

John Holloway

**Die Welt verändern,
ohne die Macht zu übernehmen**

übersetzt von Lars Stubbe

in Kooperation mit dem
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Mexiko

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Kapitel 1: Der Schrei

Im Anfang ist der Schrei. Wir schreien.

Wenn wir schreiben oder lesen, vergessen wir schnell, dass im 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-Nach-sinnen, 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.

Unsere Dissonanz entsteht aus unserer Erfahrung, aber diese Erfahrungen sind unterschiedlich. Manchmal ist es das direkte Erleben der Ausbeutung in der Fabrik oder der häuslichen Unterdrückung, des Stresses im Büro, des Hungers und der Armut, der staatlichen Gewalt oder der Diskriminierung. Manchmal sind es die eher indirekten Erfahrungen durch Fernsehen, Zeitungen oder Bücher, die uns in Wut versetzen. Millionen von Kindern leben auf den Straßen dieser Welt. In einigen Städten werden Straßenkinder systematisch ermordet, als letzter Weg, Respekt vor dem Privateigentum durchzusetzen. Im Jahr 1998 besaßen die 358 reichsten Menschen der Welt mehr als das jährliche Gesamteinkommen von 45% der Weltbevölkerung (über zweieinhalb Milliarden Menschen) betrug. Der Graben zwischen Arm und Reich wächst beständig. Dabei wächst er sowohl in Bezug auf den Reichtum zwischen verschiedenen Ländern als auch innerhalb der Länder selbst. Jedes Mal wenn es zu einem Anstieg der Erwerbslosigkeit kommt, steigen die Aktienmärkte. Studenten kommen ins Gefängnis, weil sie für kostenlose Bildung kämpfen, während diejenigen, die aktiv Verantwortung für das Elend von Millionen Menschen tragen, mit Auszeichnungen oder Ehrentiteln überhäuft werden: General, Verteidigungsminister, Präsident. Die Liste ist endlos. Wir geraten jeden Tag über etwas anderes in Wut, je nach dem neuesten Verbrechen. Es ist unmöglich die Zeitung zu lesen, ohne Wut, ohne Schmerz zu verspüren. Du kannst Deine eigenen Bei-

spiele anführen. Während sich die Schandtaten nur so häufen, verändert sich unsere Wut jeden Tag.¹

Möglicherweise spüren wir undeutlich, dass diese Dinge, die uns wütend machen, keine isolierten Phänomene sind, sondern dass es einen Zusammenhang zwischen ihnen gibt, dass sie Teil einer fehlerhaften Welt sind, einer Welt, die in einer ganz grundlegenden Weise falsch ist. Wir sehen immer mehr Menschen auf der Straße betteln, während die Aktienmärkte neue Rekorde verzeichnen und die Gehälter von Firmendirektoren in immer Schwindel erregendere Höhen steigen, und wir fühlen, dass die Fehler dieser Welt keine zufälligen Ungerechtigkeiten sind, sondern Teil eines Systems, das zu tiefst falsch ist. Selbst Hollywoodfilme fangen fast immer damit an, eine grundlegend ungerechte Welt zu beschreiben (was überraschen mag), um uns dann (weniger überraschend) im Folgenden zu versichern, dass dem Einzelnen durch individuelle Anstrengung Gerechtigkeit widerfahren kann. Unsere Wut richtet sich nicht nur gegen einzelne Geschehnisse, sondern gegen ein allgemeineres Unrecht, ein Gefühl, dass die Welt schief ist, dass die Welt in gewisser Weise nicht wahrhaftig ist. Wenn wir etwas ganz besonders Schreckliches erleben, heben wir entsetzt unsere Hände und sagen: „Das kann nicht sein! Das kann einfach nicht wahr sein!“ Wir wissen, dass es wahr ist, aber spüren, dass es die Wahrheit einer falschen Welt ist.²

Wie würde eine wahre Welt aussehen? Wir haben vielleicht eine vage Vorstellung davon: Es wäre eine Welt der Gerechtigkeit, eine Welt, in der Menschen sich als Menschen aufeinander beziehen können und nicht als Sachen, eine Welt, in der Menschen ihr eigenes Leben gestalten würden. Aber wir brauchen kein Bild von einer wahren Welt zu haben, um zu spüren, dass etwas mit der existierenden Welt radikal falsch ist. Zu spüren, dass die Welt falsch ist, heißt nicht notwendigerweise, dass wir eine Utopie haben, mit der wir diese ersetzen könnten, noch bedeutet dies notwendigerweise einer romantischen Vorstellung anzuhängen, etwa in der Form des Eines-Tages-wird-mein-Prinz-auftauchen, und obwohl die Dinge jetzt falsch sind, werden wir eines Tages zu einer wahren Welt, einem gelobten Land, einem Happy End kommen. Wir brauchen keine Garantie auf ein Happy End, um unsere Ablehnung einer Welt, die wir als falsch wahrnehmen, zu rechtfertigen.

