamik – erst dann lässt sich im starken Sinne von Geschichte sprechen.³³ Natur und Kosmos stellen Selbstvollzüge von Welt dar. Revolutionen sind dagegen Ereignisse, die die Menschen aus den Kreisbahnen der ‚ewigen Wiederkehr‘ heraussprengen, sie auf sich zurückwerfen und daraus eine Dynamik des Neuen anstoßen: sie sind menschliche Ereignisse des Selbstseins. Revolutionen finden nicht statt, sondern brechen aus und lassen dabei das Menschensein für die Menschen zu einer Überraschung der eigenen Wirkmacht werden. Wer hätte je gedacht, dass Menschen auch wirklich tun (Aktualität), was sie als Menschen nur ‚dem Vermögen‘ nach können (Potenzialität), nämlich sich aus einem Selbstbezug heraus auf die Welt als eine zu verwirklichende Idee zu beziehen, statt deren Geschehnisse bloß zu vollziehen?

In gewandelter Form ist auch die Revolution durch eine Art kosmische Feierlichkeit gekennzeichnet, nämlich den geschichtlichen Ein- oder Ausbruch einer Freiheit als Tat (eine Freiheit, über die man als Ereignis nicht verfügt, sondern die über einen kommt), was durch die „erhabene Rührung“ eines „Enthusiasmus des Geistes“ quitiert wird und als „Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“ erscheinen mag. Auch Muße (als selbstzweckhafter Möglichkeitsfreiraum), die die Bahnen des kosmischen Weltvollzugs vorgab, ist hier in gewandelter Form wieder aufgerufen im Ereignis einer Freiheit des überraschenden und in sich ‚runden‘ Augenblicks. Sie scheint als ein Kairos der Geschichte auf, als erfüllendes Momentum einer ‚Jetztzeit‘ und strahlt aus auf eine utopische Zukunft der Muße, die die Revolution im erfüllten Augenblick fragmentarisch vorwegnimmt. Muße, der inständig selbstzweckhafte Augenblick des Ereignisses, invertiert das kosmische Kreisen im revolutionären Kairos. – Dies jedenfalls sind die weit zurückreichenden, geistesgeschichtlichen Bezüge, die es rechtfertigen können, die Revolution als Fest und Ereignis einer Manifestation von Muße zu begreifen. Wem bei solchen Verknüpfungen ein wenig schwindelig werden sollte, sei beruhigt: Es ist eine natürliche Folge von dem Versuch, die Geschehnisse der Moderne nachzuvollziehen, also auf dem Kopf zu stehen und sich um sich selbst zu drehen (‚Tanz der Verhältnisse‘).

³³ Und in diesem Sinne haftet aller Geschichte im emphatischen Sinne etwas Blasphemisches an. Der Idee der Geschichte – dass etwas nie Dagewesenes durch das menschliche Handeln in die Welt tritt und diese fortan formen wird – ist die Sünde der Hochmut und die Freiheit der Rebellion eingeschrieben. Revolution ist Geschichte auf den Punkt gebracht. Zum Geschichtsbegriff im Sinne der Stillstellung im Augenblick, wie er hier relevant wird, siehe auch: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können“, in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.

Wenn Marx solch absonderliche Motive angeblich vom Kopf auf die Füße stellte³⁴, darf man sich davon nicht täuschen lassen und glauben, nun würden die philosophischen Flausen vom nüchternen Materialisten ausgetrieben. Marx war es vielmehr um einen radikalisierten Revolutionsbegriff zu tun, dem zu Folge nicht nur der Mensch ‚auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken‘ zu stellen wäre, um die ‚Wirklichkeit zu erbauen‘, sondern – umgekehrt nicht weniger – der Schein von Wirklichkeit ‚umgestülpt‘ werden müsse, um den Menschen erst zu ‚verwirklichen‘. Die geschichtliche Wirklichkeit stellt sich nach Marx in einer Verklärung dar, durch die deren reale *Verkehrung* nicht als solche wahrgenommen wird. Aufgabe einer materialistischen Aufklärung wäre es, die Verkehrung der Realität offenzulegen und damit den ersten Schritt zur Revolution der verkehrten Wirklichkeit zu tun. Die Wirklichkeit steht in ihren ökonomischen Fundamenten auf dem Kopf, sie basiert nämlich auf der Warenform (dem Tausch). Die wohl bekannteste Stelle zu Kopf und Füßen entstammt dem Vorwort zum ersten Band des *Kapitals*:

Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. [...] In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.³⁵

Das Programm der Entmystifikation wird nur wenig später präzisiert, wenn es um den Fetischcharakter der Ware geht (ein außergewöhnlich ‚revolutionäres‘ Kapitel des Buches):

Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.³⁶

Den Revolutionen der Menschen geht augenscheinlich die schon länger andauernde Revolution der Waren voraus, die auf dem Kopf stehend wunderliche Grillen entwickeln und aus freien Stücken den Menschen auf der Nase herumzutänzen beginnen. Die Wertform der Ware setzt sich gegenüber allen anderen

³⁴ Vgl. Wolf, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen‘ oder ‚Umzustülpen‘“.

³⁵ Karl Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 11–802, 27–28.

³⁶ Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band“, 85.

Waren in ein wunderliches Verhältnis, indem es den Gebrauchswert in Tauschwert ‚verkehrt‘, den (Waren-)Wert einer Sache also gerade nicht durch ihren (dennoch vorauszusetzenden) Gebrauchswert, sondern durch die Möglichkeit des Tausches bestimmt. Die Warenform hat lange vor den politischen Revolutionen bereits das menschliche Verhältnis zur Wirklichkeit revolutioniert, es auf den Kopf gestellt, als es das Fundament der Werte nicht im Gebrauch (Nutzen), der Arbeit (Produktion) oder dem Genuss (Selbstzweck), sondern in der ‚Verwertung des Wertes‘ suchte. So wurde ein sich ‚vampirisch‘ an Arbeit labendes³⁷ und diese dabei zugleich entwertendes ‚automatisches Subjekt‘³⁸ an Stelle der realen Produzenten als Souverän des Weltgeschicks inthronisiert. Die ‚Warenrevolution‘ der Neuzeit wurde von ihren Zeitzeugen auch als Revolution wahrgenommen: Sie hat die tradierten gesellschaftlichen Bindungen und Selbstverständnisse gesprengt, die Produktionsweise in technischer (‚industrielle Revolution‘), arbeits(zeit)organisatorischer und quantitativer Hinsicht revolutioniert, die Gesellschaft mit neuen Antagonisten und Antagonismen versehen usw. Die menschliche Lebenswelt steht also Kopf aufgrund einer Unscheinbarkeit, die bis heute kaum wahrgenommen wird, nämlich der Warenform; ‚Entfremdung‘ resultiert daraus. Das kritische und revolutionäre Potenzial der Dialektik gilt der Entmystifikation des Warenwerts und damit der Aufklärung über die reale Wirksamkeit der Verkehrung. Die Verhältnisbestimmung von ‚Sein und Bewusstsein‘, in der eben auch jene Ontologien der Antike aufgehoben sind, die ich zuvor angesprochen habe, entmystifiziert die Wirklichkeit selbst, um Menschen dazu zu befähigen, gegenüber dem realen und doch gespenstischen Treiben der Tauschformen Boden unter den Füßen zu gewinnen und erste Schritte aus dem Warenzirkel in die Emanzipation der Menschheit zu tun. Wer sich in einer kopfstehenden Welt auf den Kopf stellt, gewinnt Boden: Hic Rhodus, hic salta!

Doch wo spielt die Musik? Diese Frage ist nicht unstrittig. Marx persönlich war Zeuge so mancher Revolution und musste sich nach einiger Zeit mehr oder minder katzenjammernd davon überzeugen, dass der getane Sprung nicht so weit war, wie von den revolutionären Prahlhansen suggeriert. Selbstverständlich stand Marx noch die große Französische Revolution von 1789 vor Augen. Leibhaftig wurde er Zeuge, Analyst und mehr oder minder Beteiligter der 1848er Revolutionen, sah die Pariser Kommune untergehen und verfolgte mit Argusaugen jede noch so kleine der Insurrektionen, die damals Europa vielfach umwühlten und die mühsame Aufgabe des ‚Maulwurfs der Geschichte‘³⁹ besorgten. Marx war klar, dass für die echte und letzte Revolution, für den Hochzeitstanz

³⁷ Vgl. Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band“, 247.

³⁸ Vgl. Michael Sommer/Dieter Wolf, „Das Kapital als ‚automatisches Subjekt‘ und die Einheit von Darstellung und Kritik“, in: Sommer/Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008, 48–85, http://www.dieterwolf.net/pdf/Automatisches_Subjekt.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

³⁹ Vgl. Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, 196.

der Menschheit, gewisse Bedingungen erfüllt sein mussten. Andernfalls ginge das Fest zwar berauscht aus, doch nicht in Freude, sondern benommen und zu Boden gezwungen von einem bourgeoisen Kater, welcher der Entgleisung folgt. Ein echter Hochzeitswalzer spielt nur dort zur Revolution, wo die Protagonisten ihre Rollen gefunden haben: Der Weltgeist – der Vernunft-Prinz der Geschichte – muss durch den wuchernden Reichtum des Kapitalismus in einen Zustand versetzt sein, der ihn nicht mehr sättigen kann, sondern ihm überdrüssig wird und die Bedürftigkeit in ihm weckt, sich zu erneuern. Er muss sich einem Kairos der Geschichte gegenüber öffnen können, der die ganze erbärmliche Leere seines abstrakten Reichtums offenbart. Dazu benötigt er ein Gegenüber, dessen Antlitz durch seine Schlichtheit jeden Fetisch vernichtet. Das ist das proletarische Aschenputtel, welches so elend allen Stolzes, seiner Hoffnungen, Selbstbilder und überhaupt nur der Würde einer menschlichen Existenz beraubt ist, dass es so weit kommen kann zu wagen, auf das Fest zu fahren. Wir erfahren vom ‚Aschenputtel Proletariat‘ durch Marx jedenfalls soviel, dass es gerade darum für die ganze Menschheit einstehen kann, weil es von den Herrschenden aller Qualitäten und Eigenheiten beraubt wurde. Weil das Proletariat kein Eigen mehr hat und keine Patronage, die es vor der Freiheit schützen könnten, sich selbst auf den Markt zu tragen, steht es für das Allgemeine, für die Menschheit überhaupt. Das Proletariat fährt (als Mensch) maskiert auf das Fest – unter seiner Maske könnte jeder stecken. Wo dieses Aschenputtel der Geschichte spricht, da spricht der Mensch.⁴⁰

3. Russische Besonderheiten

Im Rahmen marxistischer Theorie wurde anfangs eine gelingende proletarische Revolution bekanntlich nicht in Russland erwartet, sondern hätte, aller Voraussicht nach, in einem hochindustrialisierten Land des ‚Westens‘ beginnen und sich dann global ausbreiten müssen. Dass die Geschichte dieser historisch-ökonomischen Prognose nicht entsprach, gehört wahrscheinlich zu den weitreichendsten und tragischsten Begebenheiten des 20. Jahrhunderts, wenn man bedenkt, wie viele Anstrengungen in den beiden großen proletarischen Revolutionen des ‚Ostens‘, in Russland und China, unternommen wurden, um die vorhandene revolutionäre Ausgangssituation an den marxistischen Theoriestand anzupassen und umgekehrt. Die verheerenden Auswirkungen der eingestandenerweise brutalen Industrialisierung der Produktion (der industriellen wie auch der agrarischen)⁴¹ machen deutlich, dass die angebliche

⁴⁰ Karl Marx/Friedrich Engels, „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 2: *September 1844 – Februar 1846* (MEW 2), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 3–223, 38.

