

Alltag und Ideologie im Sozialismus – eine dialektische Beziehung

Ulf Brunnbauer (Berlin)

Zwei Vignetten zur Einleitung

Die Partei mit ihren eigenen Waffen besiegen

Ähnlich wie andere moderne – und in unserem Kontext insbesondere realsozialistische – Staaten betrieb auch die Bulgarische Kommunistische Partei seit den späten sechziger Jahren aus Sorge um das immer niedriger werdende natürliche Bevölkerungswachstum eine pronatalistische Politik, die sich in einer Reihe von sozial- und familienpolitischen Maßnahmen zur Stimulierung der Fertilität niederschlug (vgl. Brunnbauer/Taylor 2004). Dabei ergab sich allerdings ein moralisches Dilemma für die Parteiideologen: Um der offiziellen Aufforderung zum Kinderkriegen nachzukommen, mussten die Bürgerinnen und Bürger zwangsläufig Geschlechtsverkehr haben – mit dem Sex hatten aber die bulgarischen Kommunisten ihre Probleme, weshalb sie ihn nur sehr schamhaft und moralisch verbrämt in der Öffentlichkeit diskutierten. Außerehelicher Sex von verheirateten Personen war sowieso verpönt, Ehebruch als „Vergehen gegen Ehe und Familie“ sogar strafbar. Dieser inhärente Zielkonflikt konnte von den Adressatinnen und Adressaten dieser Politik zur Legitimierung von Verhaltensweisen genutzt werden, welche aus der Perspektive der Partei deviant waren.

Das folgende Beispiel kann verdeutlichen, wie Einzelpersonen versuchten, Ambivalenzen in der offiziellen Rhetorik zur Rechtfertigung ihres Handelns zu nutzen: Am 26. März 1978 schickt Frau V. N. D. aus Pazardžik ein Bittschreiben an die größte Massenorganisation des sozialistischen Bulgariens, die Vaterländische Front.¹ Sie beklagt sich, dass der Richter in ihrem Scheidungsverfahren ihrem Mann die Wohnung und das Auto zugesprochen habe, weil sie des Ehebruchs für schuldig befunden worden war. Aber warum hat sie Ehebruch begangen, den sie auch nicht abstreitet? Im Jahr 1970 hatte sie D. P. L. aus Pazardžik geheiratet. Bis 1972 lebten sie zusammen bei ihren Eltern. Im Jahr 1972 konnten sie in ihre eigene Wohnung ziehen, wobei ihre Eltern bei der Ausstattung der Wohnung sowie beim Erwerb eines PKW halfen. Das Eheglück litt aber an Kinderlosigkeit, für die ihr impotenter Mann verantwortlich war. Ihr Mann sah das aber nicht so und übte großen Druck auf sie aus, indem er ihr ständig Unfruchtbarkeit vorwarf. Darauf hin entschloss sie sich, ihn vom Gegenteil zu überzeugen: „Ich ging intime Beziehungen mit einer anderen, unverheirateten Person ein und wurde von dieser schwanger.“ Danach wurde sie nochmals von diesem Mann schwanger und gebar ein zweites Kind. Sie bereut ihren „unbedachten Schritt“, aber sie habe das einzig allein aus „Liebe zu Kindern, dem Wunsch und Instinkt, eine Mutter zu werden“ und „nur um eigene Kinder zu haben, sie zu gebären, auf sie zu sehen und sie zu erziehen“ getan. Zu ihrer Rechtfertigung verweist sie auf die offizielle Ideologie: „Das ist die Linie der Partei, so sind die Losungen von Genosse TODAR /sic/ ŽIVKOV, mit diesem Ziel wur-

de das Gesetz zur Förderung der Fertilität in Bulgarien erlassen.“ Aber obwohl sie eigentlich nur der Parteilinie gefolgt war, wurde sie vom Gericht des Ehebruchs für schuldig befunden und ging daher ohne Anspruch auf das gemeinsame Eigentum aus dem Scheidungsverfahren hervor. Als Mutter mit zwei Kindern musste sie die Wohnung, die noch dazu ihre Eltern finanziert hatten, verlassen:

„Aber widerspricht das nicht dem Gesetz zur Stimulierung der Geburtenrate in Bulgarien, steht diese Entscheidung nicht im Widerspruch mit allen normativen Dokumenten, die in Zusammenhang mit dem Schutz von Mutter und Kind erlassen wurden? Wird denn nicht alles getan für die Kinder im Namen der zukünftigen Erbauer des Kommunismus?“

Natürlich handelt es sich hier um einen Einzelfall. Aber es geht nicht um seine Repräsentativität, sondern um seine pragmatische Logik: V. N. D. zog die offizielle Ideologie des Regimes zur Rechtfertigung von Handlungen heran, die aus einer anderen offiziellen Perspektive betrachtet als unmoralisch galten, wobei sie fast wörtlich die offiziellen Phrasen der Partei wiederholte, die wieder und wieder davon sprach, dass es die natürliche Aufgabe der Frauen und ihr sehnlichster Wunsch sei, Kinder zu bekommen.

Warenaustausch anstelle von „sozialistischer Lebensweise“

Stärker und länger als andere sozialistische Regime widmeten sich die bulgarischen Kommunisten der sozialistischen Umgestaltung des alltäglichen Verhaltens. Die „sozialistische Lebensweise“ (*socialističeski način na život*) fasste alle jene Verhaltensweisen und Wertvorstellungen zusammen, die den Bürger und die Bürgerin des Sozialismus auszeichnen sollten, wobei sich vor allem die Vaterländische Front (*Otečestven front*) um die Propagierung der „sozialistischen Lebensweise“ kümmerte. Ihre Aktivisten und Ideologen entwarfen sozialistische Handlungsanleitungen für praktisch alle Bereiche des sozialen und privaten Lebens (vom Familienleben und dem richtigen Freizeitverhalten über den korrekten Geschmack und die passende Kleidung bis hin zur Verkehrssicherheit und den Trinkgewohnheiten) und identifizierten unermüdlich Abweichungen vom sozialistischen Ideal.

Die grundlegende Schwierigkeit war, dass einerseits die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse bestimmte soziale Praktiken notwendig (oder möglich) machten, welche den sozialistischen Idealen nicht entsprachen; andererseits fielen die Werthaltungen und Lebensstile der „einfachen“ Menschen nicht immer mit denjenigen der Ideologen der sozialistischen

Lebensweise zusammen. Als Resultat ergab sich ein breiter Bereich der Informalität, dem verschiedene Institutionen des sozialistischen Staates unterschiedlich begegneten: Den Vertretern der reinen Lehre waren sie ein Dorn im Auge; die mit der praktischen Politik befassten Organe von Staat und Partei sahen aber oft großzügig darüber hinweg, da sie wussten, dass informelle Praktiken das Gesamtsystem am Laufen hielten. Im konkreten Fall zog somit die Vaterländische Front oft den Kürzeren in der Auseinandersetzung mit anderen sozialistischen Institutionen, und die „sozialistische Lebensweise“ wurde dem realen Leben geopfert.

Ein Beispiel aus der Spätzeit des bulgarischen Sozialismus verdeutlicht die offizielle Akzeptanz informeller Praktiken ebenso wie den Kampf anderer Offizieller dagegen:

Im April 1988 wandten sich die Vorsitzenden der Basisorganisationen der Vaterländischen Front im Stadtviertel „Jordan Kiskinov“ in Sofia mit einem Protestschreiben an den Staatsrat der Volksrepublik Bulgarien, den Nationalen Rat der Vaterländischen Front, die Redaktion der Tageszeitung *Otečestven front* und das Staatsfernsehen.² Sie beklagten sich über einen in ihrem Wohnviertel in der Nähe des (legalen) landwirtschaftlichen Kooperativemarktes jeden Samstag und Sonntag stattfindenden nicht genehmigten Markt, bei dem getragene Kleidung und neues Gewand aus dem Ausland, Lebensmittel und Lebewesen (Hunde, Kaninchen, Tauben, Fische usw.) verkauft wurden. Die Zustände auf diesem wilden Markt seien „unter jeglicher Kritik“. Zum einen gäbe es nicht ausreichend freien Platz für diesen Markt; Kunden probierten daher das Gewand in Hauseingängen, Kellern, hinter Autos und Büschen an – „was für die Bewohner im Viertel äußerst unangenehm ist“. Da es auch keine Toiletten gab, würden sich die Besucher in den Höfen, auf den Parkplätzen und in den Grünanlagen erleichtern – bei größeren Geschäften auch in Aufzügen und Kellern. Da auf diesem Markt auch große Mengen an Sonnenblumenkernen verkauft wurden, glich der Platz nach Abzug der Verkäufer und Besucher einem „Schlachtfeld“ – die Bulgaren (und weniger auch die Bulgarinnen) lieben es ja, Sonnenblume zu kauen, wobei die Schalen ausgespuckt werden: ein klarer Verstoß gegen das Gebot der Hygiene und Sauberkeit, das einen wesentlichen Bestandteil der sozialistischen Lebensweise ausmache. Hinzu kam, dass die vielen Autos der Marktbesucher die Straßen und Parkplätze verstopften und die Luft verpesteten.

