

Fabian Kettner

Das Verhältnis des Theoretikers zur Bewegung

Eine Fallstudie: John Holloway

„... es sind immer Gefängniswände, in die man die Sprüchlein seiner Hoffnung kritzelt.“

Georg K. Glaser¹

In dem Maße, wie die Bewegung der Globalisierungskritiker wuchs und mehr Aufmerksamkeit erlangte, kamen Bücher auf den Markt, die sei's von sich aus den Anspruch erhoben, sei's von anderen dazu ernannt wurden, „Manifeste“ der Bewegung zu sein. Ein Manifest ist ein Sinnstiftungsangebot. Mit ihm wird versucht, ein allgemeines Bewusstsein zu artikulieren, ihm eine Form zu geben. Einer diffusen Stimmung soll ein Bewusstsein verliehen werden. Ob ein Text ein Manifest *wird* (wenngleich er auch *als* Manifest verfasst wurde), steht vorher noch nicht fest. Verschiedene Texte treten auf dem Markt der Bewegungen gegeneinander an. Hier entscheidet sich, was zum Manifest taugt und wird, weil eine Bewegung sich in ihm wiedererkennt, weil sie in ihm sieht, was sie sein möchte und wie sie sich selber sehen will. Die Funktion der Schriften, die zu Manifesten werden, besteht weniger darin, einer Bewegung eine konsistente Theorie zu liefern, als vielmehr darin, das zu reproduzieren und zu synthetisieren, was die Bewegung ohnehin meint. Sie geben Schlagworte vor, um die herum sich eine amorphe Form politischen Bewusstseins anlagert.

Nicht alle Versuche zünden. *Empire* von Michael Hardt & Antonio Negri² wurde zum Manifest ausgerufen, obwohl es nicht als solches angelegt war und trotz seiner inhaltlichen wie formalen Sperrigkeit. Alex Callinicos, Professor für Politik in York und Mitglied der britischen trotzkistischen *Socialist Worker Party* (SWP), verfasste für die no globals ein *Anti-Kapitalistisches Manifest*,³ welches keinen Erfolg hatte; obwohl es über die no global-Entristen der deutschen Trotzlisten von *Linksruck*, Christine Buchholz und Oliver Nachtwey, bestens eingeführt wurde; obwohl es beim *attac*-Hausverlag VSA erschien; obwohl es dem gemeinsamen Nenner der no globals, dem Antiamerikanismus, schon auf dem Cover Rechnung trägt, indem „Anti-Kapitalistisches“ im *Coca Cola*-Schriftzug designed ist. Vielleicht ist Callinicos' Buch zu berechnet, zu sehr trotzkistischer Agitationsversuch, zu dröge in der Sprache, zu systematisch, zu wenig assoziativ. Die echte Begeisterung von Bewegungsverehrern wie John Holloway, das gemeinsame Gefühl auszudrücken, kommt offensichtlich besser an als die routinierten Versuche von Bewegungsmajorisierern, den Fluss der Bewegung in den eigenen Kanal zu leiten.

Es gibt ein generelles Problem, will man die no globals kritisieren. Ihre Theorie, sei sie explizit formuliert, sei sie aus ihren politischen Aktionen gefolgert, liegt dermaßen unter dem Niveau der Kritik, dass man ratlos wird. Wo soll man anfangen? Soll man ihre Broschüren und Bücher lesen, in denen doch immer nur dasselbe steht? Was dort steht, lesen sie selber nicht. Was sie brauchen, sind nur wenige Schlagworte und Symbole, mit denen sie ihr Unbehagen zum Ressentiment fortbilden. Vielleicht kann man sich über die theoretischen Versuche, die eine relativ große Sympathie hervorrufen, dem Weltbild der no globals annähern. Vielleicht kann man mehr über sie erfahren als das wenige, worauf ihre Slogans zusammenschnurren, das Noam Chomsky, „um es einmal etwas zu vereinfachen“, – aber auch nur etwas und ausnahmsweise! – so zusammenfasst: „auf der einen Seite des Konflikts [stehen] die konzentrierten Machtzentren [...]. Die andere Seite ist die allgemeine Bevölkerung auf der ganzen Welt.“⁴

¹ GLASER 1990, 294

² Zur Kritik vgl. KETTNER 2004 und 2005.

³ CALLINICOS 2004

⁴ CHOMSKY 2002, 332

John Holloway wurde 1947 in Dublin (Irland) geboren. Seit 1993 lehrt er als Professor für Politikwissenschaft am *Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades* der *Universidad Autónoma de Puebla* in Mexiko. Zunächst war er als Fachmann für die Zapatisten gefragt. Mit seinem 2002 auf deutsch erschienen Buch *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* renne er laut der ökopazifistisch-anarchistischen Zeitschrift *graswurzelrevolution* „bei linken Akademikerinnen und Akademikern in der Bundesrepublik offene Türen ein.“⁵ Auch bei anderen bewegungsnahen Zeitschriften, wie der *arranca* der Gruppe *FelS*⁶, dem *iz3w*⁷ oder *Das Argument*⁸, ist Holloway gern gesehen, v.a. als Interviewpartner, was auch für so weit auseinanderliegende Zeitschriften wie die *junge Welt* (16.05.2002) und die *spex* (Oktober 2004) gilt. Sehr früh und am meisten wurde von ihm in der anarcho-syndikalistischen Zeitschrift *Wildcat* publiziert. Er verkehrt in der deutschen wie in der internationalen no globals-Szene. Im Mai 2002 war er auf dem *BUKO-Kongress* und 2003 auf der *Sommerakademie* von *attac*. November 2004 sprach er auf dem *Nordost-Forum* in Recife und zuletzt im Januar 2005 auf dem *Weltsozialforum* in Porto Allegre.

Wenn es stimmt, dass, wie die *graswurzelrevolution* schreibt, es nicht lange dauere, „bis der Saal kocht – überwiegend vor Begeisterung“, wenn er spricht, dann sollten die Schriften von John Holloway Aufschluss über die geistige Verfassung der no globals geben können. Man sollte allerdings im Hinterkopf behalten, dass Holloways Thesen auf den o.g. Kongressen teilweise Unmut hervorriefen, weil sie zu wenig konstruktiv seien.

