

Georg G. Iggers (Buffalo)

Die Bedeutung des Marxismus für die Geschichtswissenschaft heute*

Die Frage stellt sich selbstverständlich heute, ob mit dem Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme, die sich als Verkörperungen marxistischer oder marxistisch-leninistischer Ideen betrachteten, der Marxismus nicht nur als Gesellschaftssystem, sondern auch als wissenschaftliche Methode seine Relevanz verloren hat. Niemand kann die Bedeutung von Marx für die Geschichtswissenschaft und allgemein für die Gesellschaftswissenschaften in den letzten anderthalb Jahrhunderten leugnen. So schrieb Jacques LeGoff, betont kein Marxist, in seinem Aufsatz "Die Neue Geschichtswissenschaft", der ganz bewußt ein Manifest der "Annales"-Gruppe in den späten 1970er Jahren war: "Marx ist in vieler Hinsicht einer der Vordenker einer Geschichtskonzeption, die problemorientiert, interdisziplinär ist und eine Gesamtvorstellung geschichtlicher Prozesse besitzt."¹

Nun enthält Marxens wissenschaftlicher Ansatz gleichzeitig einen kritisch-theoretischen Kern, der dem sozialwissenschaftlichen Denken des 19. und des 20. Jahrhunderts einen großen Ansporn gegeben hat, und einen dogmatischen, der dazu geführt hat, daß der Marxismus den Anschluß an die sozialwissenschaftlichen Diskussionen unserer Zeit zunehmend verpaßt hat. So kann man sich einerseits die modernen Sozial- und Kulturwissenschaften nicht ohne Marx vorstellen. Sie sind in vieler Hinsicht in Auseinandersetzung mit ihm entstanden. Ohne Marx ist auch Max Weber unvorstellbar. Für die Sozialwissenschaften wurde sein Modell der kapitalistischen Gesellschaftsformation ein heuristisches Mittel zur Analyse der industriellen Gesellschaft und der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Zeit. Andererseits gehören Marxsche Vorstellungen zunehmend einer vergangenen Zeit, einer früheren Epoche der Industriegesellschaft an, die Marx nur zum Teil begriffen hat, und die jetzt ihre Überzeugungskraft eingebüßt haben. Für uns ist entscheidend, ob der Marxismus, oder besser gesagt die Denker und die geistigen Strömungen und Traditionen, die sich als Nachfolger der Gedanken von Marx und Engels verstanden haben, in der Lage gewesen sind, Marx'sche Gedanken weiterzuentwickeln, so daß sie einen ernstzunehmenden Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Diskussion des spä-

* Vortrag, gehalten auf der Sitzung der Klasse für Sozial- und Geisteswissenschaften der Leibniz-Sozietät am 20. April 1995

ten 20. Jahrhunderts leisten können, selbst nachdem sie ihre institutionelle Basis in den realsozialistischen Staaten verloren haben.

Man kann Marx selbstverständlich nicht dafür verantwortlich machen, daß er im 19. Jahrhundert gelebt und gedacht hat und damit die Welt des 19. Jahrhunderts widerspiegelt. Seine Stärke besteht zweifelsohne darin, daß er gewisse Aspekte der sozialen Realität des 19. Jahrhunderts besser verstanden hat als seine Zeitgenossen. Für die Sozialwissenschaften wurde der Begriff der Klasse, den Marx nicht allein entwickelt hat - ich denke an Lorenz von Stein oder Louis Blanc - ein heuristisches Mittel zur Analyse der industriellen Gesellschaft und der politischen Verhältnisse der Zeit. Allerdings war es ein Modell, das sich selbst auf die damalige Zeit nicht ohne wichtige Modifizierungen anwenden ließ, weil sein ökonomisch bedingter Klassenbegriff kulturelle, ethnische und religiöse Faktoren weitgehend ausklammerte. Das Proletariat, das für Marx die bewegende revolutionäre Kraft des industriellen Zeitalters darstellt, hat es in der Form, in der es sich Marx vorstellte, sicher nicht in dem England, das er in "Das Kapital" beschrieb, und nur vorübergehend und annähernd im kaiserlichen Deutschland gegeben.