Gegen alles das hätten die Stadtverwaltung sowie die Verkehrspolizei bisher trotz mehrfacher Aufforderung und Gesprächen mit den Verantwortlichen nichts unternommen (allerdings geht aus den Unterlagen der Bezirksverwaltung hervor, dass seit 1986 über 160 Verwaltungsstrafen über Verkäufer auf diesem nicht genehmigten Markt verhängt worden waren).³ „Als Vorsitzende der Basisorganisationen sind wir in einer schwierigen Situation und sind nicht mehr in der Lage, irgendwelche gesellschaftlich-politische Manifestationen zu organisieren, weil uns die Leute nicht mehr glauben.“⁴

Wie dieses Beispiel zeigt, machten die Bedürfnisse und die Selbstorganisation der Menschen den

Vorhaben der Vaterländischen Front so manchen Strich durch die Rechnung, und auch die Staatsverwaltung hatte oftmals andere Prioritäten. Informelle Praktiken waren wichtig für das Leben der Menschen und wurden daher, sofern gewisse Grenzen nicht überschritten wurden, von der Parteiführung geduldet. Aber, wie die im Beispiel erwähnten Vertreter der Vaterländischen Front genau wussten, sie untergruben auch die politische Handlungsfähigkeit des Regimes, da die Bevölkerung lernte, dass Regeln umgangen werden konnten. Aufgrund der vielfachen, komplexen informellen Beziehungen und Handlungen wurde es für die Partei immer schwieriger, mit konkreten Maßnahmen bestimmte Ziele zu erreichen, da die Diffusität und die Unvorhersehbarkeit der Ergebnisse von Politik zunahmen.

Der thematische Schwerpunkt des vorliegenden Heftes liegt auf der durch die beiden Vignetten angedeuteten ambivalenten – und zugleich dialektischen – Beziehung zwischen Ideologie und Politik des Realsozialismus einerseits und alltäglicher sozialer Praxis andererseits – eine Beziehung, die für das Verständnis des Charakters realsozialistischer Systeme, insbesondere in ihrer post-stalinistischen Ausprägung, von zentraler Bedeutung ist. Der Alltag war einerseits ein zentrales Feld der sozialistischen Politik; andererseits eröffnet die Forschungsperspektive auf die alltäglichen Praktiken und Lebensstrategien einen wichtigen Einblick in die Funktionsmechanismen des sozialistischen Gesellschaftssystems. Kommunistische Staatsführungen wollten allenthalben einen Neuen Menschen schaffen, der sich in Umgangsformen, Verhaltensweisen und Weltbild vom Menschen des Kapitalismus positiv abheben sollte, und sie widmeten der angestrebten Umgestaltung menschlicher Daseinsformen einen beträchtlichen ideologischen und politischen Aufwand. Eine Analyse der Ergebnisse dieses Vorhabens, die – und hier sind sich viele zeitgenössische sozialistische sowie westliche Autoren ebenso wie post-sozialistische Interpretationen einig – aus der Perspektive der Parteiideologen ernüchternd waren, gibt daher Aufschluss sowohl hinsichtlich der Reichweite sozialistischer Politik als auch der Strategien der Rezeption, Anpassung, Modifikation, Akzeptanz und Ablehnung von offizieller Politik durch die Gesellschaft. Dabei werden auch ein weiteres Mal die Unterschiede zwischen den einzelnen sozialistischen Staaten und den Erfahrungen, welche die betroffenen Bevölkerungen mit dem Sozialismus machten, deutlich, denn Parteiführungen, die hauptsächlich mit dem unmittelbaren Machterhalt beschäftigt waren und deren Legitimität sehr schwach war (wie zum Beispiel die polnische), konnten nur wenig Energie dem Versuch, auch den Alltag sozialistisch umzugestalten, widmen. Dementsprechend unterschiedlich war die Intensität, Reichweite und Homogenität der sozialistischen Gesellschaftspolitik.

Die Umgestaltung des Alltags

Die systematische Beschäftigung mit der Frage, wie denn der Alltag des Sozialismus aussehen sollte, setzte bereits bald nach der Oktoberrevolution ein,

denn den Bolschewiki ging es nicht nur um die Übernahme der Macht, die Abschaffung kapitalistischer Ausbeutung und die Modernisierung des Landes, sondern um die grundsätzliche Reorganisation des als formbar gedachten Menschen in allen seinen Manifestationen. Der Neue Mensch galt auch als Voraussetzung für den dauerhaften politischen und wirtschaftlichen Erfolg der Revolution. Stefan Plaggenborg fasst den Charakter der diesbezüglichen nachrevolutionären Kulturentwürfe in Sowjetrußland zusammen:

Ein Held der Arbeit (Dimitrnograd, 1950er)



„Aber es ging um mehr als um Erziehung. Der Zugriff war total, und bestand im Anspruch, nicht nur einen – wenn auch großen – Teilausschnitt des menschlichen Lebens nach der Revolution zu verändern, sondern die *conditio humana* überhaupt zu reorganisieren, um gleichsam die *conditio humana sovietica* zu schaffen“ (Plaggenborg 1996: 349).

Der „Neue Mensch“ sollte gleichsam Endpunkt der revolutionären Bemühungen sein, als Bürger der zu schaffenden kommunistischen Ordnung. In den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution konkurrierte dabei noch eine Vielzahl an Vorstellungen, was denn nun den Neuen Menschen auszeichne und wie dieses Ziel zu erreichen sei; in radikalen Milieus in den großen urbanen Zentren des europäischen Russlands versuchten junge Aktivisten revolutionäre Lebensformen in Form von Kommunen auch praktisch zu leben (vgl. Stites 1989). Eine größere Anziehungskraft auf die Massen hatte die Proletkultbewegung (*proletarskaja kul'tura*), die auf der Basis von Ideen der vorrevolutionären radikalen Intelligenz Russlands eine genuin proletarische revolutionäre Kultur schaffen wollte, die mit allem Alten brach (Gorsen/Knödler-Bunte 1974). Eine sehr spezifische Spielart war auch die breite Bewegung der sowjetrussischen Tayloristen und Anhänger der so genannten „wissenschaftlichen Organisation der Arbeit“ in den

zwanziger Jahren, die das ganze Leben nach arbeitswissenschaftlichen Prinzipien neu ordnen wollten und den Menschen als Zahnrädchen in der großen Gesellschaftsmaschine des Sozialismus ansahen (Brunnbauer 2001). Das Menschenbild dieser Strömung, am radikalsten und einflussreichsten repräsentiert vom Poeten und Arbeitswissenschaftler Aleksej Gastev, wird in Evgenij Zamjatin's Dystopie „Wir“ (*My*) aus dem Jahre 1924³ eindrücklich skizziert – signifikanterweise schilderten viele westliche Autoren während des Kalten Krieges in ihrer antikommunistischen Emphase den Alltag im Kommunismus in ähnlichen Begriffen.

Wenn auch die Führung der Bolschewiki wenig Sympathie zeigte für radikale und zumeist außerhalb der Obhut der Partei statt findende Versuche, die neue Lebensform des Sozialismus zu verwirklichen, so war sie sich doch der Notwendigkeit, der politischen Revolution auch eine kulturelle folgen zu lassen, bewusst. In Lenins pragmatischer Sicht der Dinge ging es dabei vor allem um die Überwindung von konservativen Vorstellungen sowie die Aneignung moderner Verhaltensweisen und Bildungsstandards – nicht zuletzt, um die Arbeitsproduktivität zu heben. Trotzki widmete eine Reihe von Aufsätzen, die 1923 als Sammlung „Fragen des Alltagslebens“ (*Voprosy byta*) erschienen, eben diesen Problemen und betonte die Notwendigkeit der Revolutionierung des Alltags:

„Worin besteht denn heute unsere Aufgabe, was müssen wir vor allem lernen, was anstreben? Wir müssen ordentlich arbeiten: exakt, sauber, ökonomisch. Wir brauchen Kultur in der Arbeit, Kultur im Leben, Kultur im Alltagsleben. Die Herrschaft der Exploiteure haben wir – nach langer Vorbereitung – durch den Hebel des bewaffneten Aufstands gestürzt. Aber es gibt keinen Hebel, um die Kultur mit einem Schlag zu heben. Hier bedarf es eines langen Prozesses der Selbsterziehung der Arbeiterklasse, und mit ihr zusammen und nach ihr auch der Bauernschaft“ (Trotzki 2001: 16).

Diese Aufgabe war allerdings alles andere als einfach:

„Das Alltagsleben ist viel konservativer als die Wirtschaft, unter anderem auch deshalb, weil es noch weniger bewusst erkannt wird als die Letztere. Auf dem Gebiete der Politik und Ökonomie handelt die Arbeiterklasse als Ganzes, rückt darum ihre Avantgarde – die kommunistische Partei – an erste Stelle und verwirklicht in erster Linie durch sie ihre historischen Aufgaben. Auf dem Gebiete des Alltagslebens ist die Arbeiterklasse in Familieneinheiten zersplittert. Der Wechsel der Staatsmacht, sogar der Wechsel der ökonomischen Ordnung – der Übergang der Fabriken und Werke in den Besitz der Werktätigen –, das alles übt natürlich seinen Einfluss auf die Familie aus, doch wirkt dieser Einfluss nur von außen her, nur indirekt, ohne unmittelbar

die aus der Vergangenheit ererbten Lebensformen der Familie zu berühren. Die radikale Umgestaltung der Familie und überhaupt des Gefüges des Alltagslebens würde in hohem Grade bewusste Bemühungen der Arbeiterklasse in ihrem ganzen Umfang erfordern und setzt in dieser selbst eine wuchtige Kleinarbeit des inneren kulturellen Aufstiegs voraus. Hier müssen tiefe Schichten aufgepflügt werden“ (ebd., 39).