I. Die Theorie

Der sympathische Titel von Holloways Buch zeigt schon eines der positiven Elemente seiner Bemühungen an: er ist gegen den Etatismus des Parteimarxismus. Die Revolution könne nicht in der simplen Übernahme der Staatsmacht bestehen, weil der Staat kein neutrales gesellschaftliches Steuerungsinstrument sei (vgl. 21ff., 30ff.).⁹ Holloway spricht sich gegen Klassenreduktionismus aus (vgl. 57). Der Klassenwiderspruch sei ein kapitalimmanenter und die Arbeiterklasse weder Standpunkt noch Kultur, auf die man sich positiv beziehen könne, sondern etwas, das man überwinden müsse (vgl. 167). Ebenso möchte er das überwinden, was post-marxistische Theoretiker der Subversion anstelle des Klassenkonzepts setzten, verschiedene Identitätspolitiken, weil diese auf der Ebene kapitalistischer Reproduktion verblieben (vgl. 58, 121). Gegen wissenschaftlichen Sozialismus (vgl. 139ff.) und marxistische Soziologie (vgl. 155f.) setzt Holloway einen „negativen Wissenschaftsbegriff“, die „Kritik der Unwahrheit der existierenden Wirklichkeit“ (139). Im Gegensatz zum orthodoxen Marxismus ist für Holloway „die Negation der Unwahrheit“ „die einzige Wahrheit, die wir verkünden können“ (119). Im Gegensatz zur marxistischen Wirtschaftstheorie weiß er, dass „die Kategorien des Marxismus [...] nicht auf der Reproduktion, sondern auf der Zerstörung des Kapitalismus“ fußen (156). Auch der starke Bezug auf Marx und Vertreter des westlichen Marxismus wie Georg Lukács, Ernst Bloch und Adorno & Horkheimer fällt positiv auf, aber damit fangen die Probleme auch schon an.

Zentral für Holloway ist der Begriff des „Fetischismus“; allein drei von elf Kapiteln sind ihm gewidmet. Holloway versammelt klassische Zitate und wiederholt altbekannte Sätze, die zur Phrase geronnen und für sich schon erklärungsbedürftig sind und es bei ihm noch mehr werden. Er synthetisiert die Marxschen Begriffe „Entfremdung“ und „Fetischismus“. Beide hätten ihre Wurzeln in einem „Bruch des Tuns“. Arbeitsteilung und Tausch zerrissen die Gesellschaft: entfremdeten die Menschen voneinander und von ihren Produkten. Diese basalen Verhältnisse entwickelten sich weiter. Wie genau, das bleibt unklar, Holloway postuliert es nur. Bspw. der Tausch entwickle sich, man erfährt nicht wie, „zu immer dunkleren Formen, die das Tun verbergen.“ Ebenso dunkel bleibt, was es heißen soll (und was nicht), dass „die Dinge herrschen“ (63), dass der Wert „ein eigenständiges Leben“ erlange (48) und was dies mit der „Umkehrung der Verhältnisse zwischen Menschen und Dingen, zwischen Subjekt und Objekt“ (67) zu tun habe. Auch

⁵ No. 283, November 2003

⁶ *Für eine linke Strömung*, Berlin. *arranca* Heft September 2004

⁷ *Informationszentrum Dritte Welt*, Freiburg i.Br. Sonderheft September 2001

⁸ Hgg.v. Wolfgang Fritz und Frigga Haug, Berlin. Heft No. 253, Dezember 2004

⁹ Alle bloßen Seitenzahlenangaben im Text beziehen sich auf HOLLOWAY 2002.

wenn Holloway folgend erzählt, dass der Fetischismus „in das Wesen unseres Seins“ eindringe, „in all unsere gedanklichen Gewohnheiten, in all unsere Beziehungen zu anderen Menschen“ (65), schließlich „alles durchdringe[.]“ (70), dann befindet er sich in der guten Gesellschaft eines weitgehend selbstreferentiellen Diskurses im westlichen Marxismus.¹⁰

Eine Tendenz lässt sich aus Holloways verwirrendem Bezug auf Werttheorie und Fetischcharakter der Ware herauslesen: ein Unbehagen gegen abstrakte gesellschaftliche Formen. Dieses Unbehagen ist das Kraftfeld, das seine Kritik von Wert, Ware, Tausch und Fetisch ausrichtet.¹¹ Dagegen versucht er, ein Konkretes zu mobilisieren.

Den Wert bestimmt Holloway auf unterschiedliche Weise,¹² besondere Aufmerksamkeit aber widmet er der Wertantinomie. Der Gebrauchswert existiere „im und gegen den Wert“ (221) „und in Rebellion gegen diese Form“ (58). Diese Ansicht führt Holloway zu der revolutionären Perspektive, den Gebrauchswert gegen den Wert zu entwickeln (vgl. 222). Er möchte etwas Konkretes gegen etwas Abstraktes verteidigen. Der Gebrauchswert drohe im Wert unterzugehen, von diesem verdeckt zu werden. Er sei unter diesem aber noch da. Wert und Gebrauchswert bedingen sich kategorial gegenseitig. Dieser Gebrauchswertfetischismus¹³ ist eine beliebte Variante des Verfahrens, eine Seite des Kapitalverhältnisses gegen eine andere auszuspielen.¹⁴ Und dies setzt sich bei ihm konsequent fort.

Einer der bekanntesten und beliebtesten Slogans der no globals ist „Unsere Welt ist keine Ware“.¹⁵ Was genau damit gemeint ist, wird selten ausgeführt. Vermutlich soll zum Ausdruck gebracht werden, dass nicht alles käuflich, dass nicht alles kapitalistischen Verwertungsimperativen unterworfen werden soll – und damit für einige auch nicht mehr erhältlich. „Ware“ ist bereits negativ besetzt. Bei Holloway ist die Ware „ein von uns hergestelltes Objekt, das sich aber außerhalb von uns befindet.“ Worin soll dann aber der Unterschied zu einem jeden anderen Produkt bestehen? Jedes Produkt befindet sich außerhalb von uns. Die Ware aber, so Holloway, nehme „ein eigenständiges Leben an, in dem ihr gesellschaftlicher Ursprung in menschlicher Arbeit ausgelöscht ist.“ Wieso sollte man nicht mehr wissen, dass für die Herstellung eines Gegenstandes Arbeit verrichtet werden musste? Wieso sollte „die Arbeit, die es [das Produkt] hergestellt hat, [...] vergessen“ sein (62)?

Die Tatsache, dass ein Produkt „für den Austausch auf dem Markt hergestellt wurde, zerreißt den Fluss des Tuns.“ Ein Zusammenhang bestehe nicht mehr. Aber andererseits stiftet doch auch Tausch einen Zusammenhang. Wieso werde mit ihm „die Gesellschaftlichkeit des Tuns [...] zerbrochen und damit auch der Prozess gegenseitiger Anerkennung und gesellschaftlicher Bestätigung“? Es geht Holloway nicht um das Vorhandensein eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, sondern darum, *worüber* dieser hergestellt wird. Unterm Kapitalismus „sagt dir [das Geld] nun, ob das, was du tust, gesellschaftlich nützlich ist.“ Die Tatsache, dass Geld übernimmt, was früher Menschen taten, ist Holloway ein Übel. Denn in der Gegenwart

¹⁰ Vgl. KETTNER 2002. Eine der wenigen gelungenen Darstellungen des Fetischismus, die die üblichen Phrasen meidet und Gedankengänge tatsächlich entwickelt, anstatt sie nur abzuspuhlen, vgl. WOLF 1985, 205-220, vgl. ebenso ELBE 2005.

¹¹ Folgerichtig setzt er abstrakte Arbeit mit entfremdeter Arbeit gleich (vgl. 213), d.h. gleichförmiger, taylorisierter, die man ohne Spaß ausübe usf. - Ich verzichte hier darauf entgegenzustellen, was sich davon bei Marx et al. findet und was nicht, inwiefern andere dem Vorschub leisteten usf.