¹ Einen besonders beeindruckenden Bericht der Charakteristika des von ihm als „Vierter Weltkrieg“ beschriebenen Geschehens liefert Marcos (1998).

² Debord (1995, S. 14 [1996: 16; Hervorhebung i. O.]) drückt dies so aus: „In der *wirklich verkehrten* Welt ist das Wahre ein Moment des Falschen.“ Vgl. auch Horkheimer (1978a [1988]) und Bloch (1964) II, S. 18-53. [Anmerkungen in eckigen Klammern stammen vom Übersetzer, geschweifte Klammern verweisen auf Zusätze im Originalizität; Anm. d. Ü.]

Dies ist unser Ausgangspunkt: Ablehnung einer Welt, die wir als falsch empfinden, Negation einer Welt, die wir als negativ empfinden. Hieran müssen wir uns klammern.

* * *

Und wirklich müssen wir uns daran „klammern“, denn es gibt so vieles, was unsere Negativität unterdrückt, was unseren Schrei erstickt. Unsere Wut wird ständig neu von unserer Erfahrung genährt, aber bei jedem Versuch diese Wut auszudrücken, stoßen wir auf eine Wand aus Watte, die alles aufsaugt. Wir stoßen auf so viele Argumente, die ganz vernünftig erscheinen. Es gibt so viele Arten uns unseren Schrei zurückprallen zu lassen, uns anzugucken und zu fragen, warum wir schreien. Hat es mit unserem Alter, unserem gesellschaftlichen Hintergrund oder einfach einer Verhaltensstörung zu tun, dass wir so negativ sind? Haben wir Hunger, schlecht geschlafen oder ist es einfach die Anspannung des prämenstruellen Syndroms? Begreifen wir die Komplexität der Welt nicht, die praktischen Schwierigkeiten bei der Umsetzung radikaler Veränderung? Wissen wir denn nicht, dass es unwissenschaftlich ist zu schreien?

Und so drängen sie uns (und wir verspüren das Bedürfnis) die Gesellschaft zu studieren und auch Gesellschafts- und politische Theorie. Und etwas Merkwürdiges passiert. Je mehr wir die Gesellschaft studieren, desto mehr löst sich unsere Negativität auf oder wird als irrelevant beiseite gedrängt. Im akademischen Diskurs gibt es keinen Platz für den Schrei. Und mehr noch: das akademische Studium vermittelt uns eine Sprache und eine Form zu denken, die es uns sehr schwer macht, unseren Schrei auszudrücken. Der Schrei erscheint, sofern er denn überhaupt auftaucht, als etwas, das erklärt werden muss, nicht als etwas, das geäußert werden muss. So verwandelt sich der Schrei vom Subjekt unserer Fragen über die Gesellschaft zu einem Untersuchungsobjekt. Warum schreien wir? Oder besser, da *wir* jetzt ja Sozialwissenschaftler sind, warum schreien *sie*? Wie erklären wir soziale Revolten, gesellschaftliches Unbehagen? Der Schrei wird systematisch seiner Berechtigung enthoben, indem er in seinen Zusammenhang aufgelöst wird. Sie schreien wegen frühkindlicher Erlebnisse, wegen ihrer aus der Moderne stammenden Vorstellung des Subjekts, wegen ihrer ungesunden Ernährung, wegen der Auflösung der Familienstrukturen: Alle diese Erklärungen werden durch statistisch fundierte Forschung untermauert. Der Schrei wird nicht vollständig negiert, aber er wird als unzulässig ausgegeben. Indem er „uns“ entrissen und auf „sie“ projiziert wird, wird der Schrei aus der wissenschaftlichen Methodik ausgeschlossen. Wenn wir Sozialwissenschaftler werden, lernen wir, dass Verstehen heißt, objektiv zu sein und unsere eigenen Gefühle beiseite zu legen.