⁴¹ Hier fallen natürlich zuerst die ökonomischen Maßnahmen des sogenannten ‚Kriegs-

gesellschaftliche Grundlage – die konkreten ökonomischen Bedingungen und Bedürfnisse – gewaltsam (die Hungerkatastrophen der frühen Sowjetunion sprechen eine deutliche Sprache⁴²) auf ein revolutionsfähiges Fortschrittsniveau gehoben werden sollte, das dem Theoriemodell entsprach. So wurden gleichermaßen die konkreten Bedürfnisse der Bevölkerung wie auch die Implikationen materialistischer Geschichtsphilosophie, wo nicht zueinander passend, ‚passend gemacht‘. Aber nicht nur, wo die Realität an die Theorie ‚angepasst‘, sondern auch wo die Theorie auf die realen Verhältnisse zugeschnitten wurde, geschah dies nicht ohne drastische realgeschichtliche Konsequenzen – Stichworte wie ‚revolutionäre Avantgarde‘ oder ‚Sozialismus in einem Land‘ zeugen davon.⁴³ Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, das gerade in den Texten Lenins eine zentrale Rolle einnimmt, lässt sich vor diesem Hintergrund als eine praktische Theoretisierung der Lebenswirklichkeit wie auch als ein Pragmatismus der Theorie hinsichtlich realpolitischer Zwecke verstehen.⁴⁴

Selbstredend ist es ein zu bequemer Standpunkt, geschichtliches Handeln vom Ohrensessel des Historikers aus zu kritisieren und besudelt vom Staub der Quellenarbeit besser wissen zu wollen, was zu tun gewesen wäre, statt die Frage zu beantworten „Was tun?“⁴⁵ Hier ist nicht der Ort und ich bin nicht

kommunismus‘ ins Auge. Diese waren aber nicht bloß ein Notbehelf, der vom Kampf gegen die Konterrevolution abverlangt wurde, sondern sie waren auf das Ziel ausgerichtet, eine kollektive und industrielle Produktion zu etablieren – und mithin die Reste von privater, kommunaler und genossenschaftlicher Selbstbestimmung und Eigentumsverhältnisse zu vernichten. Trockij formuliert das folgendermaßen: „Die Sowjetregierung hoffte und trachtete, die Reglementierungsmethoden auf direktem Wege zu einem Planwirtschaftssystem zu entwickeln, sowohl auf dem Gebiet der Verteilung wie der Produktion. Mit anderen Worten: vom ‚Kriegskommunismus‘ gedachte sie allmählich, aber ohne das System zu verletzen, zum echten Kommunismus überzugehen.“ (Leo Trotzki, *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* [Trotzki-Bibliothek], Essen 2009, 71–72).

⁴² Siehe dazu den ersten Teil des *Schwarzbuch des Kommunismus* von Nicolas Werth (Nicolas Werth, „Ein Staat gegen sein Volk. Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion“, in: Stephane Courtois u. a. [Hg.], *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München/Zürich 2000, 51–295).

⁴³ Mit dem Gedanken einer revolutionären Avantgarde, die im Verhältnis zum Volk/Proletariat die Rolle der Bewusstseinsbildung bzw. -leitung übernehmen sollte, tritt Lenin in seiner frühen Schrift *Was tun?* (Wladimir I. Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 5: *Mai 1901 – Februar 1902*, hg. v. Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1955, 355–551) – dem Geburtstext des Bolschewismus sozusagen – an die Öffentlichkeit und damit in Konflikt mit seinem marxistischen Lehrer Georgij V. Plechanov. Mit der Losung ‚Sozialismus in einem Land‘ wiederum kehrt Stalin seinem Vorgänger Lenin den Rücken. Vgl. Stephen Eric Bronner, „Was tun?‘ und Stalinismus“, in: *UTOPIE kreativ* 151,5 (2003), 425–434.

⁴⁴ Als philosophische Leistung ist Lenin gerade ein polemischer – das heißt tatsächlich streitend wirksamer und ‚parteiischer‘ – Praxisbegriff anzurechnen. So könnte man Althusser wenigstens verstehen. Vgl. Louis Althusser, *Lenin und die Philosophie. Über die Beziehung von Marx zu Hegel/Lenins Hegel-Lektüre*, übers. v. Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1974, 38–44.

⁴⁵ So der Titel der ersten für den Bolschewismus programmatischen Schrift Lenins (Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“), die sich auf den gleichnamigen Roman von

der rechte Autor, um historische, landeskundliche, ökonomische oder kulturwissenschaftliche Überlegungen anzustellen. Aber wenn es um die Frage geht, wie die sozialistische und marxistische Theorie in Russland ihren Niederschlag fand und in der dort stattfindenden Revolution wirksam wurde, kommt man nicht umhin, die ‚russischen Besonderheiten‘, wenn schon nicht zu analysieren, so doch wenigstens anzusprechen. Dass diese Überlegungen in diesem Text unter dem Fokus der Muße statthaben, schränkt die Frage leider nicht ein, sondern macht sie geradezu gespenstisch orientierungslos, denn zugespitzt formuliert: Im bolschewistischen Kampf um Produktionssteigerung und gegen die Konterrevolution bleibt Muße schlicht auf der Strecke. Darum wird hier Muße als ein ‚Gespenst der Revolution‘ zu behandeln sein und nur als ein Hintergrundmotiv im Sinne einer Heimsuchung diskutierbar.⁴⁶ Es wird sich in keinem Spiegel zeigen und durch keine Dokumente belegen lassen, bleibt aber in einer unfassbaren Art präsent, unsichtbar im (Diskurs-)Raum, wenn man den geistesgeschichtlichen Komplex, den ich unter dem Titel ‚Tanz der Revolution‘ im vorigen Kapitel darzulegen versucht habe, als real wirksames Motiv im Selbstverständnis der Revolutionäre ernst nimmt. Im abschließenden Kapitel werde ich versuchen, die neue Art der bolschewistischen ‚Vermählung‘ von Volk und Führern und die besondere Lust an der erfüllten Augenblicklichkeit des Kampfes, die die Prosa Lenins dämonisch durchziehen, schlaglichtartig im Verhältnis zu Kropotkin auszuweisen. Dazu und zuerst bedarf es aber der Kennzeichnung einiger ‚russischer Besonderheiten‘, die hier relevant werden.

Allein die Frage nach den Schlüsseltexten des Marxismus⁴⁷, die den russischen Revolutionären⁴⁸ bekannt gewesen sein können oder eben nicht,

Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, einem von Marx hochgeschätzten russischen Revolutionär, bezieht, vgl. Nikolai G. Tschernyschewski, *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*, übers. v. Manfred Hellmann/Hermann Gleistein, Berlin/Weimar 1979.

⁴⁶ Vgl. zu diesem Motiv Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1659), übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.

⁴⁷ Hier wäre auch auf die Rezeptionsgeschichte des *Kapitals* in Russland hinzuweisen, das zuerst 1872 in die russische Sprache übersetzt wurde. Siehe dazu: Rolf Hecker, „Nikolaj F. Daniel'son und die russische *Kapital*-Übersetzung“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 135–147 und Anna Uroeva, „Bevor Nikolaj F. Daniel'son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx' Hauptwerk“, in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 123–134. Siehe auch den Beitrag von Elisabeth Cheauré „Muße à la soviétique“ in diesem Band.

⁴⁸ Russische Revolutionäre waren keinesfalls notwendigerweise Marxisten oder auch nur von Marx beeinflusst. Marx war vielmehr lange recht wenig bekannt und wo doch, dann vornehmlich aufgrund seiner ökonomischen Arbeiten, vgl. Klaus von Beyme, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013, 212. Größeren Einfluss hatte zuerst der französische Anarchismus um Proudhon, der z. B. auf Schriftsteller wie Michail A. Bakunin, Aleksandr I. Gercen, aber auch Lev N. Tolstoj wirkte und in einer starken anarchistischen Bewegung in Russland sein Pendant fand. Davon nicht zu trennen, aber vorerst nicht mit marxistischem Gedankengut aufgeladen,

führt in eine verwirrende Lage persönlicher und ideologischer Verwerfungen. Fest steht, dass einige im Zusammenhang mit der Mußeforschung relevante Texte zum Teil erst erheblich nach den Ereignissen der Oktoberrevolution publiziert wurden und dann vornehmlich einem antibolschewistischen Marxismus im Westen zur Inspirationsquelle wurden (das gilt insbesondere für die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* und die *Grundrisse*). Ein Text, der aber zweifelsohne unter russischen (Sozial-)Revolutionären bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Bekanntheit erlangte, war das *Manifest der Kommunistischen Partei*⁴⁹, das Marx und Engels 1848 in erster Auflage veröffentlichten und dessen russische Rezeptionsgeschichte⁵⁰ die äußerst verworrenen Verhältnisse der sozialistischen und kommunistischen Bewegungen in Russland exemplarisch beleuchten kann. Das *Manifest der Kommunistischen Partei* wurde 1869 von Michail Aleksandrovič Bakunin (1814–1876)⁵¹, einem erklärten Feind (!) von Marx und Engels, übersetzt und in einer von Aleksandr Ivanovič Gercen (1812–1870) im Ausland gegründeten Druckerei zu Papier gebracht. Bakunin wie auch Gercen stehen sowohl dem französischen Anarchismus, wie auch den *Narodniki*⁵² nahe. Marx und Engels agitieren gegen diese Übersetzung. Im Jahr 1882 wird eine zweite russische Übersetzung – im Auftrag von Marx/Engels – von Georgij Valentinovič Plechanov (1856–1918)⁵³ besorgt. Er war aus Russland emigriert und hat im Jahr 1883 in Genf (gemeinsam mit Pavel Borisovič Aksel'rod [1850–1928], Vera Ivanovna Zasulič [1849–1919] und Lev Grigor'evič Dejč [1855–1941]) die Gruppe *Befreiung der Arbeit* (Osvoboždenie truda)⁵⁴ gegründet. Sie war eine der wichtigsten russisch-marxistischen

war die äußerst heterogene Bewegung der *Narodniki*, die zum Teil mit panslavistischen Motiven operierte. Vgl. Reinhart Kößler, „Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität“, in: *Peripherie* 38,150/151 (2018), 273–289.

⁴⁹ Ich beziehe mich im Folgenden auf diese Einzelausgabe: Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marxistische Taschenbücher), Frankfurt am Main 1970.

⁵⁰ Siehe dazu ausführlich Hans Zikmund, „Das Vorwort zur russischen Ausgabe des ‚Kommunistischen Manifests‘ in seiner russischen Übersetzung und deutschen Rückübersetzung“, in: *Zeitschrift für Slavistik* 8,4 (1963), 469–485.

