

Menschen ohne Geschichte: Erster Teil zur Diskussion gegen Dogmatismus, Sektierertum und Eurozentrismus

Von Christian Tello, PRIM in Mexiko

>>> *DeepL Übersetzung* <<<

Ich bin kein Gefangener der Geschichte. Ich muss nicht in ihr nach dem Sinn meines Schicksals suchen. Ich muss mich immer daran erinnern, dass der wahre Sprung darin liegt, Erfindungen in die Existenz einzuführen.

- Frantz Fanon (1961)

Einleitung

Geschichte in ihrem modernen und teleologischen Sinn beginnt mit Hegel. Als er die Grundlagen der Universalgeschichte legte, spielte Hegel auf die Fremdheit einer Unterwelt an, die aus seiner Sicht außerhalb der Geschichte lag: die stillen Wüsten der Subsahara, die vergessenen Steppen Patagoniens oder die hermetischen Dschungel Indochinas, bewohnt von humanoiden Gestalten, die um das heidnische Mitternachtsfeuer tanzten, gutturale Schreie ausstießen und Mythen über die Sterne und Götter der Antike erzählten. Für Hegel waren sie nicht einmal Menschen, denn sie lebten außerhalb der Gewohnheiten, Sitten, Werte, Lebensweisen, Glaubensvorstellungen und Geografien des europäischen Kontinents und seiner Zivilisationen. Diese Menschen befanden sich am Rande dessen, was er „*Entfaltung des Geistes*“ nennt, als Fortschritt des Selbstbewusstseins und der Freiheit im rationalen Zustand der Dinge. Auf diese Weise „ist das, was wir Universalgeschichte nennen, nicht die Geschichte aller Völker zu allen Zeiten, sondern nur die Geschichte der Völker, die an der Entfaltung des universellen Geistes teilhaben (Hegel, 1830).“ So erscheint die Entfaltung des Geistes nicht plötzlich als etwas Abgeschlossenes, sondern entwickelt sich geschichtlich in Stufen. Jede Stufe der Geschichte (Ägypten, Griechenland, Rom) steht für eine Form des Bewusstseins, der sozialen Organisation und des Fortschritts hin zur europäischen Moderne, in der nach der Hegelschen Teleologie „jeder frei sein kann“. Daher ist „Afrika (und damit auch Amerika und Asien) kein historischer Teil der Welt; es zeigt keine eigene Bewegung oder historische Entwicklung [...] Was wir unter Afrika verstehen, ist eine Welt ohne Geschichte, ohne Bewegung oder Entwicklung (Hegel, 1830: 259).“

Seit diesem philosophischen Auftakt hat die Moderne die Form einer rationalen Geschichte gegen die geschichtslosen Völker angenommen: ein lineares und homogenes Vorverständnis von historischer Entwicklung; eine Geschichte, die in Europa mit der besonderen Mission auftaucht, jene „dunklen Gebiete“ der Welt zu erhellen, die von den auf dem Scheiterhaufen „abgestumpften“ Figuren bevölkert werden. Aus diesem zivilisatorischen Projekt entstand ein Weltbild, das als Eurozentrismus bezeichnet wird, d. h. eine ideologische Vision, die Europa in den Mittelpunkt der historischen und kulturellen Entwicklung stellt und andere Realitäten und historische Erfahrungen unsichtbar macht oder unterordnet. Nur so funktioniert der Eurozentrismus als Teil eines Überbaus, der die koloniale Expansion und die globale kapitalistische Vorherrschaft rechtfertigt. Anfänglich, typisch für die ursprüngliche Kapitalakkumulation im 15. Jahrhundert, reproduzierte der Eurozentrismus Machtverhältnisse, die die Hegemonie des westlichen Kapitalismus über

den Rest der Welt durch überseeische Abenteuer und Kolonialisierungsprozesse in Afrika, Amerika und Asien aufrechterhielten.

Wie Marx warnte, entkommt nichts der Ideologie, und diese manifestiert sich in ihrer konkreten historischen Form als bürgerliche Ideologie. Der Marxismus und seine Revisionsversuche haben auf diese Weise, bewusst oder unbewusst, einen Teil der Vorurteile über die Universalgeschichte geerbt: Europäisch, linear, homogen und positivistisch, die die Gesetze der zivilisatorischen Entwicklung in einer Eschatologie vorgaukelten, die die Kultur, die Gesellschaften und die Wirtschaftsformen anderer kolonisierter Völker unterordnete. Dies war eine der vielen Möglichkeiten, wie Dogmatismus in das marxistische Denken eingebrochen ist. Von Engels' Studien im *Anti-Dühring* über die Entwicklung der Produktionsmittel durch Stufen und überprüfbare historische Gesetze, die später dazu dienten, die zivilisatorische Politik der deutschen Sozialdemokratie gegenüber den Kolonien zu unterschlagen und zu rechtfertigen, über die These vom „Sozialismus in einem Land“ des Stalinismus, bis hin zu den Versäumnissen der Anhänger des Eurokommunismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesichts der antiimperialistischen Kämpfe in Algier oder Vietnam hat der eurozentrische Dogmatismus bestimmter Traditionen die Berufung des Marxismus als Revolutionstheorie verzerrt.

Leider hat diese Voreingenommenheit sogar unsere Tradition kontaminiert und es schwierig gemacht, unsere Perspektiven, unser Programm und die Formierung unserer Militanz in der neokolonialen Welt zu analysieren. Deshalb muss die Aufgabe des Marxismus und jeder ernsthafte Überprüfungsprozess in der PRIM damit beginnen, diese Fehler zu entlarven und warum nicht? uns angesichts der Vergangenheit und ihrer Niederlagen beschämt und schuldig fühlen zu lassen. Nicht aus einem lähmenden Pessimismus heraus, sondern als Geste der historischen Verantwortung, einer offenen Schuld gegenüber den Opfern dieser ungerechten Politik.

Wir müssen die undurchsichtigen Räume erhellen, die durch den vulgären, eurozentrischen und dogmatischen Historismus unserer Tradition und der vieler anderer im Marxismus verschlossen sind. Um Walter Benjamin zu zitieren: „Wir müssen die flüchtigen Momente festhalten, die sich als Blitze in der Geschichte ereignen (Benjamin, 1942).“ Nur so können wir zur Vergangenheit zurückkehren, nicht als Quelle der Melancholie, sondern als Kraft, um einen Horizont der revolutionären Hoffnung aufzubauen. Nur so ist eine Erlösung möglich, die im Sinne Benjamins verstanden wird: eine Erlösung, die von Schuld, Unbehagen, Ungleichgewicht und der Unmöglichkeit einer einfachen Versöhnung geprägt ist. Nur so bahnt sich eine klare Hoffnung ihren Weg, eine Hoffnung, die die Zukunft nicht idealisiert und die Vergangenheit verschließt, sondern sich der Gegenwart mit Verantwortung stellt, um die Völker „ohne Geschichte“ zu verteidigen: die Völker des Ostens, die Lenin beeindruckten, die russischen Landkommunen, die Marx studierte, die präkolumbianischen Gemeinschaften, die Mariategui bewunderte, oder die schwarzen Rebellionen, die Fanon Hoffnung gaben; jene braunen, gelben und schwarzen Menschen, die es verstanden, Europa eine revolutionäre Kraft zu zeigen, die größer war als das, was es ihnen je bot.

Nicht nur aus diesem Grund muss sich unsere Tradition dem eingehenden Studium der vom Imperialismus unterworfenen Völker, ihren historischen Erfahrungen, ihren theoretischen Beiträgen zum Marxismus und ihren revolutionären Fähigkeiten öffnen, um einer Welt zu begegnen, die sicherlich immer noch durch die Narben des Kolonialismus geteilt ist. Im

Folgenden werde ich versuchen, eine Reihe von einführenden Erfahrungen zu schildern, die zum Überprüfungsprozess gegen Sektierertum, Mechanismus und Dogmatismus beitragen können, die sich in ihrer Analyse der spezifischen Situation geirrt haben, da ihr Studienobjekt außerhalb der dialektischen Methode liegt.