Marx hat kein geschlossenes System hinterlassen. Trotz dogmatischer Elemente in seiner Lehre war er keineswegs ein sehr systematischer Denker. Wenn es ein Grundmotiv in Marxens wissenschaftlicher Arbeit gegeben hat, dann war es die Verbindung seines radikalen Gedankens von sozialer Gerechtigkeit mit revolutionärer Praxis. Innerhalb des Rahmens dieses Grundmotivs hat es dann tiefe Widersprüche gegeben, die dazu geführt haben, daß spätere Marxisten ihren Marx unterschiedlich konstruieren konnten. So war er in bezug auf seine Wissenschaftskonzeption einerseits der Begründer dessen, was später vulgärer Marxismus genannt wurde, eines mechanistischen Materialismus, dessen Vorbild die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts waren, wie sie Engels mit einer darwinistischen Variante in seiner "Dialektik der Natur" und Lenin in seiner Schrift "Materialismus und Empirio-kritizismus" übernommen hatten. Das immer wieder zitierte Vorwort "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (1859) bestätigt diese Auffassung. Andererseits betont Marx immer wieder den dialektischen Charakter der Wissenschaft. Die Dialektik, wie sie bei Marx und nach ihm bei Marxisten verschiedenster Art vorkommt, enthält aber auch einen Widerspruch. So wird sie besonders von Engels, aber auch von Marx, szientistisch verstanden, wie in dem eben erwähnten Vorwort, als ein vorbestimmter Prozeß der menschlichen Geschichte als Ganzes. Dialektik ist daher untrennbar mit spekulativer Geschichtsphilosophie verbunden, man könnte sagen, mit einer säkularisierten Heilslehre, insofern die Geschichte, wie gerade in dem eben erwähnten Vorwort, auf ihre Erfüllung und auf die Befreiung der Menschen von Gewalt und Ausbeutung hinläuft. Andererseits bedeutet Dialektik, wie

sie auf die Wertlehre im 1. Kapitel von Band 1 in "Das Kapital" angewendet wird, eine kritische Haltung zur Empirie, das heißt, daß man die Tatsachen oder Aussagen nicht nimmt, wie sie sind, "eindimensional", wie es Marcuse formuliert², sondern ihre Vernünftigkeit an menschlichen Werten mißt, wie in dem Abschnitt über den Warenfetischismus, aber auch anderswo. In diesem Zusammenhang entsteht auch die Frage, ob Marxens Beschäftigung mit dem Entfremdungsgedanken, sein Humanismus, wie Althusser behauptet,³ lediglich der vorwissenschaftlichen, hegelschen Phase seines Denkens angehört, oder - wie Fromm und andere behaupten - auch den späteren ökonomischen Schriften, einschließlich "Das Kapital", zugrunde liegt.

Ähnlich widersprüchlich sind Marxens politische Äußerungen, die sich zwischen einem diktatorischen Staatssozialismus und einer anarchistischen Zukunftsutopie bewegen. Letztere kommt in seinen Reden zum Bürgerkrieg in Frankreich besonders stark zum Ausdruck, wo er, direkt unter dem Eindruck der Ereignisse in Paris, die Kommune mit der Dezentralisierung der politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen, aber auch ihrem revolutionären Terror, idealisiert. Anachronistisch sieht Marx die jakobinische Phase der Französischen Revolution, eben mit ihrem revolutionären Terror, als das Vorbild für eine sozialistische Revolution. Hier stehen Lenin und Stalin in vieler Hinsicht in seiner Tradition. Der Staat verschwindet keineswegs im letzten Teil des Kommunistischen Manifests. Er übernimmt Besitz und Kontrolle der Wirtschaft und verliert daher keineswegs, wie das "Kommunistische Manifest" behauptet, seinen "politischen Charakter", sondern übt revolutionäre Gewalt gegen seine Gegner aus.

Es hat dann später offene und orthodoxe Formen des Marxismus gegeben, und beide konnten sich zurecht auf Marx berufen. Er selber trug zu dem Zustandekommen einer marxistischen Orthodoxie bei. Wie jede Orthodoxie hatte der Marxismus seinen Propheten, seine heilige Schrift und seine autoritären Strukturen. In dieser Form eignete sich der Marxismus in seiner leninistischen Form als Staatsdoktrin der realsozialistischen Staaten. Hier nur einige kurze Bemerkungen. Man muß offensichtlich zwischen Doktrin und Praxis unterscheiden. Für die Geschichtswissenschaft bedeutete das Vorhandensein einer offiziellen Staatsdoktrin, daß die Historie Gefangene von Anschauungen wurde, die Marxens brillantes, aber doch einseitiges Verständnis der europäischen Welt des neunzehnten Jahrhunderts verhaftet blieben. Sie mußte als Orthodoxie eine Sprache benutzen, die ihr den Zugang zur wirklichen Welt verbaute. Diese gesteuerte, an überholte Vorstellungen des 19. Jahrhunderts gebundene Wissenschaft wurde daher zunehmend unfähig, sich in einer sich rasch ändernden Welt zurechtzufinden. Der Begriff der Parteilichkeit rechtfertigte die Instrumentalisierung von Geschichtsforschung und -schreibung.