⁵¹ Dass Michail A. Bakunin der Übersetzer war, ist die im Vorwort von 1882 zum Ausdruck gebrachte Überzeugung von Marx und Engels, wird aber heute in der Forschung bezweifelt. Vgl. dazu die Fußnote 24 aus: Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. Zum feindseligen Verhältnis zwischen Marx und Bakunin (das in der Forschung zum Teil bis heute wieder aufflammt) aus der Perspektive Bakunins: Wolfgang Eckhardt, „Bakunin vs. Marx. Russland und andere Konfliktthemen in der Internationalen Arbeiterassoziation“, in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 21–38. Siehe auch den Beitrag von Steffen Wasko in diesem Band.

⁵² Vgl. Thies Ziemke, *Marxismus und Narodničestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit“* (Europäische Hochschulschriften 3130), Frankfurt am Main/Bern u. a. 1980, 30–238.

⁵³ Siehe zu Plechanov: Predrag M. Grujic, *Čičerin, Plechanov und Lenin. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland* (Sozialphilosophische Studien 5), München 1985, 170–224.

⁵⁴ Siehe Ziemke, *Marxismus und Narodničestvo*, 239–331.

Gruppen – Plechanov wurde „Vater des russischen Marxismus“ genannt⁵⁵ – und vertrat Russland auf dem Pariser Kongress der Zweiten Internationale. Plechanov hat sich im internationalen Kontext im Kampf gegen die orthodoxe Sozialdemokratie verdient gemacht und in russischer Sache durch seine entschlossene Gegnerschaft zu den sogenannten *Narodniki* (Volkstümlern), obgleich er diesen selbst zuvor zuzurechnen war (wie auch Zasulič, auf die ich noch zu sprechen kommen werde). Lenin war anfangs ein treuer Gefolgsmann Plechanovs, um später gerade in ihm einen theoretischen Hauptgegner aufseiten der Menschewiki auszumachen.⁵⁶ Wir werden noch sehen, dass bei zentralen Fragen zu Russland die ‚Marxisten‘ Plechanov und Lenin sowohl zueinander als auch zu Marx in einen inhaltlichen Konflikt geraten.

Plechanov bat Pëtr Lavrovič Lavrov (1823–1900)⁵⁷, einen bekannten *Narodnik* und damals noch Förderer von Plechanov⁵⁸, eine werbewirksame Einleitung für die neue russische Ausgabe zu verfassen. Marx und Engels, die mit Lavrov in Briefkontakt standen, schickten diesem zu jenem Zweck ihr Vorwort von 1882 zu. Lavrov hatte zuerst gezögert und an Plechanov (den Übersetzer des Haupttextes) das von Marx erhaltene Vorwort weitergeschickt, der sich sogleich an die Übersetzung machte. Zeitgleich muss aber Lavrov auch Zasulič um eine Übersetzung des Vorwortes gebeten haben, da eine mutmaßlich von ihr stammende russische Übersetzung vorab ohne Plechanovs Wissen in der Zeitung *Volkswille* (*Narodnaja volja*; 3. Jg., Nr. 8/9, 18–19) veröffentlicht wurde. So lagen nun zwei unterschiedliche Übersetzungen des Vorwortes vor. Das führte, um die Absurditäten noch weiterzutreiben, schließlich zu zwei unterschiedlichen Fassungen des deutschsprachigen Vorworts zur russischen Ausgabe des Manifestes von 1882. Marx hatte nämlich Lavrov das Original ohne Abschrift zugesandt, so dass Engels, der diesen Text auch der deutschen Leserschaft zugänglich machen wollte, dazu gezwungen war, das Vorwort von Marx aus der russischen Übersetzung Plechanovs im Jahr 1890 ins Deutsche zurückzuübersetzen. Das deutsche Original von Marx und die Rückübersetzung weichen erheblich voneinander ab.

An der Geschichte dieses Vorworts werden die Verwirrungen und Verwerfungen deutlich, auf die man stößt, wenn man versucht, die Entwicklungsgeschichte des marxistischen (und anarchistischen) Denkens in Russland nachzuvollziehen. Dabei handelt es sich keineswegs ausschließlich, oder auch nur vornehmlich, um editorische Odysseen, denn beinahe alle hier angesprochenen Personen geraten früher oder später mit den jeweils anderen in ideologische Streitigkeiten, die mehr Standpunkte zu haben scheinen als Gesichter. Hier möchte ich nur

⁵⁵ Beye, *Sozialismus*, 212.

⁵⁶ Vgl. Grujić, Čičerin, *Plechanov und Lenin*.

⁵⁷ Siehe dazu Hermann Noetzel, *Petr L. Lavrovs Vorstellungen vom Fortschritt für Rußland aus den Jahren vor seiner Emigration*, Dissertation, Köln 1968.

⁵⁸ Vgl. Beye, *Sozialismus*, 212.

drei für den russischen Diskurs charakteristische Verwerfungslinien nennen⁵⁹, an denen sich die Marxrezeption ‚verfängt‘: Anarchistischer Kommunismus⁶⁰ versus russischer Marxismus⁶¹ (die Frage der Organisation), *Narodniki*⁶² versus Internationale (die Frage der [Inter]Nationalität und nach dem Dorf), Menschewiki versus Bolschewiki (die Frage nach der Geschichtsentwicklung und Demokratie). Alle diese Fragen sind durch unzählige Verbindungen miteinander verwoben, und oft ist es nicht eindeutig, wer im Einzelfall auf welcher Seite steht. Darüber hinaus wurden die Seiten im Laufe der Zeit oder je nach Konstellation auch von ein und derselben Personen gewechselt. So hat man es letztlich mit einem ungemeinen ideengeschichtlichen Durcheinander und einer motivischen Undeutlichkeit zu tun, die weder den Zeitzeugen ganz durchsichtig war, noch von der Forschung im Nachhinein in einem kohärenten Gesamtbild aufgeklärt werden konnte.⁶³ Wenigstens einen Eindruck von den Wechselwirkungen

⁵⁹ Es gibt sicherlich mehr. Eine weitere Verwerfungslinie, die sich genauer zu untersuchen lohnen würde, betrifft das Verständnis des ‚Materialismus‘. Es ist zu konstatieren, dass viele revolutionäre Strömungen in Russland einem positivistischen Materialismusbegriff anhängen, den man, gelinde gesagt, auch als Substanz- oder Vulgärmaterialismus bezeichnen könnte bzw. der als „naturwissenschaftlicher Materialismus“ gefasst wird. Lenins berühmte Schrift *Materialismus und Empirio-kritizismus* (Wladimir I. Lenin, „Materialismus und Empirio-kritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 14, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1975, 7–366) setzt bei dieser Fragestellung an, um sich durch einen differenzierten Begriff des Materialismus auch von anderen revolutionären Strömungen abzusetzen. Dennoch war es in den Augen westlicher Marxisten, namentlich derer von Karl Korsch, gerade diese Absetzbewegung von Haeckel und Mach, die Lenin nicht recht gelang, sondern zu einer „ungenügende[n] Einseitigkeit des von Lenin in seinem Werke eingenommenen materialistischen Standpunktes“ beitrug (Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* [Politische Texte], Frankfurt am Main 1972, 75, Fußnote 36).

⁶⁰ Zu nennen wären: Michail A. Bakunin, Pëtr N. Kropotkin, Pëtr N. Tkačëv (und Beyme zählt auch Lev N. Tolstoj dazu) und nihilistisch-terroristische Strömungen (Sergej G. Nečaev) etc.

⁶¹ Einflussreich wurde hier insbesondere die emigrantische Gruppe *Befreiung der Arbeit* unter Federführung von Plechanov und die sich später absetzende bolschewistische Bewegung um Lenin.

⁶² Im Prinzip haben die meisten russischen Revolutionärinnen und Revolutionäre ihre Wurzeln bei den *Narodniki*. Das ist auch insofern nicht sehr verwunderlich, da es sich um eine ungemein heterogene Strömung handelte, die panslawistische Elemente und anarchistische Einflüsse aus Frankreich enthielt, nihilistisch-terroristische (z. B. Sergej G. Nečaev) und sozialromantisch-pazifistische (z. B. Lev N. Tolstoj) und in gewissem Grade Aleksandr I. Gercen) Ausbildungen annahm und sich personell und ideologisch durchaus mit den anderen hier genannten Richtungen überschneidet. Die hier gewählte Unterscheidung hinsichtlich des nationalen bzw. internationalen Weges der Revolution bezieht sich also weniger auf die Frage, ob es einen russische Sonderweg gäbe, sondern vielmehr, wie dieser einzuschätzen sei im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Situation. Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, dass es gerade Marx war, der in den Augen der marxistischen Vorstreiter der Gruppe *Befreiung der Arbeit* eine gewissermaßen unmarxistische und pro-narodnikische Position einnahm, während später bekanntermaßen Lenin sich weiter um einen Internationalismus der Bewegung bemühte und Stalin den Weg des Sozialismus in einem Land beschritt. Diese thematischen ‚Fronten‘ sind eben keineswegs klar, sondern bleiben ungemein dynamisch, labil und voller Widersprüche.

⁶³ Jedenfalls habe ich kein solches Gesamtbild finden können, sondern bin auf konträre

unterschiedlicher Motive und Strömungen werde ich – auch hier nur exemplarisch – anhand Marx' Einschätzung von der Bedeutung der Dorfgemeinde (*Obščina*) für die revolutionäre Rolle Russlands und deren Rückwirkung für den russisch-kommunistischen Diskurs aufzuzeigen versuchen. Man wird sehen, dass gerade hinsichtlich dieses Punktes nicht bloß die russischen Marxisten in Opposition zu den *Narodniki* (und Anarchisten) geraten, sondern sich auch ein Konflikt zwischen den ‚Marxisten‘ und Marx selbst abzeichnet. Mit dieser Frage verbindet sich inhaltlich auch die zentrale Debatte um die Möglichkeit einer kommunistischen Revolution in einem ‚zurückgebliebenen‘ Land, die die Auseinandersetzung von Bolschewiki und Menschewiki (hier durch Lenin und Plechanov angezeigt) zentral bestimmte. Selbstredend ist damit auch ein Zentralmotiv der ‚russischen Besonderheiten‘ angesprochen und mithin die Frage nach einem nationalen oder panslawischen Weg bzw. die Frage, inwieweit gerade diese nationale Auslegung nicht wiederum imperialen Interessen gilt. Engels hat das in Polemik gegen Gercen in seinem Text „Soziales aus Russland“ (1875) angesprochen, wenn er die bloße Kenntnisaufnahme der *Obščina* in den sozialrevolutionären Kreisen Russlands erst durch die Arbeit August Franz von Haxthausens (1792–1866), eines preußischen Adligen und Agrarwissenschaftlers, gewährleistet sieht:

Das Gemeinde-Eigentum der russischen Bauern wurde um das Jahr 1845 von dem preußischen Regierungsrat Haxthausen entdeckt und als etwas ganz Wunderbares in die Welt hinausposaunt, obwohl Haxthausen in seiner westfälischen Heimat noch Überreste genug davon finden konnte und als Regierungsbeamter sogar verpflichtet war, sie genau zu kennen. Von Haxthausen erst lernte Herzen, selbst russischer Grundbesitzer, daß seine Bauern den Grund und Boden gemeinsam besaßen, und nahm davon Gelegenheit, die russischen Bauern als die wahren Träger des Sozialismus, als geborene Kommunisten darzustellen gegenüber den Arbeitern des alternden, verfaulten europäischen Westens, die sich den Sozialismus erst künstlich anquälen mußten. Von Herzen kam diese Kenntnis zu Bakunin und von Bakunin zu Herrn Tkatschow.⁶⁴

Im Haupttext des *Kommunistischen Manifests* von 1848 heißt es noch:

In Deutschland kämpft die Kommunistische Partei, sobald die Bourgeoisie revolutionär auftritt, gemeinsam mit der Bourgeoisie gegen die absolute Monarchie, das feudale Grundeigentum und die Kleinbürgerei. Sie unterläßt aber keinen Augenblick, bei den Arbeitern ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten [...]. Auf Deutschland richten die Kom-

Darstellungen gestoßen, die sich bei den relevanten Streitfragen recht eindeutig auf gewisse Seiten bezogen, also den Streit gewissermaßen fortsetzten. Das erscheint mir in einer beinahe ironischen Weise ‚redlich‘, insofern es der marxistisch-leninistischen Einsicht Recht zu geben scheint, dass die Objektivität der Wissenschaft gerade in ihrer Parteilichkeit auszumachen wäre. Vgl. Althusser, *Lenin und die Philosophie*, 41–45.