Nicht so sehr, *was* wir lernen, als vielmehr, *wie* wir lernen, scheint unseren Schrei zu ersticken. Es ist eine ganze Denkstruktur, die uns entwaffnet.

Und doch ist keines der Dinge, die uns anfangs so wütend machten, verschwunden. Wir haben vielleicht gelernt, wie sie als Teile eines Systems gesellschaftlicher Herrschaft ineinander passen, aber irgendwie wurde dabei unsere Negativität ausradiert. Die Schrecken der Welt gehen weiter. Deshalb ist es notwendig zu tun, was in der Wissenschaft als Tabu angesehen wird: wie ein Kind zu schreien, den Schrei aller strukturellen Erklärungen zu entheben, zu sagen „uns ist es egal, was die Psychiater sagen, uns ist es egal, ob unsere Subjektivität nur ein gesellschaftliches Konstrukt ist: Es ist unser Schrei, es ist unser Schmerz, es sind unsere Tränen. Wir lassen uns unseren Zorn nicht zur Realität verwässern: Eher ist es die Realität, die dem Schrei nachgeben muss. Nennt uns kindisch oder pubertär, wenn ihr wollt, aber dies ist unser Ausgangspunkt: wir schreien.“³

* * *

Aber wer sind denn „wir“ überhaupt, dieses „wir“, das wir so eindringlich zu Beginn eines als ernsthaft ausgegebenen Buches zu sein behaupten?

Ernste Bücher zur Gesellschaftstheorie fangen normalerweise in der 3. Person Singular an, nicht indem sie ein undefiniertes „wir“ geltend machen. „Wir“ ist ein gefährliches Wort, offen für Angriffe von allen Seiten. Einige Leser werden schon jetzt sagen: „Schrei Du doch, wenn Du magst, Kumpel, aber zähl mich nicht zu Deinem ‘wir’! Rede nicht von ‘wir’, wenn Du doch in Wahrheit ‚ich‘ meinst, denn dann sagst Du doch bloß ‘wir’, um Deinen Lesern Deine Sichtweise aufzudrücken.“ Andere werden zweifellos einwenden, es sei unzulässig, von einem unschuldigen „wir“ auszugehen, so als wenn gerade erst die Welt entstanden wäre. Das Subjekt, so wird uns gesagt, ist kein zulässiger Ausgangspunkt, da das Subjekt selbst ein Ergebnis ist und kein Anfang. Es ist darum falsch davon auszugehen, dass „wir schreien“; denn erst müssen wir die Prozesse verstehen, die zur gesellschaftlichen Konstruktion dieses „wir“ und zur Entstehung unseres Schreis führen.

Und doch: Wo sonst können wir überhaupt anfangen? Insofern Schreiben und Lesen kreative Handlungen sind, sind es zwangsläufig die Handlungen eines „wir“. Die 3. Person Singular ist kein neutraler Ausgangspunkt, da es die Unterdrückung des „wir“, also des Subjektes des Schreibens und Lesens, bereits voraussetzt. „Wir“ stellen hier den Ausgangspunkt dar, weil es unehrlich wäre irgendwo anders anzufangen. Wir können nirgendwo anders als bei

³ Vgl. Horkheimer (1972, S. 227 [1992: 244]): „[D]ie kritische Gesellschaftstheorie als ganze [ist] ein einziges entfaltetes Existenzurteil.“

unseren eigenen Gedanken und unseren eigenen Reaktionen anfangen. Die Tatsache, dass „wir“ und unsere Vorstellung von „wir“ Ergebnis einer ganzen Geschichte der Unterdrückung des Subjektes⁴ sind, ändert nichts daran. Wir können nur davon ausgehen, wo wir sind, von dem, wo wir sind, aber nicht sein möchten, von wo aus wir schreien.