Eine Hauptaufgabe der Geschichtsforschung in den realsozialistischen Staaten, die sich mit der neuesten Zeit beschäftigte, war die politische Auseinandersetzung mit der sogenannten bürgerlichen Geschichtsschreibung. Geschichte wurde so zur Propaganda. Man ging in die Archive, um die aufgelegten Thesen zu belegen, was allerdings auch häufig im Laufe des Kalten Kriegs in den nichtsozialistischen Ländern geschah. Eine völlige Gleichschaltung hat es aber auch im Realsozialismus nicht gegeben - ich denke an die innovativen Richtungen, die polnische Historiker wie Witold Kula und sowjetische wie Mikhail Bakhtin und Aaron Gurjewitsch einschlugen. Aber das waren leider Ausnahmen, die in der DDR, wo sich die Historikerschaft besonders willfährig gegenüber Staat und Partei verhielt, seltener waren als in anderen sozialistischen Ländern.

Die ersten bedeutenden kritischen Auseinandersetzungen mit der orthodoxen, ökonomistischen Version des Marxismus kamen nach dem ersten Weltkrieg außerhalb der Sowjetunion von Denkern, die allerdings eine aktive Rolle in der kommunistischen, nicht der sozialdemokratischen Partei, spielten, von Antonio Gramsci, György Lukács und Karl Korsch, deren Ideen aber von der Komintern nicht rezipiert wurden. Als Häftling in Mussolinis Gefängnissen versuchte Gramsci, den Sieg des Faschismus zu erklären, indem er die Macht des Kapitalismus nicht mehr vorwiegend mit seiner politischen und wirtschaftlichen Stärke in Verbindung brachte, sondern kulturelle Faktoren miteinbezog, die die kulturelle "Hegemonie" der bestehenden Ordnung über das italienische Proletariat erklärten. Lukács übernahm einerseits unkritisch die makrohistorischen und makrogesellschaftlichen Begriffe einer einheitlichen Arbeiterklasse, der die Zukunft gehörte, obwohl viele ihrer Mitglieder seiner Meinung nach in den politischen Auseinandersetzungen nach 1917 ein falsches Klassenbewußtsein an den Tag gelegt hatten. Andererseits ging er in "Geschichte und Klassenbewußtsein" (1923) auf die nichtökonomistische, Hegelsche Seite von Marx, den Gedanken der Verdinglichung, zurück, den er nicht nur in Marxens Frühschriften, sondern auch in "Das Kapital" entdeckte und der weitgehend mit Marxens Begriff der Entfremdung in den erst 1932 veröffentlichten Pariser Manuskripten von 1844, die Lukács daher 1923 noch unbekannt waren, identisch war. Der Kapitalismus wurde jetzt von Lukács als eine gesellschaftliche Ordnung verstanden, in der, wie es Marx in dem berühmten Abschnitt über den Warenfetischismus formuliert hatte, alle menschlichen Beziehungen und Werte in Waren verwandelt wurden. Diese Kommodifikation des Lebens durch den Kapitalismus durchdrang, wie Lukács behauptete, Bewußtsein und Kultur. Indem er die antirationalistischen Strömungen der Jahrhundertwende mit dem Weberschen Rationalisierungsbegriff verband, stellte Lukács jetzt auch das auf quantifizierbare Abstraktionen zielende moderne wissenschaftliche Denken als Ausdruck eines kapitalistischen Be-

wußtsein in Frage. Statt der empirischen, analytischen Wissenschaften gab es in seiner Sicht für den Marxismus letzten Endes nur eine einzige, einheitlich-geschichtlich-dialektische Wissenschaft: die der Entwicklung der Gesellschaft als Totalität.

Dieser optimistische Gedanke von Entwicklung und Totalität wurde nun durch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule in Frage gestellt. Von Lukács übernahmen Horkheimer und Adorno die Skepsis gegenüber den empirischen Wissenschaften, ohne empirische Feldforschung; wenn sie im Rahmen einer kritischen Theorie ausgeführt wird, auszuschliessen, und den Gedanken der Kommodifikation von Gesellschaft und Kultur durch den Kapitalismus. Zunehmend im amerikanischen Exil gab Horkheimer aber seine marxistische Zuversicht, die sein Denken noch in den 1930er Jahren bestimmt hatte, auf und damit auch Lukács' Glauben an die "Entwicklung der Gesellschaft als Totalität". Was blieb, war der Gedanke der Kommodifikation des Bewußtseins, der Transformation der Kultur in eine vom Markt bestimmte Industrie, die zur Manipulation der gleichgeschalteten Massen führte. Die Geschichte führte nicht zur Selbstbestimmung mündiger Menschen, die die Aufklärung anvisierte, sondern im Gegenteil zur Entmündigung der Menschen in einer Welt, in der die technologische und administrative Beherrschung von Mensch und Gesellschaft zum Ziel der Wissenschaft wurde. Der Fortschritt führte so zu seinem Gegenteil. Der Faschismus war die logische Konsequenz dieser Entwicklung, die von Horkheimer und Adorno zu einfach mit dem Kapitalismus identifiziert wurde; Auschwitz und Hiroshima sind demnach Produkte der modernen kapitalistischen Kultur.

