

John Holloway ist ein gelungener Einstieg in und ein Essay über marxistische Wissenschaft, ihre Chancen und ihren neuerlichen Beginn:

Lang andauernde Aufstände in Chiapas, Hungerkatastrophen und Aidsepidemien in Afrika, wütende Proteste in Seattle und Genua – an Ereignissen wie diesen spitzt sich die Frage nach Macht und Ohnmacht zu. Er spannt in seinem Buch ein widersprüchliches Feld von Macht und Gegenmacht, von Herrschaft und Widerstand auf. Dabei gehört er dank seiner tiefen Kenntnis Adornos, Horkheimers, Blochs und all der anderen bekannten Größen der kritischen Theorie zu den wenigen, die schwierige Sachverhalte anschaulich und einfach, fast spielerisch erklären, ohne dabei simplen Erklärungen aufzusitzen.

## Kapitel 1: Der Schrei

Im Anfang ist der Schrei. Wir schreien.

Wenn wir schreiben oder lesen, vergessen wir schnell, dass am Anfang nicht das Wort ist, sondern der Schrei. Angesichts der Verstümmelung des menschlichen Lebens durch den Kapitalismus, ein Schrei der Trauer, ein Schrei des Entsetzens, ein Schrei des Zorns, ein Schrei der Verweigerung: NEIN.

Der Ausgangspunkt theoretischer Reflexion ist Opposition, Negativität, Kampf. Die Wut treibt zum Gedanken, nicht die Haltung der Vernunft, nicht das vernünftige Sich-Zurücklehnen-und-über-die-Geheimnisse-der-Existenz-Nachsinnen, wie es das traditionelle Bild „des Denkers“ vorsieht.

Wir beginnen mit der Negation, der Dissonanz. Die Dissonanz kann viele verschiedene Formen annehmen. Ein undeutliches Murmeln der Unzufriedenheit, Tränen der Frustration, ein wütender Schrei, ein selbstbewusstes Brüllen. Ein Unbehagen, eine Verwirrung, ein Sehnen, eine kritische Stimmung.

(S. 10)

Wir leben in einer ungerechten Gesellschaft, aber wir wünschen, dass es nicht so wäre: Die zwei Teile des Satzes sind untrennbar und existieren in ständiger Spannung miteinander. Nicht durch die Umsetzung dessen, was sein könnte, erlangt der Schrei seine Berechtigung: Er ist einfach die Anerkennung der zweifachen Dimension der Realität. Der zweite Teil des Satzes (wir wünschen, dass es nicht so wäre) ist nicht weniger real als der erste. Erst die Spannung zwischen den beiden Teilen des Satzes verleiht dem Schrei die Bedeutung. Wird der zweite Teil des Satzes (der konjunktivistische Wunsch) für weniger real als der erste angesehen, dann verliert auch der Schrei seine Berechtigung. Als real gilt dann, ist, dass wir in einer ungerechten Welt leben: Was wir uns wünschen, ist unsere Privatangelegenheit, zweitrangig. Und da eigentlich das Adjektiv „ungerecht“ nur in Bezug auf eine mögliche gerechte Gesellschaft Sinn macht, entfällt es ebenfalls und uns bleibt nichts als die Aussage „wir leben in einer x Gesellschaft“. Und wenn wir schreien, weil wir in einer x Gesellschaft leben, dann müssen wir verrückt sein.

Seit Machiavelli dreht sich Gesellschaftstheorie darum, diesen unteilbaren Satz zu zerteilen. Machiavelli schafft die Grundlage für einen neuen Realismus, wenn er sagt, dass es ihm nur um das gehe, was ist, und nicht um das, was wir uns wünschen mögen. Die Realität bezieht sich auf den ersten Teil des Satzes, auf das, was ist. Der zweite Teil des Satzes, das, was sein sollte, ist eindeutig von dem, was ist, unterschieden und wird nicht als Teil der Realität betrachtet. Das „sollte“ wird nicht völlig verworfen: Es wird zum Thema „normativer“

Gesellschaftstheorie. Was völlig zerstört wird, ist die Einheit der zwei Teile des Satzes. Alleine durch diesen Schritt wird der Schrei der Ablehnung-und-Sehnsucht seiner Berechtigung enthoben.

(S. 16 / 17)

Ziel dieses Buches ist es, die Negativität zu stärken, sich auf die Seite der Fliege im Netz zu schlagen, den Schrei ertönen zu lassen. Ganz bewusst beginnen wir beim Subjekt, oder wenigstens mit einer nicht näher definierten Subjektivität, im Bewusstsein aller damit verbundenen Probleme. Wir fangen dort an, weil jeder andere Anfang einfach eine Unwahrheit darstellt. Die Herausforderung besteht darin, eine Form des Denkens zu entwickeln, die kritisch auf dem ursprünglichen, negativen Standpunkt aufbaut, ein Verständnis, das die Unwahrheit der Welt negiert.

...

Negatives Denken ist so alt wie der Schrei. Der Marxismus stellt zweifellos die entschiedenste Schule negativen Denkens dar. Die Entwicklung des Marxismus hat jedoch einen Rahmen geschaffen, der häufig die negative Kraft begrenzt und behindert hat, dies sowohl aufgrund seiner eigenen Geschichte als auch wegen der Transformation negativen Denkens in einen definierenden „Ismus“. Dieses Buch ist darum nicht marxistisch in dem Sinne, dass der Marxismus als definierender Referenzrahmen verwendet wird, noch kann seine Überzeugungskraft daran gemessen werden, ob es „marxistisch“ ist oder nicht; vielmehr, diejenigen Fragen, die häufig als „marxistische“ beschrieben werden, in der Problematik negativen Denkens zu verorten, in der Hoffnung, damit negativem Denken Inhalt zu verleihen und die marxistische Kritik des Kapitalismus zuzuspitzen.

(Fussnote: Der Zusammenbruch der Sowjetunion stellt sowohl eine Gefahr als auch eine Befreiung für den Marxismus dar. Die Gefahr liegt darin, dass er einfach zu einer toten Sprache wird, wenn immer weniger Menschen „Das Kapital“ lesen und so die Debatten, die eine Kenntnis des Marxschen Werks voraussetzen, nicht verstehen können. Die Befreiung besteht darin, dass wir uns endlich von der Positivierung des Marxismus, für die die sowjetische Tradition stand, lösen können und den Marxismus als negatives Denken zuspitzen können.)

In diesem Buch wird nicht versucht, die Grauenhaftigkeit des Kapitalismus darzustellen. Es gibt viele Bücher, die das tun, und außerdem verfügen wir über unsere alltägliche Erfahrung, um dies zu begreifen. Hier setzen wir dies als bekannt voraus. Nicht die Blindheit der Menschen gegenüber der Grauenhaftigkeit des Kapitalismus führt zum Verlust der Hoffnung auf eine menschlichere Gesellschaft, vielmehr scheint es einfach nichts anderes zu geben, an dem man sich orientieren könnte, kein Anderssein zu dem man sich hinwenden könnte.

(S. 18 / 19)

Kapitel 2: Überwindung des Staates?

Im Anfang war der Schrei. Und dann?

Der Schrei erfordert eine mit Pein gepaarte Begeisterung für die Veränderung der Welt. Aber wie bringen wir sie zustande? Was können wir tun, um die Welt zu einem besseren,

menschlicheren Ort zu machen? Was können wir tun, um das ganze Elend und die Ausbeutung abzuschaffen?

\* \* \*

Es gibt eine einfache Antwort: *Verändere die Welt durch den Staat.*

Werde Mitglied in einer politischen Partei, kämpfe erfolgreiche um die Regierungsmacht und ändere auf diese Weise das Land. Oder, wenn Du ungeduldiger und zorniger bist und mehr Zweifel gegenüber dem hast, was auf parlamentarischem Weg nicht erreicht werden kann, dann schließe Dich einer revolutionären Organisation an, kämpfe, gewaltsam oder friedlich, um die Übernahme der Staatsmacht, und ändere dann die Gesellschaft mit diesem revolutionären Staat.