Die Bolschewiki nahmen somit für sich nicht nur eine politische, sondern auch eine zivilisatorische Mission in Anspruch, die sich tief in die Ideologie der Sowjetunion und später der anderen kommunistischen Staaten einschrieb. Schließlich waren sie überall – mit der Ausnahme der tschechischen Hälfte der Tschechoslowakei und Ostdeutschlands – mit dem Problem konfrontiert, ausgerechnet in dominant landwirtschaftlichen Gesellschaften mit einer vielfach noch weitgehend analphabetischen Bauernschaft den Sozialismus aufzubauen. Das „kulturelle Niveau zu heben“ war daher eines der zentralen politischen Vorhaben der Kommunisten. Sheila Fitzpatrick fasst die verschiedenen Niveaus dieser kulturellen Unternehmung zusammen:

„The first was the culture of basic hygiene – washing with soap, tooth-cleaning, not spitting on the floor – and elementary literacy, which was still lacking among a substantial part of the Soviet population. Here, the Soviet civilizing mission was construed in very similar terms to that of other European nations among backward native peoples, although it should be noted that in the Soviet case the ‘backward elements’ included Russian peasants. The second, emphasizing such things as table manners, behavior in public spaces, treatment of women and basic knowledge of Communist ideology, was the level of culture required of any town-dweller. The third, part of what had once been called ‘bourgeois’ or ‘petty-bourgeois’ culture, was the culture of propriety, involving good manners, correct speech, neat and appropriate dress, and some appreciation of the high culture of literature, music, and ballet. This was the level of culture implicitly expected of the managerial class, members of the new Soviet elite” (Fitzpatrick 1999: 80).

Die Revolutionierung des Alltags und die Vermittlung neuer Werte waren somit wesentliche Elemente der Schaffung einer neuen Gesellschaft, wie David Hoffmann festhält:

„Social transformation, however, required not only a scientific understanding of society but a means to change people’s thinking and behavior. It necessitated the inculcation of new cultural norms and values that could make everyday life orderly and productive” (Hoffmann 2003: 8).

Die kulturelle Revolution sollte die für die angestrebte moderne Fabrikökonomie notwendigen Verhaltensformen und Werthaltungen, wie Rationalität, Disziplin und Effizienz, vermitteln, wobei sich die bolschewistischen Theoretiker bewusst waren, dass diese Eigenschaften nicht nur auf den Bereich der Arbeit begrenzt sein konnten, auch wenn ihnen eine vor allem ökonomische Motivation zugrunde lag, sondern auch das Leben außerhalb der unmittelbaren produktiven Arbeit bestimmen mussten. (Nichts anderes war im Übrigen im Prozess der Herausbildung des Proletariats im Kapitalismus geschehen, wie E. P. Thompson eindrucksvoll zeigte.) Um es mit Antonio Gramscis Worten auszudrücken:

„Die Geschichte des Industrialismus war stets ein Kampf gegen das ‚tierhafte‘ Element im Menschen (und wird es heute in einer noch akzentuierteren und rigoroseren Form), ein ununterbrochener, oft schmerzlicher und blutiger Prozeß der Unterwerfung (natürlicher, tierhafter und primitiver) Instinkte unter neue, immer ausgedehntere und starrere Normen und Gewohnheiten der Ordnung, Genauigkeit und Präzision“ (Gramsci 1967: 389).

Die Aufgabe der gesellschaftlichen Ideologie ist es daher, die Internalisierung und die allgemeine Akzeptanz der geforderten Disziplinierung in die Wege zu leiten:

„Wird zwanghafter Druck auf den gesellschaftlichen Komplex ausgeübt [...], so entwickeln sich puritanische Ideologien, die dem immanenten Gebrauch der Gewalt die äußere Form der Überzeugung und des Konsensus geben“ (ebd., 390).

In den kommunistischen Ländern waren es Partei, staatliche Institutionen und diverse Massenorganisationen, welche sich der Aufgabe der für die Errichtung einer modernen Industriegesellschaft und eines modernen Staates unerlässlichen Disziplinierung der Bevölkerung

Sozialistischer Musterladen (Dimitrovgrad, 1950er)



widmeten, um so den Herausforderungen der Moderne und der nachholenden Entwicklung zu begegnen. Dies umfasste Bemühungen, die Arbeiter zur Internalisierung der Arbeitsdisziplin zu bringen, das allgemeine kulturelle und hygienische Niveau der Bevölkerung zu heben, „rückständige“ Elemente des Alltagslebens zu beseitigen, die Familienbeziehungen zu modernisieren, den Konsum und die Bedürfnisbefriedigung rational zu organisieren und die biologische Reproduktion nach ökonomischen und politischen Erwägungen zu steuern (vgl. Hoffmann 2003).

Allerdings ging es den kommunistischen Ideologen der Kulturrevolution nicht nur um die Vermittlung von Wertvorstellungen und Verhaltensweisen, wie sie als essentiell für einen modernen Staat erachtet wurden, sondern auch um die Eintrichterung spezifisch sozialistischer Werte. Der sozialistische Staat verstand, dass seine Macht letztlich nicht nur auf Terror und Unterdrückung beruhen konnte, sondern auch von den Charakteristika und Verhaltensformen seiner Bürger abhing. Deshalb stellte der Neue Mensch des Sozialismus eine wichtige politische Aufgabe dar, denn er (und sie) repräsentierte den Zustand der erfolgreichen Internalisierung der kommunistischen Ideologie durch die Bürgerinnen und Bürger.

Es ging also darum, die kommunistische Ideologie hegemonial zu machen, wobei sich die Ideologen der Partei bewusst waren, dass es mit dem ideologischen Monopol in der öffentlichen Meinung und im politischen Geschehen nicht getan war. Vielmehr muss eine Ideologie, die kulturelle und gesellschaftliche Hegemonie anstrebt, in (zumindest scheinbare) harmonische Deckungsgleichheit mit der sozialen Realität gebracht und zur unhinterfragten Grundlage des Lebens gemacht werden. Das reale Leben sollte die ideologischen Zielvorstellungen repräsentieren – das war der Endpunkt der sozialistischen Umgestaltung des Alltags. Kollektivismus, Gerechtigkeit, Gleichheit, Humanität in den sozialen Beziehungen, das Streben nach Höherem, der Wille zur Selbstaufopferung, kultivierte Verhaltensformen, Selbstperfektion usw. sollten nicht nur auf dem Papier bestehen, sondern real gelebt werden. Darin würde sich die Spezifik des Lebens im Sozialismus und seine Überlegenheit gegenüber dem Kapitalismus ausdrücken. Der Staat könnte dann sein repressives Potential auf die Verfolgung der – so die Ideologen – immer seltener werdenden Fälle von deviantem Verhalten konzentrieren, während die überwältigende Mehrheit der Menschen aus eigenem Antrieb sozialistisch leben und ihre persönlichen Interessen den allgemeinen unterordnen würde, die letztlich zusammenfallen würden.

Dies machte den Sozialismus zu einem ausgesprochen „moralischen“ Projekt, da die Menschen nicht nur vor sich hin leben, sondern in und durch ihr Leben zum Triumph des Kommunismus beitragen sollten. Die Verinnerlichung der sozialistischen Moral sollte die Menschen einerseits dazu bringen, den Sinn ihres Lebens nicht nur in materiellem Wohlstand zu suchen (die Parteiführungen waren sich nur zu bewusst, dass sie hier nicht mit der kapitalistischen Welt konkurrieren konnten), sondern für die Verwirklichung von

höheren Werten individuelle materielle Interessen hintanzustellen. Andererseits sollte das moralische Verhalten gesellschaftliche Stabilität garantieren, was angesichts der dramatischen gesellschaftlichen Veränderungen und der Auflösung traditioneller Formen der Sozialkontrolle dringlich schien. War einmal die Vorstellung der sozialistischen Moral etabliert, dann konnte unsozialistisches Verhalten als unmoralisch gebrandmarkt werden, auch wenn es nicht gegen Gesetze verstieß (und daher vom Unterdrückungsapparat des Staates in der Regel nicht verfolgt wurde). Die Durchsetzung der sozialistischen Lebensweise war daher mit der Propagierung eines moralischen Alltagslebens verbunden, wie sich beispielsweise unter Chruschtschow beobachten ließ:

„In Khrushchev’s vision, developing the economy, keeping order, and progressing from socialism to communism required active, enthusiastic, self-sacrificing workers, people untroubled by family problems, conflicting emotions, and illicit desires“ (Field 1998: 603).

„Moralisch“ zu agieren bedeutete nicht nur, fleißig und diszipliniert zu arbeiten, das sozialistische Eigentum zu achten, sich weiterzubilden, einen solidarischen und freundlichen Umgang mit seinen Mitmenschen zu pflegen, sondern auch, sein privates und familiäres Leben nach den Vorgaben der „sozialistischen Lebensweise“ zu gestalten. Dieser Neue Mensch des Realsozialismus hatte nicht mehr viel zu tun mit dem asketischen, mutigen, opferbereiten und Bilder stürmenden Berufsrevolutionär, der vor und in den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution der Vorstellung der Bolschewiki vom Menschen des Kommunismus zugrunde gelegen hatte. György Konrád und Iván Szelényi beschreiben diesen neuen Persönlichkeitstyp treffend:

„So wird der ‚Revolutionär des Alltags‘ geboren, dem jedwede extremistische oder auf-rührerische Ablehnung vollkommen fremd ist, der konstruktive Revolutionär, der sich vom durchschnittlichen Mitbürger dadurch unterscheidet, daß er auf allen Gebieten des Lebens optimal seinen Mann steht. In seiner Arbeit zeichnet er sich durch größeren Fleiß aus, in seinem Familienleben durch Muster-gültigkeit, als Autofahrer durch umsichtigere Fahrweise, bei der Pflege des Gartens durch größere Sorgfalt, er bildet sich weiter, um vor-wärtszukommen, er vergißt niemals, daß er all das Gute dieser Gesellschaft zu verdanken hat, und wenn andere das vergessen, erinnert er sie daran“ (Konrád/Szelényi 1978: 307).