Von Marcuse, der den Marxismus angesichts der veränderten Lebensbedingungen des späten 20. Jahrhunderts weiterdenken wollte, wurden zwei Grundkonzeptionen des herkömmlichen Marxismus in Frage gestellt. Erstens konnte die Revolution nicht mehr vom Proletariat ausgehen, das im Spätkapitalismus in seiner klassischen Form gar nicht mehr bestand, wenn es je bestand, und dessen Bewußtsein ohnehin vom System kooptiert worden war. Die einzige wirksame Negation einer Gesellschaft und einer Kultur, in der die Menschenrechte untergegangen sind, konnte nur von den verelendeten Menschen der dritten Welt und den entrechteten Randgruppen in der ersten Welt, die Marx noch als Lumpenproletariat abgestempelt hatte, kommen.

Marcuse stellte aber noch ein zweites Prinzip des Marxismus in Frage: den Glauben, den Marx und Engels von der kapitalistischen Ethik übernommen haben, daß der Mensch sich durch seine Arbeit identifiziert und kreiert. Das entscheidende Merkmal des späten Kapitalismus sei nicht die Produktion, wie Marx gedacht hatte, sondern der Konsum. Dadurch wurde der Kern der

protestantischen Arbeitsethik, die, wie Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue 1893 in seiner Schrift "Das Recht auf Faulheit" behauptet hatte, der Sozialismus vom Kapitalismus übernommen hatte, in Frage gestellt und gleichzeitig das Pochen auf industrielles Wachstum als den zentralen Motor der Befreiung.

Damit führte eine von Marxisten geführte Diskussion zu einer radikalen Kritik der klassischen Positionen des Marxismus. Was vom Marxismus blieb, war nicht der wissenschaftliche Sozialismus oder der Dialektische oder Historische Materialismus, sondern der Aufschrei der "Elenden der Welt" (Fanon)⁴, der das Weltbild einer wissenschaftlich-technischen Wachstumsgesellschaft in Frage stellte, die der Marxismus vom Kapitalismus übernommen hatte. Gedanken, die seit dem späten 19. Jahrhundert angesichts der Industriegesellschaft mit ihren sozialen und besonders kulturellen Folgen von Denkern wie Nietzsche und Heidegger, die dem rechten Lager zuzuordnen sind, vertreten wurden, wurden jetzt von linken Sozial- und Kulturkritikern übernommen. Darunter war die Vorstellung, daß die ganze abendländische Philosophie seit Sokrates vom mythischen Gedanken der Beherrschung der Welt durch das logische Denken dominiert war. Die Technologie, die die Natur beherrschen sollte, führte zur Beherrschung von Mensch und Natur und zur Zerstörung beider.

Die Identifizierung mit dem dynamischen Charakter westlicher Produktionsweisen, wie sie Marx in seiner abwertenden Beschreibung der asiatischen Produktionsweisen vollzogen hatte, wurde jetzt aufgegeben. Claude Lévi-Strauss bestand darauf, daß es keinen grundsätzlichen normativen Unterschied zwischen Kultur- und primitiven Völkern gebe, daß das "wilde Denken" (*la pensée sauvage*) auf seine Weise ähnlich rational sei wie die modernen westlichen Wissenschaften. Diese Themen wurden in den französischen philosophischen Diskussionen, besonders bei Foucault, aber auch bei Derrida und Lyotard, und im feministischen Diskurs in Frankreich und in Amerika (Beauvoir, Kristeva, Scott) weiterentwickelt. Während Marx das eigentliche Motiv der Ausbeutung ökonomisch konzipierte, wurde es von der neuen sozialkritischen Strömung, die sich oft noch als marxistisch betrachtete, auf andere Bereiche des Lebens ausgeweitet. Die Ausbeutung betraf in erster Linie nicht das klassische Proletariat, sondern Frauen und ethnische und rassische Minderheiten, Homophile und soziale Randgruppen. Macht wurde nicht nur von den großen Institutionen wie dem Staat und der Wirtschaft ausgeübt, sondern wirkte sich in allen Poren zwischenmenschlicher Beziehungen aus.