Die Welt durch den Staat verändern: Dieses Paradigma hat das revolutionäre Denken seit mehr als einem Jahrhundert dominiert. Die Debatte zwischen Rosa Luxemburg und Eduard Bernstein vor hundert Jahren über die Frage „Reform oder Revolution“ hat zweifellos die Bedingungen geschaffen, unter denen revolutionäres Denken für die längste Zeit des 20. Jahrhunderts stattfinden sollte. Einerseits Reform, andererseits Revolution. Reform bedeutete einen schrittweisen Übergang zum Sozialismus, durch das Gewinnen von Wahlen und die Einführung von Veränderungen mit Hilfe parlamentarischer Mitte; Revolution bedeutete einen sehr viel rascheren Übergang, durch die Ergreifung der Staatsmacht und die schnelle Einführung radikaler Änderungen durch den neuen Staat. Die Schärfe der Auseinandersetzung überdeckte eine grundlegende Übereinstimmung: Beide Ansätze stellen den Staat als geeigneten Ausgangspunkt zur Veränderung der Gesellschaft ins Zentrum ihrer Überlegungen. Trotz aller Unterschied zielen beide darauf ab, die Staatsmacht zu übernehmen. Dies ist jedoch selbstverständlich nicht alles. Sowohl in der revolutionären als auch in der Perspektive des radikaleren parlamentarischen Ansatzes, wird die Übernahme der Staatsmacht als Teil eines allgemeineren Aufwallens gesellschaftlichen Aufruhrs verstanden. Unabhängig davon stellt jedoch die Übernahme der Staatsmacht das Kernstück des revolutionären Prozesses dar, das Zentrum von dem die revolutionären Veränderungen ausstrahlen werden. Ansätze, die nicht unter diese Dichotomie von Reform und Revolution fallen, wurden als anarchistisch stigmatisiert (eine strenge Unterscheidung, die ungefähr zur Zeit der Bernstein-Luxemburg-Debatte gefestigt wurde). Bis vor kurzem war die theoretische und politische Debatte, zumindest der marxistischen Tradition, von diesen drei Klassifikationen bestimmt: revolutionär, reformistisch, anarchistisch.

Das Staatsparadigma, also die Annahme, dass die Übernahme der Staatsmacht von zentraler Bedeutung für radikale Veränderungen ist, hat nicht nur die Theorie, sondern auch die meisten revolutionären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bestimmt: nicht nur die Erfahrungen der Sowjetunion und Chinas, sondern auch der Vielzahl nationaler Befreiungs- und Guerillabewegungen der 60er und 70er.

Während das Staatsparadigma für die längste Zeit des 20. Jahrhunderts das Instrument der Hoffnung darstellte, so tötete es diese Hoffnung ab, je weiter das Jahrhundert voranschritt. Die scheinbare Unmöglichkeit der Revolution zu Beginn des 21. Jahrhunderts stellt in Wirklichkeit nur das historische Versagen eines bestimmten Konzeptes der Revolution dar, eben jenes Konzept, welches Revolution mit der Kontrolle des Staates gleichsetzte.

...

Mehr als hundert Jahre lang wurde die revolutionäre Begeisterung junger Menschen dahin gelenkt, eine Partei zu gründen oder zu lernen mit Waffen umzugehen. Über hundert Jahre lang wurden die Träume derer, die eine menschliche Welt wollten, bürokratisiert und militarisiert, all dies nur zur Übernahme der Staatsmacht durch eine Regierung, die anschließend des „Verrats“ an der Bewegung, die sie dahin gebracht hatte, bezichtigt werden konnte. Einer Regierung nach der anderen wurde vorgeworfen, die Ideale ihrer Unterstützer „verraten“ zu haben. So ist „Verrat“ während des letzten Jahrhunderts eine Schlüsselkategorie der Linken gewesen. Heute klinkt der Vorwurf des Verrats so abgegriffen, dass nichts mehr übrig bleibt, als Schulter zuckend „aber selbstverständlich“ zu sagen.

(Fussnote: Seit Trotzki's „Die verratene Revolution“ ist z.B. „Verrat“ eine Schlüsselkategorie der trotzkistischen Bewegung gewesen.)

Anstatt nach einer Erklärung für soviel Verrat zu suchen, müssen wir vielleicht genau die Vorstellung, dass die Gesellschaft durch die Übernahme der Staatsmacht verändert werden kann, untersuchen.

### Kapitel 3: Überwindung der Macht?

Die Welt kann nicht durch den Staat verändert werden. Ein ganzes Jahrhundert schlechter Erfahrungen und theoretischer Reflexionen lehren uns dies. „Wir haben es euch doch gesagt“, sagen die Zufriedenen. „Wir haben es immer gesagt. Wir haben gesagt, dass es absurd ist. Wir haben euch gesagt, dass ihr nicht gegen die menschliche Natur handeln könnt. Gebt den Traum auf, gebt auf!“.

Und auf der ganzen Welt haben Millionen von Menschen den Traum von einem radikal anderen Typ Gesellschaft aufgegeben. Zweifellos haben der Zusammenbruch der Sowjetunion und das Scheitern nationaler Befreiungsbewegungen in der ganzen Welt Millionen von Menschen desillusioniert. Die Vorstellung der Revolution war so eng mit der Übernahme der Staatsgewalt verbunden, dass die gescheiterten Versuche, die Welt durch die Übernahme der Staatsgewalt zu verändern, sehr viele Menschen zu der Überzeugung verleitet haben, die Revolution sei unmöglich.

Also schrauben viele Menschen die Erwartungen herunter. Für viele ist die Hoffnung aus ihrem Leben verschwunden und hat einer bitteren, zynischen Versöhnung mit der Realität Platz gemacht. Es wird nicht möglich sein, die freie und gerechte Gesellschaft, die wir erhofften, zu schaffen, aber wir können ja immer noch für eine Partei der Mitte oder links der Mitte stimmen.

.....

Das große Problem des Versuchs sich in ein Leben privater Würde zurückzuziehen und zu sagen, „lasst uns das Beste aus dem machen, was wir haben“, besteht darin, dass die Welt nicht stillsteht. Die Existenz des Kapitalismus setzt eine Entwicklungsdynamik voraus, die uns ständig angreift, die unser Leben immer stärker dem Geld unterordnet, die mehr und mehr Armut schafft, mehr und mehr Ungleichheit, immer mehr Gewalt. Würde ist keine Privatangelegenheit, denn unser Leben ist derart mit dem anderen verwickelt, dass es keine bloße private Würde geben kann. Anstatt uns in die andere Richtung zu treiben, ist es eben genau die Suche nach persönlicher Würde, die uns voll und ganz mit der Dringlichkeit der Revolution konfrontiert.

(Fussnote: Unter anderem haben die Zapatisten dies durch ihren Aufstand verdeutlicht. Sie bestehen darauf, dass sie um der Würde willen revoltiert haben.)

Nur indem die Ansprüche erhöht werden, lässt sich die Idee der Revolution aufrechterhalten. Das Problem des traditionellen Konzepts der Revolution liegt vielleicht nicht darin, dass es sich ein zu hohes, sondern dass es sich ein zu niedriges Ziel gesetzt hatte. Die Vorstellung der Einnahme von Machtpositionen, seien dies nun Regierungsposten oder aber breiter in der Gesellschaft verteilte Machtpositionen, verfehlt das Ziel der Revolution, nämlich die Auflösung der Machtverhältnisse und die Schaffung einer Gesellschaft, die auf gegenseitiger Anerkennung der Würde des Menschen aufbaut. Die Vorstellung, dass die Revolution die Einnahme der Macht zur Abschaffung der Macht bedeutet, ist fehlgeschlagen.

(Fussnote: Hier sollen diejenigen, die ihr Leben für den Kampf zur Veränderung der Welt durch die Übernahme der Macht hergegeben haben, keinesfalls abschätzig beurteilt werden. Hier wird im Gegenteil die Position vertreten, dass die beste Art sie zu ehren darin besteht, den Kampf für die Revolution am Leben zu erhalten. Das bedeutet heutzutage, den bisher zwischen Revolution und Machtübernahme bestehenden automatischen Zusammenhang zu durchbrechen.)

Heutzutage steht die viel anspruchsvollere Vorstellung der direkten Überwindung von Machtverhältnissen auf der Tagesordnung. Heute ist die Revolution nicht in der Form einer Übernahme der Macht, sondern einzig in der Form der Auflösung der Macht vorstellbar. Der Zusammenbruch der Sowjetunion hat nicht nur zur Desillusionierung von Millionen Menschen geführt; er hat auch zur Befreiung revolutionären Denkens geführt, zur Befreiung der Gleichsetzung von Revolution mit Machteroberung.

(S. 30 / 31 )

.....