⁶⁴ Friedrich Engels, „Soziales aus Rußland“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 18 (MEW 18), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1976, 556–567, 562.

munisten ihre Hauptaufmerksamkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht und weil es diese Umwälzung unter fortgeschritteneren Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt, und mit einem viel weiter entwickelten Proletariat vollbringt als England im siebzehnten und Frankreich im achtzehnten Jahrhundert, die deutsche bürgerliche Revolution also nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann.⁶⁵

Hier wird recht deutlich, dass es einer historischen Entwicklung bedürfe, die durch die Phase einer bourgeoisen Revolution hindurchgegangen sei, um unter den „fortgeschrittenen Bedingungen der europäischen Zivilisation“ schließlich in eine proletarische Revolution münden zu können. Vierunddreißig Jahre später machen Marx und Engels im Vorwort zur russischen Ausgabe von 1882 (ich beziehe mich nun auf das Original, nicht auf die Rückübersetzung) deutlich, dass sich die historische Lage für das Proletariat und insbesondere für Russland radikal geändert habe:

Und nun Rußland! Während der Revolution von 1848/49 fanden nicht nur die europäischen Fürsten, auch die europäischen Bourgeois in der russischen Einmischung die einzige Rettung vor dem eben erst erwachenden Proletariat. Der Zar wurde als Chef der europäischen Reaktion proklamiert. Heute ist er Kriegsgefangener der Revolution in Gatschina und Rußland bildet die Vorhut der revolutionären Aktion in Europa. Das „Kommunistische Manifest“ hatte zur Aufgabe, die unvermeidlich bevorstehende Auflösung des modernen bürgerlichen Eigentums zu proklamieren. In Rußland aber finden *wir*, gegenüber rasch aufblühendem kapitalistischem Schwindel und sich eben erst entwickelndem bürgerlichen Grundeigentum, die größere Hälfte des Bodens im Gemeinbesitz der Bauern. Es fragt sich nun: Kann die russische Obschtschina, eine wenn auch stark untergrabene Form des uralten Gemeinbesitzes am Boden, unmittelbar in die höhere des kommunistischen Gemeinbesitzes übergehen? Oder muß sie umgekehrt vorher denselben Auflösungsprozeß durchlaufen, der die geschichtliche Entwicklung des Westens ausmacht? Die einzige Antwort hierauf, die heutzutage möglich, ist die: Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, so daß beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigentum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.⁶⁶

Dass diese Frage nach der Bedeutung der russischen Dorfgemeinschaft keineswegs so klar ausfallen muss, wie Marx und Engels hier suggerieren, zeigt sich deutlich, wenn man die berühmten Zasulič-Briefe von Marx aus dem Jahr zuvor (1881) befragt. Vera Ivanovna Zasulič (1849–1919)⁶⁷, eine zuvor noch volkstümmerische ‚Terroristin‘, musste aus Russland fliehen, nachdem sie 1878 einen beinahe tödlichen Anschlag auf den zaristischen General Trepov verübt hatte.⁶⁸ In der Emigration wandte sie sich von den *Narodniki* ab und Marx bzw. Plechanov

⁶⁵ Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 82.

⁶⁶ Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 21–22.

⁶⁷ Siehe zur Person Jay Bergman, *Vera Zasulich. A Biography*, Stanford, Calif. 1983.

⁶⁸ Vgl. Stephan Rindlisbacher, *Leben für die Sache. Vera Figner, Vera Zasulič und das radikale Milieu im späten Zarenreich* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 80), Wiesbaden 2014, 135–164.

zu. Im Jahr 1881 schrieb sie einen Brief an Marx mit eben jener Frage, die dieser ein Jahr später im oben zitierten Text selbst aufwirft, nämlich ob die *Obščina* Ausgangspunkt eines direkten Übergangs in den Kommunismus sein könne oder durch Privatisierung aufgelöst werden müsse. Marx, der in der öffentlichen Ansprache an die russischen Leser 1882 entschieden Antwort zu geben weiß, scheint 1881 von dieser Frage verunsichert zu werden. Anders lässt sich der Umstand kaum erklären, dass Marx drei umfangreiche und nicht durchgängig widerspruchsfreie Briefentwürfe verfasst hat, bis er schließlich eine vierte, im Vergleich knappe Antwort formulierte, die „keine bündige, für die Öffentlichkeit bestimmte“ Aussage enthält:

Liebe Bürgerin, Eine Nervenkrankheit, die mich seit zehn Jahren periodisch befällt, hat mich gehindert, früher auf Ihren Brief vom 16. Februar zu antworten [Ob diese ‚Nervenkrankheit‘ wohl im Zusammenhang stand mit den drei langen vorangehenden Briefentwürfen, die Marx verworfen hatte? JG]. Ich bedaure, Ihnen keine bündige, für die Öffentlichkeit bestimmte Auskunft über die Frage geben zu können, die Sie an mich zu stellen mir die Ehre erwiesen haben. Es sind bereits Monate vergangen, seitdem ich dem St. Petersburger Komitee eine Arbeit über den Gegenstand versprochen habe. Dennoch hoffe ich, daß einige Zeilen genügen werden, um Sie von jedem Zweifel über das Mißverständnis hinsichtlich meiner sogenannten Theorie zu befreien. [Hier folgen einige wenige Eigenzitate aus dem *Kapital*, die Marx zu folgendem Schluss führen (JG):] Die im „Kapital“ gegebene Analyse enthält also keinerlei Beweise – weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der Dorfgemeinde, aber das Spezialstudium, das ich darüber getrieben und wofür ich mir Material aus Originalquellen beschafft habe, hat mich davon überzeugt, daß diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands ist; damit sie aber in diesem Sinne wirken kann, müßte man zuerst die zerstörenden Einflüsse, die von allen Seiten auf sie einströmen, beseitigen und ihr sodann die normalen Bedingungen einer natürlichen Entwicklung sichern.⁶⁹

Den späteren Exegeten haben diese Aussagen keineswegs zu einer einstimmigen Deutung hinsichtlich der Stellung des Gemeineigentums verholfen, vielmehr scheint noch bis heute die Interpretation dieser Frage durch nur schwer zu überbrückende Lagergrenzen erschwert. Diese Lagergrenzen zeigen sich in den Entwürfen des Zasulič-Briefs auch als solche zwischen den russischen Marxisten und Marx selbst, der dort schreibt:

Die russischen ‚Marxisten‘, von denen Sie sprechen, sind mir völlig unbekannt. Die Russen, mit denen ich in persönlicher Beziehung stehe, haben, soviel ich weiß, völlig entgegengesetzte Ansichten [das heißt, sie gehen nicht davon aus, dass die Dorfgemeinden zerstört/privatisiert werden müsse, sondern dass sie vielmehr der Ausgangspunkt der Revolution sein können, JG].⁷⁰

⁶⁹ Karl Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 242–243 und 384–406, 242–243.

⁷⁰ Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe“, 397.

Als solche Russen, mit denen Marx durch Briefwechsel in persönlicher Beziehung steht, nennt das Vorwort zum Band 19 (der Band, der den Zasulič-Brief enthält) der *Marx Engels Werke*: German Aleksandrovič Lopatin (1845–1918), Pëtr Lavrovič Lavrov, Elizaveta Lukinična Dmitrieva-Tomanovskaja (1851–1910/1918), Nikolaj Francevič Daniel'son (1844–1918), Minna Karlovna Gorbunova-Kablukova (1840–1931), Maksim Maksimovič Kovalevskij (1851–1916), Georgij Valentinovič Plechanov und Vera Ivanovna Zasulič.⁷¹ So eindeutig, wie es hier anklingt, scheint Marx nicht über die Ansichten dieser Kontaktpersonen informiert gewesen zu sein, da sie keineswegs einheitliche Stellung zu dieser Frage beziehen und wenigstens Plechanov das gerade Gegenteil von dem vertreten hat, was Marx hier behauptet.

Doch warum erweist sich ausgerechnet diese, wie man es auch wenden mag, ‚archaische‘ Form eines ruralen Kollektiveigentums in Russland als so zentral für die kommunistische Zukunft? Im Hinblick auf den Entwicklungsstand in Russland bleibt Vieles fragwürdig, schließlich war die um das Gemeineigentum versammelte Dorfgemeinde das organisatorische Zentrum der Leibeigenschaft und nach deren Abschaffung (1861) seien die „sich selbst verwaltenden bäuerlichen Gemeinwesen [und] deren materielle Grundlage, das Gemeineigentum, durch die sogenannte Emanzipation vernichtet [sic]“⁷² worden. Marx' Analysen des politischen Geschehens in Russland führen ihn zu dem Schluss, dass die Bauernbefreiung tatsächlich einer bourgeoisen Reform gleichkam, die das bäuerliche Leben in noch entschiedenerer Abhängigkeit versetzte, gerade weil sie dabei war, die Eigentumsstruktur der Dorfgemeinden aufzulösen. In einem Brief an Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij (1842–1904), einen der ersten wohlwollenden Leser des *Kapitals* in Russland, gegen den Lenin später viele seiner politisch-theoretischen Polemiken richten sollte⁷³, formuliert Marx deutlich, dass mit dem Gemeineigentum der Dörfer (durch die der Kapitalisierung Vorschub leistende Bauernbefreiung) eine Institution bedroht sei, die er als Chance im revolutionären Kampf wahrnahm. „Wenn Russland weiter auf dem Weg verharrt, den es seit 1861 verfolgt, so wird es die schönste Chance verlieren, die die Geschichte jemals einem Volke dargeboten hat, um dafür alle verhängnisvollen Wechselfälle des kapitalistischen Regimes durchzumachen.“⁷⁴ Für Marx ist es die „Gleichzeitigkeit mit der kapitalistischen Produktion [aufgrund derer sich die Dorfgemeinde] deren positive Errungenschaften aneignen [kann], ohne ihre furchtbaren Wechselfälle durchzumachen.“⁷⁵ In dieser Gleichzeitigkeit sieht

⁷¹ „Vorwort“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, V–XXVIII, XXIV.