Die Frage stellt sich, was an dieser Auffassung noch marxistisch ist, oder ob es sich um einem Postmarxismus handelt, der nur noch vage Bindungen zu den Ideen von Marx und Engels hat. Georges Sorel hat einmal gesagt, daß

die Bedeutung von Marx nicht in seiner Wissenschaft beruhe, sondern in dem Mythos seiner revolutionären Rolle. Aber Marx betrachtete sich nicht nur als Revolutionär, sondern auch als Wissenschaftler, obwohl beide Rollen für ihn untrennbar verbunden waren. An eine Revolution glauben wenige der späten Marxisten; wohl aber an die kritische Funktion der marxistischen Analyse. Aber ohne wissenschaftliche Analyse, selbst wenn diese von Wissenschaftskonzeptionen ausgeht, die anders als die von Marx sind, weil sich die Lebens- und intellektuellen Bedingungen in einer postindustriellen Welt geändert haben, kann eine sozialkritische Haltung kaum behaupten, daß sie in der Tradition von Marx steht

Diese Diskussionen haben sich in der Geschichtsschreibung der letzten dreißig Jahre niedergeschlagen. Ich werde mich hier auf Literatur beschränken, die sich als marxistisch versteht und aus Gründen meiner mangelnden Kenntnis auf Westeuropa und Nordamerika, obwohl marxistische Ideen auch eine wichtige Rolle in Lateinamerika und Indien spielen, zum Beispiel in den Diskussionen um koloniale und postkoloniale Abhängigkeit wie in den Dependencia-Theorien.

Der Einfluß marxistischer Ideen auf die Forschungen und Diskussionen in Frankreich, Italien und überraschenderweise England darf nicht unterschätzt werden. In keinem dieser Länder dominiert der Marxismus, aber ein bedeutender Teil der historiographischen Diskussionen erfolgt in der Auseinandersetzung mit marxistischen Ideen. In den 40er und 50er Jahren bewegten sich diese Diskussionen in England und Frankreich noch um makrohistorische Vorstellungen des Übergangs von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaftsformation. Dobbs und Sweezy trugen die Auseinandersetzung aus, ob der Verfall des Feudalismus das Resultat seiner internen ökonomischen Widersprüche (Dobbs) war oder durch externe Faktoren wie den Aufschwung des Handels (Sweezy) bedingt war. Diese internen marxistischen Diskussionen wurden für Nichtmarxisten erst interessant, sobald sie die abstrakten Konzepte des sozialen Wandels auf die Analyse konkreter politischer Vorgänge, in erster Linie der großen Revolutionen der Neuzeit, anwendeten. Der Hauptanstoß zur Diskussion in England kam von der zwischen 1947 und 1956 aktiven Communist Party's Historians' Group, zu der Dobb und eine Reihe jüngerer Historiker wie Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm, George Rudé, Dorothy Thompson und Edward Thompson, gehörten. 1952 gründeten sie zusammen mit einigen Nichtmarxisten die Zeitschrift "Past and Present", in der die großen Auseinandersetzungen zwischen ihnen und führenden nichtmarxistischen Historikern wie Lawrence Stone und Geoffrey Elton über die ökonomischen und sozialen Faktoren in der sogenannten "Crisis of the Aristocracy" und der puritanischen Revolution ausgetragen wurden. Parallele Diskussionen fanden schon früher in Frankreich mit dem Schwerpunkt auf der französischen Re-

volution und ihren Wurzeln im Ancien Regime statt. Anstelle der konventionellen ereignis- und personenorientierten Historiographie stellten Marxisten wie Albert Mathiez und Albert Soboul die These einer bürgerlichen Revolution in den Vordergrund, die zunehmend von nichtmarxistischen Historikern wie Alfred Cobban und François Furet in Frage gestellt wurde.

Wichtig ist aber, daß diese Geschichtsschreibung zwar von Marx ausging, aber dann über ihn hinausging. Als ein Paradigma marxistischer Geschichtsschreibung können wir den "Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte" (1852) nehmen. Der "Achtzehnte Brumaire" steht in vieler Hinsicht im Gegensatz zum "Kommunistischen Manifest" (1847-48). In dieser Schrift mußte sich Marx mit der Frage auseinandersetzen, warum die Revolution von 1848, deren welthistorische Notwendigkeit im "Kommunistischen Manifest" verkündet wurde, gescheitert ist. Um dies zu erklären und gleichzeitig sein Konzept des historischen Prozesses aufrecht zu erhalten, ringt sich Marx zu einer differenzierteren historischen Analyse durch. Statt der schematischen Gegenüberstellung von Bourgeoisie und Proletariat zeichnet Marx jetzt ein vielschichtigeres Bild der sozialen Gruppierungen, die zwar bestimmte ökonomische Interessen vertreten, aber auch von politischen, patriotischen, religiösen und anderen Motiven geprägt sind, die sich nicht auf rein ökonomische Kräfte reduzieren lassen. Trotz der revolutionären Absicht und Rhetorik des "Achtzehnten Brumaire" enthält die Schrift viel vom Gedankengut der konventionellen bürgerlichen Geschichtsschreibung, die Konzentration auf die Politik und damit auf die politischen Eliten, die Vernachlässigung der Massen - Arbeiter und Bauern erscheinen als passive Faktoren ohne menschliches Gesicht. Marx vergleicht die französischen Bauern mit einem Sack Kartoffeln.⁵ Die Frauen kommen in Marxens Darstellung im Gegensatz z. B. zu Michelets Geschichte der Französischen Revolution fast gar nicht vor. Und Marx verkörpert ganz und gar das Arbeitsethos des Bürgertums in seiner totalen Verachtung der wirklich Elenden, des "Lumpenproletariats", dem Fleiß und Leistungsprinzip fehlen.