Es ist wahr, dass die Geschichte der Revolutionen und des Marxismus in dem, was wir heute „den globalen Süden“, „neokoloniale Welt“ oder „die Peripherie“ (Afrika, Asien und Lateinamerika) nennen, so umfangreich ist, dass selbst eine enzyklopädische Wissenschaft die vorliegende Aufgabe nicht bewältigen könnte. Deshalb werde ich mich auf das stützen, was Benjamin als *dialektische Bilder bezeichnet*. Nach der umfassendsten Definition von Enzo Traverso sind diese Bilder Blitze der Wahrheit, die die Kontinuität der historischen Zeit unterbrechen, Punkte der Verdichtung, an denen sich Vergangenheit und Gegenwart überschneiden, um eine verdrängte historische Erfahrung zu enthüllen und so eine Konstellation revolutionärer Erfahrungen und Horizonte zu bilden (Traverso, 2021: 15). Es geht nicht darum, eine geschlossene Gesamtheit linear zu rekonstruieren, sondern darum, kritische Momente einzufangen, die mit der vorherrschenden Vision des Fortschritts brechen, in diesem Fall mit der, die Europa als Zentrum und Maßstab der historischen Entwicklung ansieht. Diese Bilder ermöglichen es uns, ein verantwortliches Gedächtnis aufzubauen, das sich gegen die lineare und homogene Erzählung des Eurozentrismus auflehnt und zu einem methodischen Werkzeug wird, um von und mit den historischen Subjekten zu denken, die für die periphere kapitalistische Entwicklung konstitutiv waren, aber von der globalen Erzählung und dem sogenannten „Marxismus“, den das CWI und die ISA unbedingt verteidigen wollten, ausgeschlossen wurden.

Diese Arbeit wird in vier Abschnitte unterteilt, die Theorie und historische Erfahrung miteinander verbinden: **1) Die Dialektik und ihr Untersuchungsgegenstand**, in dem die theoretischen und politischen Versäumnisse unserer Debatte problematisiert werden, und wie die dialektische Bewegung auf der Grundlage kolonialer und peripherer Realitäten wiedergewonnen werden kann. **2) Ursprüngliche Akkumulation und Akkumulation durch Enteignung**, wobei untersucht wird, wie das Kapital nicht nur aus dem innereuropäischen Prozess entsteht, sondern aus kolonialer Ausplünderung, Zwangsarbeit und Enteignung an der Peripherie des globalen Marktes, wodurch ein Kapitalismus mit einer anderen Dynamik als im Zentrum der globalen Reichtumsakkumulation entsteht. **3) Das revolutionäre Subjekt**, das sich von der einzigen Figur des europäischen Industrieproletariats entfernt, um antikoloniale, bäuerliche, indigene und schwarze Kämpfe als legitime Formen revolutionären Handelns zu retten. Und schließlich **4) Die Bauern- und Sklavenrevolutionen**, in denen die historischen Erfahrungen untersucht werden, die die koloniale, kapitalistische und imperialistische Ordnung herausforderten, wie die Sklavenaufstände in der Karibik, die Bauern- und Indigenenbewegungen in Lateinamerika und die antikolonialen Revolutionen in Afrika und Asien.

Die vorgestellten Abschnitte sollen vor der Herausforderung warnen, über die vorgefertigten Formeln des sogenannten „Marxismus“ hinauszudenken und so eine Vergangenheit zu retten, die durch Verwirrungen und Oberflächlichkeiten in ihrer Analyse behindert wurde. Noch heute klingen Lenins Worte als Satz nach, wenn er feststellt, dass „unsere europäischen Kleinbürger nicht einmal davon träumen, dass die kommenden Revolutionen in den östlichen Ländern, die aufgrund der Vielfalt ihrer sozialen Verhältnisse unvergleichlich bevölkerungsreicher sind, ihnen zweifellos mehr Besonderheiten für die Theorie bieten

werden als die russische Revolution (Lenin, 1979: 796).“ Mit diesen Beiträgen soll die Debatte also nicht abgeschlossen, sondern vielmehr eröffnet werden, um einen Weg zu finden, den Marxismus als lebendiges und situiertes Werkzeug zu betrachten, das zutiefst antikolonial und internationalistisch ist.

1) Die Dialektik und ihr Untersuchungsgegenstand

Koloniale Unterdrückung ist ein zentrales Thema der marxistischen Theorie seit ihren ersten Debatten. Die Herangehensweise an dieses Problem konzentriert sich auf die Beziehung zwischen dem Weltmarkt, der internationalen Arbeitsteilung und der Rolle, die Klassen in Gesellschaften spielen, die von der Logik des Imperialismus beherrscht werden. Daher spielen Themen wie Nationalismus, revolutionäre Klassen, Gewalt und Ethnie in jeder historischen Erfahrung der lebendigen Bewegung der Arbeiterklasse eine zentrale Rolle. Kurz gesagt, die dialektische Analysemethoden spielen eine andere Rolle bei der Untersuchung dieser Realitäten, die zum Beispiel bei der Analyse der historischen Entwicklung des Kapitalismus in Europa mit ihren eigenen Kategorien und Konzepten nicht unterstützt werden. Hier verbergen sowohl das Subjekt als auch das Objekt der Untersuchung des Marxismus in der Regel ganz andere Dynamiken als die, die das ABC unserer Tradition untersucht. Diese Realitäten zwingen uns, die Fähigkeit und die Herausforderungen zu überdenken, mit denen der Marxismus zu einer universellen Theorie werden kann, die nicht nur von außen beobachtet, sondern auch die besonderen Merkmale jeder Gesellschaft, Ethnie, Ethnie, Religion und Sprache übernimmt.

Und jetzt kommt's: Wenn wir das systematische Studium des marxistischen ABC unserer Tradition verwerfen (das die Mehrheit der ISA obszönerweise wiederholt hat), werden wir feststellen, dass wir das systematische Studium anderer Autoren oder revolutionärer Erfahrungen im globalen Süden, die als politisch unzuverlässig, exotisch oder im Widerspruch zu dem antiquierten Dogma, das den politischen Ideen der alten ISA-Führung vorausging, fatalerweise ausgelassen haben. In Mexiko gerieten wir in die peinliche Situation, dass wir von der Führung der amerikanischen Sektion der ISA dafür kritisiert wurden, dass wir José Carlos Mariategui in die Lektüre unserer Zweige integriert hatten. Mariategui, einer der großen lateinamerikanischen Marxisten und Revolutionäre, wurde von diesen Leuten mit dem Vorwurf der Postmoderne abgetan, ohne dass sie seinen Namen überhaupt gehört oder seine Schriften vorher diskutiert hatten. Dies ist ein kleines Beispiel für die politischen Unruhen, die wir in informellen Diskussionen, Treffen und internationalen Debatten mit Genossinnen und Genossen aus anderen Sektionen vorausgesehen hatten, als die ISA noch existierte.

Während wir uns bemühen, jedes Detail der Russischen Revolution zu lernen, uns über Marx, Lenin und Trotzki zu informieren und über das Neueste von Peter Taaffe zu debattieren, vergessen wir die haitianische Revolution in einem Kofferraum voller Erinnerungen, ignorieren die Ideen von Mariategui, Fanon, Cabral und Guevara aus der Ferne und landen oberflächlich bei den späten Diskussionen über Dekolonialismus, Populismus, Bonapartismus und linken Progressivismus im globalen Süden. Wir erinnern uns noch an die Diskussionen des Lateinamerika-Büros, die das Protokoll mit einer Verurteilung und Ignorierung der Grenzen des Progressivismus und seiner klassenübergreifenden Dynamik beendeten, ohne über die obszönen Formeln ihres Verständnisses hinauszugehen. Auf der letzten ISA-Sommerschule feierten wir 100 Jahre

linke Opposition, und es wurde völlig vergessen, dass Lateinamerika gerade 200 Jahre haitianische Revolution feierte, die erste Sklaven-, Schwarze- und Karibikrevolution der Geschichte.

Selbst jetzt, in der letzten Sommerschule, während der Diskussion über den marxistischen Ansatz zur Unterdrückung, erwähnte ein Genosse, der seit Jahrzehnten im Trotzismus aktiv war, dass er erstaunt war, als er zum ersten Mal bei einem Treffen wie diesem „*Schwarze Häute und weiße Masken*“ von Fanon las, während seine früheren Genossen den Schriftsteller aus Martinique immer noch als „kleinbürgerlichen Revisionisten“ bezeichneten.