⁷² Karl Marx/Friedrich Engels, *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos*, München 1972, 29.

⁷³ Andreas Arndt, *Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik bei W.I. Lenin 1893–1923*, Bielefeld 1977, 61–64.

⁷⁴ Marx/Engels, *Die russische Kommune*, 51.

⁷⁵ Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe“, 385.

Marx das besondere Potenzial Russlands für die Weltrevolution, das er im Vorwort des *Kommunistischen Manifests* angesprochen hatte. Das führt ihn zu der erstaunlichen Aussage:

Mit einem Wort, sie [die russische Dorfgemeinde, JG] findet den Kapitalismus in einer Krise, die erst mit seiner Abschaffung, mit der Rückkehr der modernen Gesellschaften zum ‚archaischen‘ Typus des Gemeineigentums enden wird [...]. Man darf sich nur nicht allzusehr von dem Wort ‚archaisch‘ erschrecken lassen.⁷⁶

Es ist augenscheinlich, dass Marx durch diese Position in Konflikt mit russischen Marxisten gerät, die in ausgesprochener Opposition gegenüber den *Narodniki* ihr revolutionäres Augenmerk nicht länger auf archaische Formen des Dorfes richten wollten, sondern ihre ganze politische Arbeit auf quasi ‚naturgesetzliche‘ Fortschrittsmodelle gründeten, die der Historische Materialismus zu entziffern erlauben sollte. Diese Diskrepanz des russischen Marxismus zu Marx wird auch deutlich an der ungemainen Wertschätzung, die Marx ausgerechnet einem ausgewiesenen *Narodnik* zukommen ließ, der von der terroristischen Fraktion aus der Haft gepresst werden sollte und die Bedeutung des Dorfes im revolutionären Kampf unterstrich – Marx lernte unter anderem Russisch, um ihn zu lesen –, nämlich Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828–1889).⁷⁷ Marx hob ihn explizit als „einen der großen russischen Gelehrten und Kritiker“⁷⁸ hervor und bezog sich auf ihn, um gegenüber Michajlovskij zu unterstreichen, dass er sich dessen Einschätzung der Dorfgemeinde in Russland anschließe.

Marx kam also augenscheinlich zu dem Schluss, dass die Entwicklungstendenz in Russland eine theoretische Modifikation erforderlich machte. Zwar habe man sich davor zu hüten, einem reaktionären panslavistischen Reflex zu verfallen (wie ein Gercen beispielsweise), aber dennoch müsse man gerade „die Chance“ (ein Kairos) ergreifen, die in der gefährdeten Lage der Dorfgemeinschaften zu sehen sei. Dem geknechteten russischen Dorf stünde sozusagen eine Abkürzung in die kommunistische Globalversöhnung offen, wo sie der proletarischen Revolution des Westens die Hand reiche zur Weltrevolution. Die russischen Marxisten, die die Übersetzung des *Kommunistischen Manifestes* zu besorgen hatten, in dessen Vorwort diese Haltung deutlich ausgesprochen wird, Plechanov und Zasulič, vertraten später Positionen, die der menschewikischen Fraktion zugeordnet wurden, derjenigen also, die es im Gegenteil für unabdingbar hielt, zuerst eine bürgerliche Reform Russlands durchzuführen, um in einem zweiten Schritt zu einem sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaftswandel durchzudringen. Auch für diese Position sprachen

⁷⁶ Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe“, 386.

⁷⁷ Vgl. Ernst-Ulrich Knaudt, „Fünf Briefe ohne Adresse – und eine Fahrkarte nach Sibirien. Bakunin – Marx vs. Marx – Černyševskij“, in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 56–82.

⁷⁸ Vgl. Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band“, 21.

viele zentrale Stellen in Marx' Werk. Lenin wiederum war einig mit Plechanov in der Ablehnung der volkstümlerischen Position (die Marx zum Teil gerade affirmierte) und in der Überzeugung, dass eine Industrialisierung, die durch ihren eisernen Zugriff nichts ‚Archaisches‘ übriglassen wollte, die unabdingbare Voraussetzung der Revolution gelegen sei. Dafür schien ihm aber wiederum die Möglichkeit eines ‚Überspringens‘ (hic salta) der bürgerlichen Phase, wie es bei Marx in Bezug auf das Gemeineigentum des Dorfes als revolutionäre Chance angedeutet wird, dringlich, um dem spezifischen revolutionären Kairos Russlands überhaupt gerecht zu werden. Allerdings sollte nicht in den „archaischen Typus des Gemeineigentums“ zurückgesprungen werden. Vielmehr zielt Lenin auf einen *salto mortale* perennierender Revolution ohne Landung, wie ich im anschließenden Kapitel zu zeigen versuche.

Es ist nicht eindeutig, wer von den russischen Marxisten die eigentlich marxische Position vertrat und wer nicht, oder ob diese nicht vielleicht sogar bei den Gegnern der Marxisten aufgehoben war. Eines jedenfalls ist eindeutig: Die Revolution von 1917/18 kam für deren spätere Führer überraschend. Sie ging nicht von den Bauern aus (wie man vielleicht durch die Aussagen von Marx zu glauben veranlasst gewesen wäre), sondern von Arbeiter- und Soldatenräten und wurde von den Bolschewisten schließlich ‚in Obhut‘ genommen. Zwei zentrale Motive kehren dort wieder und verbinden sich in einer unheimlichen Weise: Das Volk bzw. die Dorfgemeinde, wie sie in diesem Kapitel angesprochen wurde, musste mit der leitenden Macht der proletarischen Revolution eigens vermählt werden und das durch eine Revolution als Ereignis, als Kairos, der sich den Revolutionsführern als eine Hochzeit der Geschichte darstellt, in der die Verhältnisse zum Tanzen gezwungen werden. Lenin zelebriert in seinen Texten geradezu diesen Topos aus der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von Marx – ein Text, den er gut kannte und augenscheinlich auf seine besondere Weise zum politischen Programm machte. Lenin wird die russischen Verhältnisse zum Tanzen *zwingen*, er wird der Dorfgemeinde und dem ‚Volk‘ zuzurufen: Hic Rodus, hic salta! – und das Volk musste springen ...

4. Die Ungeheuerlichkeit der Zwecke

Das historisch relevante Aschenputtel in Russland scheint ungeachtet aller Gegnerschaften, die sich aus der Balz um die revolutionäre Führungsrolle ergaben, ausgemacht: die *Obščina*. Die Frage ist nur, wann und wie sie zum Tanz gezwungen werden kann. Muss sie Mut fassen? Muss sie noch weiter erniedrigt werden? Sollte sie an der Hand genommen werden? ... Über diese Fragen streitet sich leidenschaftlich und buchstäblich bis aufs Blut die Nomenklatura der Revolutionsavantgarden (vornehmlich Männer, jedoch mit einem im Vergleich

zur feudalen und bourgeoisen Führungsschicht beträchtlich erhöhten Frauenanteil). Das Land, die unselig leiderduldende Bauernschaft Russlands ist es, die in revolutionäre Bewegung gesetzt werden soll, so oder so. Doch was bedeutet Bewegung in diesem Zusammenhang? Wir werden sehen, dass mit der Frage nach der Bewegung des Volkes zugleich die Frage nach der Volkssouveränität und damit auch nach der Demokratie in Verbindung steht. Ich werde diese, sich im Nachhinein durchaus als ‚tragisch‘ erweisende Frage, hier versuchen kurz am Verhältnis von Kropotkin und Lenin zu erläutern.

Kropotkin war einer der bekanntesten Vertreter des russischen Anarchismus, der internationales Ansehen genoss⁷⁹ und sich in Russland großer Beliebtheit erfreute, was ihm selbst nach der bolschewistischen Machtergreifung zu einer sicheren Stellung und einigem Einfluss verhalf. Seine sozial-anarchistischen und syndikalistischen Vorstellungen fanden auch in seiner naturwissenschaftlichen Arbeit einen bemerkenswerten Niederschlag, insofern er, inspiriert durch seine Forschungsreisen durch Sibirien, eine Arbeit zur natürlichen Kooperation als evolutionäres Axiom veröffentlichte, mit der er den sozialdarwinistischen Ideen⁸⁰, die vorwiegend auf antagonistische Evolutionsmomente rekurrierten und damit letztlich Ideologien des Kampfes (des Rassen- oder in manchen Lesarten auch Klassenkampfes) befeuerten, eine bis heute relevante Gegenlesart der Naturentwicklung gegenüberstellte.⁸¹ Darin wird schon deutlich, dass auch bei Kropotkin der Dorfgemeinschaft als kooperativer Keimzelle entscheidende emanzipatorische Bedeutung zugemessen wurde. Die Bewegung, in die das Dorf geraten muss, um sich aus der historischen Zwangslage zu befreien, ist für ihn die Eigenbewegung der Dorfkooperation selbst. Es gilt, das Volk möglichst unbehelligt zu lassen und aus äußeren Bindungen zu befreien, damit es sich selbst fortentwickle.

Oder denken wir an ein russisches Dorf, dessen sämtliche Bewohner eine der Gemeinde gehörende oder von ihr gepachtete Wiese mähen, dann begreifen wir, was Menschen produzieren *können*, sobald sie gemeinsam an einem gemeinsamen Werk arbeiten. Die Dorfgenosser wetteifern miteinander, wer mit seiner Sense den größten Schwaden mäht; die Frauen beeilen sich mit dem Häufeln des Heus, um nicht hinter den Männern zurückzubleiben. Dies ist wiederum ein Fest der Arbeit, bei dem 100 Personen in wenigen

⁷⁹ Als ein besonders interessantes Beispiel hierfür ist Martin Buber, der gemeinhin eher für seine religionsphilosophischen Arbeiten bekannt ist, aber auch auf die Kibbuz-Bewegung Einfluss nahm, zu nennen, der Kropotkin verehrte und hier in dessen weiteren Wirkungskreis zu rechnen wäre. Vgl. Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über die Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.

⁸⁰ Man muss sich klar machen, dass der Sozialdarwinismus keineswegs nur im Faschismus seinen Niederschlag fand, sondern auch in gewissen Richtungen der sozialistischen Arbeiterbewegungen, insbesondere die durch den naturwissenschaftlichen Materialismus beeinflusst waren. Siehe dazu auch die Fußnote 58 zu Korsch, *Marxismus und Philosophie*.

⁸¹ Vgl. Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hg. v. Henning Ritter, Grafenau 1993.