¹² Mal hat der Wert die „Rolle des (Ent)Kopplers“ zwischen Subjekt und Objekt; dann wieder fasse er „begrifflich die Trennung der Ware von der Arbeit“; dann wieder sei Wert ein Prozess, und zwar der, „in dem die Kraft der Arbeiterin der Herrschaft ihrer autonomisierten Produkte untergeordnet wird“ (170). Auf der anderen Seite sei Wert keine „ökonomische Kategorie“, sondern eine „Form des Kampfes“ (118), denn „als eine Form, in der wir uns gegenseitig aufeinander beziehen“ sei er „ein ständig umkämpftes Objekt“ (109).

¹³ Vgl. HAFNER 1993.

¹⁴ Andere Varianten sind: Warenproduktion gegen Geldzirkulation, Marktwirtschaft gegen Kapitalismus (Proudhon und Gesell et al.); raffendes Kapital gegen schaffendes Kapital. Die eine Variante muss nicht zur anderen führen. Dass die Dichotomie von Gebrauchswert und Wert irgendwie ausstrahle und sich in konkreteren Ideologemen niederschlage, ist der Irrtum von Moishe Postone (vgl. POSTONE 1995; vgl. dazu KETTNER 2002, 107ff.). Aber sie passen zusammen und können gut nebeneinander auftreten. Es ist dieselbe „ideologische Hohlform“ (H.G. Helms), die unterschiedlich gefüllt werden kann; es ist derselbe Fehler unkritischen Denkens, der immer wieder reproduziert wird.

¹⁵ Vgl. BUCHHOLZ ET AL. 2002.

„gibt es absolut keine direkte Verbindung zwischen dem Tun des Gebrauchenden und dem Tun des Herstellenden“ (76). *So what?* Wohlgermerkt geht es Holloway nicht um das Problem, dass dadurch, dass „Verkauf und Kauf auseinanderfallen können“, die „allgemeine, abstrakte Möglichkeit der Krise“ gegeben ist,¹⁶ sondern um einen Mangel an persönlicher Beziehung. Was daran schlimm ist, ist für Holloway offensichtlich so selbstverständlich, dass er meint, es nicht mehr benennen zu müssen. Gerade dieser Mangel an unmittelbarer persönlicher Beziehung aber ist einer der fortschrittlichen Aspekte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Herausbildung des Individuums ist für Holloway aber nichtmals ein positiver Aspekt in der Durchsetzung des Kapitalverhältnisses, sondern per se schlecht.

Bekanntlich schaffen die Verkehrsformen der bürgerlichen Gesellschaft die Form des Individuums: den empirischen einzelnen Menschen als selbstbewusster und rational handelnder Eigentümer und Verwalter seiner selbst. Im bürgerlichen Denken ist daher in der Tat „nicht die Person-als-Teil-der-Gemeinschaft, sondern das Individuum als Person mit seiner ihm eigenen, bestimmten Identität, [...] Ausgangspunkt für das Denken.“ Dieses Denken sei aber nach Holloway nicht in Ordnung. Das Individuum sei „von seinem Gattungsein, oder seinem Gattungslieben, getrennt“ - und das solle es nicht. - Meint Holloway, was er hier schreibt: Dass das Verbundensein resp. Nicht-Verbundensein eines Menschen mit seiner Gattung normative Grundlage für die Bewertung einer Gesellschaftsform sein kann? Dass ein Mensch seinen Platz in seiner Gattung einnehmen solle? Was die menschliche Gattung ausmacht, ist bereits fraglich. Aber Holloway kommt von der sei's ontologischen, sei's anthropologischen, sei's zoologischen, sei's genetischen Bestimmung „Gattung“ schnell zu sozialen Kategorien, die er synonym zueinander benutzt: das Individuum stehe in der bürgerlichen Gesellschaft auch „abseits der Gemeinschaft.“ Das scheint für Holloway schädlich zu sein, denn im Gegensatz zu ihm „preist [der bürgerliche Begriff von Wissenschaft] diese Distanzierung des Individuums von der Gemeinschaft als Tugend an“ (77). Was aber ist die Gemeinschaft? Und wieso soll man ihr angehören sollen?

Es gibt bei Holloway ein „Wir“. Dieses Wir hängt eng mit dem „Tun“ zusammen. Anstelle der Ontologie der Arbeit des traditionellen Marxismus¹⁷ setzt Holloway eine Ontologie des Tuns. Das „Tun“ ist für ihn die eigentliche Basis der Gesellschaft. Es sei „immer gesellschaftlich“, und zwar insofern, als jedes Tun immer ein Tun anderer zur Voraussetzung habe. Tun stelle ein „Wir“ her, „bewusst[.] oder unbewusst[.]“ (40). Tun sei ursprünglich „kreative Macht“, werde aber im Kapitalismus „in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht“ (41). Kreative Macht sei „vereinigend“, instrumentelle Macht hingegen „trennend“ (43). Zwar schränkt er kurz ein, Tun sei immer gesellschaftlich, aber nicht immer „kollektiv“ (weil im Kapitalverhältnis arbeitsteilig organisiert), aber dann spricht er doch wieder von einer „Gemeinschaft des Tuns“ von einem „Kollektiv von Tuenden“ (39).

Solche Widersprüche treten immer wieder auf. Einerseits existiere Kreativität nicht in einer reinen Sphäre für sich – andererseits werde kreative Arbeit auf abstrakte Arbeit „reduziert“ (213). Einerseits gebe es kein unschuldiges Subjekt, weil alle verstrickt seien – andererseits spricht Holloway von der „Unschuld unseres Tuns“, die „zu einer schuldhaften Beteiligung an der Ausübung von instrumenteller Macht“ verkehrt werde (87).

Einerseits gebe es keine heile Herkunft, keine „essenzielle, nicht-entfremdete ‚Heimat‘ im Inneren unserer Herzen“ (108) – andererseits evoziert er sprachlich und logisch immer wieder eine solche. Wenn man im Kapitalismus „selbstgespalten“ sei (181), dann setzt dies eine heile Ausgangswelt voraus. Die Individuen würden „ihrer Menschlichkeit beraubt“ (60). Das „warme ineinander-Weben des Tuns“ werde in „unzählige kalte Atome der Existenz [...] zersplittert“ (92).