Kürzlich im Projekt, während der Diskussion über den verbrecherischen Völkermord in Gaza, haben Genossinnen und Genossen, die die ISA-Sektion in Israel-Palästina verlassen haben, einen substanziellen politischen Aufruf über die Notwendigkeit der Sensibilität unserer Analyse und unseres Programms gegenüber der Realität des palästinensischen Volkes gemacht. Das Problem der nationalen Frage wurde bei mehreren Gelegenheiten diskutiert, die Schwierigkeit, ein sozialistisches Programm inmitten der Widersprüche, die die israelische Gesellschaft darstellt, anzupassen, die Zugeständnisse an die internationale Solidaritätsbewegung für Palästina oder sogar die Verwendung von Worten wie Völkermord in unseren Slogans. Alles wurde erwähnt, aufgezeigt und diskutiert, aber erinnerst du dich an die Beiträge der Genossinnen und Genossen aus der Dritten Welt zu diesem Thema? Wie viele palästinensische, arabische und muslimische Arbeiter sind an der Debatte beteiligt? Was sagt der Teil, der in der Realität dieser Debatte lebt, mit seiner eigenen Stimme? Die Genossinnen und Genossen haben es einfach und direkt gesagt: Wir müssen den Massen zuhören und von ihnen lernen, bevor wir leere Parolen, vage Programme und liquidatorische Reden formulieren, die mehr an eine Pastoralkatechese als an die revolutionäre Analyse des Marxismus erinnern.

Es ist offensichtlich, dass wir, die wir vom Krieg und dem Elend der imperialistischen Regierungen gebeutelt sind, in der Debatte über dieses Thema in den großen europäischen Sektionen immer noch am Rande stehen. Wir geben keine eigenen Dokumente heraus, die Übersetzung ist langsam und die Anforderungen sind anstrengend. Ein deutliches Beispiel dafür gab es während der Sommerschule: Während der Debatte über den Völkermord in Gaza sprangen die irische, belgische und israelische Sektion vom Kriegslager zur Diskussion über die Zugeständnisse, die der internationalen Bewegung in den Solidaritätscamps an den Universitäten in Europa und den USA gemacht wurden. Wir, die Sektionen in der neokolonialen Welt, schwiegen die meiste Zeit der Debatte, beobachteten und versuchten zu verstehen, wie fremd uns die Polemik erschien. Inmitten der Fremdheit fanden wir uns in einer Ecke des Hörsaals wieder, die brasilianischen und mexikanischen Genossinnen und Genossen. Fragt euch, warum diese Camps in der neokolonialen Welt nicht massenhaft reproduziert wurden? Eine der Antworten lautet: Für uns ist der Tod unser tägliches Brot. Gewalt, selbst massive und außergewöhnliche Gewalt, führt in der kolonialen Welt an sich nicht sofort zu Solidarität und Mobilisierung unter der Arbeiterklasse, denn die Unmittelbarkeit des Lebens wird in ständiger expliziter Gewalt gelebt. Heute sterben 500 Palästinenserinnen und Palästinenser bei Bombenanschlägen; morgen richten Drogenkartelle 43 Studierende in Mexiko hin; übermorgen werden 800 Indigene eines rivalisierenden Stammes im Sudan ermordet; und nächste Woche sterben 146 Arbeiterinnen und Arbeiter beim Einsturz einer Textilfabrik in Laos.

Der Tod, die Gewalt und die Grausamkeit, die wir täglich erleben und die ein Produkt des kolonialen Erbes unserer abhängigen Gesellschaften sind, werden normal, gleichgültig und sogar unverzichtbar für die Reproduktion des Lebens. Was für eine makabre Dialektik ist hier am Werk: Die Gewalt des Kapitals macht das Leben der Kolonisierten gefühllos, und ihr einziger menschlicher Ausdruck ist ihre Reproduktion über andere Kanäle. So gehen die kolonisierten Massen über die Lager hinaus: Sie zünden die Straßen von Kairo an, stürmen israelische Botschaften in Buenos Aires, sprengen die Gaspipelines des ausländischen Kapitals in La Paz oder stürmen den Regierungspalast in Sri Lanka. Für uns ist diese Realität unsere Realität, fremd und weit entfernt von der Realität, die der Debatte in den europäischen Sektionen zugrunde liegt. Wir könnten jede Rede auf internationalen Treffen mit einem Aufruf zur internationalen Arbeitersolidarität beenden, aber diese Solidarität ist immer noch so abstrakt, dass die Sektionen in den imperialistischen Ländern die Kämpfe gegen das ausländische Kapital, die Narben des Kolonialismus und die Logik der Gewalt in den neokolonialen Ländern nicht vollständig verstehen. Indem sie uns nicht vollständig verstehen, halten sie uns in der Debatte am Rande.

Die koloniale Welt ist eine manichäische Welt, warnte Fanon, und in dieser manichäischen Welt, die in Gesellschaften wie der unseren immer noch latent vorhanden ist, kommen Diskussionen wie diese nicht explizit im Bewusstsein und in den alptraumhaften Erfahrungen der vom Imperialismus unterdrückten Massen zum Ausdruck. Gege hat dies während der Debatte deutlich zum Ausdruck gebracht, indem er in seiner Teilnahme die Rohheit hervorhob, mit der ein palästinensischer Arbeiter erzählte, wie seine gesamte Familie durch die Bombenangriffe der israelischen Armee ausgelöscht wurde. Wie kannst du von ihm verlangen, über Solidarität mit der israelischen Arbeiterklasse nachzudenken, wenn das Einzige, was er über sie weiß, der Wunsch ist, sie hinter den Trümmern von Feuer und Blei sterben zu sehen? In ähnlicher Weise erwähnte Yassim vor zwei Jahren während eines informellen Gesprächs über die internationale Bewegung der Solidarität für Palästina in Tunesien die Schwierigkeit und Absurdität, das Programm der I-P-Sektion der ISA in ihrem nationalen Kontext vorzustellen oder zu erklären, da dies ein Verrat an dem antiimperialistischen Bewusstsein wäre, das unter den Arbeiterinnen und Arbeitern des Maghreb überlebt hat, die die bittersten und blutigsten nationalen Befreiungskämpfe erlebt haben.

In der manichäischen Welt kennen die unterdrückten Massen nur die Gewalt der Kolonisatoren und das Leiden ihres Volkes, deshalb gibt es keine Zugeständnisse, wenn es zum Frontalangriff kommt. Es geht entweder um die physische Vernichtung des Unterdrückers oder um die vollständige Auslöschung der unterdrückten Spezies. Gewalt ist daher das einzig vernünftige Mittel, um die kampfbereiten gesellschaftlichen Kräfte einzudämmen. Zwar ist nicht die gesamte israelische Arbeiterklasse direkt am Völkermord am palästinensischen Volk beteiligt oder unterstützt ihn, aber die vorgefertigte Formel gerät ins Wanken, wenn sie ihre ersten Schritte auf das Feld der realen Bewegung macht. Im kolonialen System, ob unter der Modalität der Apartheid oder der modernen israelischen Besatzung, umhüllt Gewalt das gesamte nationale Leben. Wenn wir das nicht verstehen, führt dieses Zögern dazu, dass die Komplexität der Analyse der internen Dynamik der Bewegung willkürlich reduziert wird. Denken wir, wie Fanon sagt, an die Unterstützung, die aus der täglichen Gleichgültigkeit des Kolonisators entspringt, der die nächtlichen Versammlungen in der Cabaré der Stadt genießt, während die Rattenjagd in der arabischen Cabash(*Chasse aux rats*) beginnt, an die lieben Brüder, die im Militär dienen, oder an die

Viertel, die von Menschen mit tadelloser Moral besetzt sind. Auf die eine oder andere Weise sind sie in den Augen der Kolonisierten alle gleich, Kollaborateure, Vertreter des Regimes, Bürger erster Klasse, Kolonisatoren. „Entweder sind sie es oder wir“, denn was er sein ganzes Leben lang kennt, ist diese manichäische Welt, die ihn zum Tier macht, und die Gewalt, die er gegen den Kolonisator anwendet, ist schließlich der einzige Schutzwall seiner Menschlichkeit.