Stunden eine Arbeit verrichten, die sie je einzeln in mehreren Tagen nicht fertig brächten. In welch traurigem Kontrast steht dazu die Arbeit des isolierten Eigentümers!⁸²

Kropotkin geht es also im Wesentlichen um eine Rückeroberung des assoziativen Potenzials der Menschen, das ihnen durch die gewaltsame Institutionalisierung von Herrschaft (Feudalismus, bürgerliches Eigentum usw.) geraubt wurde.⁸³ Man könnte ketzerisch Marx zitieren und sagen, es ginge ihm um eine „Rückkehr der modernen Gesellschaften zum ‚archaischen‘ Typus des Gemeineigentums“. Und wir sehen, dass diese Form der assoziativen Revolution gleichsam als ein Fest erscheint, als ein „Fest der Arbeit“ („праздник труда“), wie Kropotkin bezeichnenderweise schreibt. Hier finden wir ein geradezu idealtypisches Beispiel dessen, was ich in der Einleitung als sozialistische Mußeideale gekennzeichnet habe: Die Tilgung des Gegensatzes von Muße und Arbeit in einer Freiheits-Feier der Produktivität. Kropotkin lässt auch nicht im Ungewissen, dass die gesellschaftliche Emanzipation von einem echten Muße-Telos (oder einer Utopie der Muße) bestimmt ist:

Doch von der Revolution erwarten wir auch noch etwas Anderes. Wir sehen, daß der zu mühevolem Existenzkampf genötigte Arbeiter dermaßen heruntergekommen ist, daß er nie jene höheren Genüsse – die höchsten dem Menschen erreichbaren Genüsse – kennenlernt, wie Wissenschaft und Kunst und namentlich wissenschaftliche Forschung und künstlerisches Schaffen sie gewähren. Gerade um jedem diese heute einer kleinen Minderheit vorbehaltenen Genüsse und die Muße und Möglichkeit zu vermitteln, seine intellektuellen Fähigkeiten zu entfalten, muß die Revolution jedem das tägliche Brot garantieren. Danach ist Muße zu schaffen ihr höchstes Ziel.⁸⁴

[...]

⁸² Petr Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes“, in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 57–277, 217 („Или возьмите русскую деревню, когда все выходят косить луг, принадлежащий общине, или же взятый миром в аренду – и вы увидите, что *может* сделать человек, когда он работает сообща для общего дела. Косцы стараются друг перед другом захватить своей косой как можно больший круг; женщины поспевают за ними, спеша перетряхивать накошенную траву. Это – настоящий праздник труда, во время которого сто человек успевают в несколько часов больше, чем они сделали бы в несколько дней, если бы каждый работал отдельно. И какое печальное зрелище представляет рядом с этим труд одинокого собственника!“; Pëtr A. Kropotkin, *Chleb i volja*, Peterburg/Moskva 1919, 188–189).

⁸³ Vgl. Petr Kropotkin, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale“, in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 7–55, 33.

⁸⁴ Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes“, 170–171 („Но мы ждем от революции еще и другого. Мы видим, что рабочий, обреченный на тяжелую борьбу, за существование, осужден навсегда оставаться чуждым всем высшим наслаждениям, доступным человеку: науке и искусству, особенно творчеству в искусстве и науке. Именно для того, чтобы всем дать доступ к этим наслаждениям, которые известны теперь лишь немногим, для того, чтобы доставить каждому досуг и возможность умственного развития, революция и должна обеспечить каждому хлеб насущный. Но после хлеба, досуг является ей высшею целью.“; Kropotkin, *Chleb i volja*, 135).

Das wird sich jedoch nur in einer Gesellschaft verwirklichen lassen, in der alle Wohlstand und Muße genießen. Dann werden Kunstvereine entstehen, in denen jeder seine Fähigkeiten unter Beweis stellen können, insofern die Kunst auf eine Vielzahl rein manueller und technischer Hilfsarbeiten angewiesen ist. Die künstlerischen Assoziationen werden die Häuser ihrer Mitglieder verschönern, wie die liebenswerten jungen Maler Edinburghs im großen städtischen Armenhospital Wände und Mauerwerk freiwillig ausgemalt haben.⁸⁵

Die Revolution stellt bei Kropotkin somit den Sprung (*hic salta*) in den geschlossenen Kreis eines selbstzweckhaften Wirkens der Gesellschaft dar: Das Zu-sich-Zurückfinden aller Anstalten und Handlungen eines Gemeinwesens, das sich quasi selbst genießt. Kropotkins anarchistische Utopie bedient motivisch dieselbe Logik wie die des Anaxagoras vom kosmischen Kreisen des Weltgeistes (vgl. 2. Kapitel), das „unendlich und sich-selbstbestimmend“ eine Art Muße-Dynamik des Daseins darstellt: Das Volk ist sich selbst genug und durch sich so reich beschenkt, dass es keiner äußeren Institutionen mehr bedarf, es wirkt als eine Art politischer *energeia* ganz aus sich selbst heraus. Die Revolution stellt dabei eine Befreiung des Volkes durch die Rückkehr in diesen Naturprozess geglückter Gemeinschaft dar:

Das Zerstören ist in einer Revolution nur ein Teil der Aufgabe des Revolutionärs. Er muß wiederaufbauen, und entweder wird der Wiederaufbau nach den Büchern gelernter Formeln aus der Vergangenheit erfolgen [...] oder aber nach dem Volksgeist, der spontan in jedem kleinen Dorf und in jedem Stadtzentrum sich ans Werk begeben wird [...].⁸⁶

Wie gravierend der Unterschied zu Lenin ausfällt, wird bereits in dessen programmatischer Schrift von 1902 *Was tun?* (*Čto delat'?*)⁸⁷ deutlich, wo er von der „vollständigen Unterdrückung des Zielbewusstseins durch Spontanei-

⁸⁵ Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes“, 184–185 („Но это будет возможно только в таком обществе, где все будут пользоваться довольством и досугом. Тогда создадутся художественные общества, в которых каждый сможет применить свои способности, так как искусство не может обойтись без целого ряда побочных работ, чисто ручных или технических. Эти художественные общества возьмут на себя заботу об украшении жилищ своих членов, как это сделали молодые эдинбургские художники, добровольно взявшиеся за украшение стен и потолков местной большой больницы для бедных.“; Kropotkin, *Chleb i volja*, 151).

⁸⁶ Kropotkin, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale“, 49 („В революции разрушение составляет только часть работы революционера. Ему приходится, кроме того, сейчас же строить вновь. И вот эта постройка может произойти, – либо по старым рецептам, заученным из книг [...]. Или же перестройка начнется на новых началах; т. е. в каждой деревне, в каждом городе начнется самостоятельная постройка социалистического общества, под влиянием некоторых общих начал, усвоенных массою, которая будет искать их практического осуществления на месте, в сложных отношениях, свойственных каждой местности.“; Pëtr A. Kropotkin, *Anarchija. Ee filosofija, ee ideal. Sočinenija*, hg. v. M. A. Timofeev, Moskva 2004, 246).

⁸⁷ Man bedenke, dass es nur zehn Jahre nach dem von Kropotkin zitierten Buch *Eroberung des Brotes* (*Chleb i Volja*) veröffentlicht wurde und mit diesem Text das bolschewistische Programm auf Kurs gebracht wird.

tät⁸⁸ spricht, davon, „dass jede Anbetung der Spontaneität der Arbeiterbewegung [...] die Stärkung des Einflusses der bürgerlichen Ideologie auf die Arbeiter bedeutet.“⁸⁹ Lenin musste eine genossenschaftlich-anarchistische Haltung sträflich naiv erschienen sein. In *Staat und Revolution* (Gosudarstvo i revoljucija) schreibt er:

Wir sind keine Utopisten. Wir ‚träumen‘ nicht davon, wie man unvermittelt ohne jede Verwaltung, ohne jede Unterordnung auskommen könnte: diese anarchistischen Träumereien [...] dienen in Wirklichkeit nur dazu, die sozialistische Revolution auf die Zeit zu verschieben, da die Menschen anders geworden sein werden. Nein, wir wollen die sozialistische Revolution mit den Menschen, wie sie gegenwärtig sind, den Menschen, die ohne Unterordnung, ohne Kontrolle, ohne ‚Aufseher und Buchhalter‘ nicht [!] auskommen werden.⁹⁰

Hier gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass Lenin „in der Frage der Abschaffung des Staates als Ziel [...] mit den Anarchisten keineswegs auseinander[geht]“⁹¹. Der oben bereits angesprochene Passus vom Absterben des Staates, dem er ein eigenes Kapitel widmet, ist eben diesem Motiv zu verdanken. Es ist Lenin nicht darum zu tun, nur äußerlich den Staat abzuschaffen, um zu einem ‚archaischen‘ Gemeinwesen zurückzukehren, zu einer menschlichen Natur, die quasi wieder auflebe, wo die Menschen nicht unter der Regentschaft des Staates stünden. Es geht Lenin vielmehr darum, den Menschen, wie er im Staat ist, unter Benutzung des Staates als Gewaltmittel real zu einem anderen und wirklich *Neuen Menschen* zu machen. Diese ‚Neuen Menschen‘ werden

gelernt haben, den Staat zu regieren, selbst die Staatsregierung in ihre Hände genommen haben, die Kontrolle ‚in Gang gebracht haben‘ über die verschwindend kleine Minderheit der Kapitalisten, über Herrchen, die die kapitalistischen Allüren gern bewahren möchten, über die Arbeiter, die durch den Kapitalismus tief demoralisiert worden sind – von diesem Zeitpunkt an beginnt die Notwendigkeit jeglichen Regierens überhaupt zu schwinden. Je vollständiger die Demokratie, um so näher der Zeitpunkt, zu dem sie überflüssig wird. Je

⁸⁸ Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, 392 („Это было полным подавлением сознательности стихийностью“; Vladimir I. Lenin, „Čto delat'? Nabolevsie voprosy našego dviženija“, in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 6: *Janvar' – avgust 1902*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1963, 1–192, 36).

⁸⁹ Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, 394 („что всякое преклонение пред стихийностью рабочего движения [...] – усиление влияния буржуазной идеологии на рабочих“; Lenin, „Čto delat'?“ 38).

⁹⁰ Lenin, „Staat und Revolution“, 438 („Мы не утописты. Мы не ‚мечтаем‘ о том, как бы сразу обойтись без всякого управления, без всякого подчинения; эти anarchistские мечты, основанные на непонимании задач диктатуры пролетариата, в корне чужды марксизму и на деле служат лишь оттягиванию социалистической революции до тех пор, пока люди будут иными. Нет, мы хотим социалистической революции с такими людьми, как теперь, которые без подчинения, без контроля, без ‚надсмотрщиков и бухгалтеров‘ не обойдутся“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 49).