Wenn Holloway weiß, dass die Arbeiterklasse in und durch das Kapital konstituiert werde, so weiß er auch, dass sie im Kapital „gefangen“ sei (110), dass die Macht der Arbeit „gefangen gehalten“ werde (209). Sind es an einer Stelle die Subalternen selbst, die ihre Unterdrückung produzierten (vgl. 15, 69, 137), so wird an einer anderen der Tuende durch Entfremdung „zu einem Opfer“ (60) und der Arbeiterklasse das, was sie „erschaffen“ habe, „entrissen“ (161). Deren Gegenspieler, die Kapitalisten, sind einmal selber „den kapitalistischen Entwicklungsgesetzen unterworfen“ (85), dann aber wieder sind sie handelnde Subjekte, finde „die Trennung zwischen Tun und Getanem [...] durch die ausbeutende Klasse“ statt (69). Wenn „sich

¹⁶ MEW 26.2, 510

¹⁷ Vgl. dazu kritisch bei BREUER 1977 und KÖNIG 1981.

einige wenige das Tun der meisten Menschen aneignen“ (43), dann spricht Holloway von „Raub“ und „Diebstahl“ (46). Aber er kann auch ganz bildhaft werden und das kreative Tun der Arbeiterklasse als „lebendiges Blut [...] für den kapitalistischen Vampir“ bezeichnen (244).

Wie können diese Widersprüche nebeneinander bestehen? Wieso bemerkt sie weder der Autor noch seine Leser? Ist es einfach eine unausgegorene Theorie? Hat er nicht richtig nachgedacht? Was auch immer, diese Widersprüche helfen ihm, aus dem revolutionstheoretischen Dilemma herauszukommen, in das eine Theorie des Fetischismus einen bringe: dass kein Ausweg, keine Möglichkeit zur Veränderung bestehe, sei's weil das Bewusstsein in einem universalen Verblendungszusammenhang gefangen sei, sei's weil der Kapitalismus sich zu einem ehernen autopoietischen System geschlossen habe.

Der Ausstieg, den kontradiktorische Aussagen eröffnen, wird sprachlich präpariert. Auch Holloway beherrscht sprachliche Kniffe, die einem in schwierigen Situationen helfen und die Aufmerksamkeit des Lesers einlullen können, indem sie identifikatorisches Schwärmen beleben. Aber er ist bei weitem nicht so virtuos wie Hardt & Negri. Seine sprachliche Bombastik bringt es bspw. nur auf den „absoluten Kampf der Massen“ (56), aber auch bei dem bleibt unklar, was das sein soll und worin er sich von einem gewöhnlichen Kampf der Massen unterscheidet.

Holloways Ton erinnert eher an den der Autonomen.¹⁸ Wie diese die „Politik in der ersten Person“ propagierten, den politischen Subjektivismus, so pflegt er den „Diskurs in der ersten Person“ (78). Hin und wieder spricht er den Leser an:

Was können wir tun?

Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen.

Haha! Sehr lustig (20).

Das schafft Unmittelbarkeit. Auch wenn es eher peinlich und anbiedernd ist, wenn ein Professor sich rotzfrech gebärdet, so fand sein Ausspruch

Que se vayan todos!

Haut bloß ab alle zusammen!

Verpiss dich Kapital!

Wir haben dich satt!

neben Song-Zitaten Eingang in einige Demo-Aufrufe.

Wie die Autonomen so baut auch Holloway Gegensatzpaare von kaltem Kapitalismus einerseits und gemeinschaftswarmer und zornheißer revolutionärer Subjektivität andererseits auf. Auch hat er eine Vorliebe für Kinder-Imagines. Der Kommunismus, das sei die „Bewegung der Intensität gegen die Abstumpfung der Gefühle“ (124). Ungestüm und kindlich unschuldig-frech geht man auf die Barrikaden: „Wir greifen die Welt mit der ungebremsten, dickköpfigen Neugierde eines Dreijährigen an“ (127). Sein Buch beginnt er, ganz Bloch'sch, in Unmittelbarkeit: „Im Anfang ist der Schrei. Wir schreien.“ Er möchte ausgehen vom „Unbehagen“, von der „Verwirrung“, vom „Sehnen“ (10). „Wie ein Kind zu schreien, den Schrei aller strukturellen Erklärungen zu entheben“ (13), das gelte es erstmal zu erreichen, bevor man sich an die theoretische Analyse macht.

In dieser stellt Holloway Plausibilität selber her, indem er in aller Textgläubigkeit Zitate abmischt wie ein Erstsemester. Er verwendet Zitate als Beweis für seine Thesen, wo sie aber nur Bebilderungen dafür sind. In der ersten Hälfte seines Buchs, die man als eher theoretischen Teil bezeichnen kann, häufen sich kausale Konjunktionen wie „darum“, „also“ und „damit“, die in keinem Zusammenhang zum Vorhergehenden stehen,¹⁹ die aber Folgerichtigkeit suggerieren. Die sprachlichen Kniffe sind nicht nur Zierat, sie haben direkten Zugriff auf die Theorie.

Ähnlich verfährt er in seinen „wenn – dann-Sätzen“:

Wenn die Formen gesellschaftlicher Verhältnisse [...] als Prozesse der Formung gesellschaftlicher Verhältnisse verstanden werden, *dann ist klar*, dass die Kategorien als offene Kategorien verstanden werden *müssen*. *Wenn* beispielsweise der Wert *nicht* als ökonomische Kategorie, und auch nicht als Herrschaftskategorie, *sondern* als Form des Kampfes verstanden wird, *dann wird* die tatsächliche Bedeutung der Kategorie vom Verlauf des Kampfes abhängen (118, m.Hv.).

¹⁸ Vielleicht erklärt dies, warum Holloway bei *wildcat* so beliebt ist.

¹⁹ Vgl. bspw. S. 20, 45 (Fn 22), 48, 62, 65.

Dem kann nicht widersprochen werden. *Wenn* man Wert nicht so versteht, wie allgemein üblich, sondern so, wie Holloways Privatsprache es möchte, *dann* kann man die Kategorie Wert so verwenden, wie Holloway es gerne möchte. *Wenn* Brot nicht mehr „Brot“ heißt, sondern „Holz“, *dann* wird der nicht verhungern, der in einer Bäckerei Holz verlangt. *Wenn* Watte aus Gold wäre, *dann* würde sie schneller zu Boden fallen als ein Apfel. Der Schluss ist in sich richtig: wenn A – dann B. Aber wieso sollte man sich der Ausgangsprämisse fügen? In diese Satzform, die Folgerichtigkeit und Zwangsläufigkeit simuliert, kann man jeden Inhalt pressen. Die Binnenlogik des Satzes bleibt heil; der Satz ist *richtig*, aber *unwahr*.²⁰

Geht es um die revolutionäre Perspektive, so wird aus der Uminterpretation *Dekret*, so wird aus der dürftigen theoretischen Herleitung *Dezisionismus*. „Unser Ausgangspunkt macht einen solchen Ansatz unmöglich“ (39), - nämlich sowohl den Ansatz der bürgerlichen Wissenschaft wie den der herkömmlichen Fetischismuskritik, dass Veränderung unmöglich sei. Aber wieso kann und muss man diesen Standpunkt einnehmen? Weil nicht sein kann, was nicht sein darf. „Anders kann es nicht sein“ (221). „Wir müssen den Begriff des Fetischismus öffnen, um aus unserer theoretischen Sackgasse herauszukommen“ (97). Wieso hat er sich dann in sie hineinbegeben? „Um mit diesem Pessimismus zu brechen“ gelte es, „den Begriff des Fetischismus heute fortzuentwickeln“ (107). Und wie macht man das? Man nimmt eine andere Perspektive ein. „Um über [...] die Veränderung der Welt [...] nachdenken zu können, müssen wir vom Tun ausgehen“ (40), denn „aus der Perspektive des Tuns ist es offensichtlich, dass alles in Bewegung ist“ (74).