In den Diskussionen haben wir die Sensibilität für das Leiden der palästinensischen Massen in den Vordergrund gestellt, aber wir haben nicht verstanden, wie dieses Leiden in Wut umschlägt, die der Motor für den einzigartigen Ausdruck des Energieflusses ist, der Gewalt gegen den Kolonisator und gegen alles, was er repräsentiert, sei es sein Volk, seine nationale Kultur oder seine Parteien. Die Gewalt des kolonialen Systems und die gewalttätige Antwort der Kolonisierten bilden einen fatalen Kreislauf. Es ist ein geschlossenes Universum, das in zwei Teile zerschnitten ist (Fanon, 1961).“ Diesen Charakter nicht zu verstehen, führt unweigerlich dazu, dass wir eine eurozentrische Position für die „armen“ und „wehrlosen“ Kolonisierten einnehmen, die Hilfe aus dem Ausland benötigen; eine Position, die von der Egomanie des bürgerlichen Altruismus und dem Paternalismus des guten Kolonisators beherrscht wird, der die Anwendung von Gewalt aus christlicher Moral ablehnt. Es ist die rassistische Dialektik, die die liberale Heuchelei verbirgt. Deshalb können wir die massive Unterstützung in den Zeugnisvideos der Kämpfer und Märtyrer nicht verstehen, die in Särgen getragen werden, nachdem sie die israelische Armee trotz des herannahenden Bombardements angegriffen haben, die für verschiedene pro-palästinensische Militärorganisationen kämpfen und die wir beschließen, ihr politisches Programm abzulehnen.

All diese Beispiele sollen ein Unbehagen aufzeigen, das in den Reihen unserer Organisation noch immer besteht und das es mit einer Dialektik auszumerzen gilt, die ganz anders als die Formeln unserer Tradition agiert. Aus dieser Perspektive agiert die Dialektik im Sinne einer absoluten Negation. Es gibt keine Versöhnung zwischen dem Kolonisator, seiner Gesellschaft und den Kolonisierten, Gewalt ist eine Gewalt, die vermenschlicht, die Arbeiterklasse hat ein ganz anderes Bewusstsein als die, die in den imperialistischen Zentren lebt, usw... Wo auch immer man hingeht, jedes Thema stellt sich als komplizierter für die Marxisten unserer Zeit heraus, die sich auf eine halbe Methode verlassen.

Aus diesem Grund ist es notwendig, unser Verständnis der marxistischen Dialektik zu rekonstruieren. Der zugrundeliegende Fehler in der vorherrschenden marxistischen Tradition war nicht nur politischer, sondern auch methodologischer Natur. Wir haben die Dialektik nicht als lebendige und totalisierende Methode verstanden, sondern als eine Reihe von festen Schlussfolgerungen, die ohne Leben wiederholt wurden. Wie Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* warnt, besteht der Marxismus nicht in der unhinterfragbaren Akzeptanz der Ergebnisse von Marx, sondern in der Treue zur dialektischen Methode, zu ihrem revolutionären Charakter. Diese dialektische Methode basiert auf der Idee, dass die konkrete Totalität die zentrale Kategorie ist, das heißt, dass die Wahrheit der gesellschaftlichen Phänomene nur von ihrem Standort im gesamten historischen Prozess, in seinen inneren Widersprüchen, in seiner Bewegung verstanden werden kann. Daher waren die Kämpfe der kolonisierten Völker keineswegs „Ausnahmen“ oder „Besonderheiten“, sondern konkrete und legitime Ausdrucksformen der ungleichmäßigen und kombinierten Entwicklung des Weltkapitalismus. Sie waren im

engeren Sinne dialektische Formen der politischen Subjektivierung gegen das Kapital. Sie verstanden - mit oder ohne europäische Kategorien -, dass ihre Befreiung weder in formalen Etappen noch durch passives Warten auf die Reifung der Widersprüche des Kapitalismus erfolgen konnte. Die Dialektik der Unterdrückten geht, wie das aufständische Denken von Fanon, Mariátegui oder Cabral, vom konkreten Leben aus, von den materiellen und geistigen Beziehungen der Menschen im Kampf. Deshalb ist ihr Verständnis von Dialektik total, auch wenn es nicht dem doktrinären Kanon entspricht, den Organisationen wie ISA mit steriler Starrheit aufrechterhalten haben. Organisationen, die es nicht schaffen, auch nur die Hälfte von dem, was diese revolutionären Denker hervorgebracht haben, theoretisch zu entwickeln.

Wir hingegen haben es versäumt, diese Methode anzuwenden. Wir machen sie zu einem Dogma, wir fixieren sie in einem eurozentrischen Rahmen und entfernen uns damit von der konkreten Totalität, die Lukács für jede echte Analyse fordert. Wie er sagt: „Der Marxismus ist keine Reihe abstrakter Thesen, die mechanisch auf Tatsachen angewandt werden, sondern das Wissen um den konkreten Prozess in seiner Entwicklung und seinen Widersprüchen.“ Indem wir diese Sichtweise aufgegeben haben, haben wir die Widersprüche ausgelassen, die das tatsächliche Verständnis der unterdrückten Massen ausmachen, und deshalb haben wir es versäumt, ein Programm mit soliden Forderungen für ihre Befreiung anzubieten. So brechen wir die Einheit zwischen Theorie und revolutionärer Praxis auf.

Diese theoretische Distanzierung hat einen politischen Preis: einen Marxismus ohne Volk, ohne Körper, ohne Seele. Während Fanon verstand, dass „Gewalt das einzige Mittel ist, mit dem sich der Kolonisierte seine Menschlichkeit wieder aneignen kann“, suchten wir weiter nach Antworten in alten Resolutionen, die nichts über den Schmerz von Gaza, den Aufstand in Chiapas und die Trommeln von Bois Caïman wussten. Dialektik, von Lukács her verstanden, ist genau das Gegenteil: Sie ist die Kunst, die Gegenwart von ihren Widersprüchen her zu denken, nicht von der Nostalgie für die Vergangenheit. Und in diesem Sinne ist das Studium von Fanon oder Cabral nicht nur ein leidenschaftlicher Akt der politischen Gerechtigkeit, sondern auch der methodischen Kohärenz.

Was wir in unseren internen Diskussionen erlebt haben, indem wir Erfahrungen wie die haitianische Revolution, Fanons Ideen und antikoloniale Kämpfe in Afrika, Asien und Lateinamerika ausgelassen oder als ergänzend eingestuft haben, ist nicht nur ein politisches Versäumnis: Es ist ein moralisches und historisches Versagen. Es ist der Ausdruck einer schlecht verarbeiteten Scham, einer Linken, die sich im Namen der ideologischen Reinheit weigerte, den Unterdrückten ihrer Zeit zuzuhören.

Der antikoloniale Kampf ist keine Ergänzung zum Marxismus: Er ist sein historischer Beweis. Ohne die Anerkennung der manichäischen Welt, die Fanon beschreibt, in der die kolonisierende Gewalt nicht nur das Territorium, sondern auch die Subjektivität der Unterdrückten strukturiert, ist keine Revolution möglich. In diesem Zusammenhang von Versöhnung oder abstrakter Solidarität zwischen den Klassen zu sprechen, ohne die koloniale Wunde anzusprechen, bedeutet, dass wir dasselbe Schweigen wiederholen, das uns die Sieger auferlegt haben und das uns zu Kollaborateuren des Massakers macht. Deshalb erinnert uns Benjamin daran, dass „der Historiker nur durch verzweifelte Liebe zu

den Besiegten das Recht hat, den Funken der Hoffnung in der Vergangenheit zu entzünden“ (These VII).

Diese verzweifelte Liebe ist keine Romantik. Sie ist Bewusstsein. Es ist die Annahme, dass revolutionäre Geschichte nicht in Petrograd 1917 beginnt oder endet, sondern auch in Haiti 1804, in Morelos mit Zapata, in Algerien, Tunesien, Palästina, Chiapas oder Soweto brennt. Es ist die Einsicht, dass die Erlösung der Vergangenheit weder vom Altar der fähigsten Führer noch von der moralischen Bevormundung der Kolonisatoren kommt, sondern von der Wut der Menschen, die immer noch um ihre Existenz kämpfen, und dass wir ihnen eine lebendige Stimme ihres Wissens entlocken müssen. Das ist unsere Methode, und die Methode ist so politisch, dass sie sich in konkreten politischen Korrekturen niederschlägt.

2) Ursprüngliche Akkumulation und Akkumulation durch Enteignung

Für Marx begann der Kapitalismus in einem bestimmten Kapitel der menschlichen Geschichte, das in seinen Worten mit der „Erbsünde“ des christlichen Mythos vergleichbar ist.