⁹¹ Lenin, „Staat und Revolution“, 449 („Мы вовсе не расходимся с анархистами по вопросу об отмене государства, как цели“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 60).

demokratischer der ‚Staat‘, der aus bewaffneten Arbeitern besteht und ‚schon kein Staat im eigentlichen Sinne mehr‘ ist, um so rascher beginnt *jeder* Staat abzusterben.⁹²

Es ist nicht zu unterschätzen, wie fundamental Lenin hier die Revolution als Dynamik begreift. Er hat verinnerlicht, dass, die „Verhältnisse zum Tanzen zu zwingen“, heißen muss, die Menschen dazu zu bringen, sich selbst zu drehen und zu wenden und nicht bloß die Verhältnisse, in denen sie sich befinden. Es reicht nicht, die Institutionen zu schleifen, es sind die Menschen selbst, die neu geschaffen werden müssen. Und eben das gelingt nur durch die Entfesselung einer Bindungsvernichtung, die den Staat als Gewaltmittel aneignet und auf die Individuen total anwendet, um eine Veränderung der Menschen zu „erzwingen“. Diese Vernichtung und totale Verfügung sind mehr als bloßes *Gewaltmittel*, sie stellen vielmehr die revolutionäre Dynamik als solche dar, eine große geschichtliche Erzeugung und schmerzhaftige Geburt des Neuen. Um zu einem Zustand zu kommen, in dem es einmal heißen kann: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ – die marxssche Losung für die „höhere Phase des Kommunismus“, die Lenin als Utopie aufbehält⁹³ –, bedarf es einer ‚Demokratisierung‘ als Gewaltprozess. Demokratisierung meint in diesem radikalen Verständnis eben keine Repräsentation, kein bloßes Ratschließen in Assoziationen welcher Art auch immer, sie darf nicht als Meinungs- und Pressefreiheit (die von der Bourgeoisie korrumpiert würde) ‚verkannt werden‘, sondern sie wird von Lenin als Souveränitätsakt verstanden in der bewaffneten Unterdrückung der Unterdrücker und der durchaus gewaltsamen – Terror als politisches Produktionsmittel propagierenden – Erzeugung eines neuen Volkssouveräns. Demokratie stellt für Lenin ein durch die Gewalt der Demokratisierung selbst, also durch die revolutionäre Erzeugung eines wahren Volkssouveräns, zu überwindendes Stadium des Staates dar. Demokratie brennt sich sozusagen selbst aus und schmiedet in diesem Feuer eine geschichtlich einmalige Selbstbestimmung des Menschen, in der die Geschicke der Gesellschaft nicht mehr gegeneinander ausgehandelt (egal ob repräsentativ oder assoziativ) werden müssten, sondern die durch das bloße Leben der Neuen Menschen quasi organisch-vernünftig vollzogen werden würden. „Die Demokratie ist eine Staatsform, eine der Spielarten des Staates. Folglich ist sie, wie jeder Staat, eine organisierte, systematische Gewaltanwendung gegenüber Menschen.“⁹⁴ Aber sie ist als Demokratisierungs-

⁹² Lenin, „Staat und Revolution“, 488–489 („научились управлять государством, сами взяли это дело в свои руки, ‚наладили‘ контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за господчиками, желающими сохранить капиталистические замашки, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, – с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще. Чем полнее демократия, тем ближе момент, когда она становится ненужной. Чем демократичнее ‚государство‘, состоящее из вооруженных рабочих и являющееся ‚уже не государством в собственном смысле слова‘, тем быстрее начинает отмирать *всякое* государство“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 102).

⁹³ Lenin, „Staat und Revolution“, 483–484.

⁹⁴ Lenin, „Staat und Revolution“, 486 („Демократия есть форма государства, одна из его

prozess dennoch ein revolutionärer Souveränitätsakt, der die Selbstvernichtung des Staates durch seine eigene gegen ihn selbst gerichtete Gewalt vorantreibt und damit Demokratie quasi ohne ‚-kratie‘ verwirklichen soll. Lenin ist in diesem Sinne und seinem eigenen Selbstverständnis nach nicht antidemokratisch gerade auch, wo er gewaltsame Mittel ergreift, sondern hyperdemokratisch.

Für Lenin liegt das Naive eines Kropotkin darin, dass er die Souveränität des Volkes als Form eines freien Vertrages begreift, als eine Art kooperative Assoziation. Das erscheint Lenin zu kurz gegriffen, da eben solche Verträge und Bindungen, ‚archaisches Gemeineigentum‘ und desgleichen letztlich nur einen Rückfall in verkrustete Formen von Eigentum und Fesselung des Menschseins bedeuten könnten – es wäre bloß eine Modifikation des Staates. Um den *Neuen Menschen* hervorzubringen, gilt es aber, damit vollständig zu brechen und zwar durch eine staatliche Gewaltanwendung, durch die radikale Gewaltaneignung des Proletariats (das sich zum Teil darin selbst erst schafft). Demokratisierung meint einen Prozess der Genese oder Erzeugung durch revolutionäre Gewalt, die in der Lage ist, die Strukturen des Kapitalismus zu brechen und die „strengste Kontrolle seitens der Gesellschaft und seitens des Staates über das Maß der Arbeit und das Maß der Konsumtion“⁹⁵ auszuüben. Gerade das Entfachen staatlicher Gewalt als Kontrolle könne verbürgen, dass dieser Prozess im Absterben des Staates ende: Es gilt, mit Staatsgewalt gegen alle Widerstände das Absterben des Staates zu erzwingen! Es ist dieser eigentümlichen, aber durchaus erschreckend konsequenten Dialektik inhärent, dass vor der völligen Abschaffung des Staates in der Selbstregierung der Menschen ein Zustand auftaucht, der als *totale Fabrik* gekennzeichnet wird.

Die gesamte Gesellschaft wird wie ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein. Aber diese ‚Fabrik‘-Disziplin, die das siegreiche Proletariat nach dem Sturz der Kapitalisten, nach Beseitigung der Ausbeuter auf die gesamte Gesellschaft erstrecken wird, ist nichts weniger als unser Ideal oder unser Endziel, sie ist nur eine Stufe, die notwendig ist zur radikalen Reinigung der Gesellschaft von den Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung, eine Stufe, um weiter vorwärtsschreiten zu können.⁹⁶

разновидностей. И, следовательно, она представляет из себя, как и всякое государство, организованное, систематическое применение насилия к людям“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 100).

⁹⁵ Lenin, „Staat und Revolution“, 484 („*строжайшего* контроля со стороны общества и со стороны государства над мерой труда и мерой потребления“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 97).

⁹⁶ Lenin, „Staat und Revolution“, 488 („Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы. Но эта ‚фабричная‘ дисциплина, которую победивший капиталистов, свергнувший эксплуататоров пролетариат распространит на все общество, никоим образом не является ни идеалом нашим, ни нашей конечной целью, а только *ступенькой*, необходимой для радикальной чистки общества от гнусности и мерзостей капиталистической эксплуатации и для дальнейшего движения вперед“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 101–102).

Die Vermählung des Märchenprinzen der Geschichte mit dem Aschenputtel, der Avantgarden mit dem Volk, erweist sich bei Lenin hier also als ein Gewaltprozess „radikaler Reinigung“ von den alten Zuständen der „Niederträchtigkeit und Gemeinheiten“ – die Vermählung ist ein Purgatorium. Der Produktivitätsfetisch, der bei Kropotkin in gut frühsozialistischer Manier noch als Utopie eines „Festes der Arbeit“ erscheint, kehrt hier in brutaler Nüchternheit wieder als die Umgestaltung der Gesellschaft in eine totale Fabrik, um in deren absolutem organisatorischem Zugriff den Menschen so gründlich aus den alten Bindungen und Ambitionen zu lösen, dass er sich erst neu hervorbringen, eine neue Menschheit geboren werden könne. Hier ist vorgezeichnet, wie wohl mit der Dorfgemeinde verfahren werden soll, die nicht wie bei Kropotkin als idyllische Keimzelle des Kommunismus auftaucht, sondern die durch den Gewaltexzess einer züchtigenden Total-Industrialisierung der Gesellschaft gereinigt werden wird.

Doch auch dieser Gestus reinigender Gewalt und Nüchternheit (ein zentraler Begriff Lenins) entbehrt nicht der utopischen Vorwegnahme des Mußemoments der kommenden Gesellschaft. Žižek hat gerade das Gewaltmotiv in Lenins Denken (vor der Hintergrundfolie des Hollywood-Films *Fight Club* und seiner psychoanalytischen Lesart der politischen Geschehnisse) wie folgt charakterisiert:

Das einzige Kriterium, das zählt, ist ein absolut *inhärentes*, nämlich *ein in die Tat umgesetztes Utopia*. Bei einem echten revolutionären Durchbruch ist die utopische Zukunft weder völlig realisiert und gegenwärtig, noch wird sie einfach als ein fernes Versprechen heraufbeschworen, das die gegenwärtige Gewalt rechtfertigt. Vielmehr verhält es sich so, als ob es uns in einer einzigartigen Suspendierung der Zeitlichkeit, in einem Kurzschluß von Gegenwart und Zukunft, gleichsam durch Gnade einen kurzen Augenblick lang möglich wäre, so zu handeln, als ob die utopische Zukunft zum Greifen nahe sei. Die Revolution wird nicht als eine momentane Härte erlebt, die wir für das Glück und die Freiheit zukünftiger Generationen erdulden müssen, sondern als die gegenwärtige Härte, über die dieses zukünftige Glück und die Freiheit schon jetzt ihren Schatten werfen. In ihr *sind wir bereits frei, während wir für die Freiheit kämpfen*, und in ihr *sind wir bereits glücklich, während wir für das Glück kämpfen*, ganz egal, wie schwierig die Umstände sind.⁹⁷

Žižek deutet hier also die revolutionäre (Gewalt-)Tat als eine utopische Vorwegnahme des Zustandes, den ich zuvor als Mußekommunismus beschrieben habe. Tatsächlich stoßen wir hier auf alle zentralen Kennzeichen der Muße, die durch Selbstzweckhaftigkeit („absolut inhärentes, nämlich in die Tat umgesetztes Utopia“), Freiheit als performativer Akt („sind wir bereits frei, während wir für die Freiheit kämpfen“) und Glück als eine Form der *eudaimonia*/Begeisterung („wir sind bereits glücklich, während wir für das Glück kämpfen“) gekennzeichnet ist. Selbst die eigentümliche Aufhebung und gleichzeitige Intensivierung der

⁹⁷ Slavoj Žižek, *Die Revolution steht bevor dreizehn Versuche über Lenin*, übers. v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main 2002, 87.

Zeitlichkeit in Muße kehrt wieder in der „Suspendierung von Zeitlichkeit in einem Kurzschluss von Gegenwart und Zukunft“, als eine „Gnade“. Diese besondere Zeitlichkeit denkt Žižek konsequent als einen geschichtlichen Kairos, der Lenin in der „Ausnahmesituation (eine Reihe ungewöhnlicher Umstände wie jene in Russland 1917) eine Möglichkeit bot, die Norm [nämlich dass es keine ‚richtige Zeit‘ für die Revolution gäbe, JG] selbst zu untergraben.“⁹⁸ Und so performiert die Mußeutopie sich als ein feierlicher Gewalteinbruch der Revolution, die es zu ergreifen gilt und deren Ergreifen zugleich als ein Akt der Reinigung verstanden wird. Dieser Akt erlaubt es, sich von der geschichtlichen Norm loszusagen, die durch „Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten“ an das alte Menschsein gefesselt hatte. Die Revolution erscheint als ein Wunder, weil sie im regulären Zeitverlauf nie zu erwarten wäre und wie eine wunderbare Romanze – eine gleichwohl gewalttrunkene – anmutet:

Dennoch bestand Lenins Hauptthese darin, dass die Arbeiterklasse ein entsprechendes Klassenbewusstsein nicht ‚spontan‘ durch eigene Entwicklung erlangen könne; diese Wahrheit müsse von außen in sie hineingetragen werden (von den Intellektuellen der Partei) [...] Was geschieht, wenn sich beide begegnen und miteinander in Aktion treten [...] Was dabei geschieht, lässt sich mit einem Wort zusammenfassen: ein Wunder.⁹⁹

Es ist bedeutsam, sich diese Charakterisierung noch einmal klar zu machen und den grundlegenden Unterschied zu revolutionären Denkern wie Kropotkin vor Augen zu halten. Für Kropotkin ist die Revolution Rück-Wendung von einem durch Herrschaft und dekadente Zivilisation entfremdeten Menschen zu seiner eigenen glücklichen Natur; ihr Zweck, die kooperative Menschheit, ist als ein Versöhnungsfest kodiert, das auf einem anthropologischen, in Teilen konservativen Menschenbild fußt. Die revolutionäre Tat ist dabei zuerst Vernichtung der herrschaftlichen Fesseln, sie ist nur ein Mittel zu dem außer ihr liegenden Zweck der Versöhnung. Das impliziert die Begrenztheit der Revolution durch ihre Zwecke. Lenin dagegen erscheint eine solche Vorstellung als ‚bloß‘ utopisch, gerade weil die Utopie sich dort nicht unmittelbar in der Revolution als deren eigenster Kern begreift. Wo die Utopie sich nicht real in der revolutionären Chance vollzieht, muss sie hinter sich zurückfallen in den bürgerlichen Katzenjammer, von dem Marx sprach. Nur wo die Revolution selbst einen Reinigungs- und zugleich Geburtsakt des Menschen darstellt, habe sie eine Chance sich zu erhalten, das heißt auch ihren Zweck in sich selbst zu erfüllen. Das heißt aber auch, dass solche Revolution, die einmal zum Sprung angesetzt hat, nicht wieder auf demselben Boden landen darf, sie muss *alles*, sowohl das Fundament als auch das Subjekt der Revolution, Land und Leute, revolutionieren. Und wenn sich tatsächlich das Telos dieser Revolution nur im Akt selbst verwirklicht,

⁹⁸ Slavoj Žižek, *Lenin heute. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, übers. v. Axel Walter, Darmstadt 2018, 72.