Die französische und besonders die englische marxistische Revolutionsgeschichte ging dann einen bedeutenden Schritt weiter, indem sie, ohne die großen sozialen Strukturen und Prozesse zu leugnen, diese doch in einen engeren Zusammenhang mit kulturellen Verhaltensweisen brachte, als es Marx getan hatte. Die unteren Schichten werden jetzt im Gegensatz zum "Achtzehnten Brumaire" als aktive Faktoren gesehen. Damit gewann die Geschichte ein menschliches Antlitz. Georges Lefebvre hatte in "La Grande Peur", wo er die Panik unter den Bauern im Sommer 1789, die zum Aufstand führte, behandelt, die Grundlage für eine Geschichte von unten geschaffen. Ronald Hilton tat etwas Ähnliches für die englischen Bauern in

den Aufständen des Mittelalters, Christopher Hill für die unteren Schichten in der englischen Revolution, und der schwarze amerikanische Bürgerrechtsführer und Kommunist W. E. B. DuBois für die schwarze Bevölkerung im amerikanischen Süden in der Zeit der Umwälzungen nach der Sklavenbefreiung. Schon in den Untersuchungen über die Unruhen in Frankreich und England am Vorabend und während der Französischen Revolution und der Frühindustrialisierung von George Rudé, Eric Hobsbawm und Edward P. Thompson, die noch ökonomische Faktoren wie die der steigenden Brotpreise - ähnlich wie Georges Lefebvre in seiner Klassenanalyse der Französischen Revolution - in den Vordergrund stellen, erscheinen zwei neue Akzente. Besonders Rudé untersucht an Hand von Polizeiarchiven, wer sich an den Unruhen beteiligte; und alle, besonders Thompson, sehen die tieferen Ursachen der Unruhen nicht in den Preisbewegungen, sondern in den Anschauungen von sozialer Gerechtigkeit, was Thompson "the moral economy of the crowd"⁶ nennt, mit denen die unteren Schichten auf Brot- und Getreidepreise oder industrielle Innovationen reagierten. Dieser Ansatz wird von Thompson in seiner jetzt klassischen Arbeit von 1963 über die Entstehung der englischen Arbeiterklasse, die bewußt den Titel "The Making of the English Working Class" hat, erweitert.

Thompson unterscheidet betont "zwischen dem Marxismus als geschlossenem System und einer von Marx abstammenden Tradition offener Untersuchung und Kritik. Die erste steht in der Tradition der Theologie. Die zweite ist eine Tradition der aktiven Vernunft", die sich "von der wahrhaft scholastischen Vorstellung freimacht, daß die Probleme der heutigen Zeit (und die Erfahrungen unseres Jahrhunderts) mittels der rigorosen Analyse eines vor hundertzwanzig Jahren veröffentlichten Textes verstanden werden können".

Marx' Vorstellung, gesellschaftliches Sein bestimmte gesellschaftliches Bewußtsein, ist "problematisch", wenn wir nicht erkennen, daß "Männer und Frauen (und nicht bloß Philosophen) vernunftbegabte Wesen sind und darüber nachdenken, was mit ihnen und der Welt geschieht". Thompson lehnt damit die Basis/Überbau-Lehre ab, nach der die Arbeiterklasse das Resultat der neuen Produktivkräfte ist. Er sieht "Klasse nicht als eine `Struktur' oder gar als eine `Kategorie', sondern als etwas, was sich unter Menschen, in ihren Beziehungen, tatsächlich abspielt". Dies bedeutet aber keinen reinen Kulturalismus. "Die Klassenerfahrung ist weitgehend durch die Produktionsverhältnisse bestimmt, in die man hineingeboren wird - oder in die man gegen seinen Willen eintritt". Klassenbewußtsein dagegen "ist die Art und Weise, wie man diese Erfahrungen kulturell interpretiert und vermittelt: verkörpert in Traditionen, Wertsystemen, Ideen und institutionellen Formen". Die Entstehung der Arbeiterklasse war nicht das automatische Re-