Aus dieser Erbsünde erwächst die Armut der großen Massen, die trotz harter Arbeit auch heute noch nichts anderes zu verkaufen haben als sich selbst und den Reichtum der Wenigen, einen Reichtum, der nicht aufhört zu wachsen, obwohl seine Besitzer längst aufgehört haben zu arbeiten (Marx, 1867: 652).

Der Kapitalismus als wirtschaftliche Formation in der Geschichte ist weder aus einer freien Vereinigung von Produzenten auf einem Markt entstanden, der vom harmonischen Gesetz von Angebot und Nachfrage beherrscht wird, noch konnte er sich aus dem guten Willen des Liberalismus, des Freihandels und der christlichen Moral der europäischen Nationen herausbilden. Der Ursprung des Kapitalismus oder der „Prozess der ursprünglichen Akkumulation“, wie Marx ihn definiert, kam in die Welt, „aus jeder Pore, von den Füßen bis zum Kopf, Blut und Schlamm triefend“ (Marx, 1867: 654). Was bei Marx wie eine Metapher anmuten mag, macht Sinn, wenn man die Geschichte des Kapitalismus seit dem 15. Jahrhundert studiert und die Rolle der blutigen Eroberung Lateinamerikas und Afrikas, des profitablen Sklavenhandels im Atlantik, der gewaltsamen Enteignung kommunaler Ländereien in Europa, der abrupten Umwandlung von Millionen von Bauern in Lohnarbeiter, des Völkermords an indigenen Zivilisationen und der Einsperrung von Millionen von Frauen zu unbezahlter Hausarbeit und Mutterschaft erkennt. (Mies, 2019: 17).

All diese Aspekte, Ereignisse und historischen Situationen, die der modernen Geschichte des Kapitalismus vorausgingen, sind für Marx ein wesentlicher und charakteristischer Teil seines Ursprungs. Dank ihnen war die Schaffung eines globalen Marktes möglich, der zum ersten Mal alle Ecken der Welt in einem System verband, das zwischen dem Zentrum der globalen Akkumulation von Reichtum, Europa, und den Peripherien in den überseeischen Kolonien, aus denen er stammte, aufgeteilt war. Europa ist buchstäblich die Schöpfung der Dritten Welt. Es ermöglichte wiederum eine internationale Arbeitsteilung des Austauschs zwischen den Produzenten in globaler Entfernung. Durch die Enteignung großer indigener Ländereien, die für den Handel mit Tabak, Wolle, Baumwolle, Zuckerrohr und Vieh in Privateigentum umgewandelt wurden, gelang es ihr, die Produktion von 1 auf 100 zu steigern (De Angelis, 2012: 15). Sie reduzierte die Rolle der Frauen in der Gesellschaft auf das Privatleben zu Hause, um die häuslichen Aufgaben aufrechtzuerhalten, die die

Grundlage für die kontinuierliche globale Reproduktion der Arbeitskräfte bildeten (Kinder, die geboren wurden, aufwuchsen und in Fabriken landeten) (Mies, 2019: 164). Sie baute ganze Städte wie Manchester oder Lissabon aus dem Handel mit schwarzen und Maroonsklaven auf (Leinbaugh, 2004: 129). Sie verstärkte die strategische Allianz zwischen Kirche und Staat mit dem Reformprozess von 1545 gegen die Bauernaufstände in Europa und der Schaffung der Heiligen Inquisition, um Frauen, die der Hexerei beschuldigt wurden, antiklerikale religiöse Radikale und Bürgerliche zu jagen, die bei den kolonialen Überfällen auf Amerika entkamen (Federici, 2004: 34). Wohin man auch schaut, es gibt unzählige Opfer in verschiedenen Situationen und an verschiedenen Orten auf dem Globus.

In der Geschichte der ursprünglichen Akkumulation sind alle Transformationen, die als Stützpunkt für die entstehende Kapitalistenklasse dienen, und vor allem die Momente, in denen große Massen von Menschen plötzlich und gewaltsam ihrer Existenzmittel beraubt und als freie und enterbte Proletarier auf den Arbeitsmarkt geworfen werden. Die Geschichte des Sklavenhandels zeigt in jedem Land eine andere Modalität, und in jedem Land durchläuft er die verschiedenen Phasen in unterschiedlichem Maße und in verschiedenen historischen Perioden (Marx, 1990 [1867]: 654).

Der transatlantische Sklavenhandel, die Enteignung indigener Gemeindelandschaften, die Hexenjagd in ganz Kontinentaleuropa, die Kolonisierung und Evangelisierung Afrikas und Amerikas, die Erkundung neuer asiatischer Handelsrouten durch Religionskriege usw... Setzt man das Puzzle zusammen, erhält man das globale Bild, die historische Rekonstruktion der mythischen und fernsten Zeiten der Entstehung des Kapitalismus. Eine lange Geschichte voller Blut, Schrecken, Blei, Schlamm und Elend.

Nehmen wir einige historische Beispiele für dieses Puzzle. Silvia Federici (2004) erzählt in ihrem Werk *„Der Kaliban und die Hexe“* die Geschichte der Hexenjagd zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert in Europa und wie es dieser Kampagne gelang, die Sexualität und den Körper der Frauen durch Buße zu disziplinieren (Federici, 2004, Mies, 2019). Gleichzeitig zeigt sie die Beziehung zwischen der Jagd und dem Erfolg des landbesitzenden Bürgertums im Brennholzhandel, dem Alkohol und der Textilindustrie, die durch Jagdkampagnen und die Verbrennung von Angeklagten auf dem Scheiterhaufen bereichert wurden.

In der *„Hydra der Revolution“* gibt Peter Linebaugh (2005) jenen Seeleuten, afrikanischen Sklaven, Seeräubern, Kleinkriminellen, Vagabunden und religiösen Radikalen eine Stimme, die durch die Gesetze der britischen Krone gezwungen wurden, jahrelang auf See in riesigen Galeeren zu reisen und zu arbeiten. Sie waren schließlich die Leichen, auf denen der große transatlantische Handel entstand. In literarischen Werken wie *Der Sturm* von William Shakespeare finden wir eine historische Vision über die unterdrückten Massen der Karibik, die nicht weit von der europäischen Vorstellung jener Zeit entfernt ist. Die Figur des Caliban ist hier von entscheidender Bedeutung: Caliban wird von Prospero versklavt, der den europäischen Kolonisator darstellt, der auf einer bewohnten Insel ankommt, sie sich zu eigen macht und ihre Bewohner unterjocht. Die Sprache, die Prospero verwendet, um Caliban zu bezeichnen, ist eindeutig entmenslichend: Er nennt ihn „Bestie“, „Monster“, „Teufel“ und spielt damit sowohl auf seine außereuropäische Herkunft als auch auf seinen angeblichen Mangel an Zivilisation an.

In „*Die Grenze des Kapitals*“ erklärt uns David Harvey (1982), woher das Elend Lateinamerikas und Afrikas kommt. Es basiert auf der blutigen Eroberung Europas, der Anhäufung durch klerikale Landenteignung, der Pandemie europäischer Krankheiten wie den Pocken und der rücksichtslosen Einbindung indigener Völker in den globalen Markt auf der Grundlage des großen Sklavengeschäfts der Haciendas und Bergbauunternehmen, die Gold, Silber und Agrarprodukte exportierten. Dies sind nur einige empfohlene Lektüren, die trotz bestimmter Kontroversen nützlich sind, um das globale, lange und historische Bild des Kapitalismus zu verstehen.

Für Marx hat das gewaltsame Eindringen des Kapitalismus in die menschliche Geschichte das widersprüchlichste und grundlegendste Element der modernen Gesellschaften hervorgebracht: den Prozess der Trennung. In diesem Prozess wurden die Produktionsmittel und die Reproduktion des Lebens von ihren Produzenten getrennt. Handwerker, Bauern und freie Arbeiter wurden der wichtigsten Aspekte beraubt, die ihre Arbeit und die Art und Weise, wie sie mit dem Land, das sie bewirtschafteten, den Werkzeugen, die sie herstellten, der Natur und den Tieren, die sie pflegten, den Familienbeziehungen, die sie befruchteten, und sogar der religiösen Weltanschauung, zu der sie sich bekannten, bestimmten. Rückblickend ist dies der Beginn des Prozesses der Entfremdung, in dem laut Marx

Der Arbeiter fühlt sich wie ein Fremder in seiner eigenen Arbeit. Deine Tätigkeit ist nicht deine eigene Tätigkeit; sie ist ein Mittel zum Leben, nicht die Manifestation ihres Wesens. Der Mensch ist seinem eigenen Wesen entfremdet, wenn er sich die Produkte seiner Arbeit nicht aneignen kann, er wird ein Fremder in seiner eigenen Schöpfung (Marx, 2001 [1844]: 57).