⁹⁹ Žižek, *Lenin heute*, 75.

dann darf die Revolution nie enden, die Romanze muss am Glühen bleiben. Sie ist ein unheimlicher, ein ‚ungeheurer Selbstzweck‘. So jedenfalls scheint Lenin das Bewusstsein der Revolution von der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke‘, wie Marx es genannt hatte, zu deuten, es ist das Bewusstsein von der Ungeheuerlichkeit der Selbstzweckhaftigkeit des Gewalt- und Schöpfungsaktes des Menschen. Es ist eine Ungeheuerlichkeit, die sich nicht scheut, alles, was uns an das alte Menschsein kettete, dem reinigenden Feuer einer Demokratisierung als Gewaltdynamik zu übergeben, um damit letztlich die Demokratie im bloßen Menschsein aufzuheben.

In beinahe dämonischer¹⁰⁰ Weise verkehrt sich so die Revolution als Fest zu einer reinigenden Vernichtung, zur Ungeheuerlichkeit der Revolution als Selbstzweck. Man darf in diesem Sinn vielleicht von einem dämonischen Spuk der Muße in der Revolution sprechen.

Literaturverzeichnis

- Aesopus, *Fabeln: griechisch-deutsch*, übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2005.
- Althusser, Louis, *Lenin und die Philosophie. Über die Beziehung von Marx zu Hegel/Lenin Hegel-Lektüre*, übers. v. Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1974.
- Arndt, Andreas, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.
- *Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik bei W.I. Lenin 1893–1923*, Bielefeld 1977.
- Baumann, Gerlinde, *Liebe und Gewalt: die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH, Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.
- Benjamin, Walter, „Karl Kraus“, in: Benjamin, *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur* (Reclams Universal-Bibliothek 18793), Stuttgart 2012, 124–163.

¹⁰⁰ Ich verwende diesen Begriff hier bewusst in der Doppeldeutigkeit zwischen der Begeisterung durch einen *daimon*, wie ihn die sokratische Philosophie kennt, und der Faszination der Vernichtung, die er anspricht. Zu diesem Begriff zum Beispiel: Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, 42–71. In einem Essay zu Karl Kraus gibt Walter Benjamin (1931) eine dunkle Charakteristik, die das Pathos Lenins, auf den ich hier abgehoben habe, durchaus treffend zum Ausdruck bringt: „Und darum steht der Unmensch als der Bote realen Humanismus unter uns. Er ist der Überwinder der Phrase. Er solidarisiert sich nicht mit der schlanken Tanne, sondern mit dem Hobel, der sie verzehrt, nicht mit dem edlen Erz, sondern mit dem Schmelzofen, der es läutert. Der Durchschnittseuropäer hat sein Leben mit der Technik nicht zu vereinen vermocht, weil er am Fetisch schöpferischen Daseins festhielt. Man muß schon [...] Klees ‚Neuen Engel‘, welcher die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe, gesichtet haben, um eine Humanität zu fassen, die sich an der Zerstörung bewährt. [...] Nicht Reinheit und nicht Opfer sind Herr des Dämons geworden; wo aber Ursprung und Zerstörung einander finden, ist es mit seiner Herrschaft vorüber. Als ein Geschöpf aus Kind und Menschenfresser steht sein Bezwinger vor ihm: kein neuer Mensch; ein Unmensch; ein neuer Engel.“ (Walter Benjamin, „Karl Kraus“, in: Benjamin, *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur* [Reclams Universal-Bibliothek 18793], Stuttgart 2012, 124–163, 162–163).

- Bergman, Jay, *Vera Zasulich. A Biography*, Stanford, Calif. 1983.
- Beyme, Klaus von, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980.
- Bronner, Stephen Eric, „Was tun?‘ und Stalinismus“, in: *UTOPIE kreativ* 151,5 (2003), 425–434.
- Buber, Martin, *Pfade in Utopia. Über die Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.
- Cheauré, Elisabeth, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ [im vorliegenden Band].
- Derrida, Jacques, *Marx’ Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1659), übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.
- Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente* (Universal-Bibliothek 7965), übers. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983.
- Eckhardt, Wolfgang, „Bakunin vs. Marx. Russland und andere Konfliktthemen in der Internationalen Arbeiterassoziation“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 21–38.
- Engels, Friedrich, „Soziales aus Rußland“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 18 (MEW 18), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1976, 556–567.
- Fourier, Charles, *Aus der neuen Liebeswelt*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977.
- *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, Frankfurt am Main 1966.
- Gimmel, Jochen, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?“, in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.
- „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx“ [im vorliegenden Band].
- „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 335–377.
- „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können“, in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.
- Grujic, Predrag M., *Čičerin, Plechanov und Lenin. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland* (Sozialphilosophische Studien 5), München 1985.
- Hecker, Rolf, „Nikolaj F. Daniel’son und die russische *Kapital*-Übersetzung“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 135–147.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (Werke 7), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.

- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.
- Hess, Moses, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig 1862.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
- Knaut, Ernst-Ulrich, „Fünf Briefe ohne Adresse – und eine Fahrkarte nach Sibirien. Bakunin – Marx vs. Marx – Černyševskij“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 56–82.
- Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie* (Politische Texte), Frankfurt am Main 1972.
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006.
- Kößler, Reinhart, „Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität“, in: *Peripherie* 38,150/151 (2018), 273–289.
- Kropotkin, Peter, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hg. v. Henning Ritter, Grafenau 1993.
- Kropotkin, Petr, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale“, in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 7–55.
- „Die Eroberung des Brotes“, in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 57–277.
- Kropotkin, Pëtr A., *Anarchija. Ee filosofija, ee ideal. Sočinenija*, hg. v. M. A. Timofeev, Moskva 2004.
- *Chleb i volja*, Peterburg/Moskva 1919.
- Lenin, Vladimir I., „Čto delat’? Nabolevšie voprosy našego dviženija“, in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 6: *Janvar’ – avgust 1902*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1963, 1–192.
- „Gosudarstvo i revolucija. Učenie marksizma o gosudarstve i zadači proletariata v revolucii“, in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 33: *Gosudarstvo i revolucija*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1969, 1–120.
- Lenin, Wladimir I., „Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 14: *Materialismus und Empirio-kritizismus*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1975, 7–366.
- „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507
- „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, in: Lenin, *Werke*, Bd. 5: *Mai 1901 – Februar 1902*, hg. v. Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1955, 355–551.
- Marx, Karl, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 242–243 und 384–406.
- „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 11–802.

- „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8 (MEW 8), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1960, 111–207.
- „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1 (MEW 1), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, 378–391, 381.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“, in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 2: *September 1844 – Februar 1846* (MEW 2), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 3–223.
- *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos*, München 1972.
- *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marxistische Taschenbücher), Frankfurt am Main 1970.
- [N. N.], „Vorwort“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, V–XXVIII.
- Noetzel, Hermann, *Petr L. Lavrovs Vorstellungen vom Fortschritt für Rußland aus den Jahren vor seiner Emigration*, Dissertation, Köln 1968.
- Ottmann, Henning, „Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart‘“, in: *Hegel-Jahrbuch* 1 (1999), 142–148.
- Priddat, Birger P., *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.
- *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Human-kapital. Essays*, Marburg 2008.
- Proudhon, Pierre Joseph, *De l'Utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Besancon 1839.
- Reitz, Tilman, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben“, in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.
- Rindlisbacher, Stephan, *Leben für die Sache. Vera Figner, Vera Zasulič und das radikale Milieu im späten Zarenreich* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 80), Wiesbaden 2014.
- Saint-Simon, Claude-Henri de, „Über das Industriesystem (1821)“, in: Saint-Simon, *Ausgewählte Schriften*, übers. v. Lola Zahn, Berlin 1977, 295–319.
- Sommer, Michael/Wolf, Dieter, „Das Kapital als ‚automatisches Subjekt‘ und die Einheit von Darstellung und Kritik“, in: Sommer/Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008, 48–85, http://www.dieterwolf.net/pdf/Automatisches_Subjekt.pdf, abgerufen am 15.02.2021.
- Sperber, Jonathan, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. v. Joseph Harhammer, München 2013.
- Tillich, Paul, *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Gesammelte Werke 6), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1963.
- Trotsky, Leo, *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* (Trotsky-Bibliothek), Essen 2009.
- Tschernyschewski, Nikolai G., *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*, übers. v. Manfred Hellmann/Hermann Gleistein, Berlin/Weimar 1979.

- Uroeva, Anna, „Bevor Nikolaj F. Daniel’son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx’ Hauptwerk“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 123–134.
- Wasko, Steffen, „Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße? Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption“ [im vorliegenden Band].
- Werth, Nicolas, „Ein Staat gegen sein Volk. Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion“, in: Stéphane Courtois u. a. (Hg.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München/Zürich 2000, 51–295.
- Wolf, Dieter, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen‘ oder ‚Umzustülpen‘“, in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx’ politische Ökonomie und Aspekte ihrer Rezeption* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2018/19), Hamburg 2019, 21–71.
- Ziemke, Thies, *Marxismus und Narodničestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit“* (Europäische Hochschulschriften 3130), Frankfurt am Main/Bern u. a. 1980.
- Zikmund, Hans, „Das Vorwort zur russischen Ausgabe des ‚Kommunistischen Manifests‘ in seiner russischen Übersetzung und deutschen Rückübersetzung“, in: *Zeitschrift für Slavistik* 8,4 (1963), 469–485.
- Žižek, Slavoj, *Die Revolution steht bevor dreizehn Versuche über Lenin*, übers. v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main 2002.
- *Lenin heute. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, übers. v. Axel Walter, Darmstadt 2018.