Wie kann die Welt ohne die Übernahme der Macht verändert werden? Die Antwort ist offensichtlich: Wir wissen es nicht. Darum ist es so wichtig, sowohl praktisch als auch theoretisch an einer Antwort zu arbeiten.

...

Um uns die Welt ohne das Erlangen von Macht vorzustellen, müssen wir verstehen, dass das Konzept der Macht extrem widersprüchlich ist.

(S. 34)

Um über Macht und die Veränderung der Welt ohne Machtübernahme (und auch alles andere) nachdenken zu können, müssen wir vom Tun ausgehen.

...

Zuerst einmal ist Macht einfach genau das: Können, Fähigkeit-zu-tun, das Vermögen Sachen zu tun. Tun setzt Macht voraus, Macht-um-etwas-zu-tun. In diesem Sinne benutzen wir gemeinhin „Macht“ um uns auf etwas Gutes zu beziehen: ich fühle mich stark, ich habe Power.

...

Macht in diesem Sinne kann als „kreative Macht“ bezeichnet werden. Es muss noch einmal hervorgehoben werden, dass kreative Macht immer gesellschaftliche Macht ist, selbst wenn es scheint, als wäre es nicht so.

...

Wenn der gesellschaftliche Fluss des Tuns zerbrochen wird, dann wird kreative Macht in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht.

(Fussnote d. Ü.: J.H. nutzt die Breite des englischen Begriffs für Macht („power“), der nicht nur die politische Macht kennzeichnet, sondern auch persönliche Kraft, Stärke, Fähigkeit. Mit dem Begriffspaar „kreative/instrumentelle Macht“ wird hier der versucht ein deutschsprachiges Pendant zu entwickeln, da die direkte Übersetzung der verwendeten Termini („power-to-do“, bzw. dessen Kurzform „power-to“, sowie „power-over“) wenig sinnvolle Wortungetüme produziert. Der dialektische Zusammenhang beider Begriffe wird im Text entwickelt.)

( S. 40 / 41 )

Kapitel 4:

Der Fetischismus: Das tragische Dilemma

Im letzten Kapitel haben wir gesagt, dass der Bruch des gesellschaftlichen Flusses des Tuns die Verwandlung von kreativer Macht in instrumentelle Macht bedingt. Im Kapitalismus wird das Getane vom Tun getrennt, und gegen das Tun gewendet. Dieser Riss zwischen Getanen und Tun ist der Kern der vielfachen Zersplitterung aller Aspekte des Lebens.

Ohne es direkt so zu benennen, haben wir bereits angefangen über den Fetischismus zu diskutieren. Fetischismus ist die von Marx zur Beschreibung des Bruchs des Tuns verwendete Begriff. Der Fetischismus steht im Mittelpunkt von Marx' Diskussion der Macht und ist für jede Diskussion über die Veränderung der Welt von zentraler Bedeutung. Der Begriff steht im Zentrum der Argumentation dieses Buches.

...

Die Stärke des Begriffs liegt in seinem Bezug auf ein unerträgliches Gräuel: die Selbst-Negation des Tuns.

Der junge Marx erörtert die Selbst-Negation des Tuns nicht mit dem Begriff des Fetischismus, sondern unter dem Begriff der „Entfremdung“.

...

Die Entfremdung führt zu Menschen, deren Menschlichkeit geschädigt und verkrüppelt ist, kurz, die ihrer Menschlichkeit beraubt sind.

...

Aber wie können verkrüppelte, entmenslichte, entfremdete Menschen überhaupt eine befreite, menschliche Gesellschaft schaffen? Die Entfremdung verweist nicht nur auf die Dringlichkeit, sondern auch auf die scheinbare Unmöglichkeit revolutionären Wandels.

...

Die zentrale Rolle, die der Begriff des Fetischismus für die revolutionäre Theorie besitzt, sollte deutlich geworden sein. Er ist gleichzeitig eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, eine Kritik bürgerlicher Theorie und eine Erklärung für die Stabilität der bürgerlichen Gesellschaft.

...

Nicht nur wegen des physischen Elends, dass er mit sich bringt, sondern vor allem wegen der Umkehrung von Dingen und Menschen verurteilt Marx den Kapitalismus, anders gesagt: wegen der Fetischisierung gesellschaftlicher Verhältnisse.

...

Das tragische Dilemma revolutionären Wandels, die Tatsache, dass seine Dringlichkeit und scheinbare Unmöglichkeit zwei Seiten desselben Prozesses sind, verschärft sich in dem Grade, in dem der Fetischismus zunehmend in die gesellschaftlichen Verhältnisse ein- und sie durchdringt.

...

Die Trennung des Tuns vom Getanen (und dessen Unterordnung unter das Getane) errichtet die Herrschaft der Ist-heit oder Identität. Identität ist wahrscheinlich der geballteste (und herausforderndste) Ausdruck des Fetischismus oder der Verdinglichung.

...

Bis hierhin sollte klar geworden sein, dass Macht nicht ohne weiteres ergriffen werden kann, einfach weil nicht eine bestimmte Person oder Institution die Macht innehat. Die Macht liegt eher in der Fragmentierung gesellschaftlicher Verhältnisse begründet. Es ist eine materielle Fragmentierung, deren Kern in der ständig wiederholten Trennung des Getanen vom Tun liegt.

...

Der Staat ist also entgegen allem Anschein nicht der Sitz der Macht. Er ist nur ein Element in der Zersplitterung gesellschaftlicher Verhältnisse.

...

Wir stehen vor einem Dilemma. Die Macht des Kapitals durchdringt alles. Sie formt die Weise, in der wir die Welt, unsere Sexualität, selbst unsere Erschaffung als individuelle Subjekte, unsere Fähigkeit „Ich“ zu sagen, wahrnehmen. Die Lage scheint ausweglos.

...

Das Eindringen von instrumenteller Macht ins Innerste derer, die dieser instrumentellen Macht untergeordnet sind, ist das zentrale Problem, mit dem sich jede revolutionäre Theorie auseinandersetzen muss. Das Hineinragen der Trennung des Getanen vom Tun bis in die Tuende selbst ist sowohl der Grund dafür, warum die Revolution überaus dringliche ist, als auch dafür, warum es immer schwieriger ist, sie sich vorzustellen. Die Verstümmelung des Subjekts durch das Eindringen von instrumenteller Macht in die Tiefe seiner Existenz lässt sowohl Empörung als auch Resignation aufkommen: Wie können wir in einer Gesellschaft leben, die auf Entmenschlichung basiert? Und wie ist es möglich eine Gesellschaft zu ändern, in der die Menschen so entmenslicht sind? Dies ist das Dilemma der dringlichen Unmöglichkeit der Revolution.

Es gibt drei mögliche Auswege aus diesem Dilemma.

Der erste besteht darin, die Hoffnung aufzugeben. ...

Der zweite mögliche Ausweg besteht darin, einfach die Feinheiten zu vergessen und sich ausschließlich auf das binäre Wesen des Antagonismus zwischen Proletariat und kapitalistischer Klasse zu konzentrieren. Macht ist dann ganz einfach eine Frage des „wer-“, wie Lenin es ausgedrückt hat. ...

Der dritte mögliche Ansatz ... besteht darin, im Wesen der kapitalistischen Macht selbst nach Hoffnung zu suchen, ohne dabei von einer Garantie auf ein Happy End auszugehen.

(S. 59 – 96 )

## Kapitel 5: Fetischismus und Fetischisierung

Ausschließlich mit dem Fetischismus-Ansatz lassen sich jedoch nicht alle theoretischen und politischen Probleme abschließend lösen. Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, beschert uns der Fetischismus das Dilemma der dringlichen Unmöglichkeit der Revolution.

Der Fetischismus-Ansatz ist eine Theorie der Negation unserer kreativen Macht. Der Begriff lenkt unsere Aufmerksamkeit sowohl auf den Prozess der Negation als auch auf das, was negiert wird. In den meisten Fällen haben sich jedoch die Diskussionen über den Fetischismus eher auf die Negation konzentriert, anstatt auf das Vorhandensein des Negierten. Wir müssen den Begriff des Fetischismus öffnen, um aus unserer theoretischen Sackgasse herauszukommen und so in den Begriffen selbst das zu finden versuchen, was die Begriffe negieren.

...