Obwohl Marx das Ausmaß dieses Prozesses in einem bestimmten Kapitel der Geschichte eingegrenzt hat, ist die Wahrheit, dass der Kapitalismus dem Planeten, den Menschen und unserer Arbeit immer mehr genommen hat und weiterhin nimmt. Wie ist es möglich, dass dies geschieht? Handelt es sich um das Echo der primitiven Akkumulation? Für Autoren wie Rosa Luxemburg war die primitive Akkumulation nur ein historisches Ereignis in einer langen Kette von Ereignissen, die neue Zyklen der Akkumulation, Neuerfindung und Innovation des kapitalistischen Systems aufrechterhalten. Luxemburg unterscheidet zwei Prozesse, zum einen den von Marx erwähnten Prozess der primitiven Akkumulation und zum anderen den Akkumulationsprozess (im eigentlichen Sinne) oder „Akkumulationsprozess zur erweiterten Reproduktion des Kapitals“. Was bedeutet das? Dass das Überleben des Kapitalismus von seiner ständigen Expansion abhängt und in den Worten Luxemburgs: "Der Kapitalismus kann ohne die Expansion seines Marktes nicht existieren. Die Akkumulation erfordert ständig die Einbeziehung neuer Gebiete in das kapitalistische System" (Luxemburg, 2005 [1913]: 121).

Wenn wir die Akkumulationsprozesse in der Geschichte des Kapitalismus definieren, können wir Momente des Aufschwungs, des Niedergangs, der Krise und der Stabilisierung erkennen, die entweder auf die Dynamik der Anarchie der Produktion oder auf das Gesetz der sinkenden Profitrate auf dem Weltmarkt zurückzuführen sind. Diese wiederholen sich immer wieder und bilden Zyklen in einer lang andauernden linearen Geschichte, und nur angesichts dieser Tendenz kann man den selbstzerstörerischen und gleichzeitig innovativen Charakter eines Systems verstehen, das sich in jedem geografischen Winkel und in jedem einzelnen Aspekt des menschlichen Lebens zu erhalten sucht. Die Expansion, die die

Akkumulation erfordert, erfasst jeden Aspekt des Lebens und das Gebiet, in dem das Kapital Gewinne machen kann (De Angelis, 2012). Die Krise kann sich als wirtschaftliche Katastrophe, als Krieg, als Pandemie oder sogar als Naturereignis darstellen, das die Produktivkräfte des Kapitals einschränkt und sie dazu zwingt, sich durch militärische Kampagnen, den Ausbau von Monopolen, die Finanzialisierung der Wirtschaft, den Bau von Infrastruktur, die Verlagerung von Wertschöpfungsketten usw. neu zu reproduzieren.

Damit ein neuer Akkumulationsprozess durchgeführt werden kann, muss er zwangsläufig von einer vorangegangenen Krise ausgehen, die seine eigene Existenz bedroht. Das heißt, der Kapitalismus kann nicht existieren, wenn er nicht in einer ständigen Krise lebt. Auf diese Weise entsteht in dem System eine bössartige Tendenz, die uns in die endgültige Katastrophe führt. In einer Welt mit einer Umweltkrise, in der die natürlichen Ressourcen endlich sind und die Lebensbedingungen nachteilig sind. Seit den 1970er Jahren hat eine große lateinamerikanische Strömung des marxistischen Denkens eine Studie über die erweiterte Reproduktion des Kapitals und den Kapitalismus *sui generis* der kolonialen Peripherie entwickelt, die in die Dynamik der globalen Akkumulation eingefügt wurde. Die Lesart des Kapitalismus als historisches System der Akkumulation mit nicht ausschließlich wirtschaftlichen Mitteln wurde von Autoren der marxistischen Dependenztheorie kritisch aufgegriffen, darunter Ruy Mauro Marini, der einen der gelehrtesten und radikalsten Beiträge zur Analyse des Kapitalismus in Lateinamerika leistete.

Marini verstand, dass Lateinamerika (und das gilt für die gesamte kapitalistische Peripherie) nicht spät oder unvollständig in den Weltkapitalismus eingegliedert wurde, wie die entwicklungs- und eurozentristischen Ansätze der Linken Mitte des 20. Jahrhunderts behaupteten, sondern dass die Region von Anfang an als *abhängige Wirtschaft* funktional in die Entwicklung des Kapitals auf globaler Ebene eingebunden war. Diese Abhängigkeit war nicht das Ergebnis einer „Unterentwicklung“, sondern einer spezifischen Form der Entwicklung: einer Entwicklung, die strukturell den Akkumulationsbedürfnissen des kapitalistischen Zentrums und seinen Zyklen der erweiterten Reproduktion untergeordnet war. Die Überausbeutung der Arbeitskraft, ein zentrales Konzept in seinem Werk, bedeutete also, dass die Arbeiterinnen und Arbeiter Lateinamerikas und der kolonialen Welt nicht nur Mehrwert produzierten, sondern auch gezwungen waren, ihre Arbeitskraft unter ihrem Wert zu reproduzieren (absoluter Mehrwert), was einen ständigen Abfluss von Reichtum in Richtung Zentrum ermöglichte, ohne dass eine autonome Entwicklung vor Ort nötig war und die nationale Bourgeoisie vollständig von den Interessen des ausländischen Kapitals abhängig war.

Dieser Ansatz entmystifiziert die Vorstellung, dass der Kapitalismus an allen Orten gleich funktioniert, und prangert an, dass die Entwicklung des Kapitals in der Peripherie - anders als im Zentrum der globalen Akkumulation - bestehende Formen der Herrschaft nicht beseitigt, sondern sie vielmehr resigniert, sich einverleibt und ausbeutet. An diesem Punkt knüpft Marinis Theorie eng an das von David Harvey formulierte Konzept der *Akkumulation durch Enteignung* an, das die Dynamik des Kapitalismus in den Peripherien des globalen Systems erklärt.

Für Harvey ist die Akkumulation durch Enteignung die zeitgenössische Form der ursprünglichen, von Marx beschriebenen Akkumulation: ein kontinuierlicher Prozess, der sich in jeder Krise des Kapitals erneuert und durch den Gemeingüter, Arbeitsrechte,

indigene Territorien, kommunales Land, öffentliche Dienstleistungen und sogar ökologische Ressourcen enteignet werden. Diese Form der Akkumulation gehört nicht nur zu den Ursprüngen des Kapitalismus, sondern taucht immer wieder auf, vor allem in den Gebieten des globalen Südens. Lateinamerika hat dies durch die erzwungenen Privatisierungen der 1980er und 1990er Jahre, die Ausweitung des Agrobusiness und extraktive Megaprojekte in indigenen Gebieten erlebt, wie im Fall von Belo Monte in Brasilien oder dem Maya-Zug in Mexiko. Afrika zum Beispiel ist das Ziel neuer Einfriedungen durch Enteignung durch Landraub durch ausländische Unternehmen, wie im Fall der aktuellen Geierfonds der Asiatischen Entwicklungsbank (unter der Leitung von China). In Asien ist die Zwangsumsiedlung von Bauern und Bäuerinnen aufgrund von Infrastruktur-Megaprojekten, wie z. B. im Rahmen der Belt and Road Initiative, ebenfalls ein Beispiel für diesen Prozess.

Beide Perspektiven - Marinis strukturelle Abhängigkeit und Harveys Akkumulation durch Enteignung - stimmen darin überein, dass der Kapitalismus nicht aufgehört hat, durch die systematische Gewalt zu expandieren, die bereits Marx untersucht hat und die wiederum mit einer ganz anderen Dynamik an der Peripherie des kapitalistischen Systems wirkte. Auf diese Weise haben wir es mit einem Kapitalismus sui generis zu tun, der außerhalb der ganzheitlichen Entwicklung des Kapitalismus in den historischen Zentren der globalen Akkumulation steht. Weit entfernt von einer internen Logik der harmonischen Selbstregulierung wird die kapitalistische Akkumulation in der Peripherie durch die systematische Ausplünderung ganzer Regionen des Planeten reproduziert und die kolonialen Beziehungen in neuen Formen fortgesetzt. Die Peripherie ist keine Anomalie im kapitalistischen System; sie ist eine seiner Säulen, seine Herrschaft. So sehr, dass das europäische Wohlfahrtsmodell in den Nachkriegsjahrzehnten auf der Überausbeutung der Arbeiter und Bauern der Peripherie beruhte, die die Zugeständnisse dieses „Wohlfahrtsstaates“ unterstützten.