Holloways „Anti-Fetischismus“ betont, dass der dem Kapitalverhältnis eigentümliche Fetischismus kein fertiges System installiert, das von alleine vor sich hinlaufe wie ein Uhrwerk, sondern dass sowohl das Kapitalverhältnis wie seine ideologischen Effekte von den Subjekten dieser Gesellschaft immer wieder konstituiert werden. Holloway hat recht, dass daraus folgt, dass dieses System immer verändert werden kann, aber er macht aus der *abstrakten Möglichkeit* eine *unmittelbare Anwesenheit*. Nicht nur die *Möglichkeit*, sondern die *Tatsache*, dass die Revolution zum Greifen nahe sei, würfelt Holloway aus dem Begriff. Da der „Fetischisierungsprozess [...] nur in Bezug auf einen Anti-Prozess, einen Anti-Fetischisierungsprozess verstanden werden“ könne (117), da der Fetischismus kritisiert werden kann, ist für Holloway auch „das gegenwärtige Dasein des Anti-Fetischismus“ bewiesen (108). „Allgegenwärtige Macht bedeutet allgegenwärtigen Widerstand“ (96), wo Unterdrückung ist, da sei immer auch ihr Gegenteil (vgl. 182). Allein aus der Tatsache des Schreis folge, „dass wir gegen-das-und-in-dem Kapital existieren“ (109). Aber Holloway muss sich die Revolte nicht nur begrifflich und dezisionistisch erschleichen, er kann sie auch vorfinden: in den vielfältigen Formen der widerständigen Bewegung.

II. Die Bewegung

Aber so einfach ist es damit auch nicht. Anti-Macht, die „Kultur des Widerstands“ sei zwar „immer vorhanden, immer gegenwärtig“, aber auch gut „versteckt[.]“ (173), bis zur „Unsichtbarkeit“. „Sieh jedoch genauer hin“ (179) kann da schon mal nicht reichen, denn da sie „nicht notwendigerweise offen oder bewusst widerständig“ (173) ausgeübt werde, kann sie anscheinend auch denen unbekannt sein, die sie ausüben. Es muss ein wahres Geheimwissen sein. „Um die Anti-Macht sehen zu können, brauchen wir andere Begriffe“ (179). Leider sagt er nicht, was für welche es sind; nur, wer zu den Auguren der Anti-Macht gehört und wer nicht. Der Furz, den ein Bauer in einem äthiopischen Sprichwort ziehen lässt, während er sich vor dem vorbeiziehenden Herrn verbeugt, sei „Teil einer verborgenen Welt der Auflehnung: verborgen jedoch nur für diejenigen, die Macht ausüben und für diejenigen, die, aufgrund von Einübung oder Gewohnheit, die Scheuklappen der Macht hinnehmen“ (180). Wer die Scheuklappen abwirft, dem werden nicht nur die Augen aufgetan, der wird die Anti-Macht auch noch in ihren anti-revolutionären Verpuppungen erkennen können. Oft drohe, dass die Revolte kanalisiert werde. Im Nationalismus werde die Leidenschaft aufgegriffen und – der Macht ungefährlich und den Subalternen zum Nachteil - in eine andere Richtung gelenkt (vgl. 26). Auch gegenwärtig sei die Unzufriedenheit eher diffus. So könne es dazu kommen, dass man sich an NGOs beteiligt. Sicherlich, so weiß auch Holloway, ist dies

²⁰ Weitere Beispiele siehe bspw. S. 107, 138 und 159.

kleinbürgerlich, aber Holloway weiß mehr: denn auch diesem Engagement liege die „Vorstellung eines radikalen Andersseins“ zugrunde (32).

Nicht alles, was dem anspruchsvollen Betrachter bedeutungslos erscheint, sei es auch. Es gebe „subtilere Wege“ des Kampfes (221) und derer weiß Holloway viele aufzuzählen:

Die Auflehnung ist ein zentraler Bestandteil der Alltagserfahrung, vom Nichtgehören von Kindern über das Verfluchen des Weckers, der einem klarmacht, dass man aufstehen und zur Arbeit gehen sollte, über alle Formen des Krankfeierns, der Sabotage und des Vortäuschens der Arbeit bis hin zum offenen Aufstand (173);

[...] den Wecker an die Wand zu schmeißen, zu spät zur ‚Arbeit‘ kommen, Rückenschmerzen oder andere Formen des Krankfeierns, Sabotage, Kämpfe um Pausenregelungen, um die Verkürzung des Arbeitstages, für mehr Urlaub, höhere Renten, Streiks aller Art (216);

sich die Haare grün färben, Selbstmord begehen, verrückt werden, dass es so scheint, als hätte es keinerlei politische Auswirkungen (236).

Vom unscheinbaren „Nein“ im Alltag kommt Holloway über klassische internationale soziale Kämpfe²¹ auch auf ein ganz modernes Phänomen zu sprechen: „Die Migration ist eine besonders wichtige und offensichtliche Form der Flucht.“ Laut Holloway seien Migranten Menschen, die „voller Hoffnung von dem Kapital fliehen“ (216). Wenn man überall, mikrophysisch wie global, ein Brodeln des Aufständigen sieht, dann kann man auch das massenhafte Elend für seine weltanschaulichen Absichten missbrauchen. Migration ist nicht Flucht vor dem Kapital, sondern legitime zu ihm hin, um sich verwerten lassen zu können, anstatt vom Kapital links liegen gelassen zu werden und in einer afrikanischen Einöde zu verhungern.

Der reichhaltige Bezug auf die Empirie ist hier, wie immer bei den Bewegungstheoretikern in der theoretischen Konstruktion an dieser Stelle, nur Bebilderung dessen, was man sehen will. ‚Kämpfe‘ werden zitiert, um Eindruck zu schinden, um Hoffnung zu machen, nie inhaltlich betrachtet.

Dies ist ein generelles Problem der radikalen Linken. Sie weiß genau wie Holloway regelwidriges bis renitentes Verhalten im Alltag als Bestandteil eines revolutionären Aufbegehrens einzuordnen. Man möchte aber natürlich nicht nur bei diesen Widerstandsformen bleiben. Deswegen arbeitet man daran, ‚Widersprüche aufzugreifen‘ und ‚zu entwickeln‘.

In den Jahren 1975 bis 1984 war der Kampf gegen steigende Fahrpreise im öffentlichen Personennahverkehr eine der Kampagnen der *Revolutionären Zellen*. Sie zündeten Fahrkartenautomaten, Schwarzfahrerkarteien und die Autos von Kontrolleuren an. Eine Aktion sollte beim „Volk“, für das man sich einzusetzen meinte, Bewusstseinsprozesse in Gang setzen. Die *Zellen* verteilten gefälschte Fahrausweise an Privathaushalte. Dem Aufruf der Behörden, diese Karten abzugeben, sind die meisten der Beschenkten nicht gefolgt. Die *Zellen* betrachteten dies als Erfolg.