Diejenigen, die das Konzept des Fetischismus verwendeten, haben für gewöhnlich den Ansatz des „starrten Fetischismus“ gewählt. Dieser Fetischismus ist ein abgeschlossener Tatbestand. In der kapitalistischen Gesellschaft existieren gesellschaftliche Verhältnisse als Verhältnisse zwischen Sachen. Verhältnisse zwischen Subjekten existieren wirklich als Verhältnisse zwischen Objekten. Obwohl Menschen in ihrer Charakteristik als Gattung praktische, kreative Wesen sind, existieren sie im Kapitalismus als Objekte, in entmenslichtem Zustand, ihrer Subjektivität beraubt.

Die Konstituierung oder Genese kapitalistischer gesellschaftlicher Verhältnisse wird hier als historisch gegebene Konstitution verstanden, etwas das in der Vergangenheit stattfand.



...

Für diejenigen, die den Fetischismus als vollendete Tatsache auffassen, gibt es ein zentrales Problem: Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse fetischisiert sind, wie kritisieren wir sie dann? Wer sind wir, die wir kritisieren? Stehen wir abseits, vielleicht privilegiert, durch unsere Einsichten als randständige Intellektuelle? Die Auffassung des starren Fetischismus impliziert, dass *wir* etwas Besonderes sind, das wir gegenüber dem Rest der Gesellschaft einen Vorteil haben. *Sie* sind entfremdet, fetischisiert, verdinglicht, leiden an falschem Bewusstsein, *wir* sind in der Lage, die Welt vom Standpunkt der Totalität oder des wahren Bewusstseins oder mit einem tieferen Verständnis zu betrachten. Unsere Kritik leitet sich aus unserer besonderen Position oder Erfahrung oder von intellektuellen Fähigkeiten her, die es uns ermöglichen zu verstehen, wie *sie* (die Massen) beherrscht werden. Dies impliziert, dass wir eine intellektuelle Elite, eine bestimmte Art Avantgarde sind. Der einzig mögliche Weg, die Gesellschaft zu ändern, besteht darin, dass *sie* von *uns* geführt, dass *sie* von *uns* aufgeklärt werden. Wenn Fetischismus innerhalb des Kapitalismus etwas Stabiles und Starres ist, dann sind wir wieder beim leninistischen Problem, wie wir die fetischisierten Massen zur Revolution führen, gelandet. Der starre Begriff des Fetischismus führt zu dem offensichtlichen Dilemma: Wenn Menschen im Kapitalismus als Objekte existieren, wie ist dann die Revolution vorstellbar? Wie ist Kritik möglich?

( S. 97, 99 )

Wenn wir darum von der Vorstellung ausgehen, dass unser Schrei nicht der Schrei einer Avantgarde ist, sondern der Schrei eines untrennbar mit dem Leben in der kapitalistischen Gesellschaft verbundenen Antagonismus, ein universeller (oder fast universeller) Schrei, dann löst sich die Starrheit des Fetischismus auf und der Fetischismus wird als Prozess der Fetischisierung enthüllt. Damit löst sich die Starrheit aller Kategorien auf und Phänomene, die als Dinge oder feststehende Tatsachen erscheinen (wie z.B. Ware, Wert, Geld, der Staat), werden auch als Prozesse enthüllt. Die Formen werden lebendig. Die Kategorien werden geöffnet, um zu zeigen, dass der Kampf ihr Inhalt ist.

Wird erst einmal der Fetischismus als Fetischisierung verstanden, dann ist die Entstehung kapitalistischer Formen gesellschaftlicher Verhältnisse nicht nur von rein historischem Interesse. Wertform, Geldform, Kapitalform, Staatsform usw. werden nicht ein für allemal zu Beginn des Kapitalismus herausgebildet. Sie stehen vielmehr ständig zur Diskussion, werden ständig als Formen gesellschaftlicher Verhältnisse hinterfragt, werden durch den Kampf ständig geschaffen und wieder neu erschaffen (oder nicht). Die Formen gesellschaftlicher Verhältnisse sind Prozesse, in denen gesellschaftliche Verhältnisse geformt werden.

(S. 108 / 109 )

## Kapitel 6: Anti-Fetischismus und Kritik

Die Theorie ist einfach ein Teil des alltäglichen Kampfs um ein Leben in Würde. Würde ist der Kampf um die Emanzipation des Tuns und die Befreiung dessen, was in der Form seiner eigenen Negation existiert. Theoretisch bedeutet dies, mittels der Kritik für die Wiedererlangung des Tuns zu kämpfen. Das ist es, was Marx unter Wissenschaft verstand.

Kritik ist Angriff auf Identität. Aus dem Schrei gegen die Lage der Welt wird ein Warum? Warum gibt es soviel Ungleichheit auf der Welt? Warum sind soviel Menschen arbeitslos, wo

doch so viele andere überarbeitet sind? Warum gibt es soviel Hunger in einer Welt des Überflusses? Warum leben so viele Kinder auf der Straße?

...

Angesichts unseres Warums versucht Identität immer den Schaden zu begrenzen, wettzumachen, die Befragung für sich positiv zu wenden, den Angriff in einen identitätsbestimmten Rahmen einzugrenzen. Dies ist uns allen bekannt. Die hartnäckige Frage „Warum leben so viele Kinder auf der Straße?“ wird irgendwann auf die Antwort „Privateigentum“ treffen, die in dem Verständnis einher geht, das Privateigentum sei eine unwandelbare Tatsache oder sie trifft möglicherweise auf die Antwort, dass „Gott es so gemacht hat“, in dem Verständnis, dass Gott derjenige ist, der ist, oder möglicherweise auf die einfachste, direkteste Antwort: „so ist das nun mal“, oder „was ist, muss sein“.

Häufig nehmen wir diese Grenzen hin. ... Aber einmal angenommen, wir akzeptieren die Grenzen nicht? Angenommen wir blieben mit unserem Warum so hartnäckig wie nur ein störrisches Dreijähriges es kann? Für das Problem der letztgültigen Begründung kann es nur eine Lösung geben, wenn Sein sich wieder in Tun verwandeln wird. Zu sagen, Gott habe es so gemacht, ist keine wirkliche Verwandlung von Sein in Tun, da Gott unwandelbar und ewig im Sein eingesperrt ist: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (2.Buch Mose, Kap.3, 14). Die einzige Antwort, die uns aus dem Kreis der Identität führen kann, ist diejenige, die zu einer Erschafferin führt, die nicht unwandelbar ist, einer Erschafferin, die sich selbst im Prozess der Erschaffung hervorbringt. Diese Antwort ist entsetzlich, aber sie ist die einzige Grundlage für Hoffnung: Es gibt so viele Kinder, die auf der Straße leben, weil wir Menschen es so gemacht haben. Wir sind die einzigen Erschaffer, die einzigen Götter. Schuldige Götter, negierte Götter, beschädigte, schizophrene Götter, aber vor allem, sich selbst verändernde Götter. Und diese Antwort stellt die ganze Welt auf den Kopf. Unser Tun wird zum Dreh- und Angelpunkt jeglichen Begreifens.

... Das Warum, das anfänglich versucht, hinter die Erscheinungen der Dinge zu kommen und ihren Ursprung zu ergründen, versucht jetzt, diese Erscheinungen erneut zusammenzusetzen und zu sehen, wie ihr Ursprung (menschliches Tun) zu seiner eigenen Negation führt. Die Kritik erlangt ein zweifaches Moment: ein analytisches und ein entstehungsgeschichtliches Moment, eine Bewegung, die hinter die Erscheinungen dringt und eine Bewegung, die den Ursprung oder die Genese des kritisierten Phänomens nachvollzieht.

Die Vorstellung, Verstehen bedürfe entstehungsgeschichtlicher Kritik, gibt es nicht erst seit Marx. Seit den Zeiten Hobbes' haben Philosophen argumentiert, Verstehen beinhalte, den Prozess der Entstehung eines Phänomens nachzuvollziehen, und es bildet eine Grundlage der Entwicklung der Mathematik, dass ein Beweis „konstruiert“ wird. Der Philosoph Giambattista Vico formulierte im 18.Jahrhundert den Zusammenhang zwischen Verstehen und Herstellen am nachdrücklichsten, als er die Vorstellung *verum et factum convertuntur*, als das Wahre und das Produzierte sind austauschbar, zu seiner Leitmaxime erhob. Wir können also nur das mit Sicherheit erkennen, was wir selbst produziert haben. Ein Erkenntnisobjekt kann nur in dem Maße vollständig erfaßt werden, indem es Produkt des erkennenden Subjekts ist. Die Verbindung zwischen Wissen und Produktion ist für Hegel, für den das Subjekt-Objekt von Wissen-Produktion die Bewegung des absoluten Geistes ist, von zentraler Bedeutung, aber erst mit Marx erlangt das verum-factum-Prinzip seine ganze kritische Stärke.