Um auf Benjamins dialektische Bilder zurückzukommen, müssen diese historischen Prozesse nicht als lineare Abfolgen, sondern als bedeutungsgeladene Konstellationen erfasst werden, in denen die Vergangenheit in der Gegenwart beleuchtet wird. So ist die heutige Superausbeutung in Lateinamerika, Afrika oder Asien kein einfaches koloniales Erbe, sondern eine zeitgenössische Aktualisierung der gewalttätigen Vergangenheit, die nie aufgehört hat zu wirken, eine erweiterte und ständige Reproduktion derselben, wie Luxemburg betont. Das Kapital absorbiert weiterhin Leben, Natur und ganze Kulturen durch neue Formen der Enteignung, die oft durch fortschrittliche Diskurse über Entwicklung, technologische Innovation oder Modernisierung legitimiert werden.

Diese Analyse ermöglicht es uns nicht nur, die ungleiche Entwicklung des globalen Kapitalismus neu zu interpretieren, sondern verbindet auch eine anti-eurozentrische marxistische Kritik. Marini, Harvey und Luxemburgo zwingen uns, angesichts der Dynamik des peripheren Kapitalismus das historische Subjekt nicht mehr als Zuschauer der europäischen kapitalistischen Entwicklung, sondern als grundlegenden Akteur ihrer Entstehung und Widersprüche neu zu formulieren. Die Dialektik hört auf, eine europäische Methode zu sein und wird zu einem Werkzeug für das Denken aus dem Süden. In der Verbindung zwischen Marx, Harvey und Marini verstehen wir, dass strukturelle Gewalt kein vergangenes Ereignis ist, sondern ein konstantes Prinzip des Kapitals. Die Akkumulation erfolgt in Zyklen, die die Enteignung in der Peripherie wiederholen und neu konfigurieren. Das revolutionäre Subjekt in der Peripherie beschränkt sich also keineswegs auf das

Industrieproletariat des Zentrums als zentralem Akteur im Abspaltungsprozess, sondern umfasst auch Bauern, indigene Völker, Frauen, prekär Beschäftigte und Schubladenarbeiter, deren Kämpfe angesichts der permanenten Enteignungszyklen und der Dynamik der Überausbeutung, die die Zahlung ihres Lohns unter seinem Wert darstellt, dialektisch zum Ausdruck kommen.

Erfahrungen wie die Sklavenaufstände in der Karibik, die Bauernaufstände in den Anden, die Guerillas gegen die japanische Besatzung oder der Dschihad gegen das Christentum im Maghreb sind keine vormodernen Überbleibsel, sondern fortschrittliche Ausdrucksformen des Klassenkampfes in Kontexten der Abhängigkeit(*Sui Generis* Kapitalismus). Sie sind dialektische Bilder, die die Möglichkeit eines Marxismus beleuchten, der von den Rändern des Kapitals aus denkt, jenseits der Dogmen und teleologischen Bedeutungen der Universalgeschichte. Zusammen erlauben uns diese Perspektiven nicht nur, die Vergangenheit neu zu interpretieren, sondern auch in die Gegenwart einzugreifen. Die Aufgabe besteht nicht nur darin, den Kapitalismus als globales System zu verstehen, sondern ihn mit den theoretischen und politischen Werkzeugen zu überfluten, die von den Völkern stammen, die seine Bedingung der Möglichkeit waren. Auf diese Weise wird der Marxismus nicht nur seinem ursprünglichen Geist treuer, sondern auch universeller.

Einige historische Beispiele belegen diese Aussage und rekonstruieren auf diese Weise die Bilder einer klaren Konstellation von Erfahrungen gegen Akkumulation durch Enteignung in peripheren Kontexten. Der Sklavenaufstand in Haiti forderte 1804 nicht nur das französische Kaiserreich heraus, sondern veränderte auch das gesamte System der Sklavenplantagen in der Karibik und beraubte das Kapital um eine seiner wichtigsten Einnahmequellen. Hier wurde die „ursprüngliche Akkumulation“ in Frage gestellt und von den aufständischen Schwarzen selbst in Beschlag genommen, was zeigt, dass das revolutionäre Subjekt nicht immer der aufstrebende Industriearbeiter und Handwerker war, der sich während der Französischen Revolution von 1789 erhob - ein Gesellschaftsmodell, das sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschte. Das revolutionäre Subjekt in diesem peripheren Kontext war der rebellische Sklave, der die *Marseillaise* als eines der ersten internationalistischen Symbole der *Revolution* sang, während Napoleons Truppen gegen diese irrationalen Wesen vorgingen.

Von Túpac Amaru II. in Oberperu (dem heutigen Peru und Bolivien) bis hin zu den Maya-Aufständen in Yucatán haben sich indigene Völker durch Aufstände gegen die Akkumulation durch Enteignung gewehrt, indem sie die Rückgabe ihrer Ländereien, ihres Wissens und ihrer Lebensweise forderten, die Mariategui bereits in der Figur des *Ayllu* als einer uralten Form des indigenen Kommunismus, in der das Land kollektiv besessen und die Arbeit gemeinschaftlich verrichtet wurde, politisch materialisierte. In Mexiko enthielt der *Plan de Ayala* der Zapatisten von 1911 bereits diese programmatische Forderung, indem er vormoderne Formen der kommunalen Organisation mit modernen Ideen des Sozialismus verteidigte. Die Verteidigung des so genannten „*Ejido*“ als eine Form des kollektiven Eigentums, die in den indigenen Traditionen des Zentrums und des Südens des Landes verwurzelt ist, richtete sich gegen die Form des Privateigentums des Kapitalismus. Der Slogan „*Tierra y Libertad*“ (*Land und Freiheit*) steht für die politische Aktion der indigenen Bauernschaft und der Landarbeiter, die heldenhaft für die Schaffung eines Sozialismus kämpften, der auf den Erfahrungen ihrer Geschichte beruhte. Obwohl sie später von bürgerlichen Sektoren vereinnahmt wurde, entstand die mexikanische Revolution als Kampf

der Bauern gegen die Oligarchie der Landbesitzer und das ausländische Kapital. Zapatismo und Villismo verkörperten selbstverwaltete Formen des Gemeinschaftslebens und der Agrarverteilung, die sich gegen ein Regime richteten, das auf der systematischen Enteignung indigener und bäuerlicher Ländereien basierte, die vollständig für die Befriedigung der europäischen Industrie bestimmt waren. „*Tierra y Libertad*“ ist eine radikale Kritik an der kapitalistischen Akkumulation, die auf dem Modell der Haziendas, der Striptease-Läden und der Schubladisierung der Bauern beruht.

In Afrika und Asien waren revolutionäre Prozesse nach dem Vorbild des Viet Minh in Vietnam, der FLN in Algerien oder der MPLA in Angola nicht einfach nur nationale Unabhängigkeitskriege, die von Organisationen mit Mängeln organisiert wurden, die in der vormodernen Logik verwurzelt waren (siehe den Fall der religiösen Basen und der Tellurik, die die Unterstützung der Bevölkerung für diese Projekte aufrechterhielten), sondern sie waren Projekte, die in der Lage waren, den Kampf für den Sozialismus in ihrem Kontext neu zu erfinden, selbst mit den „bunten“ und archaischen historischen Formen, in denen die kolonialen Gesellschaften zusammen mit dem Kapitalismus als Ganzes lebten. In dieser Hinsicht verwendete die Nationale Befreiungsfront den Begriff „islamischer Sozialismus“ zwar nicht offiziell, aber in ihren Schriften und Erklärungen betonte sie die Notwendigkeit, eine sozialistische Gesellschaft auf der Grundlage der historischen Werte der islamischen Gesellschaften aufzubauen. Das folgende Fragment stammt aus dem Manifest von 1954: "Der Sozialismus, den wir verteidigen, ist kein westlicher Sozialismus, sondern ein Sozialismus, der auf unseren Traditionen, unserem Islam, unserer Geschichte und unserem Volk basiert. Der Staat wird der Garant für Gleichheit, soziale Gerechtigkeit und kollektives Eigentum an natürlichen und produktiven Ressourcen sein, immer in Übereinstimmung mit den islamischen Prinzipien (FLN, 1954)." In diesem Zusammenhang ist es wichtig, die historische Beziehung zwischen dem Islam, dem Kampf für nationale Befreiung und dem Sozialismus in den Aufständen der Menschen im Maghreb zu verstehen.