Analog und in dialektischer Verbindung zum Wandel der Zielvorstellung hinsichtlich des Neuen Menschen des Sozialismus veränderten sich auch die praktischen Zugänge zur Umsetzung dieses ambitionierten Programms. Während des Stalinismus spielte Zwang eine zentrale Rolle, der sich aber schon bald als ineffizient für die Internalisierung von Disziplin und Rationalität erwies

(man denke nur an das leidige Problem der Arbeitsdisziplin, die sich trotz rigoroser Strafen während des Stalinismus nicht so recht einstellen wollte). Eine zweite frühe Strategie manifestierte sich in dem Glauben, dass die neuen materiellen Realitäten des Sozialismus mehr oder weniger automatisch eine sozialistische Kultur und Lebensweise zur Folge haben würden, denn schließlich bestimmte das Sein das Bewusstsein. Nichts verdeutlicht diesen Zugang besser als die im Sozialismus neu errichteten Städte, wie Magnitogorsk in der Sowjetunion, Nowa Huta in Polen, Stalinstadt/Eisenhüttenstadt in der DDR, Dimitrovgrad in Bulgarien und Sztálinváros/Dunajváros in Ungarn. In diesen Städten, deren Architektur und städteplanerische Umsetzung ganz und gar sozialistisch war und die als schwerindustrielle Zentren durch die Industriearbeiterschaft, die als Kulturträgerin der sozialistischen Werte vorgesehen war, dominiert wurden, konnten sich – so die Meinung der Ideologen und Städteplaner – nur genuin sozialistische Umgangsformen herausbilden, denn hier gab es weder vorsozialistische „Überbleibsel“ noch soziale Milieus, welche die Reinheit der sozialistischen Kultur verunreinigen konnten. Die „sozialistischen Städte“ symbolisierten den Glauben der Kommunisten während der stalinistischen Periode, dass die neue Gesellschaft durch wissenschaftliche Planung und die Mobilisierung der Massen auf der Basis einer Tabula rasa errichtet werden konnte. Stephen Kotkin schreibt dazu in seiner monumentalen Studie über Magnitogorsk:

„Nowhere was the euphoric sense of the revolution's renewed possibilities in the 1930s more in evidence than at Magnetic Mountain. [...] Magnitogorsk remained the quintessential emblem of the grand transformation whereby the Enlightenment goal of using science to perfect society, having been bonded to the French revolution's discovery of political mobilization and filtered through industrialization and the attendant rise of the working class“ (Kotkin 1995: 18).

Die sozialen und kulturellen Ergebnisse der sozialistischen Städte waren aber eher ernüchternd – zumindest entsprachen die sich in ihnen herausbildenden Lebensformen nicht den Blaupausen der Ideologen (vgl. Kotkin 1995; Janus 2000, Lebow 2001; Horváth in diesem Heft; Brunnbauer 2005). In der poststalinistischen Periode traten daher Agitation und eine umfangreiche Gesellschaftspolitik – verstanden in Zsuzsa Ferges Definition als „systematische soziale Intervention an allen Punkten des Zyklus der Reproduktion des sozialen Lebens“ (Ferge 1979: 13) – an die Stelle von direktem Zwang und Massenmobilisierung als Mittel der Umgestaltung des Alltags. Gesellschaftspolitik stellte sowohl die sozialpolitische Antwort auf konkrete soziale Probleme dar, wie sie von der Parteiführung und den sozialpolitischen Institutionen wahrgenommen wurden, als auch den Versuch, die soziokulturellen Strukturen zu transformieren. Begleitet wurde sie von agitatorischen Bemühungen um die Durchsetzung der sozialistischen Alltagskultur. Gesellschaftliche Institutionen wieder-

um, wie die in den meisten realsozialistischen Ländern in den späten fünfziger/frühen sechziger Jahren unter verschiedenen Namen etablierten Kameradschaftsgerichte, verfolgten deviantes Alltagsverhalten, wie Ehebruch, Gewalt in der Familie und übermäßiges Trinken, alles Verstöße gegen die sozialistische Moral, derer sich üblicherweise die normalen Strafgerichte nicht annahmen. Von Mitgliedern der Partei wurde ganz besonders moralisches Verhalten in ihrem privaten und gesellschaftlichen Leben erwartet, weshalb ihr Privatleben der Kontrolle seitens der Partei unterlag; wiederholte Verstöße gegen Anstand und Sitte konnten zum Parteiausschluss führen.

Öffentliches und privates Leben

Die Revolutionierung des Alltags, die Etablierung der „sozialistischen Lebensweise“ und die Durchsetzung der kommunistischen Moral tangierten sowohl die öffentliche als auch die private Sphäre, wobei zu verschiedenen Zeitpunkten und in den einzelnen sozialistischen Ländern unterschiedliche Schwerpunktsetzungen vorgenommen wurden. Anfänglich jedenfalls herrschte unter den kommunistischen Parteiführungen Konsens darüber, dass die Kulturrevolution nur dann erfolgreich sein konnte, wenn sie auch die häusliche Sphäre umfasste, die als die am schwersten einzunehmende „Front“ galt (vgl. Buchli 2000: 24). So wurden in den Familien besonders resistente „Überbleibsel“ aus der Vergangenheit ausgemacht, wie Religiosität und Patriarchalität, die nur schwer zu beseitigen waren. Aber auch die Familienbeziehungen sollten auf eine sozialistische Grundlage gestellt werden, weshalb die kommunistischen Regime der Familienpolitik und der Schaffung einer „sozialistischen Familie“ durchwegs großes Gewicht beimaßen. Eine Vielzahl von Bildungs- und Agitationsveranstaltungen, Lehrbüchern und Zeitschriften, Radio- und Fernsehsendungen sowie Kinofilmen verbreiteten das Wissen darüber, wie sich die Bürger und Bürgerinnen der sozialistischen Gesellschaft sowohl in ihren eigenen vier Wänden als auch beim Umgang mit ihren Mitbürgern zu verhalten hatten. Das gesamte Leben, alle Aspekte der Gesellschaft und der materiellen Umwelt sollten rational und nach den Vorgaben der kommunistischen Moral organisiert sein. Dies war ein im Grunde ästhetisches Projekt, da es allumfassend und überdeterminiert war und nicht nur die Außenwelt, sondern auch die Innenwelt nach den Prinzipien sozialistischer Gesellschaftsästhetik umgestalten wollte (vgl. Groys 1998).

Initiativen, das häusliche Leben nach den Vorgaben der „sozialistischen Lebensweise“ und der „kommunistischen Moral“ zu reorganisieren, bedeuteten notwendigerweise den Eingriff des sozialistischen Staates in das private Leben seiner Bürgerinnen und Bürger. Die Nichtanerkennung eines Raumes privater Autonomie und der Legitimität von Einzelinteressen gilt Autoren wie Marc Garcelon und Oleg Kharkhordin daher auch als wichtiges Kennzeichen der staatssozialistischen Ordnung (Garcelon 1997; Kharkhordin 1997). Der Staat besetzte nicht nur die öffentliche Sphäre, die

umfassend politisiert und ideologisiert wurde, sondern versuchte auch immer wieder in die private Sphäre einzudringen. Gerade die vermeintliche totale Kontrolle des Staates über das private Leben und sein Anspruch, auch dieses seiner Ideologie zu unterwerfen, gelten häufig als Nachweis für den totalitären Charakter der realsozialistischen Regime. Dem steht die in Beschreibungen der realsozialistischen Gesellschaften häufige Konstatierung des Rückzugs in die Privatsphäre entgegen, den die Partei letztlich akzeptierte. György Konrád und Iván Szelényi schreiben dazu:

„Allerdings stimmt es, daß das westliche Ideal der Trennung von Privat- und öffentlichem Leben in der osteuropäischen Gesellschaft ziemlich starke Wurzeln geschlagen hat, so daß das Leben der Bewegung, abgesehen von einigen ehrenvollen Ausnahmen (wo sich beispielsweise die Eheleute gegenseitig mit Genosse anredeten und der Sohn den Vater anzeigte, der eine falsche Meinung vertrat), nicht in den Familienalltag eindringen konnte. Deshalb erreichte der Stalinismus im Kampf gegen die Privatisierung nicht einmal in seiner Blütezeit so glanzvolle Ergebnisse wie in China, wo auch der Familienverband integrierter Bestandteil des politischen Apparats wurde [...]“ (Konrád/Szelényi 1978: 298).

„In der nachstalinistischen Periode tritt die Politik nicht durch die Wohnungstür der Staatsbürger; die sich durch Klingeln Einlaß verschaffenden Agitatoren wurden durch den Fernsehschirm abgelöst. Die totale Politisierung des Alltags ist beseitigt. Der Staatsbürger hat die Unverletzlichkeit seiner Privatsphäre zurückgewonnen. In seiner Arbeitszeit muß er arbeiten und nicht politisieren, mit seiner Freizeit fängt er an, was ihm beliebt. Es erwachsen ihm eher Unannehmlichkeiten, wenn er privat politisiert, doch passiert ihm nichts, wenn er sich statt für Politik für Fußball, Musik, Briefmarkensammeln oder Brieftaubenzüchtung interessiert“ (ebd., 305f.)

In der Tschechoslowakei förderte die kommunistische Partei sogar aktiv den Rückzug in das Private im Rahmen der „Normalisierung“ nach der Niederschlagung des Prager Frühlings. Sie versprach den Menschen ein „ruhiges Leben“ und hoffte, dass Bürgerinnen und Bürger, die sich vornehmlich ihrem privaten Glück widmeten, keine politischen Ansprüche stellen und die Hegemonie der Partei nicht öffentlich herausfordern würden (Bren 2002: 125–127).