Momentan, ist dieses, unser „wir“ ein verworrenes „wir“. Wir sind eine verschwommene erste Person Plural, eine trübe und möglicherweise unstimmmige Mischung aus dem „ich“ des Schreibers und dem „ich“ oder „wir“ der Leser. Aber wir fangen beim „wir“ an, nicht beim „ich“, denn „ich“ setzt bereits eine Individualisierung voraus, einen Anspruch auf Individualität im Denken und Fühlen, während die Tat des Schreibens oder Lesens auf der Annahme irgendeiner Form der Gemeinschaft aufbaut, egal wie widersprüchlich oder verworren diese sein mag. Dieses „wir“ unseres Ausgangspunktes ist mehr eine Frage als eine Antwort: Es behauptet, dass der Schrei einen gesellschaftlichen Charakter hat, aber es stellt das Wesen dieser Gesellschaftlichkeit in Frage. Der Vorteil, vom „wir“ anstatt von einem „es“ auszugehen, liegt darin, dass wir uns offen der Frage stellen müssen, die jeglicher theoretischer Behauptung unterliegt, die jedoch nur selten angesprochen wird: wer sind wir, die wir dieses geltend machen wollen?

Selbstverständlich ist dieses „wir“ kein reines, transzendentes Subjekt: wir sind nicht Mann oder Frau oder die Arbeiterklasse, wenigstens nicht im Augenblick. Dafür sind wir viel zu durcheinander. Wir sind ein antagonistisches „wir“, hervorgegangen aus einer antagonistischen Gesellschaft. Was wir verspüren ist nicht notwendigerweise korrekt, aber es ist ein Ausgangspunkt der erst einmal begriffen und kritisiert werden muss und der nicht einfach im Namen der Objektivität beiseite geschoben werden darf. Wir stehen zweifellos zu uns selbst in Widerspruch: nicht nur in dem Sinne, dass der Leser nicht dasselbe fühlt wie der Schreibende (noch, dass jeder Leser dasselbe fühlt wie alle anderen), sondern auch in dem Sinne, dass unsere Gefühle widersprüchlich sind. Die Unstimmigkeit, die wir beim Arbeiten oder Zeitungslesen verspüren, mag einem Gefühl der Zufriedenheit weichen, wie nach dem Essen. Die Dissonanz ist kein externes Verhältnis „wir“ gegen „die Welt“: zwangsläufig ist es eine Dissonanz, die auch in uns hineinreicht, die uns gegen uns selbst aufspaltet. „Wir“ sind eine Frage, die durch das ganze Buch grollen wird.

Wir sind wie Fliegen in einem Spinnennetz gefangen. Wir fangen mit einem völlig verhedderten Durcheinander an, denn es gibt keinen anderen Punkt, von dem wir ausgehen könnten. Wir können nicht mit der Täuschung

⁴ Foucault (1976, S. 81 [1976: 78]) spricht von dem „ungeheure[n] Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat ...: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.“

anfangen, wir stünden außerhalb der Dissonanz unserer eigenen Erfahrung, denn gingen wir so vor, so würden wir lügen. Wie Fliegen gefangen in einem Netz gesellschaftlicher Verhältnisse über die wir keine Kontrolle haben, können wir uns nur dadurch zu befreien versuchen, dass wir uns aus den Fesseln lösen, die uns gefangen halten. Nur von dort aus, wo wir uns befinden, können wir versuchen uns zu emanzipieren, uns auf negative, kritische Weise herauszubewegen. Wir kritisieren nicht, weil wir verhaltensgestört sind, und nicht, weil wir Schwierigkeiten machen wollen. Es ist alleine der negative Zustand, in dem wir existieren, der uns keine andere Möglichkeit lässt: leben, denken, heißt die Negativität unseres Zustandes in allen uns denkbaren Formen zu negieren. „Warum so negativ?“ fragt die Spinne die Fliege. „Sei objektiv, vergiss Deine Vorurteile.“ Aber so sehr auch die Fliege wünschen mag objektiv zu sein, sie kann es nicht: „Das Netz objektiv von außen zu betrachten – was für ein Traum“, sinniert die Fliege, „was für ein leerer, trügerischer Traum.“ Für den Augenblick jedoch ist jede Untersuchung des Netzes, die nicht davon ausgeht, dass die Fliege darin gefangen ist, ganz einfach unwahr.⁵

Wir sind unausgeglichen, unbeständig. Wir schreien nicht, weil wir unbetiegt in einem Sessel sitzen, sondern, weil wir die Klippe hinunterfallen. Die Denkerin im Sessel geht davon aus, dass die Welt um sie herum stabil ist, dass Störungen des Gleichgewichts Anomalien sind, die erklärt werden müssen. Zu sagen, jemand sei unausgeglichen oder unbeständig, ist also eine negative Zuschreibung, ein Begriff der das, was sie sagen, entwertet. Aber für uns, die wir in den Abgrund stürzen (und in diesem Fall beinhaltet das „wir“ vielleicht die gesamte Menschheit), ist es genau das Gegenteil: Wir sehen alles als verschwommene Bewegung. Die Welt ist aus dem Gleichgewicht und es sind vielmehr das Gleichgewicht und die Annahme, dass es Gleichgewicht gibt, die einer Erklärung bedürfen.