Viele Arbeiter, Hausfrauen, die CDU und SPD wählen, sind mit gefälschten, von einer revolutionären illegalen Organisation verteilten Karten bewußt gefahren. Wir halten das nicht für ein Beispiel für die Möglichkeit von Stadtguerilla in der BRD, sondern für ein kleines Beispiel, wie man Widersprüche im Bewußtsein aufgreifen, es an einem Punkt gegen die bürgerliche Gesellschaft und ihre Verhaltensformen wenden und eine wirkliche Klasseneinheit herstellen kann. Unter deutschen Verhältnissen halten wir es schon für beachtlich, wenn einige zehntausend Leute etwas Illegales machen und noch mehr das unterstützen.²²

Der Erfolg wurde darin gesehen, dass man Menschen, von denen man dies nie gedacht hätte, zu illegalem Handeln gebracht hatte. Das Hauptproblem sah man darin, dem braven Volk die Bravheit zu nehmen, ihm den Legalismus abzugewöhnen. Deswegen bewertet man in der Linken die Tatsache, dass Menschen auf

²¹ „Der Kampf darum, dem Kapital zu entkommen, ist offensichtlich nicht auf den Arbeitsplatz beschränkt: Kämpfe um die Gesundheits- oder Wohnraumversorgung, Kämpfe gegen Atomenergie, Versuche, antikapitalistische Formen des Lebens oder der Nahrungsmittelproduktion umzusetzen, sind alles Versuche, der Herrschaft des Werts zu entkommen“ (217). Überall gebe es „eine Welt des Kampfes: die autonomen Gemeinden in Chiapas, die Studenten der UNAM, die Liverpools Hafenarbeiter, die Welle internationaler Demonstrationen gegen die Macht des Finanzkapitals, die Kämpfe der Migrant(inn)en, die weltweiten Kämpfe der Arbeiter gegen Privatisierung“ (179).

²² DIE FRÜCHTE DES ZORNS, 127

die Straße gehen, grundsätzlich erstmal positiv. Wer was auch welchem Grund wofür tut, ist dabei zunächst nicht wichtig.

1991/92 war die Linke verwirrt. Denn da übernahm die extreme Rechte in Hoyerswerda, Rostock usw. die linksradikalen „Politikformen“, wie martialische Demonstration von Gewaltbereitschaft und Randalen. Der Neonazi traute sich was. Er wurde aktiv und ließ sich nichts sagen. Er wagte was: verstieß gegen Gesetze, wurde illegal. Er warf Molotowcocktails und prügelte sich mit der Polizei. Für die linksradikale Szene kam nicht nur das Problem auf, dass die Codes nicht mehr eindeutig waren. Bislang war es so, dass man sofort wusste, um welche Gruppe es sich handelt, wenn man in den Nachrichten Bilder von einer militanten Demonstration sah. Nun konnte ein Haus auch von Neonazis besetzt sein. Der Neonazi, das war bislang die Skinhead-Subkultur einerseits. Die biedere NPD unter Martin Mußnug andererseits verteilte in Heimatmusik-Kleidung Aufkleber mit der Aufschrift „Ein Herz für Deutschland“. Unter dem autoritären Charakter hatte man immer einen Spießherren verstanden, den Angepassten – nie aber den konformistischen Rebellen, der gegen eine bestehende Ordnung rebelliert, um eine rigidere, autoritärere zu errichten, um sein Bedürfnis nach masochistischer Unterwerfung und sadistischer Machtausübung besser befriedigen zu können.²³ Der Neonazi seit 1992 tat nun all das, was bislang nur Linke getan hatten und was Linke unter „Widerstand“ verstehen. Leistete der Neonazi nun auch Widerstand?

Wie geht ein Bewegungstheoretiker mit mächtigen Manifestationen des Volksbewusstseins um, die die unterstellte Tendenz zur Auflehnung dementieren? Man erklärt sie weg oder deutet sie um.

Holloway lässt zunächst Antisemitismus in Rassismus und dann beide in den allgemeinen Grundlagen rationalen Denkens aufgehen. Kapitalismus bedeute Bruch im Tun - bedeute Identitätsdenken - bedeute Definitionen. Im Prozess der Definition verberge sich „eine ganze Horrorwelt“, denn „die Definition von x erschafft nicht-x als Anderes“: Engländer vs. Ire, Schwarz vs. Weiß, Arier vs. Jude (79). Holloway schreibt über die kapitalistische Krise, aber die Opfer der – wenngleich imaginären – barbarischen Form der Krisenabwehr Shoah tauchen bei ihm nur als „die in den Konzentrationslagern identifizierten, klassifizierten und nummerierten Juden“ (91), als Opfer rationalen Denkens auf.²⁴ „Die Krise der 30er Jahre war keine permanente Krise, sie wurde gelöst, indem Millionen und Abermillionen Menschen abgeschlachtet wurden“ (234). *Die Krise wurde gelöst*: die Systemkrise wirkte und prozessierte. Wo es um die Volksgemeinschaft des Nationalsozialismus gehen müsste, da gibt es bei Holloway nichtmal einen Faschismus der Massen; da gibt es keine handelnden Subjekte mehr, die ihre eigene Unterdrückung und die anderer aktiv konstituieren, sondern nur Resultate unpersönlicher Geschehnisse. Wie sehr die Verdinglichung, für die Holloway sich so sensibel zeigt, seine eigene Sprache bezeichnenderweise bei diesem Thema durchdrungen hat, merkt er nicht.

Sowenig wie man in der Linken die Deutsche Revolution des Nationalsozialismus verstehen wollte, sowenig wie man in ihr eine Revolution gegen die bürgerliche Gesellschaft sehen konnte, einen Antikapitalismus auf marktwirtschaftlicher Grundlage, der der Freiheit und den Zielen der Einzelkapitalien nur dann und nur so lange Zugeständnisse machte, wie er musste,²⁵ sondern in der Deutschen Revolution immer nur einen Begriffspopanz zur Ablenkung revolutionärer Energien sah, die die Nazis geschickt gegen die Juden zu lenken wussten, - sowenig begriff man den neuen Rechtsextremismus. Die professionellen Pädagogen und Soziologen banalisierten die Neonazis zu Modernisierungsverlierern. Sie sprachen ihnen also die ‚höheren Motive‘ – für die deutsche Sache sich einzusetzen – ab und und stellten ein Versiegen des nationalen Engagements in Aussicht für den Fall, dass ‚perspektivlosen Jugendlichen‘ ein Platz an den Fleischtrögen gewährt würde. Linke Bewegungstheoretiker hingegen gaben den Mördern von Rostock, Solingen usw. höhere Weihen, indem sie deren Taten zum Protest adelten.²⁶ Ein akademisch bestellter

²³ vgl. FROMM 1993, 111ff.