Dieser Auffassung nach ist Erkenntnis die Wiederaneignung des Objektes durch das Subjekt, die Herstellung kreativer Macht. ...Kritik in diesem Sinne ist die Entfaltung von Anti-Macht, der Beginn der Wiedervereinigung von Subjekt und Objekt.

... Kritik, verstanden als analytische und entstehungsgeschichtliche Entwicklung, ist die Bewegung der Entfetischisierung, die theoretische Stimme des Schreies.

Kritik ist sowohl destruktiv als auch erneuernd. Sie ist destruktiv, weil sie unablässig gegen alles gerichtet ist, das *ist*. Sie zerstört die Ist-heit selbst. Keine identitätsbestimmte Aussage, keine Behauptung (ob von „links“, „rechts“ oder der „Mitte“), das etwas etwas *ist*, ist gegenüber der destruktiven Kraft der Kritik immun. Kritik ist jedoch nicht nur destruktiv: die Zerstörung des Seins bedeutet gleichzeitig die Wiedererlangung des Tuns, die Wiederherstellung der kreativen Macht des Menschen. Insoweit als Kritik das Negierende zerstört, bedeutet es auch Emanzipation des Negierten. In dem Maße, wie Kritik zerstörerisch ist, ist sie emanzipatorisch.

... Das Tun, das durch die entstehungsgeschichtliche Kritik enthüllt wird, ist keine Reine Subjektivität. Es ist geschädigte Subjektivität, die einzige Art, die wir kennen. Die Kritik versucht die gesellschaftlichen Phänomene in Begriffen menschlicher Kreativität zu begreifen, sowie die Formen, in denen diese Kreativität existiert, aufzufassen. Der Mensch, der die Religion hervorbringt, ist kein ganzer Mensch. Er ist ein kranker, geschädigter, selbstentfremdeter Mensch:

„Die Religion ist das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat ... Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“ (Marx)

In ähnlicher Weise entwickelt Marx im „Kapital“ die Kategorien der politischen Ökonomie nicht aus der menschlichen Kreativität, sondern vielmehr aus der von sich selbst getrennten, zu sich selbst antagonistischen doppelten Existenz menschlicher Kreativität, als abstrakter und konkreter Arbeit.

Die entstehungsgeschichtliche Kritik zielt auf die ausschließliche Subjektivität der Menschheit. So betrachtet, ist sie ein großer Schrei der Selbstbestätigung kreativer Macht. „Wir sind es, die die Gesellschaft erschaffen, nicht Gott, noch das Kapital, noch der Zufall: Darum können wir sie ändern.“ Aus unserem ursprünglichen Schrei der Frustration wird hier ein Schrei der Anti-Macht.

... Die Gesellschaft zu kritisieren, heißt unsere eigene Mittäterschaft an der Reproduktion dieser Gesellschaft zu kritisieren.

Diese Erkenntnis schwächt unseren Schrei in keiner Weise. Im Gegenteil, sie intensiviert ihn, macht ihn noch dringlicher.

Kapitel 7:

Die Tradition des wissenschaftlichen Marxismus

Der Begriff des Fetischismus impliziert einen negativen Wissenschaftsbegriff. Wenn Verhältnisse zwischen Menschen als Verhältnisse zwischen Dingen existieren, dann lässt

sich, dann läßt sich bei dem Versuch gesellschaftliche Verhältnisse zu verstehen, nur negativ vorgehen, indem man sich gegen die Form, in der gesellschaftliche Verhältnisse erscheinen (und tatsächlich existieren), wendet und über sie hinausgeht. Wissenschaft ist kritisch.

... Wissenschaft ist für Marx negativ. Die Wahrheit der Wissenschaft liegt in der Negation der Unwahrheit falscher Erscheinungen. In der marxistischen Tradition nach Marx wandelte sich jedoch der Begriff der Wissenschaft von einem negativen zu einem positiven Konzept. Die für Marx so wichtige Kategorie des Fetischismus wurde in der Hauptströmung des Marxismus fast vollständig vergessen. Ursprünglich verstanden als Kampf gegen die Unwahrheit des Fetischismus, wurde Wissenschaft nun zunehmend als Erkenntnis über die Wirklichkeit aufgefasst. Mit der Positivierung der Wissenschaft dringt instrumentelle Macht in revolutionäre Theorie ein und untergräbt sie sehr viel effektiver als jegliche Geheimdienstagenten, die sich in eine revolutionäre Organisation einschleusen, dies könnten.

Kurzgefasst lässt sich die Positivierung der Wissenschaft als Engels' Beitrag zum marxistischen Denken auffassen, obwohl in der Überbetonung des Unterschieds zwischen Marx und Engels sicherlich Gefahren liegen. Der Versuch, die ganze Schuld auf Engels abzuladen, lenkt die Aufmerksamkeit von den in Marx' eigenen Werken zweifellos vorhandenen Widersprüche ab.

Engels' Broschüre „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, die wahrscheinlich mehr als jedes andere Werk zur Definition des „Marxismus“ beigetragen hat, liefert dem vorherrschenden marxistischen Denken die klassische Begründung des Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit. In der marxistischen Tradition stellt sich die Kritik des Szientismus häufig als eine Kritik an Engels dar, während in Wirklichkeit die „wissenschaftliche“ Tradition sehr viel tiefer verwurzelt ist, als diese Kritik es nahelegen würde. Sicherlich lässt sie sich in einigen von Marx' eigenen Werken wiederfinden (am bekanntesten ist das „Vorwort von 1859“ seines „Beitrages zur Kritik der Politischen Ökonomie“) und sie wird im „klassischen“ Zeitalter des Marxismus durch so unterschiedliche Autoren wie Kautsky, Lenin, Luxemburg und Pannekoek entwickelt. Obwohl Engels' Schriften heute möglicherweise relativ selten ausdrücklich verteidigt werden, bietet doch die von Engels vertretene Tradition unausgesprochene und unhinterfragte Annahmen, auf denen viele marxistische Diskussionen basieren. Im Nachfolgenden geht es uns nicht darum aufzuzeigen, wer was gesagt hat, sondern darum, die Hauptbestandteile der wissenschaftlichen Tradition herauszuarbeiten.

(S. 138 / 139 )

In den klassischen Debatten des Marxismus stand die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem „aktiven Faktor“ und der „geschichtlichen Notwendigkeit“ vor allem im Mittelpunkt der Diskussionen, die sich um den Zusammenbruch des Kapitalismus drehten. ...

Am einen Ende stand die üblicherweise als Position der Zweiten Internationale bezeichnete ...

Die entgegengesetzte Position, die Ansicht, der Zusammenbruch sei nicht unvermeidbar, führte ebenso zu unterschiedlichen politischen Schlussfolgerungen. Für einige (z.B. Bernstein) bedeutete sie die Aufgabe einer revolutionären Perspektive und die Akzeptanz des Kapitalismus ...

... hieß für andere, wie z.B. Pannekoek, gleichzeitig die Bedeutung revolutionärer Organisation zu betonen (S. 147 )

... Die zweite Achse des wissenschaftlichen Marxismus, die Frage der wissenschaftlichen Erkenntnis und deren Implikationen für die Organisation, bildete den Mittelpunkt der Diskussion zwischen Lenin und seinen Kritikern.