* * *

Wir schreien nicht nur aus Entsetzen. Wir schreien nicht, weil wir dem sicheren Tod im Spinnennetz entgegensehen, sondern, weil wir davon träumen, uns zu befreien. Wir schreien, während wir in den Abgrund stürzen, jedoch nicht, weil wir schicksalsergeben auf den unten liegenden Felsen aufprallen wollen, sondern, weil wir immer noch hoffen, dass es anders kommen möge.

Mit unserem Schrei weigern wir uns hinzunehmen. Wir weigern uns zu akzeptieren, dass die Spinne uns fressen wird; wir weigern uns unseren Tod im

⁵ Alle Metaphern sind gefährlich, es sind Spiele, die später fallen gelassen werden müssen. Die Fliege spielt keine Rolle beim Spinnen des Netzes, während wir jedoch die einzigen sind, die dieses System erschaffen, das uns gefangen nimmt.

Abgrund hinzunehmen; wir weigern uns das Inakzeptable zu akzeptieren. Eine Weigerung, wachsende Ungleichheit, Elend, Ausbeutung und Gewalt als unvermeidlich hinzunehmen. Eine Weigerung, die Wahrheit des Unwahren, eine Weigerung, etwas als abgeschlossen, als unabänderlich hinzunehmen. Mit unserem Schrei weigern wir uns, in Opfergefühlen zu schwelgen, eine Weigerung in die „linke Melancholie“⁶ einzutauchen, die so charakteristisch für oppositionelles Denken ist. Es ist eine Weigerung, die Rolle der Cassandra einzunehmen, wie linke Intellektuelle es rasch tun: den Untergang der Welt vorherzusagen, während man gleichzeitig hinnimmt, nichts dagegen tun zu können. Unser Schrei zerstört Fensterscheiben; er ist eine Weigerung gegen Grenzen, die uns gesetzt werden, ein Überquellen, ein unmögliches Benehmen jenseits der Grenzen höflichen Umgangs.

Unsere Weigerung hinzunehmen, sagt uns nichts über die Zukunft, noch hängt ihre Berechtigung von irgendeinem bestimmten Ergebnis ab. Die Tatsache, dass wir schreien, während wir in den Abgrund stürzen, garantiert weder eine sichere Landung noch hängt die Legitimität des Schreis von einem Happy End ab. Die Sicherheit der alten Revolutionäre, die Geschichte (oder Gott) sei auf unserer Seite, ist verloren gegangen: Solcherart Sicherheit ist historisch tot und begraben, in Hiroshima zu Tode gebombt. Es gibt sicherlich kein unvermeidbares Happy End, aber selbst während unseres Sturzes, selbst in den Momenten dunkelster Verzweiflung, weigern wir uns hinzunehmen, dass ein solches Happy End unmöglich ist. Der Schrei klammert sich an die Möglichkeit der historischen Offenheit, er weigert sich die Möglichkeit eines radikalen Andersseins auszuschließen.

Also ist unser Schrei zweidimensional: Der Schrei des Zorns, der aus Erfahrungen der Gegenwart hervorgeht, trägt eine Hoffnung, die Projektion eines möglichen Andersseins in sich. Der Schrei ist im wörtlichen Sinne ekstatisch, er ragt über sich selbst hinaus hin auf eine offene Zukunft.⁷ Wir, die wir schreien, existieren in Ekstase. Wir ragen über uns selbst hinaus, wir existieren in zwei Dimensionen. Der Schrei beinhaltet eine Spannung zwischen dem Existierenden und dem Vorstellbaren, zwischen dem Indikativ (dem, was ist) und dem Konjunktiv (dem, was sein könnte). 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

⁶ Ein Ausdruck Walter Benjamins (1931 [1966]).