Es wäre aber verfehlt, aus dem so genannten Rückzug in das Private auf die Bedeutungslosigkeit der kommunistischen Ideologie für das Alltagsleben zu schließen. Denn erstens gab es weiterhin – in ihrer Intensität von Land zu Land unterschiedliche – ideologisch motivierte, teils massive Eingriffe des Staates in das private Leben, da im Realsozialismus in den Worten Tzvetan Todorovs „bestimmte Bereiche der Gesellschaft, trotz der Notwendigkeit mit der realen Welt

Kompromisse einzugehen, durch ideologische Prinzipien bestimmt werden“ (Todorov 1999: 5). Die Partei und ihre Kader konnten auf die Ideologie nicht verzichten, denn sie war ein wichtiger Bestandteil der Legitimation ihrer Herrschaft und ihres Anspruchs, die Exekutoren der objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu sein. Ohne diese Ideologie hätten die herrschenden Klassen im Realsozialismus die Aneignung und Redistribution des gesellschaftlichen Mehrprodukts durch den Staat ebenso wenig rechtfertigen können wie die Mobilisierung der Arbeitskraft der Bevölkerung, die für die Erreichung der Entwicklungsziele unumgänglich war. Die dominanten Gruppen der Gesellschaft versuchten ihre Position zu stärken und zu reproduzieren, indem sie die Bedeutungen, die Verhaltensweisen und den kulturellen Ausdruck normierten und ihre eigenen Interessen als diejenigen der gesamten Gesellschaft ausgaben. Diesem Vorhaben konnte die Partei durch ihre Kontrolle über die staatlichen Institutionen, die Kulturproduktion und die Medien Nachdruck verleihen, und es erklärt die große Bedeutung, die den Alltagsritualen zum Hochleben des Sozialismus beigemessen wurde (vgl. Burawoy/Lukács 1992: 29 u. 82f.). Die Propaganda der „sozialistischen Lebensweise“ reflektierte dabei die Vorstellungen, welche die Nomenklatura und die kommunistische Intelligenz von einem moralischen und geordneten Leben im Sozialismus hatten und die sie als allgemeines Ideal ausgaben.

Die Bedeutung der Ideologie als Instrument der politischen Steuerung manifestierte sich in den alltäglichen Leben der Menschen in vielerlei Hinsicht und nicht nur, weil die ideologisch motivierte Politik die materiellen und sozialen Grundlagen des Lebens veränderte. Lebensläufe wurden durch bestimmte ideologische Kategorien determiniert, die Menschen gewisse Chancen einräumten beziehungsweise nahmen. Ein Bereich, in dem ideologische Vorstellungen und von ihnen motivierte politische Maßnahmen im Alltag besonders relevant wurden, war die biologische Reproduktion, die in allen modernen Staaten ein zwischen öffentlicher Intervention und privaten Interessen umstrittenes Feld ist und zentrale Fragen sozialer und kultureller Moralvorstellungen berührt. Das Extrembeispiel diesbezüglich stellte Rumänien unter Ceaușescu dar, wo nach 1966 eine radikale Bevölkerungspolitik betrieben wurde, die das Sexualverhalten und damit das private Leben der Bürgerinnen und Bürger der staatlichen Observanz, Kontrolle und Steuerung unterwarf. Gail Kligman schreibt in diesem Zusammenhang:

„Domination of the public sphere and penetration of the private were crucial to the successful wielding of symbolic violence and served as effective mechanisms for integrating individuals into the functioning of socialist society“ (Kligman 1998: 14).

In Rumänien und auch anderswo versuchte der Staat die Familie zum Instrument seiner Politik zu machen; die zu beobachtende ideologische Affirmation der Familie und die daraus erfolgenden sozialpolitischen Maßnahmen zur Förderung der Familienstabilität wa-

ren aus der Perspektive der Parteiführung nicht dazu gedacht, die Familienautonomie zu stärken, sondern sollten andere Ziele der Partei (wie gesellschaftliche Stabilität, die Erbringung von Versorgungsleistungen für Nichtbeschäftigte sowie Fortpflanzung) erfüllen. Ganz abgesehen davon, ob die betroffenen Bevölkerungen die ideologischen Zielvorstellungen akzeptierten und ihnen gerecht wurden, waren ihre Leben von diesen Maßnahmen betroffen: So erklärt sich das niedrige Heiratsalter in einigen sozialistischen Ländern nicht durch „Tradition“, sondern durch die Koppelung wichtiger Sozialleistungen an den Ehestand – ein manifestes Beispiel wie staatliche Politik einen sehr privaten, ja intimen Aspekt individueller Lebensläufe beeinflusste.

Die Stilisierung der Familie als Sphäre der Autonomie ist daher irreführend. Vielmehr sollte sie als der Ort begriffen werden, an dem wesentliche Aushandlungsprozesse zwischen dem Staat und den Individuen über die Bestimmung der Lebensläufe stattgefunden haben, wie beispielsweise David Kideckel festhält.

„Of all social institutions, the household provides the primary context for the clash of state and individual, mediates the relationship between culture and labor, and influences the political ideology and practice of the dominated, particularly in peasant or peasant-worker societies“ (Kideckel 1993: 23).

Familien waren zwar vielfach das weitgehend einzige Refugium, in denen sich die Menschen eine gewisse Autonomie bewahrten, aber gleichzeitig wäre es falsch, sie als wirklich „private“ Sphären anzusehen. Im alltäglichen Leben gab es eine Vielzahl von staatlich determinierten Rahmenbedingungen, Möglichkeiten und Beschränkungen, die das Leben formten, oft, ohne dass dies den Menschen selbst bewusst gewesen wäre. Denn auch für realsozialistische Gesellschaften gilt, dass erstens das Private politisch ist und dass zweitens die Menschen Geschichte machen, dies aber oft nicht wissen. Aufgrund des weit reichenden Monopols des Staates über die wichtigsten Ressourcen der Produktion und Reproduktion und seine ideologische Handhabung dieser Ressourcen war ein vom Staat weitgehend unbeeinflusstes Familienleben höchstens an den Rändern der Gesellschaft denkbar. Allerdings ergab sich daraus keine einseitige Beziehung, sondern es entwickelten sich vielmehr komplizierte Interdependenzen zwischen dem staatlichen Sektor (beziehungsweise der Öffentlichkeit) und den Familien. So wurden die staatlichen Sozialleistungen von der Bevölkerung genutzt, um das Wohlergehen ihrer Familien zu sichern, ohne die anderen, mit der staatlichen Förderung der Familienstabilität verbundenen Zielvorgaben zu erfüllen (wie zum Beispiel eifrige Fortpflanzung). Susan Gal und Gail Kligman betonen daher:

„Rather than any clear-cut ‘us’ versus ‘them’ or ‘private’ versus ‘public,’ there was a ubiquitous self-embedding or interweaving of these categories. Everyone was to some extent com-

PLICIT in the system of patronage, lying, theft, hedging, and duplicity through which the system operated“ (Gal/Kligman 2000: 51).

Nichtsdestotrotz hielten die Menschen im Realsozialismus häufig an der bifurkativen Beschreibung der Gesellschaft in „wir“ und „sie“ fest beziehungsweise postulierten eine klare Dichotomie zwischen Familie/Privatsphäre und Staat/Öffentlichkeit. Dies kann durchaus als falsches Bewusstsein im Sinne einer der offiziellen Ideologie konträren Alltagsideologie angesehen werden, wobei diese signifikanterweise das offizielle Diktum von der führenden Rolle der Partei übernahm und bloß auf den Kopf stellte.

Ideologie und Gesellschaft

Ideologie spielte aber auch dann eine Rolle, wenn sie scheinbar keine Rolle spielte und zum bloßen Bekennritual verkommen war. In seinem Essay „Versuch, in der Wahrheit zu leben“ beschreibt Václav Havel am Beispiel eines Fleischers ein typisches Verhalten der Beherrschten in staatssozialistischen Gesellschaften (Havel 1990: 28). Sie taten ihre Loyalität mit dem System kund, indem sie kommunistische Insignien in ihrem privaten Raum ausstellten oder sich an den öffentlichen Manifestationen des Regimes beteiligten. Diese Zeichen stellten einen Bezug zur Ideologie her – ganz egal, ob die Beherrschten sich zu ihr bekannten. Sie wussten jedenfalls, dass sie durch das Zeigen dieser Zeichen einen Anspruch erwirkten, von der Macht in Ruhe gelassen zu werden. Gail Kligman bezeichnet diese Strategie als „Duplizität“, die neben dem offenen „Komplimentum“ ein wichtiges Element des Habitus der Bürgerinnen und Bürger des Sozialismus wurde, die erlernten, wie sie sich zu verhalten hatten, um nicht mit dem Zwangsapparat des Staates in Berührung zu kommen (Kligman 1998: 14). Dadurch wurde die kommunistische Herrschaft stabilisiert, aber – so folgert zum Beispiel Kligman – langfristig auch unterminiert, da zum einen die Beherrschten auf vielfältige Weise versuchten, das System zu manipulieren, und zum anderen die Offenkundigkeit des bloß formalen oder aufgezwungenen Charakters der ideologischen Konformität die Legitimität der Herrschaft der Partei nach und nach untergrub. Nochmals Kligman:

„But when duplicity and complicity come to characterize society-wide relations, the system itself is fragile and structurally vulnerable to implosion“ (ebd., 15).