In Lenins Theorie der Avantgardepartei werden die Implikationen der positiven Vorstellung wissenschaftlicher Erkenntnis für die Organisation dahingehend entwickelt, dass eine scharfe organisatorische Trennlinie zwischen den Erkennenden (denen, die über das wahre Bewusstsein verfügen) und den Nicht-Erkennenden (den Massen, die über das falsche Bewusstsein verfügen) gezogen wird. In dem Pamphlet „Was tun?“, in dem Lenin die Theorie der Avantgarde-Partei entwickelt, führt er dies ganz ausdrücklich aus. (S. 148)

... Der Begriff des wissenschaftlichen Sozialismus hat weit über den Kreis derer hinaus Spuren hinterlassen, die sich mit den Positionen von Engels, Kautsky oder Lenin identifizieren. Die in der Idee des wissenschaftlichen Sozialismus implizit vorhandene Trennung von Subjekt und Objekt beeinflusst noch in vielen modernen marxistischen Diskussionen die Weise, in der der Kapitalismus verstanden wird. (S. 152)

... Die Auffassung, dass das „Kapital“ ein wirtschaftswissenschaftliches Werk ist, wurde sicherlich durch einige Bemerkungen von Marx selbst gestützt, verdankt sich aber vor allem dem Einfluss von Engels. Engels, der nach Marx Tod für die Herausgabe des zweiten und dritten Bandes des „Kapitals“ verantwortlich war, förderte durch seine Herausgebertätigkeit und seine Kommentare eine bestimmte, ökonomistische Interpretation von Marx' Werk. (S. 153)

... Die Tradition des „wissenschaftlichen Marxismus“ ist gegenüber der Frage des Fetischismus blind. Wenn der Fetischismus als Ausgangspunkt genommen wird, dann kann es nur einen negativen, kritischen und selbstkritischen Wissenschaftsbegriff geben. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Form von Verhältnissen zwischen Sachen existieren, dann ist es unmöglich zu sagen, „Ich erkenne die Wirklichkeit“, ganz einfach, weil die Kategorien, durch die man die Wirklichkeit erfasst, historisch spezifische und Teil dieser Wirklichkeit sind. Wir können nur durch Kritik, Kritik der Wirklichkeit und der Kategorien, durch die wir diese Wirklichkeit erfassen, vorankommen. Kritik bedeutet unweigerlich Selbstkritik. (S. 159)

... Die große Anziehungskraft des orthodoxen Marxismus liegt weiterhin in seiner Einfachheit. Er bot eine Antwort auf das revolutionäre Dilemma: eine falsche Antwort, aber wenigstens gab es eine Antwort. Es führte die revolutionäre Bewegung zu großen Siegen, die letzten Endes gar keine Siege waren, sondern furchtbare Niederlagen. Wenn wir jedoch die einlullende Gewissheiten der Orthodoxie aufgeben, was bleibt uns dann noch? Wird unser Schrei dann nicht auf dem kindlich-naiven und selbsttrügerischen Appell an die Idee der Gerechtigkeit reduziert? Landen wir dann nicht wieder, wie Luxemburg spöttisch warnte, „bei der klapprigen Rosinante, auf der alle Don Quichottes der Geschichte zur großen Weltreform hinausritten, um schließlich nichts anderes heimzubringen als ein blaues Auge?“ Nein, tun wir nicht. Wir kehren vielmehr zu einer Vorstellung von Revolution als Frage, nicht als Antwort, zurück.

## Kapitel 8: Das kritisch-revolutionäre Subjekt

Wer sind wir, die wir kritisieren?

Im Verlaufe der Entwicklung der Argumentation sind wir von der anfänglichen Beschreibung des „Wir“ als einer disparaten Verbindung zwischen dem Autor und den Lesern dieses Buches, dabei angelangt, das „Wir“ als das kritische Subjekt zu bezeichnen. Aber wer sind denn wir, das kritische Subjekt?

Wir sind nicht Gott. Wir sind kein transzendentes, überhistorisches Subjekt, welches über den Verlauf der Geschichte zu Gericht sitzt. Wir sind nicht allwissend. Wir sind Menschen, deren Subjektivität Bestandteil des Morastes der Gesellschaft ist, in der wir leben, Fliegen, die im Netz gefangen sind.

... Wir sind also die Arbeiterklasse: diejenigen, die erschaffen und denen das Erschaffene (sowohl das erschaffene Objekt als auch der Schaffensprozess) entrissen wird. Sind wir es wirklich?

Die meisten Diskussionen über die Arbeiterklasse gehen von der Annahme aus, die fetischisierten Formen seien bereits konstituiert. Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit (oder Kapitalist und Arbeiterklasse) wird als Unterordnungsverhältnis aufgefasst. Auf dieser Grundlage ist es für das Verständnis des Klassenkampfes erforderlich, erstens die Arbeiterklasse zu definieren und zweitens zu untersuchen, ob und wie sie kämpft.

Wie auch immer die Arbeiterklasse in diesem Ansatz definiert wird, sie wird auf der Grundlage ihrer Unterordnung unter das Kapital definiert: Weil sie dem Kapital (als Lohnarbeiter oder als Produzenten des Mehrwerts) untergeordnet ist, wird sie als Arbeiterklasse definiert. Tatsächlich verhält es sich so, dass die Frage der Definition überhaupt nur gestellt werden kann, weil angenommen wird, dass die Arbeiterklasse bereits untergeordnet ist. Die Definition steuert einfach nur die Schlösser für eine als abgeschlossen wahrgenommene Welt bei. Indem sie *definiert* wird, wird die Arbeiterklasse als eine bestimmte Gruppe von Menschen *identifiziert*.

... Aus diesem definitionsorientierten Klassenbegriff ergeben sich alle möglichen Probleme.  
...

... Aus der Klassendefinition ergibt sich, als zweite Konsequenz, eine Definition der Kämpfe.  
... ( S. 161 / 162 )

Wir kämpfen nicht *als* Arbeiterklasse, wir kämpfen gegen unsere Existenz als Arbeiterklasse, *gegen* das Klassifiziertwerden. Unser Kampf ist nicht der Kampf der Arbeit: Es ist der Kampf gegen die Arbeit. (S. 165)

Nur insoweit, als wir die Arbeiterklasse sind / nicht sind, wird die Revolution als Selbstemanzipation der Arbeiterklasse vorstellbar. Insoweit, als sie Arbeiterklasse ist, kann sich die Arbeiterklasse nicht selbst emanzipieren. Nur insoweit, als wir *nicht* die Arbeiterklasse *sind*, kann die Frage der Emanzipation überhaupt gestellt werden. (S. 167)

Die Ausbeutung ist nicht nur die Ausbeutung der Arbeit, sondern die gleichzeitig stattfindende Verwandlung des Tuns in Arbeit, die gleichzeitig stattfindende Entsubjektivierung, die Entmenschlichung der Menschheit.

... Folglich: die Arbeit produziert die Klasse, aber die Arbeit setzt eine vorhergehende Klassifizierung voraus.

... Unsere Frage nach der zentralen Stellung der Arbeit, lässt sich also so beantworten, dass nicht die Arbeit im Mittelpunkt steht, sondern das Tun, das in der Arbeit, gegen sie und jenseits von ihr existiert. ( S.171)

... Es ist nicht möglich, das kritisch-revolutionäre Subjekt zu definieren, denn das kritisch-revolutionäre Objekt ist das Undefinierbare. Das kritisch-revolutionäre Subjekt ist kein definiertes „Wer?“, sondern ein undefiniertes, undefinierbares, anti-definitionsbestimmtes „Was“.

Definition impliziert Unterordnung. Nur wenn durchgängig von einem Unterordnungsverhältnis ausgegangen wird, lässt sich ein Subjekt definieren. Es ist unmöglich, ein kritisch-revolutionäres Subjekt zu definieren, da „kritisch-revolutionär“ heisst, dass das Subjekt nicht ganz untergeordnet ist, dass es sich gegen die Unterordnung auflehnt. Ein Ansatz, der nicht von der Unterordnung ausgeht, sondern vom Kampf, ist notwendigerweise gegen einen definitionsbestimmten Ansatz gerichtet. Die Auflehnung ist unvermeidlich eine Bewegung gegen die Definition, ein Überlaufen. Eine Negation, eine Ablehnung, ein Schrei. (S. 172)

... Was bildet also den Kern aufständischer Theorie? Was ist die Substanz der Hoffnung? ...

Es gibt keine positive Kraft, an der wir uns festhalten können, keine Sicherheit, keine Garantie. Alle positiven Kräfte sind Schimären, die zerfallen, sobald wir sie berühren. Unser Gott ist der einzige Gott: wir. Wir sind die Sonne, um die herum sich die Welt dreht, der einzige Gott, ein Gott der Negation. Wir sind Mephistopheles, „der Geist, der stets verneint.“ (S. 174)

... Die Einheit von Schrei-gegen und kreativer Macht kann vielleicht als Würde bezeichnet werden, wie es dem Sprachgebrauch der Zapatisten entspricht. Würde heißt sich zu weigern, Erniedrigung, Unterdrückung, Ausbeutung, Entmenslichung hinzunehmen. Es ist eine Weigerung, die die Negation der Menschheit negiert, eine Weigerung, die deshalb von dem Projekt der gegenwärtig negierten Menschheit erfüllt ist. Das erfordert ein politisches Projekt, das vorausschauend entwirft, während es ablehnt, das ablehnt, während es vorausschauend entwirft: ein politisches Projekt, das von dem Traum erfüllt ist, ein würdevolle Welt gegenseitigen Respekts zu schaffen, das von der Erkenntnis erfüllt ist, dass dieser Traum die Zerstörung des Kapitalismus, all dessen, das uns entmenslicht oder entsubjektiviert, erfordert.