sultat des Fabriksystems. "Die Veränderungen der Produktionsverhältnisse und Arbeitsbedingungen durch die Industrielle Revolution wurden nicht irgendeinem Rohmaterial aufgezwungen, sondern dem freigebornen Engländer", der seit langem bestehende Anschauungen, Verhaltensweisen und Werte in diesen Prozeß einbrachte. "Die Arbeiterklasse wurde nicht nur geschaffen, sie war zugleich ihr eigener Schöpfer".⁷ Die Gefahr besteht dabei in der Idealisierung einer Arbeiterschaft, die keineswegs so einheitlich war, wie sie Thompson, in dieser Form noch der marxistischen Orthodoxie verbunden, darstellt. Allerdings ist es bezeichnend für den Anglomarxismus, daß er sich in seiner Analyse der Auswirkungen der Industriellen Revolution auf das Leben der Arbeiter viel weiter von einer ökonomistischen Auffassung entfernt als die liberalen Wirtschaftshistoriker wie Clapham und Ashton. Während diese auf quantitativer Grundlage beweisen wollten, daß sich die materielle Lage der Arbeiter im Prozess der Frühindustrialisierung eher verbessert als verschlechtert hat, betonten die Anglomarxisten wie Thompson die menschlichen Kosten dieses Prozesses.

Thompsons "Making of the English Working Class" ist in erster Linie noch die Geschichte der Anschauungen und Ideen der englischen Arbeiter. In den siebziger Jahren folgt der betonte Übergang zur Geschichte der plebeischen Kultur. In den Arbeiten des Amerikaners Herbert Gutman über die Arbeiter verschiedener ethnischer Herkunft in Amerika wird der industrielle Rahmen beibehalten, aber noch stärker als bei Thompson betont, wie die Traditionen, Einstellungen und Gewohnheiten, die die Arbeiter zum Arbeitsplatz bringen, ihre Welt gestalten. Ähnlich verfährt er auch in seiner Geschichte der afroamerikanischen Familie während und nach der Sklavenzeit. Eugene Genoveses stark von Gramscis Begriff der Hegemonie beeinflusste Buch "Roll Jordan, Roll" (1976), mit dem bezeichnenden Untertitel "The World that Slaves Made", beschreibt, wie sich die Welten von Herr und Knecht, der Sklavenhalter und der Sklaven, beide mit ihren kulturellen Traditionen, gegenseitig beeinflussen und gestalten. In England betont die 1977 gegründete Zeitschrift "History Workshop. A Journal of Socialist and Feminist Historians" nicht nur den Alltag der gewöhnlichen Menschen, sondern auch, wie der Untertitel bezeugt, den der Frauen. Die Tendenz zur Alltags- und Kulturgeschichte löst sich zunehmend vom Marxismus. Für Historiker der Arbeitergeschichte wie Gareth Stedman-Jones in England und William Sewell in Amerika wird die Arbeiterschaft in erster Linie nicht durch ihre ökonomische Abhängigkeit, oder wie für Thompson durch ihre Ideenwelt, sondern durch ihre Sprache definiert. Sprache, Ideen und Symbole, nicht Klasse, sind für Lynn Hunt und François Furet in den 1980er und 90er Jahren die entscheidenden Kräfte, die die Französische Revolution konstituiert haben. Die Neue Kulturgeschichte wendet sich

entschieden gegen den Marxismus und ist doch in vieler Hinsicht dessen Kind.

Die Trennungslinie zwischen marxistischer und nichtmarxistischer Geschichtsschreibung ist dabei in den letzten fünfzehn Jahren immer fließender geworden. Mit der Auflösung des Marxismus als einer politischen Bewegung wird diese Unterscheidung auch zunehmend irrelevant. Der Einfluß marxistischer Ideen auf viele Aspekte der heutigen Neuen Kulturgeschichte ist unbestreitbar, genau so wie die Brüche mit der klassischen marxistischen Gesellschaftslehre. Mehrere Ideen sind auch heute noch wesentliche Bestandteile marxistischer Geschichtsauffassungen. Ein grundsätzlicher Gedanke ist der des sozialen Konflikts. Der Marxismus ist unvereinbar mit Gesellschaftskonzeptionen, die nicht die zentrale Rolle sozialer Konflikte anerkennen. Der Marxismus kommt ohne den Begriff der Ausbeutung nicht aus. Diese ist in politischen, ökonomischen, gesellschaftlichen und geschlechtlichen Machtstrukturen verwurzelt. Kultur kann daher nicht als eine autonome Potenz gesehen werden, wie in der Kulturanthropologie von Clifford Geertz, die von besonderer Bedeutung für die historische Anthropologie der letzten zwei Jahrzehnte gewesen ist. Auch die Mentalitätsgeschichte, wie sie seit Lucien Febvres "Rabelais" in den Annales verfolgt worden ist, steht im Widerspruch zur marxistischen Konzeption der Auseinandersetzung gesellschaftlicher Kräfte. Ähnlich unvereinbar ist der Gedanke einer postindustriellen Konsensgesellschaft, wie sie die amerikanischen Theoretiker einer postindustriellen klassenlosen Gesellschaft wie Daniel Bell in den 60er und Francis Fukuyama in den späten achtziger Jahren konzipiert haben.