Diese Vorstellung erscheint allerdings problematisch, denn sie unterstellt, dass es neben der intrinsisch falschen Welt der Ideologie eine wahre Welt des autonomen Handelns gegeben hätte. Vielmehr waren beide Welten, die „ideologische“ und die „private“, real (Burawoy/Lukács 1992: 82). Ideologie wurde nicht bloß auf offiziellen Druck hin affirmiert, sondern stellte eine Form der Identität dar, welche einen legitimen

Anspruch auf Teilhabe am Staat und der Verteilung des Mehrprodukts begründete. Denn schließlich machte die Ideologie konkrete Versprechungen und benannte auch die für ihre Verwirklichung verantwortliche Institution: die kommunistische Partei, die eine blühende Zukunft, Friede und Gerechtigkeit, Gleichheit und allgemeinen Wohlstand, Befreiung der Frauen und Selbstverwaltung der Arbeiter versprach und sich als Initiatorin des gesellschaftlichen Fortschritts verstand. Das Problem der kommunistischen Parteien war vielmehr, dass sie – je offenkundiger Anspruch und Realität auseinander klafften und je weniger die Ideologie mit der gelebten Realität übereinstimmte – mit den Waffen ihrer eigenen Ideologie geschlagen werden konnten. Aus ihrer Selbstrepräsentation als die Alles bestimmende Kraft erwachsen früher oder später massive Legitimationsdefizite, denn wenn die Partei beim Wort genommen wurde, dann konnte sie auch für alle Defizite und Unzulänglichkeiten des Systems, an denen es bekanntlich nicht mangelte, verantwortlich gemacht werden. Die allgegenwärtigen „Bücher für Empfehlungen und Klagen“ waren daher durchaus ernst gemeint. Darin liegt einer der zentralen Unterschiede zwischen sozialistischen und kapitalistischen Gesellschaften begründet, denn in letzteren gibt es nicht den einen Akteur, der für alle Schwierigkeiten gerade stehen muss, sondern in ihnen macht sich die Ideologie – zum Beispiel des Konsums – viel unmerklicher an den alltäglichen Praktiken fest, während die Macht (scheinbar) dezentralisiert und anonym ist.⁶ Katherine Verdery macht dieses Problem, das sich aus dem umfassenden ideologischen Anspruch sozialistischer Regime ergab, im Kontext der (zentralen) Beziehung zwischen Arbeiterschaft und sozialistischem Staat fest:

„The very form of Party rule in the workplace, then, tended to focus, politicize, and turn against it the popular discontent that capitalist societies more successfully disperse, depoliticize, and deflect. In this way, socialism produced a split between ‘us’ and ‘them’, workers and Party leaders, founded on a lively consciousness that ‘they’ are exploiting ‘us’. This consciousness was yet another thing that undermined socialist regimes. To phrase it in Gramscian terms, the lived experience of people in socialism precluded its utopian discourse from becoming hegemonic – precluded, that is, the softening of coercion with consent“ (Verdery 1996: 23).

Genau dieser totale Anspruch eröffnete paradoxerweise den Bürgerinnen und Bürger des Sozialismus aber Verhandlungsspielräume und Einflussmöglichkeiten, denn die kommunistischen Parteien mussten aus Sorge um ihre Legitimität eine gewisse Flexibilität an den Tag legen und Arrangements akzeptieren, die der ursprünglichen Ideologie widersprachen. Durch das Nichtzugestehen einer Sphäre der – wie vermeintlich auch immer – autonomen Zivilgesellschaft und der nicht politisierten Öffentlichkeit sowie durch die Zentralisierung der Macht reduzierten die kommunistischen Parteien letztlich ihren Handlungsspielraum und mussten in Kauf

nehmen, dass die Bürgerinnen und Bürger aus der von der Partei wahrgenommenen Notwendigkeit, Ideologie und soziale Realität deckungsgleich zu machen, eine sehr kalkulierende Haltung zum Staat entwickelten, aber nur partiell seine Verhaltensvorschriften annahmen. Daraus entstand eine besondere Reformdynamik, da Partei und Staat auf informelle Problemlösungen und auf Divergenzen zwischen sozialer Praxis und ideologischen Zielvorgaben neue Antworten finden mussten, seien sie ideologischer oder praktischer Natur. Gerald Creed schreibt diesbezüglich in seiner Analyse der „Domestizierung der Revolution“ im bulgarischen Dorf:

„The paternalistic state’s total responsibility for the society forced it to accept many of these arrangements, even when they were in conflict with other state structures or objectives – a situation I call ‘conflicting complementarity’. Such dissonance, however, provoked state redress through escalating reform programs, which in turn induced villagers and others to make new accommodations, further integrating the socialist system and provoking more radical reforms. [...]

Attempting to manage all dimensions of their society, socialist states left no area outside their purview or, more to the point, beyond their responsibility. Any solution that caused problems elsewhere was just another problem for the state. There was no area of life that could be sacrificed with impunity, no private sector to be blamed or called on to contribute. Consequently, socialist planners and leaders found themselves constantly balancing potentially contradictory demands to achieve some sort of complementarity“ (Creed 1998: 5 u. 8).

Diese „Komplementarität“ erzielten die Parteiführungen nicht nur, indem sie Initiativen zur Überwindung nichtkonformer Praktiken starteten, sondern auch, indem sie die Ideologie anpassten (ohne aber ihre wesentlichen Elemente aufzugeben). Dies führte einerseits zu höherer ideologischer Flexibilität und zur Neuformulierung von bestimmten Ideen, aber andererseits auch zu einer gewissen ideologischen Arbitrarität, weil teilweise sehr unterschiedliche oder gar widersprüchliche Handlungen von den Betroffenen durch die Bezugnahme auf Versatzstücke der offiziellen Ideologie als „sozialistisch“ legitimiert werden konnten. Die ideologische Heterogenität manifestierte sich auch in divergierenden Zielvorstellungen unterschiedlicher Institutionen.

Auf der Ebene der sozialen Praxis resultierte aus dem Auseinanderfallen von ideologischem Anspruch und sozialer Realität, dass sich informelle Beziehungen rasant ausbreiteten, welche die inhärenten Unzulänglichkeiten der „Ökonomie der Knappheit“ und der extremen Machtkonzentration mit ihren fehlenden Feedbackmechanismen ausglich. Sie trugen zugleich zur Stabilisierung des Systems und zur Verbesserung der Lebensbedingungen, aber auch zur Aushöhlung der realsozialistischen Ordnung bei, da die Partei diese

informellen Beziehungen aufgrund ihrer ideologischen und politischen Prämissen zwar stillschweigend akzeptieren, aber nicht gänzlich formalisieren konnte, ohne wesentliche Grundlagen des realsozialistischen Systems aufzugeben. Ein solcher Weg führte zwangsläufig zur Systemtransformation und zum Verlust der „führenden Rolle“ der kommunistischen Partei, wie Ende der achtziger Jahre deutlich werden sollte.

Die informellen Praktiken entwickelten sich aber dennoch nicht zwangsläufig in Opposition zu Partei und Staat, sondern wurden von diesen häufig – implizit oder explizit – geduldet; auch das war ein Ausdruck der von Gerald Creed angesprochenen „konflikthaften Komplementarität“, die das realsozialistische System auszeichnete. Staatliche Behörden ließen zum Beispiel Arbeiter oder Kollektivbauern bei ihren privaten Unternehmungen gewähren und unterstützten diese noch, indem sie den Missbrauch von Arbeitszeit und gesellschaftlichem Eigentum nicht ahndeten. In einigen Fällen wuchs sich dies bis zur offiziellen Unterstützung von informellen Praktiken, zum Beispiel durch die Legalisierung privatwirtschaftlicher Aktivitäten, aus. Der informelle Sektor existierte daher nicht gegen den öffentlichen, sondern in einer symbiotischen beziehungsweise parasitären Beziehung zu ihm. Für viele Wirtschaftsbetriebe waren diese Arrangements notwendig, um am Laufen zu bleiben, und Familien konnten dadurch ihren Lebensstandard deutlich erhöhen. Ein für das Regime angenehmer Nebeneffekt war, dass damit die Bürgerinnen und Bürger in ihrer Freizeit mit unpolitischen Aktivitäten beschäftigt waren und gleichzeitig die Illusion einer autonomen Tätigkeit, in der „wir“ „sie“ austricksten, entwickelten. „Duplizität“ und „Komplizentum“ waren also auch dem staatlichen Handeln nicht fremd. Andererseits machte die Informalität das Wirtschaftsleben immer planloser, weshalb die Effizienz von Wirtschaftsreformen, die das sozialistische ökonomische System nicht überwinden, sondern verbessern sollten, zunehmend geringer wurde, da jegliche staatliche Intervention weit ausufernde nicht intendierte Konsequenzen nach sich zog und durch die informellen Praktiken vielfach gebrochen wurde.

Die weite Verbreitung von informellen Beziehungen auf allen Ebenen der Vergesellschaftung gehört daher zu einem der wesentlichen Charakteristika des Realsozialismus. Das Ausmaß von informellen Beziehungen und ideologisch nicht sanktionierten Praktiken sowohl seitens der Bevölkerung als auch der staatlichen Behörden zeigt auch die Unhaltbarkeit des Paradigmas des Totalitarismus. In seiner simplen Form besagt das Totalitarismusmodell, dass in den realsozialistischen Staaten die herrschenden kommunistischen Parteien alle Bereiche des politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Lebens kontrollierten, sei es durch Willfähigkeit der Beherrschten und ideologische Indoktrination oder letztlich durch Terror und Repression. Ein solches Bild erwies sich für die westlichen Staaten im Kalten Krieg als sehr praktisch, um den kommunistischen Gegner zu dämonisieren, ging aber an der Realität vorbei, wie zum Beispiel Katherine Verdery selbst im Rumänien Ceauşescu, das zweifelsohne eines der repressivsten sozialistischen Länder seiner Zeit war, erfahren musste: „I realized all of the sudden

that the Party's claims to total power over Romanian society were subverted every day by thoroughgoing anarchy“ (Verdery 1996: 8).