Kapitel 9: Die materielle Wirklichkeit der Anti-Macht

Kapitel 10: Die materielle Wirklichkeit der Anti-Macht und die Krise des Kapitals

Der dritte für das Verständnis der Anti-Macht wichtige Punkt besteht darin, dass die Existenz des Kapitals vollständig von der Arbeit abhängig ist, d.h. von der Umwandlung menschlichen Tuns in Wert bildende Arbeit.

Hier liegt sicherlich der spezifische Marxsche Beitrag zum widerständigen Denken, das, was den Marxismus über andere Formen radikalen Denkens hinaus trägt. Die radikale Negierung der Gesellschaft setzt typischerweise als externe Negation, als „wir-gegen-sie“-Ansatz ein: Frauen gegen Männer, Schwarze gegen Weiße, Arme gegen Reiche, Menge gegen Empire. Unsere Negativität trifft in Form einer äußerlichen, und potenziell ewigen, Konfrontation auf deren Positivität. Es ist klar, dass die Reichen uns unterdrücken, dass wir sie hassen und

gegen sie kämpfen; aber dieser Ansatz vermittelt uns nichts über unsere Macht oder deren Verwundbarkeit. Im Allgemeinen tendiert radikale Theorie dazu, die Unterdrückung und den Kampf gegen die Unterdrückung in den Mittelpunkt zu stellen anstatt die Zerbrechlichkeit dieser Unterdrückung in den Mittelpunkt zu stellen. Die feministische Theorie z.B. hat eine besondere Stärke darin entwickelt, das Wesen der geschlechtsspezifischen Unterdrückung in der Gesellschaft zu beleuchten: Was sie nicht so vollständig entwickelt hat, ist eine Theorie der Zerbrechlichkeit oder der Geschichtlichkeit dieser Unterdrückung.

Gegen die Ausrichtung radikaler Theorie auf ein „wir-gegen-sie“-Verhältnis schreit Marx auf: „Aber es gibt kein ‚sie‘, es gibt nur uns. Wir sind die einzige Wirklichkeit, die einzige kreative Macht. Es gibt nichts als uns, nichts als unsere Negativität.“

Der Anspruch, jegliches äußerliche Verhältnis aufzulösen, ist grundlegend für den Marxismus und unterscheidet ihn von anderen Varianten radikaler Theorie. Den Kern dieses Angriffs gegen „sie“ bildet der Versuch zu zeigen, dass „sie“ von uns abhängen, weil „sie“ ständig von uns erschaffen werden. Wir, die Machtlosen, sind allmächtig.

Die Kritik an dem „sie-gegen-uns“-Ansatz radikaler Theorie, nämlich dass hier der Zusammenhang zwischen Arbeit und Kapital als rein äußerliche Beziehung begriffen wird, stellt nicht bloß einen abstrusen theoretischen Sachverhalt dar, sondern bildet den Kern des marxistischen Verständnisses revolutionärer Gesellschaftsveränderung. Nur indem wir verstehen, dass wir zu „ihnen“ *keine* äußerliche Beziehung haben, dass das Kapital zur Arbeit *keine* äußerliche Beziehung hat, können wir die Zerbrechlichkeit kapitalistischer Herrschaft verstehen. Über die im „sie-gegen-uns“-Ansatz implizit vorhandene Auffassung, dass das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit ein äußerliches sei, hinauszugehen, bedeutet zugleich über eine radikale Theorie der Unterdrückung hinauszugehen und uns zum Kern des Marxismus hinzubewegen: die *Zerbrechlichkeit* der Unterdrückung zu verstehen, um zu verstehen, dass diese Zerbrechlichkeit die Stärke unseres Schreis ist.

... Die Durchdringung der Macht durch die Anti-Macht ist der Stoff der Krisentheorie.

Die Vorstellung, dass im Kampf gegen den Kapitalismus eine Krisentheorie von Bedeutung ist, bildete einen zentralen Bestandteil des traditionellen Marxismus. ... Zur Versicherung, dass wir in unserem Kampf nicht alleine sind, haben Marxisten immer auf die Krise geblickt.

Es gibt jedoch zwei Weisen den Ausspruch „Wir sind nicht alleine“ zu verstehen. Im orthodoxen Krisenverständnis wird die Krise als Ausdruck der objektiven Widersprüche des Kapitalismus betrachtet. Wir sind nicht alleine, weil die objektiven Widersprüche auf unserer Seite sind, weil die Produktivkräfte auf unserer Seite sind, weil die Geschichte auf unserer Seite ist. In dieser Sichtweise wird unser Kampf durch die objektive Entwicklung der Widersprüche der kapitalistische Ökonomie unterstützt.

Fussnote: Es gibt zwischen den Vertretern der drei Hauptvarianten marxistischer Krisentheorie, also der Theorie des tendenziellen Falls der Profitrate, der Theorie von der ungleichen Entwicklung der Abteilungen der Ökonomie und der Unterkonsumtionstheorie, eine lange Debatte darüber, wie diese objektiven Widersprüche zu verstehen sind.

Wenn diese Widersprüche in einer Krise ihren Niederschlag finden, bietet sich eine Gelegenheit, die ökonomische Krise zu einer sozialen Krise zu machen, und ein Ausgangspunkt für die revolutionäre Übernahme der Macht. Das Problem dieses Ansatzes liegt darin, dass er dazu tendiert, die Ökonomie (oder die Geschichte oder die



Produktionskräfte) zu vergöttern, eine Kraft außerhalb des menschlichen Handelns zu schaffen, die zu unserem Erlöser wird. Dieses Bild von der Krise als Ausdruck objektiver Widersprüche des Kapitalismus ergänzt sich mit der Vorstellung, welche die Revolution als Übernahme der Macht ansieht, anstatt sowohl die Krise als auch die Revolution als Auflösung der Machtverhältnisse überhaupt anzusehen.

Die andere Weise, den Satz „Wir sind nicht allein“ zu verstehen, besteht darin, die Krise als Ausdruck der Stärke unseres Widerstands gegen das Kapital zu sehen. Es gibt keine „objektiven Widersprüche“: wir, und nur wir alleine, sind der Widerspruch des Kapitalismus. Die Geschichte ist nicht die Geschichte der Gesetze der kapitalistischen Entwicklung, sondern die Geschichte des Klassenkampfes (d.h. des Kampfes um zu klassifizieren und gegen das Klassifiziertwerden). Es gibt keinerlei Götter, weder Geld noch Kapital noch Produktionskräfte noch Geschichte: Wir sind die einzigen Schöpfer, wir sind die einzig möglichen Erlöser, wir sind die einzig Schuldigen. Die Krise kann also nicht als uns von den objektiven Widersprüchen des Kapitalismus präsentierte Gelegenheit aufgefasst werden, sondern muss als Ausdruck unserer eigenen Stärke verstanden werden. Dies ermöglicht es, sich die Revolution nicht als Machtübernahme vorzustellen, sondern als Entwicklung der Anti-Macht, die als Substanz der Krise bereits vorhanden ist.

In jeder Klassengesellschaft gibt es eine Instabilität, die von der Abhängigkeit des Herrschers von den Beherrschten herrührt. In jedem System instrumenteller Macht gibt es ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen den „Machthabenden“ und den „Machtlosen“. Es scheint ein in nur eine Richtung funktionierendes Verhältnis zu sein, in dem die Beherrschten vom Herrscher abhängen, aber tatsächlich hängt die Existenz des Herrschers als Herrscher von den Beherrschten ab. In jeder auf Ausbeutung basierenden Gesellschaft entsteht eine gewisse Instabilität aus der Tatsache, dass die Aufrechterhaltung der Ausbeutungsverhältnisse, und damit der Position der herrschenden Klasse, von der Arbeit der Ausgebeuteten abhängt. In jeder Klassengesellschaft gibt es eine Asymmetrie zwischen der ausbeutenden und der ausgebeuteten Klasse: Obwohl ganz offensichtlich in einem bestimmten Sinne jede Klasse von der anderen abhängig ist, hängt doch die ausgebeutete Klasse von der ausbeutenden Klasse nur für die Reproduktion ihres Status als Ausgebeutete ab, wohingegen die Existenz der ausbeutenden Klasse überhaupt von der Arbeit der ausgebeuteten Klasse abhängig ist.