Auch in Mittelamerika spielte die Befreiungstheologie eine ähnliche Rolle wie der Sozialismus mit islamischen Werten, für den die FLN eintrat. Diese politische Bewegung verband revolutionäre Bestrebungen mit vormodernen Formen der religiösen Organisation. Inspiriert von einer marxistischen Lesart des Christentums schlug diese Bewegung eine bevorzugte Option für die Armen vor und stieß dabei auf fruchtbaren Boden in den indigenen Gemeinschaften, wo der Volkskatholizismus bereits mit den Weltanschauungen der Vorfahren koexistierte. So diente die Befreiungstheologie nicht nur dazu, die strukturelle Unterdrückung durch den Imperialismus und die lokalen Oligarchien anzuprangern, sondern auch dazu, die für die indigenen Völker charakteristischen Formen von Gemeinschaft und Solidarität neu zu beleben und ihnen einen spirituell verwurzelten sozialistischen Horizont zu geben. Wie der salvadorianische Bischof Óscar Romero, ein Märtyrer in dieser Sache, sagte: "Eine Kirche, die nicht unter Verfolgung leidet, sondern die Privilegien und die Unterstützung der Mächtigen genießt, ist eine verdächtige Kirche. Die wahre Kirche ist diejenige, die sich mit den Armen solidarisiert und ihre Stimme erhebt." In diesem Sinne warnt Fanon: "Die Religion ist in den Kolonien oft die Zuflucht der ausgebeuteten Massen. Es stimmt zwar, dass die Religion von den Kolonialherren benutzt wurde, um die unterdrückten Völker zu beruhigen und zu manipulieren, aber wir können nicht ignorieren, dass die Religion im Kampf um Befreiung auch zu einem Motor des Widerstands werden kann (Fanon, 1961)."

Diese Ideen und politischen Erfahrungen aus einem spezifischen historischen Kontext können in politischen Programmen der Arbeiterklasse auf problematische Weise verdeutlicht werden, die nicht dem säkularen Faktor der revolutionären Bewegungen in Europa entsprechen. Und auch wenn sie problematisch und kritikwürdig sein mögen, wie im Fall der FLN mit ihren konservativen Verbindungen zum Islam. Ohne in Romantik zu verfallen, gilt: Kritik beginnt mit dem Verständnis des Phänomens, bevor sie in den Bereich des Erkennbaren vordringt. Zuhören, bevor du sprichst, schweigen, bevor du hörst, das ist der Weg, den der Marxismus schon immer gegangen ist. Apriorische Urteile sind nicht charakteristisch für die Dialektik, und stolze Vorreiter mit einem fertigen Programm sind nicht charakteristisch für eine bescheidene Militanz, die mit der Arbeiterbewegung verbunden ist.

Am Ende des Jahrhunderts, während des zapatistischen Aufstands von 1994, entstand die EZLN in Chiapas als Antwort auf das Freihandelsabkommen und den Neoliberalismus, neue Formen der Akkumulation durch Enteignung. Ihr bewaffneter und autonomer Widerstand forderte die kapitalistische Logik aus der Weltanschauung und den sozialen Organisationsformen des Tzotzil-Volkes heraus und verband sich mit der Dialektik der marxistischen Kritik am Kapital als Ganzes (obwohl sie von der politischen Schlussfolgerung der Machtergreifung weit entfernt waren). Die Zapatistas wurden zu einem lebendigen dialektischen Bild, das den Kolonialismus als eine Tatsache anprangert, die immer noch präsent ist und die darauf abzielt, alle gemeinschaftlichen Formen der sozialen Organisation in der modernen und kalten Logik von Kalkül und Profit zu versenken. So prangern sie zum Beispiel die Prozesse der Enteignung von Wasser und Territorium an, die ganz Lateinamerika heimsuchen und die das Ergebnis der neuen Dynamik der Akkumulation und der erweiterten Reproduktion des Kapitals sind.

Fazit

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ungleichen und kombinierten Formen der kapitalistischen Entwicklung in der kolonialen Welt der Vergangenheit und in der postkolonialen Welt der Gegenwart archaische und primitive Elemente offenbaren, die mit Formen der politischen Aktivität der Arbeiterklasse koexistieren. Beim Vergleich der Fakten wird deutlich, dass ein revolutionäres Programm für die Arbeiterklasse nicht auf Begriffen, Formeln, Slogans und Forderungen beruhen kann, die eine sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft fordern, ohne zuvor die alten und gegenwärtigen Veränderungen einer Realität zu verstehen, die deren Notwendigkeit bestätigt. Für Marxisten müssen wichtige Besonderheiten in einer kolonisierten Gesellschaft geklärt werden, in der der nationale und antiimperialistische Faktor eine fortschrittliche und entscheidende Rolle spielt, in der die Bauernklasse oder die landwirtschaftlichen Tagelöhner eine viel kämpferischere Rolle spielen als das städtische Proletariat, in der Kommunen, Nachbarschaften und Gemeindeversammlungen die bürokratisierten Gewerkschaftsführungen ersetzen, in der die täglichen Kämpfe ohne verdeckte Vermittlung in ständigem Kontakt mit der expliziten Gewalt des Kapitals stehen. Natürlich sind diese Merkmale historisch überholt, und es wäre sinnlos, sie mechanisch in die aktuellen Perspektiven und Forderungen unseres Programms einzupassen. Die meisten der vorgestellten Beispiele sind genau das - Beispiele; sie zielen nicht darauf ab, einen ahistorischen Kanon zu formulieren, der in die doktrinären Vorstellungen des Marxismus-Leninismus und die marxistische Karikatur fällt, die derzeit von einigen alten Stalinisten präsentiert wird (Dinosaurier in Gefahr, auszusterben).

Was bisher gezeigt wurde, sind dialektische Bilder in der Geschichte der Arbeiterbewegung, betrachtet aus der Perspektive der „Völker ohne Geschichte“. Auf diese Weise wird die Geschichte nicht nur als eine Abfolge von Ereignissen, Stufen oder produktiven Bedürfnissen auf dem Weg zum Kommunismus dargestellt, die auf historischen Gesetzen des eurozentrischen Erbes - beeinflusst von der Hegelschen Teleologie und den Naturwissenschaften des 19. Eine Zukunft, die die Traditionen und Bestrebungen der Völker ohne Geschichte bewahrt, die bereit sind, in sie einzubrechen. So funktioniert die Dialektik effektiv.

Die dialektische Methode ist schlicht und einfach das Verfahren, das die Wirklichkeit in ihrer rationalen und immanenten Einheit erklärt und sich durch ein Denken reproduziert, das auf einer Synthese des Bewusstseins beruht, das seine Notwendigkeit in den vielfältigen Bestimmungen der Wirklichkeit erkennt. Die Universalität der Methode beruht auf der im Konkreten entdeckten Notwendigkeit, denn sie ist der Weg zur Synthese des Grundes für die Existenz des Konkreten. Die dialektische Methode zwingt der Wirklichkeit keine Notwendigkeit auf, die nicht in ihr enthalten ist; sie hält sich an ihre innere Einheit. Sie ist ein Sprung von der Realität zu ihrer Notwendigkeit, und bei diesem Sprung überwinden Vermittlungen wie Kategorien, Konzepte, historische Erfahrungen und nationale Realitäten die mechanische, primitive und vulgäre Logik, die in bestimmten Aspekten des alten CWI- und ISA-Materials lange Zeit vorherrschte. Wenn wir diese Tatsache verstehen, müssen wir die Rekonstruktion der dialektischen Methode vorantreiben, um diesen Übergang von der Notwendigkeit zur Aktion zu erreichen, d.h. um vom dialektischen Verständnis zum Aufbau eines Übergangsprogramms überzugehen, das die Ambitionen, Hoffnungen und Träume der Arbeiterklasse fördert.