⁷ Zu ekstatischem Denken siehe z.B. Gunn (1987a).

des Satzes verleiht dem Schrei die Bedeutung. Wird der zweite Teil des Satzes (der konjunktivische 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 Gesellschaft 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.⁸ 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.

Unser Schrei schließt eine Zweidimensionalität ein, die der Spannung zwischen den beiden Dimensionen beharrt. Wir sind, aber wir existieren in einem Spannungsbogen in Bezug auf das, was wir nicht sind oder noch nicht sind. Gesellschaft ist, aber sie existiert in einem Spannungsbogen in Bezug auf das, was nicht ist oder noch nicht ist. Es gibt Identität, aber sie existiert in einem Spannungsbogen in Bezug auf Nicht-Identität. Die zweifache Dimensionalität ist das antagonistische Vorhandensein (d.h. die antagonistische Bewegung) des Noch-Nicht innerhalb des Ist, der Nicht-Identität innerhalb der Identität. Der Schrei ist ein Ausbruch dieser Spannung: der Ausbruch des Noch-Nicht eingeschlossen-in-aber-hervorbrechend-aus dem Ist, der Ausbruch der Nicht-Identität eingeschlossen-in-aber-hervorbrechend-aus der Identität. Der Schrei ist Ausdruck des gegenwärtigen Vorhandenseins des Negierten, des Vorhandenseins des Noch-Nicht, der Nicht-Identität. Die theoretische Kraft des Schreis ist nicht vom zukünftigen Vorhandensein des Noch-Nicht (wer weiß, ob es jemals eine Gesellschaft geben wird, die auf gegenseitiger Anerkennung der Würde basiert?) abhängig, sondern von dessen gegenwärtigem Vorhandensein als Möglichkeit. Vom Schrei auszugehen bedeutet einfach nur auf der

⁸ Vgl. „Der Fürst“, Kap. 15: „Da es aber meine Absicht ist, etwas Nützliches für den zu schreiben, der es versteht, schien es mir angemessener, der Wirklichkeit der Dinge nachzugehen als den bloßen Vorstellungen über sie“ (1995, S. 48 [1986: 119]).

Zentralität der Dialektik zu bestehen, die nichts anderes als „das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (Adorno 1990, S. 5 [1997: 17]) ist.

Unser Schrei ist ein Schrei des Entsetzens und der Hoffnung. Trennt man die beiden Seiten, werden sie banal. Das Entsetzen entsteht aus der „Bitterkeit der Geschichte“⁹, aber wenn diese Bitterkeit nicht überwunden wird, dann führt das eindimensionale Entsetzen nur zu politischer Depression und theoretischem Zirkelschluss. Wenn die Hoffnung allerdings nicht fest in derselben Bitterkeit der Geschichte verankert ist, so wird sie ebenso schlicht eindimensional und ein alberner Ausdruck des Optimismus. Eben diese Trennung zwischen Entsetzen und Hoffnung drückt sich in dem häufig zitierten Aphorismus Gramscis vom „Pessimismus der Intelligenz, Optimismus des Willens“ aus.¹⁰ Die Herausforderung liegt eher darin, Pessimismus und Optimismus, Entsetzen und Hoffnung, in einem theoretischen Verständnis der Zweidimensionalität der Welt miteinander zu verbinden. Das Ziel ist nicht nur ein Optimismus des Geistes, sondern auch einer des Verstandes. Das Entsetzen über die Welt verpflichtet uns gerade dazu, das Hoffen zu lernen.¹¹

* * *

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 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. Es dreht sich nicht nur darum, die Sachen von unten aus zu betrachten oder von unten herauf, da dies zu oft die Übernahme bereits vorhandener Kategorien bedeutet, eine bloße Umkehrung der negativen und positiven Zeichen. Nicht nur die von oben nach unten gerichtete Perspektive muss angegriffen werden, sondern die ganze Form des Den-

⁹ Foucault (1976, S. 14 [1977: 16]). Foucault sagt, dass „die meisten von uns aus Furcht vor der Lächerlichkeit oder der Bitterkeit der Geschichte“ Revolution nicht mit Glück oder Freude verbinden. Im Gegensatz dazu wird in diesem Buch gesagt, dass die Bitterkeit der Geschichte nicht zu einer Anpassung der Erwartungen führt, sondern dass wir uns ernster mit der Hoffnung befassen müssen.