Auch David Kideckel zeigt in seiner Analyse des Lebens im kollektivierten rumänischen Dorf, dass nicht alle lokalen Ereignisse und Entwicklungen von der nationalen Politik bestimmt wurden und dass die Institutionen des sozialistischen Staates durch die sozialen Beziehungen transformiert wurden (Kideckel 1993: 4f.). Gerald Creed schreibt, dass das sozialistische System in Bulgarien zunehmend chaotisch wurde, je komplexer die Gesellschaft und dadurch auch je ausgedehnter die informellen Arrangements wurden, die der Staat zwar vorgab zu kontrollieren, aber faktisch nicht kontrollieren konnte, da dies seine Kapazitäten überschritt (Creed 1998: 8). Wie John Borneman festhält, läuft die Theorie des Totalitarismus, die das gesamte Leben im Realsozialismus als von Staat und Partei gelenkt betrachtet, daher auf eine Verwechslung eines Idealtyps beziehungsweise der Intentionen der Partei mit den empirischen Realitäten hinaus (Borneman 1992: 163f.).⁷ Trotz des immer weiter anwachsenden sozialpolitischen Apparats und der Hoffnungen, welche kommunistische Regime in die Kybernetik als Mittel der gesellschaftlichen Steuerung setzten, richteten sich die Realitäten des Lebens sogar immer weniger nach den Manifestationen des staatlichen Steuerungswillens. So trugen zum Beispiel die Wirtschaftspläne einen immer stärker ritualisierten Charakter, von denen jeder wusste, dass sie die Realität nicht oder nur unzureichend widerspiegeln. John Bornemann schreibt in seiner Analyse des Wandels der Ideologie in der DDR in den achtziger Jahren: „The Plan had primarily religious or communitarian functions, and only secondarily economic ones“ (ebd., 79).

Das bedeutet allerdings nicht, dass solche Rituale völlig wirkungslos gewesen wären, denn sie repräsentierten das Bild der Gemeinschaft, das die Macht als ideales Modell und als Maßstab des angemessenen sozialen Verhaltens auf die Bevölkerung projizierte. Die ritualisierten Darstellungen und Verkörperungen der ideologisch motivierten Zielvorgaben und Realitätswahrnehmungen der herrschenden Partei stellten den Beherrschten ein Raster zur Verfügung, an dem sie ihr eigenes Handeln orientieren konnten, und Begrifflichkeiten, in denen sie von sich selbst sprachen. Aus diesem Grund muss den Intentionen des Regimes Beachtung geschenkt werden, auch wenn die Resultate des sozialistischen Aufbaues ihnen und den zentralen Parteibeschlüssen nicht entsprachen, wie auch Stephen Kotkin betont: „Although it is necessary to look beyond them, such intentions, programs, and policies were responsible for the fields of action within which the behavior of individuals took place“ (Kotkin 1995: 21).

Soziale Identitäten und Machterhalt

Es wäre demnach falsch, ein dichotomisches Bild des sozialistischen Systems, in dem sich Staat und Gesellschaft diametral gegenüber gestanden hätten, zu zeichnen. Die Beherrschten hatten tatsächlich oft das Gefühl, dass „wir“ (das Volk) gegen „sie“ (die Partei, der Staat) standen, das durch den Mangel an echter

Demokratie, die Politisierung aller Lebensbereiche, die staatliche Kontrolle sowie die Ausübung von Zwang genährt wurde. Damit einher ging die Identifizierung der privaten Sphäre mit Moral, Autonomie und Intimität, während die öffentliche Sphäre als etwas Feindliches und Äußeres wahrgenommen wurde. Die offiziellen Handlungen und Verlautbarungen galten als „falsch“, die eigenen hingegen als „wahr“. Im Diskurs der Dissidenten wurde daraus eine regelrechte Ideologie, die eine klare Trennung zwischen dem offiziellen öffentlichen Raum, in dem es keine Wahrheit geben konnte, und der wahrhaften Gegenöffentlichkeit der Dissidenten herstellte. Václav Havel bezeichnete zum Beispiel das Zeigen ideologischer Konformität in der Öffentlichkeit als „Leben in der Lüge“, während der Dissident in der Wahrheit lebte (Havel 1990). In Analysen des Realsozialismus, die Staat und Öffentlichkeit deutlich von der Sphäre der Privatheit und der Gesellschaft andererseits kontrastieren und scheinbar loyales Verhalten der Bürgerinnen und Bürger als bloße bewusste Demonstration von Konformität interpretieren, schimmert dieser Dissidentendiskurs durch. Die Vorstellung der Duplizität beschreibt das öffentliche Leben als eine Anhäufung von unmoralischen Anpassungsakten sowie von Übertretungen der Regeln und vereinfacht die viel komplexeren Beziehungen zwischen Macht, Ideologie und sozialer Praxis, wie Alexei Yurchak hervor hebt:

„What may get lost in these accounts is a crucial and paradoxical fact that great numbers of people living in socialism genuinely supported its fundamental values and ideals, although their everyday practices may appear ‚duplicitous‘ because they indeed routinely transgressed many norms and rules represented in that system’s official ideology“ (Yurchak 2003: 484).

Anstatt eine binäre Opposition zwischen öffentlichem und privatem Handeln, zwischen Herrschern und Beherrschten, zwischen Ideologie und sozialer Praxis aufzustellen, ist es wichtig, der gelebten Ideologie und Realität des Realsozialismus nachzuspüren. Ideologie und die darauf aufbauenden politischen Interventionen waren nicht einfach etwas Äußerliches, zu dem man sich konform verhalten musste oder gegen das man opponierte, sondern sie strukturierten in vielerlei Hinsicht die Handlungsfelder sowie den Habitus der Menschen des Sozialismus. Alexei Yurchak zeigt in seiner Analyse der Einstellungen von jungen Menschen in der Sowjetunion der siebziger und achtziger Jahre, dass sie sowohl gute Kommunisten sein konnten, das heißt an zentrale Werte des Kommunismus und seinen Triumph glaubten, als auch hohle ideologische Phrasen als solche erkannten und manche Rituale nur mitmachten, um zu zeigen, dass sie gute Sowjetbürger waren. Weder die Artikulation von Ideen, die der offiziellen Ideologie widersprachen, noch Handlungen, die offiziell nicht sanktioniert waren, stellten notwendigerweise Akte des Widerstands gegen das System dar (ebd., 502f.). Auch Chris Hann führt aus, dass die kommunistischen Regime nicht nur aufgrund der sowjetischen Dominanz

so lange an der Macht bleiben konnten, sondern weil wichtige Elemente ihrer ideologischen und moralischen Postulate, wie Gleichheit und Gerechtigkeit, ein hohes Ausmaß an populärer Unterstützung genossen haben, ohne dass dies die Menschen zu glühenden Kommunisten gemacht hätte:

„But in most countries, most of the time, most ‘ordinary people’ simply took the system for granted, accommodated to it and got on with their lives without joining either the Communist Party or a dissident group. In other words they ‘muddled through’, just as people do in other kinds of society“ (Hann 1993: 12).

Dass dieses „Durchwursteln“ die längste Zeit über das System nicht destabilisierte, lag – neben der aktiven Unterdrückung von Opposition – daran, dass der Staat ideologische Tropen anbieten konnte, die zur Herausbildung von Subjektivität und zur Artikulation kohärenter Identitäten taugten. Es ginge zu weit zu behaupten, dass alle oder auch nur die Mehrheit der Menschen ihre Identitäten nur in den Begrifflichkeiten konstruierten, die vom sozialistischen Regime vorgegeben wurden (Petrone 2000: 204f.). Aber dem sozialistischen Staat gelang es durch seine Gesetze, seinen institutionellen Apparat, seine Kontrolle über die Ökonomie und seine permanente ideologische Agitation „Normalbiografien“ vorzugeben, welche die meisten Lebensläufe in ihren Grundzügen formten (vgl. Koleva 2002). Dies führte zur Internalisierung und Habitualisierung zahlreicher ideologischer Vorgaben, die gar nicht mehr als solche erkannt wurden, sondern zu den nicht hinterfragten Grundlagen des Lebens im Sozialismus wurden. Und nicht immer waren es unbedingt die Werte des Kommunismus, die der Herrschaft der Partei eine gewisse ideologische Legitimität verliehen: Der Nationalismus, der in einigen sozialistischen Ländern seit den sechziger Jahren zu einem wichtigen Bestandteil der offiziellen Rhetorik und der staatlichen Politik wurde, verbreiterte die Basis der Legitimität und gab der Bevölkerung mehr Möglichkeiten, sich wenigstens partiell mit dem Regime zu identifizieren. Die Hinwendung zum Nationalismus verdeutlichte, dass sich die sozialistischen Regime der Notwendigkeit bewusst waren, eine breite Wertebasis zu schaffen, die von der Bevölkerung in wesentlichen Teilen akzeptiert werden konnte. Der sozialistische Staat kreierte viele Erzählungen, von denen einige von den Menschen bewusst akzeptiert wurden (wie zum Beispiel die Fortschrittsgeschichte) oder unbewusst internalisiert wurden. Sheila Fitzpatrick hält fest: „Most people internalize stories that are common property in a given society at a particular time“ (Fitzpatrick 1999: 8).