²⁴ Identitätsdenken sei eine „Form der Zersplitterung“. Sie „gehört sicherlich zu den brutalsten und grausamsten Ausdrucksformen kapitalistischer Herrschaft, wie die während des vergangenen Jahrhunderts angehäuften Berge an Leichnamen bezeugen“ (116).

²⁵ Den Forschungsstand resümierend und aktualisierend vgl. KAIENBURG 2003, 998ff.

²⁶ „Rassismus-von-unten ist entfremdeter Protest.“ „Denkt man die Krisen und ihre Folgen hinzu, läßt sich verstehen, daß der Aufschrei der sozial getretenen Kreatur zum Haß-Schrei werden kann. Brandstiftung und Mord können verwandelte Formen des Protests sein - im Modus des entfremdeten Protests gegen Entfremdung“, seien ein

Sozialfürsorger tut seinen Job, die Entschuldung ist sein staatlich bezahlter Auftrag; ein Bewegungstheoretiker macht es umsonst und aus Glauben, er ist Gesinnungstäter.

Wer damals in Anschlägen auf Flüchtlinge eine „Protestform der Subalternen“ erkannte, wie Alex Demirovic,²⁷ der ist heute von *Empire* angetan. Und wer inzwischen einerseits zwar sensibel für „eine zu kurz greifende Kritik [der no globals] am Kapitalismus“ ist, wie die *Bundeskoordination Internationalismus (BUKO)*, andererseits aber v.a. „Widersprüche“ entdeckt, „die es zu politisieren gilt“ und „Handlungsmöglichkeiten, die sich auf tun“,²⁸ der nimmt auch heute noch Kritikern übel, dass sie in der „rassistische[n] Mobilisierung“ „seit 1990“ „die Widersprüche [verdeckten], die es in diesem Prozess gab.“²⁹

Kritik an sozialen Bewegungen sieht sich neben moralisierenden Denunziationen wie der „elitären Selbsterhöhung“³⁰ auch inhaltlichen Vorwürfen gegenüber: Die Kritik an den Bewegungen unterstelle etwas, was *noch nicht entschieden* sei. Sie unterstelle *ausgereiften* Antisemitismus o.ä., wo man tatsächlich doch nur ungeschickte oder unwissenschaftliche Beschreibungsversuche des Alltagsverständes vorliegen habe. Eine Kritik an sozialen Bewegungen könne aber erst post festum erfolgen, erst dann, wenn eine soziale Bewegung sich tatsächlich in eine reaktionäre Richtung entwickelt habe. Alles andere sei spekulativ, resp. böswillige Unterstellung.

In der Tat weiß man nicht sicher und definitiv, wie es mit einer Bewegung weitergehen wird. Es mag durchaus sein, dass soziale Bewegungen oder einzelne ihrer Akteure sich weder weiter in die Richtung entwickeln, die der Bewegungskritiker diagnostizierte, noch dass sie dort verharren, wo sie sich gerade befinden. Darum geht es aber nicht. Die Kritik an sozialen Bewegungen geht aus von einem Ist-Zustand. Man macht eine Bestandsaufnahme von dem, wie eine Weltsicht artikuliert, wie eine politische Praxis begründet wird. Daran muss man sich zunächst halten, denn etwas anderes ist nicht da. Insofern ist der Bewegungskritiker ein größerer Realist als der, der die Bewegung gegen diese Kritik verteidigt. Ob ein Potential revolutionär ist, weiß man leider erst, nachdem dieses Potential sich realisiert haben wird. Der Kritiker sollte um diese Dialektik wissen; der Bewegungstheoretiker aber betreibt Ontologie. Er tut genau das, was er dem Kritiker vorwirft: er weiß es vorher schon ganz genau und besser, nur prognostiziert er ein anderes Ergebnis.

Über eine soziale Bewegung kann gesagt werden, dass ihre Weltsicht aus bestimmten Gründen unkritisch, affirmativ, antisemitisch usf. ist. Ob die *Subjekte* dieser Bewegung bspw. Antisemiten *sind*, steht auf einem anderen Blatt. Solche Zuschreibungen taugen nur für moralisierende, stigmatisierende politische Praxen. Aber die Subjekte einer Bewegung müssen sich mit dem objektiven ideologischen Gehalt ihrer Weltsicht konfrontieren lassen. Es kann desweiteren gesagt werden, wohin, aller bisherigen Erfahrung nach, solche Theorien und Bewegungen sich entwickeln können. Dass dies spekulativ ist, dass Entwicklungen und Prozesse grundsätzlich offen sind, sei zugegeben. Man kann aber mit Sicherheit sagen, dass eine Entwicklung zum Besseren sich nicht *wegen*, sondern *trotz* der Ausgangssituation einstellen würde. Nur wenn sie der Logik ihrer bisherigen Weltsicht nicht weiter folgen, dann könnte es besser werden.

Diese kritische Haltung gegenüber den sozialen Bewegungen ist zum einen weniger spekulativ als die wohlwollende Haltung der Bewegungsverteidiger, die ziemlich sicher wissen müssen, wohin das Noch-Nicht einer Bewegung tendiere. Und zum anderen ist sie bei weitem nicht so herablassend: die Kritik nimmt die Bewegung ernst, nimmt sie beim Wort, das sie spricht. Die konstruktive Kritik der Bewegungstheoretiker hingegen steht wohlwollend daneben und tätschelt die Schulter. Weil man eine bestehende Differenz zwischen Theoretiker und Bewegung leugnet und den Bewegten väterlich gütig manches nachsieht, um didaktisch dirigierend eingreifen zu können, sind „Herablassung und sich nicht besser Dünken [...] das Gleiche.“³¹

verschobener Protest gegen Identitätsverlust (HAUG 1992, 33f.). Da er mitunter durchaus das Gewaltmonopol des Staates angreift und von daher den Souverän herausfordert, insofern also, wie W.F. Haug sagt, Herrschaft stört (stören kann), wird er zum „Widerstand“ (LEIPRECHT 1992, 706) erklärt.

²⁷ DEMIROVIC 1992, 86

²⁸ BRAND/HABERMANN/WISSEN 2003, 44f.

²⁹ HIERLEMEYER 2003, 179

³⁰ SEIBERT 2003, 67

³¹ ADORNO GS 4, 27

Zu fragen ist: Woher wissen die Bewegungsverteidiger, dass die Entwicklung einer Bewegung offen sei, wenn man – nach ihren eigenen Aussagen - über eine Bewegung nur post festum urteilen könne? Wann ist der Punkt erreicht, an dem man Halt macht und Bilanz zieht? Und wer legt diesen Punkt fest?

Auch Holloway lässt in seiner wilden Entschlossenheit, jedes regelwidrige bis militante Gebaren dem einen großen revolutionären Begehren zu subsumieren, nichts aus:

Häufig ist es ein barbarisches oder gewalttätiges Nein (Vandalismus, Hooliganismus, Terrorismus): die Entbehrungen des Kapitalismus sind so intensiv, dass sie einen Schrei-gegen hervorrufen, ein Nein, dem es fast vollständig an emanzipatorischem Potenzial mangelt, ein derart sprödes Nein, das nur das reproduziert, gegen das es anschreit.