¹⁰ „Romain Rollands Maxime ‘Pessimismus der Intelligenz, Optimismus des Willens’ wurde bereits 1919, auf den Seiten der „Ordine Nuovo“, von Gramsci zu einer Art programmatischem Slogan gemacht“ (Gramsci 1971, S. 175, Fußnote 75).

¹¹ Ernst Bloch schreibt im Vorwort zu seinem, hauptsächlich während seiner Flucht vor der Naziherrschaft entstandenen Buch „Das Prinzip Hoffnung“, dass wir genau in einer solch Furcht erregenden Welt „das Hoffen lernen“ (1993, S. 1 [1973: 1]) müssen.

kens, die sich aus dieser Perspektive herleitet und sie unterstützt. Die Sozialwissenschaften sind Teil unserer Fesseln. Auf dem Weg, den wir uns durch sie freischlagen, steht uns nur ein Kompass zur Verfügung: die Kraft unseres eigenen „Nein!“ in all seiner Zweidimensionalität: die Ablehnung dessen, was ist, und die Projektion dessen, was sein könnte.

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; noch weniger ist es neomarxistisch oder postmarxistisch. Die Absicht ist 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.¹²

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. Das Vernünftigste scheint zu sein, unsere Negativität zu vergessen, sie als Jugendphantasie abzutun. Und dennoch wird die Welt immer schrecklicher, die Ungleichheiten werden immer eklatanter, die Selbstzerstörung der Menschheit scheint immer weiter voranzuschreiten. Darum sollten wir vielleicht unsere Negativität nicht wegschieben, sondern, im Gegenteil, versuchen die Welt aus der Perspektive des Schreis heraus theoretisch zu erfassen.

Und wenn nun der Leser gar keine Unstimmigkeit verspürt? Wenn Du nun gar keine Negativität verspürst, wenn Du nun zufrieden sagen kannst:

¹² 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.

„Wir sind und die Welt ist?“ Es fällt schwer zu glauben, irgendjemand könnte so mit der Welt zufrieden sein, dass er nicht von dem Hunger, der Gewalt und der Ungleichheit um ihn herum angewidert sein könnte. Viel wahrscheinlicher unterdrückt er die Abscheu bewusst oder unbewusst, entweder um ein ruhiges Leben zu führen, oder, weil die Vortäuschung das Entsetzen der Welt nicht zu sehen oder zu verspüren, ganz einfach direkte materielle Vorteile bringt. Um unsere Arbeitsplätze, unsere Visa, unsere Profite, unsere Chancen auf gute Zensuren, unseren Verstand zu schützen, geben wir vor, nicht zu sehen, wir entschärfen unsere Wahrnehmung, filtern den Schmerz heraus, geben vor, er existiere nicht hier, sondern da draußen, weit weg, in Afrika, in Russland, vor hundert Jahren, in einem Anderssein, welches durch seine Fremdheit unsere Erfahrung von aller Negativität befreit. Auf solch einer entschärften Wahrnehmung basiert die Idee einer objektiven, wertfreien Sozialwissenschaft. Die Negativität, der Abscheu gegenüber Ausbeutung und Gewalt wird vollständig begraben, einzementiert in den Unterbau der Sozialwissenschaft, so wie in einigen Teilen der Welt die Körper geopferter Tiere im Fundament von Häusern oder Brücken einbetoniert sind. Solche Theorie ist, wie Adorno (1990, S. 365 [1997: 358]) schreibt, „vom Schlag der Begleitmusik, mit welcher die SS die Schreie ihrer Opfer zu übertönen liebte.“ Gegen diese Unterdrückung des Schmerzes richtet sich das Buch.

Aber welchen Sinn macht das? Unser Schrei ist ein Schrei der Frustration, die Unzufriedenheit der Machtlosen. Aber wenn wir machtlos sind, dann gibt es nichts, was wir tun können. Und wenn wir mächtig werden, indem wir eine Partei gründen oder zu den Waffen greifen oder eine Wahl gewinnen, dann unterscheiden wir uns nicht von all den anderen Mächtigen in der Geschichte. Es gibt also keinen Ausweg, kein Durchbrechen des Kreises der Macht. Was können wir tun?

Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen.

Haha! Sehr lustig.