Fussnote: Dies ist Hegels Argumentation in der berühmten Passage über Herrschaft und Knechtschaft

... Was ist das Besondere an dem Abhängigkeitsverhältnis des Kapitals von der Arbeit, das dem Kapitalismus eine inhärente Instabilität verschafft?

Freiheit. Die Antwort ist zugleich offensichtlich und beunruhigend. Die Freiheit des Arbeiters begründet den besonderen Charakter des Verhältnisses zwischen Kapital und Arbeit. Es ist die Freiheit des Arbeiters, die den Kapitalismus von vergangenen Klassengesellschaften unterscheidet.

(S. 202 – 205 )

Kapitel 11: Revolution?

Wenn die Krise Ausdruck der extremen Entkopplung gesellschaftlicher Verhältnisse ist, dann muss die Revolution in erster Linie als Verschärfung der Krise verstanden werden.

Dies bedeutet, zwei verschiedene Formen von Krisenverständnis abzulehnen, erstens, das traditionelle Konzept der Krise als *Gelegenheit* für die Revolution.

...

Zweitens lehnt dieser Ansatz die Sichtweise ab, die Krise könne mit einer Neustrukturierung gleichgesetzt werden.

...

Die Krise bedeutet vielmehr ein Auseinanderfallen der gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus. Es kann niemals von vorneherein davon ausgegangen werden, dass es dem Kapital gelingt, diese Verhältnisse erfolgreich neu zusammenzusetzen. Die Krise bedeutet, dass das Kapital einen Salto mortale machen muss, ohne dass es eine Garantie auf eine sichere Landung gibt. Unser Kampf wendet sich gegen die Neustrukturierung des Kapitals, unser Kampf dreht sich um die Verschärfung der Auflösung des Kapitalismus.

Die Orientierung auf Freiheit, die gegenseitige Flucht des Kapitals und der Anti-Arbeit voneinander, die gegenseitige Abstoßung des Kapitals und der Menschheit sind die Antriebskraft der Krise. Der Ausgangspunkt der Revolution ist rein negativer Natur. (S. 235 / 236)

Das Überleben des Kapitalismus hängt davon ab, die Flüchtenden wieder zu ergreifen. Die Arbeiter müssen arbeiten und Wert produzieren. Das Kapital muss ausbeuten. Ohne dies würde es keinen Kapitalismus geben.

...

Das Wiedereinfangen der flüchtenden Arbeiter hängt vom Doppelcharakter der Freiheit der Arbeiter ab. Sie sind nicht nur frei ihre Arbeitskraft zu verkaufen, sondern auch frei in dem Sinne, dass sie keinen Zugang zu den Mitteln des Tuns haben. Die Antwort ... besteht darin, die Arbeiter durch Einhegung von den Mitteln des Tuns zu trennen. Den Menschen muss die Freiheit das zu tun, was sie möchten, genommen werden: die Freiheit wird schrittweise eingehegt, eingeschlossen. Dies geschieht durch die Einrichtung des Eigentums, die Aneignung von Grund und Boden und anderer Mittel zum Leben und Tun, so dass die Menschen am Ende keine andere Möglichkeit haben, als sich frei für die Ausbeutung ... zu entscheiden.

Das Eigentum ist das Mittel durch das Freiheit und Herrschaft versöhnt werden. Die Einhegung ist die mit der Freiheit vereinbarte Form des Zwangs. Du kannst leben, wo immer du willst, solange es nicht das Eigentum anderer ist, versteht sich; du kannst tun, was immer du willst, solange es nicht bedeutet, das Eigentum anderer zu benutzen, versteht sich. Wenn du keinen Zugang zu den Mitteln des Tuns hast, weil sie alle das Eigentum anderer sind, dann steht es dir selbstverständlich frei, ihnen deine Arbeitskraft anzubieten und zu verkaufen, um zu überleben. Das bedeutet nicht, dass die Eigentümer der Mittel des Tuns verpflichtet sind, deine Arbeitskraft zu kaufen, denn selbstverständlich sind sie frei, ihr Eigentum zu nutzen, wie sie es wünschen. Das Eigentum schränkt die Flucht derjenigen ohne Eigentum ein, aber es tut überhaupt nichts dazu, die Flucht derjenigen einzuschränken, die Eigentum besitzen.

...

Die grundlegende Formel für das Wiedereinfangen derjenigen, die sich auf der Flucht vor der Arbeit befinden, ist das Eigentum.

...

Das System des Eigentums ist wie ein Irrgarten ohne Ausweg: alle Fluchtwege führen zum Wiedereingefangenwerden.

...

Das Kapital wird zunehmend abstoßender. Zunehmend treibt es uns zur Flucht. Aber die Flucht scheint hoffnungslos, sofern sie nicht mehr als Flucht ist. Der Schrei der Verweigerung muss auch eine erneute Bejahung des Tuns, eine Emanzipation kreativer Macht sein.

...

Damit der Schrei an Stärke gewinnt, muss es eine Wiedererlangung des Tuns, eine Entwicklung kreativer Macht geben. Dies beinhaltet auch eine Wiederaneignung der Mittel des Tuns. Wir müssen die Revolution als mehr als bloße Intensivierung der Entkopplung gesellschaftlicher Verhältnisse verstehen.

...

Das Problem bleibt jedoch bestehen: werden die Mittel des Tuns vom Kapital kontrolliert, stößt jede Flucht vom Kapital auf die Notwendigkeit des Überlebens, auf die Notwendigkeit des Tuns in einer Welt, in der wir die Mittel des Tuns nicht kontrollieren. Solange sich die Mittel des Tuns in den Händen des Kapitals befinden, wird das Tun zerbrochen und gegen sich selbst gerichtet werden. Die Expropriateurs müssen in der Tat expropriert werden.

...

Unser Kampf ist folglich kein Kampf, damit wir in den Besitz der Produktionsmittel gelangen, sondern er dreht sich um die Auflösung von Eigentum und Produktionsmitteln: Es dreht sich darum die bewusste und ihrer Selbst gewisse Gesellschaftlichkeit des Flusses des Tuns wiederzugewinnen oder zu schaffen. Das Kapital herrscht durch die Fetischisierung, durch die Entfremdung des Getanen vom Tun und vom Tuenden, indem es sagt, „dieses Getane ist eine Sache und sie gehört mir.“ Die Expropriation der Expropriateurs darf nicht als Wiederinbesitznahme einer Sache aufgefasst werden, sondern muss vielmehr als Auflösung des Sache-Seins des Getanen, seine (Wieder-)Eingliederung in den gesellschaftlichen Fluss des Tuns verstanden werden.

Das Kapital ist die Bewegung des Trennens, der Fetischisierung, die Bewegung, die die Bewegung negiert. ...

Der Kommunismus ist die Bewegung des in der Form seines eigenen Negiertwerdens Existierenden.

Die Bewegung des Tuns ist eine Bewegung gegen die Negation seiner Gesellschaftlichkeit. Das Gedächtnis, das gemeinschaftliche Zusammenfügen der Erfahrung kollektiver Bewegung und des Widerstands gegen dessen Fragmentierung, hat einen wichtigen Anteil daran.

...

Das Ziel der Revolution ist die Veränderung des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens, und natürlich muss die Revolution aus dem gewöhnlichen, alltäglichen Leben heraus entstehen. ...

Die Revolution ist nur vorstellbar, wenn wir die Annahme zugrunde legen, ein Revolutionär zu sein, sei eine sehr gewöhnliche, sehr normale Sache, wir alle seien Revolutionäre, wenngleich auch in einer sehr widersprüchlichen, fetischisierten, unterdrückten Weise ...

Das Knüpfen von Freundschaft, von Liebe, von Solidarität, von Gemeinschaft angesichts der Reduzierung gesellschaftlicher Verhältnisse auf den Warentausch: Dies ist die materielle Bewegung des Kommunismus. Die Nicht-Untergeordneten sind die Anti-Helden der Revolution. Dies ist sicherlich kein Aufruf zur Passivität, sondern vielmehr dazu, die zapatistische Vorstellung, dass wir gewöhnlich-und-deshalb-rebellisch sind, zum zentralen Prinzip revolutionärer Organisation zu erheben.