Wenn die Menschen „bolschewistisch“ sprachen (*speaking Bolshevik*), wie es Stephen Kotkin formuliert hat (Kotkin 1995: 198), dann hieß das daher nicht, dass sie logen, sondern dass sie in der Sprache sprachen, die sie erlernt hatten und von der sie wussten, dass sie die relevanten Anderen verstanden. Die Bedeutung der Ideologie resultierte gar nicht so sehr aus dem prominenten Platz, den sie in Parteitagreden und Massen-

aufmärschen einnahm, sondern aus ihrer Fähigkeit, sich auch in scheinbar peripheren und belanglosen Bereichen des Lebens fest zu setzen. In ihrer Studie über eine Kolchose in der Burjatischen ASSR, also viele Tausende Kilometer vom Zentrum der sowjetischen Macht entfernt, schreibt Caroline Humphrey:

„Soviet ideology is intended to deal with virtually every aspect of life, and enormous effort is devoted to seeing that there is an ideological instruction for every social phenomenon [...] Thus it is a mistake to see the official ideology simply as counterposed to a distinct sphere called ‘real life’ or ‘everyday life’. For the very reason that ideology is institutionalised it has to be seen as integral with the power structure which is part of ‘everyday life’. This does not mean, of course, that the ideology encompasses all of people’s consciousness, only that it forms part of everyone’s consciousness“ (Humphrey 1983: 7).

Resümee

Der sozialistische Staat dominierte das Feld der ideologischen Produktion und versuchte, seine ideologischen Vorgaben im Leben seiner Bürgerinnen und Bürger präsent zu machen und genau dadurch diese Leben zu Manifestationen des Erfolgs seiner Ideologie zu machen. Allerdings gelang dies häufig nicht, schon ganz einfach aus dem Grund, dass politische Handlungen in komplexen Gesellschaften nicht intendierte Folgen nach sich zogen und daher die Resultate der praktizierten Ideologie nicht mit ihrem Ausgangspunkt übereinstimmten. Aber den sich daraus ergebenden Praktiken waren bestimmte, sich aus Erwägungen der ideologischen Kohärenz und des politischen Machterhalts ergebende Grenzen gesteckt, die bekanntlich von Staat zu Staat stark variierten (Jugoslawien und Ungarn bildeten wohl den einen Pol, Albanien und Rumänien den anderen). Solange der Staat das Spielfeld und die Spielregeln, in deren Rahmen die Aushandlungsprozesse über das Mögliche und das Unmögliche stattfinden konnten, vorgeben konnte, blieben die Diskrepanzen zwischen Ideologie und Praxis in einem aus der Perspektive des Staates erträglichen Rahmen. Sobald aber eine hinlänglich große Anzahl von Menschen und insbesondere solche im Besitz relevanter Kapitalformen (ökonomisches, symbolisches, soziales oder gar politisches Kapital) sahen, dass der bestehende politische Rahmen die Verwirklichung eines angemessenen Lebens beziehungsweise ihrer Möglichkeiten nicht mehr zuließ, erwies sich die Überlebensfähigkeit der sozialistischen Regime als gering – selbst da, wo sie mit Gewalt dagegen hielten.

Aber die vergleichsweise rasche Implosion der realsozialistischen Ordnung sollte nicht in der Retrospektive dazu führen, sie als eine über ein halbes Jahrhundert nur Dank der Macht der Gewehre und der sowjetischen Dominanz aufrecht erhaltene, aber ansonsten nicht tief in die Gesellschaft reichende aufge-

zwungene Herrschaftsstruktur anzusehen. Wenn auch die Externalisierung der sozialistischen Periode in den öffentlichen post-sozialistischen Identitätsdiskursen sehr populär ist, so zeigt die reale Praxis des Postsozialismus, dass die Zivilisation des Realsozialismus in den sozialen Identitäten und den Mustern der Vergesellschaftung tiefere Wurzeln geschlagen hat, als so manchem Ideologen der neuen Ordnung lieb ist. Ein Blick auf die vielerorts zu beobachtende Elitenkontinuität, die Persistenz „sozialistischer“ Versorgungsstrategien sowie die Wahlerfolge ex-kommunistischer Parteien verdeutlichen, dass die post-sozialistische Situation nicht ohne einen gründlichen Blick auf die soziale und ideologische Praxis des Realsozialismus verstanden werden kann. Die Beiträge in diesem Heft versuchen dies zu leisten, wobei nicht nur sehr unterschiedliche Aspekte des Verhältnisses von Ideologie und Alltag im Realsozialismus thematisiert werden, sondern auch unterschiedliche Disziplinen zu Wort kommen.

Literatur

- Borneman, John 1992: *Belonging in the Two Berlins. Kin, State, Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bren, Paulina 2002: *Weekend Getaways: The Chata, the Tramp and the Politics of Private Life in Post-1968 Czechoslovakia*. In: David Crowley, Susan E. Reid (Hg.): *Socialist Spaces. Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc*. Oxford, New York: Berg, 123–140.
- Brunnbauer, Ulf 2000: „The League of Time“ (Liga Vremja). *Problems of Making a Soviet Working Class in the 1920s*. In: *Russian History/Histoire Russe*, 27(4): 461–495.
- Brunnbauer, Ulf 2005. „The Town of the Youth“. *Dimitrovgrad and Bulgarian Socialism*. In: *Ethnologia Balkanica*, 9 (im Druck).
- Buchli, Victor 2000: *An Archaeology of Socialism*. Oxford, New York: Berg.
- Burawoy, Michael; János Lukács 1992: *The Radiant Past. Ideology and Reality in Hungary’s Road to Capitalism*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Creed, Gerald W. 1998: *Domesticating Revolution. From Socialist Reform to Ambivalent Transition in a Bulgarian Village*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Ferge, Zsuzsa 1979: *A Society in the Making. Hungarian Social and Societal Policy 1945–75*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Field, Deborah 1998: *Irreconcilable Differences: Divorce and Conceptions of Private Life in the Khrushchev Era*. In: *The Russian Review*, 57(4): 599–613.
- Fitzpatrick, Sheila 1999: *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Gal, Susan; Gail Kligman 2000: *The Politics of Gender after Socialism. A Comparative-Historical Essay*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Garcelon, Marc 1997: *The Shadow of the Leviathan: Public and Private in Communist and Post-Communist Society*. In: Jeff Weintraub, Krishan Kumar (Hg.): *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago, London: University of Chicago Press, 303–332.
- Gorsen, Peter; Eberhard Knödler-Bunte 1974: *Proletkult*, 2 Bde. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Gramsci, Antonio 1967: *Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Groys, Boris 1988: Gesamtkunstwerk Stalin. Die gespaltene Kultur in der Sowjetunion. München: Hanser.

Hann, Chris M. 1993: Introduction: social anthropology and socialism. In: Derselbe (Hg.): *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. London, New York: Routledge.

Havel, Václav 1990: Versuch, in der Wahrheit zu leben. München: Rowohlt, Neuauflage.

Hoffmann, David L. 2003: *Stalinist Values. The Cultural Norms of Soviet Modernity, 1917–1941*. Ithaca, London.

Humphrey, Caroline 1983: *Karl Marx collective: economy, society, and religion in a Siberian collective farm*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Janus, Boleslaw 2000: Labor's Paradise: Family, Work, and Home in Nowa Huta, Poland, 1950–1960. In: *East European Quarterly*, 33(4): 453–474.

Kharkhordin, Oleg 1997: Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia. In: Jeff Weintraub, Krishan Kumar (Hg.): *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago, London: University of Chicago Press, 333–363.

Kideckel, David 1993: *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*. Ithaca, London: Cornell University Press.

Kligman Gail 1998: *The Politics of Duplicity. Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Koleva, Daniela 2002: *Biografija i normalnost*. Sofia: Lik.

Konrád, György; Iván Szelényi 1978: *Die Intelligenz auf dem Weg zur Klassenmacht*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Kotkin, Stephen 1995: *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Lebow, Katherine A. 2001: Public Works, Private Lives: Youth Brigades in Nowa Huta in the 1950s. In: *Contemporary European History*, 10(2): 199–219.

Petrone, Karen 2000: *Life Has Become More Joyous, Comrades. Celebrations in the Time of Stalin*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Plaggenborg, Stefan 1996: *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Sites, Richard 1989: *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Todorov, Tzvetan (Hg.) 1999: *Voices from the Gulag: life and death in communist Bulgaria*. University Park, PA: Pennsylvania University Press.

Trotzki, Leo 2001: *Fragen des Alltagslebens*. Essen: Arbeiterpresse-Verlag.

Verdery, Katherine 1996: *What was socialism, and What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.

Yurchak, Alexei 2003: Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More. In: *Comparative Studies in Society and History*, 45(3), 480–510.

Herrschaft der LDP niemals ernsthaft herausgefordert – ein natürlich etwas an den Haaren herbeigezogener Vergleich, wenn man alle anderen Unterschiede zwischen diesen beiden Systemen berücksichtigt. Aber auch hinkende Vergleiche können ans Ziel gelangen.

⁷ Die kommunistischen Parteien waren also erfolgreicher, westliche Beobachter von der realen Existenz ihres Gesellschaftsmodells zu überzeugen als die eigenen Bevölkerungen.

Endnoten

¹ Zentrales Staatsarchiv, Sofia (CDA), f. 28, op. 24, a.e. 436, 58–61.

² Ebd., 81–84.

³ Ebd., 77.

⁴ Ebd., 83.

⁵ In Frz. und Engl. 1924 erschienen, in Russisch 1952.

⁶ Es wäre reizvoll, aus dieser Perspektive über die Stabilität der kapitalistischen Ordnung zu reflektieren. Jedenfalls rückt sie das ökonomische Argument für das Scheitern des Realsozialismus in ein anderes Licht, da es nicht um die ökonomische Performance allein ging, sondern wie diese im gesellschaftlichen Bewusstsein gedeutet wurde. Das Japan der neunziger Jahre wäre über die bulgarischen Wachstumsraten der achtziger froh gewesen und dennoch wurde die