Zwar steht die Mikrohistorie keineswegs im Widerspruch zur marxistischen Tradition, aber auch die Unterdrückung im Alltag muß in Zusammenhang mit einem breiteren gesellschaftlich-historischen Kontext gebracht werden. Wie die Amerikanerin Joan Scott in "Gender and the Politics of History" (1988) moniert, muß die Kluft zwischen einer marxistischen Strukturgeschichte, die die Geschichte mit veralteten Konzepten angeht, die kein Verständnis für die existentielle Seite der Unterdrückung von Frauen hat, und einer ghettoisierenden Frauengeschichte, die das Schicksal von Frauen von größeren sozialen und historischen Zusammenhängen isoliert, überbrückt werden.

Zum Schluß sollten wir noch einmal die Frage aufwerfen, was vom Marxismus bleibt. So viel steht fest: Seine Gesellschaftsanalyse ist überholt. Sie enthält zudem die Gefahren des Dogmatismus auf der theoretischen Ebene und der Diktatur auf der praktischen Ebene. Seine Vorstellung vom Gang der Geschichte war tief in den optimistischen Anschauungen des Bürgertums des 19. Jahrhundert mit seinem festen Glauben an unendlichen

Wachstum und an der Beherrschung der Welt verankert. Die Schrecken des 20. Jahrhunderts, zu denen der institutionalisierte Marxismus beigetragen hat, haben dieses Weltbild widerlegt. Dennoch darf man den Beitrag, den marxistische Gedanken zum Geschichtsdanken und zur Geschichtswissenschaft unserer Zeit gemacht haben, nicht gering schätzen. Paradoxe Weise hat der Marxismus, der sich als Historischer Materialismus verstand, viel zur Überwindung ökonomistischer und soziologistischer Auffassungen beigetragen. Es scheint mir, daß Marxens Grundgedanke von den Frühschriften bis zu "Das Kapital", die Befreiung des Menschen von den Verhältnissen war, die die Würde des Menschen verletzen. Für Marx waren diese Verletzungen in den ökonomischen Besitzverhältnissen und in den Machtstrukturen, die auf diesen beruhten, verankert, aber das Ziel der Marxschen Lehre, das Marx in Selbsttäuschung mit dem Ziel der Geschichte gleichsetzte, war die Wiederherstellung der Autonomie der Menschen, jedoch nicht als isolierte Individuen, sondern als Mitglieder einer "Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist."⁸ Es ist daher bezeichnend, daß die marxistischen Ideen in England, Frankreich und Italien und in bescheidenerem Maße in den USA, den Ansporn zu einer neuen Kulturgeschichte gaben, die sich den existentiellen Fragen menschlichen Lebens zuwandte. Diese neue Kulturgeschichte verlor aber im Gegensatz zu manchen anderen Formen der Alltagsgeschichte und der Historischen Anthropologie den politischen und sozialen Rahmen dieses Alltagslebens nicht aus den Augen und löste sich auch nicht in einen postmodernen Irrationalismus auf, für den die Grenze zwischen Wissenschaft und Dichtung verwischt wurde. In diesem Sinn lebt das Erbe des Marxismus weiter.

Anmerkungen

- ¹ Jacques LeGoff, Roger Chartier, Jacques Revel, Hrsg., *Rückeroberung des historischen Denkens*, Frankfurt a/M 1990, S. 47
- ² Siehe Herbert Marcuse, *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964.
- ³ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965.
- ⁴ Frantz Fanon, *Wretched of the Earth*, New York, 1963.
- ⁵ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *Karl Marx und Friedrich Engels, Werke*, Band 8, Berlin 1969, S. 198.
- ⁶ Edward P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, in: *Past and Present*, No. 50 (Februar 1971), S. 71-136.
- ⁷ Siehe Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, 1963; besonders "Preface".
- ⁸ Karl Marx und Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: *Marx-Engels Werke*, Bd. 4 (Berlin, 1969), S. 482.