Dies sei nicht schön und gut, aber „verständlich“, denn „die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus ist derart terroristisch, dass sie eine terroristische Antwort provoziert, derart anti-menschlich, dass sie eine ebensolche anti-menschliche Antwort provoziert“ (236). Wenn unschuldige Menschen massenhaft gemordet werden von sich selbst und den Tod verherrlichenden idealistischen Killern, um eine schlimmere Gesellschaft als die bürgerliche des Konkurrenzkapitalismus zu errichten, dann sei dies der Kapitalismus schuld.

Wie weit wird Holloway gehen, in seiner Nachsicht gegenüber der Barbarei? Was wird er alles durchgehen lassen? Unnötig, die Selbstmordattentate in Israel zu erwähnen: jeder weiß, dass sie aus „Verzweiflung“ verübt würden: übers Ziel hinausschießend, aber begreiflich. Wo hört für Holloway das Verständnis auf? In einem Fall bezog er sofort Stellung. *Die Welt verändern ...* hatte er vor dem 11.09.2001 geschrieben. Um keine Missverständnisse aufkommen, um keine Selbstzweifel in die Front der vorrangig Amerika hassenden no globals einsickern zu lassen, rechtfertigte er auch dieses Massaker und den Jubel darüber moralisch.³² Für die Attacken seien die Twin Towers keinesfalls Symbole der Freiheit und Demokratie gewesen, sondern Symbole der Macht. Er sprach dem Massaker einen pervertierten utopischen Kern zu, schließlich hätten sich die Attentäter selbst getötet, um eine bessere Welt zu schaffen. Über diese Welt sagt er nichts. Dafür weiß er die Attentäter vom 11.09. mit den USA gleichzusetzen, weil jene ihren Opfern gegenüber ebenso blind und gleichgültig gewesen seien wie die US-Bomber über Afghanistan; - auch wenn diese töten, um ein anderes Ziel zu erreichen und jene morden, um zu morden, und zwar möglichst viele.

Wieso sollte die Geiselnahme in einer Schule in Tschetschenien durch Islamisten nicht durch Holloway gerechtfertigt werden können? Bewegungstheoretiker wie er stellen zuerst den Freibrief zum Mord aus. Hinterher verbuchen sie die Opfer von Terrorakten, die der Abschaffung der bürgerlichen Gesellschaft dienen sollen, um einen Klerikalfaschismus zu errichten, aufs Konto der bürgerlichen Gesellschaft, nicht ihrer barbarischen Gegner.

Literatur

von John Holloway:

Zapatismo urbano? (19.02.2005)

http://spip.red.m2014.net/article.php3?id_article=141

Ordinary people, that is, rebels (19.02.2005)

http://spip.red.m2014.net/article.php3?id_article=138

Zapatismo and the social sciences (19.02.2005)

http://spip.red.m2014.net/article.php3?id_article=139

Is the Zapatista struggle an anti-capitalist struggle? (19.05.2005)

http://spip.red.m2014.net/article.php3?id_article=140

Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Übersetzt von Lars Stubbe, in Kooperation mit dem Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Mexiko. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2002

Eine Schublade für die Zapatistas. Ein Kommentar zu Deneuve/Reeve. In: Wildcat-Zirkular Nr. 46/47 - Februar 1999 - S. 46-48

³² Folgend nach John Holloway & Eloína Peláez: *O-sa-ma?*. Vgl. auch KREUZER & VOGEL 2003.

- (<http://www.wildcat-www.de/zirkular/46/z46hollo.htm>)
- Krise, Fetischismus, Klassenzusammensetzung.* in: Open Marxism, Vol. II: Theory and Practice (1992), Kapitel 5), dt. Übersetzung in: Wildcat-Zirkular Nr. 34/35 - März 1997 - S. 66-92
(<http://www.wildcat-www.de/zirkular/34/z34holl2.htm>)
- Vom Schrei der Verweigerung zum Schrei der Macht: Zur Zentralität der Arbeit.* Orig.: From Scream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work«, in: Open Marxism, Vol. III, dt. Übersetzung in: Wildcat-Zirkular Nr. 34/35 - März 1997 - S. 34-65
(<http://www.wildcat-www.de/zirkular/34/z34holl1.htm>)
- Kehrt dem Staat den Rücken!* In: Neues Deutschland, 30.08.2004 (<http://www.nd-online.de/artikel.asp?AID=52703&IDC=10>)
- & Eloína Peláez: *O-sa-ma?*
In: http://www.linksnetz.de/K_texte/K_hollowayosama.html
- Welt ändern, ohne Macht zu erobern?* Interview mit John Holloway von Peter Nowak, junge welt, 16.05.2002
- Gehorchend regieren.* Gespräch mit Ana Esther Cecena und John Holloway über die zapatistische Bewegung, von Ulrich Brand. In: iz3w Sonderheft: Gegenverkehr – soziale Bewegungen im globalen Kapitalismus (September 2001), siehe auch auf <http://www.sopos.org/aufsaeetze/3b91283005e86/1.html>

zu/über John Holloway:

- Debatten für eine neue Linke - Serie: Ist der Kapitalismus zähmbar?: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* John Holloway meint, dass wir den Kapitalismus abschaffen müssen. In: Linksruck Nr. 174, 31. März 2004 (http://www.sozialismus-von-unten.de/lr/artikel_835.html)
- Der Schrei und die Arbeiterklasse. John Holloway: »Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen«.* in: <http://www.wildcat-www.de/zirkular/65/z65hollo.htm>
- be/as [Besprechung von „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“]
http://www.attac.de/sommerakademie2003/sommerakademie/www/index.php?locid=137&Artikel_Id=210
- Atilio A. Boron: *Urwald und Polis. Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen? Die Zapatisten und die »Staatsillusion«.* in: junge welt, 10.01.2004 (<http://www.jungewelt.de/2004/01-10/005.php>)
- Joachim Hirsch: *Macht und Anti-Macht. Zu John Holloways Buch „Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen“.*
In: http://www.links-netz.de/K_texte/K_hirsch_holloway.html
- Werner Imhof. *Ein heilloser (?) Fall von Formblindheit. Anmerkungen zu John Holloway: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen.* In: trend. onlinezeitung, 07/04
<http://www.trend.infopartisan.net/trd0704/t020704.html>
- Felix Klopotek: *Holloways Mittelweg. John Holloway versucht die Synthese aus Wertformanalyse und Globalisierungskritik.* In: jungle world, No. 17, 16.04.2003
(<http://www.jungle-world.com/seiten/2003/16/727.php>)

sonstige:

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* In: Ders.: Gesammelte Schriften (GS) 4
- Brand, Ulrich/ Habermann, Friederike/ Wissen, Markus. *Vom Gebrauchswert radikaler Kritik. Perspektiven für eine gesellschaftsverändernde Praxis.* In: BUKO 2003, 43-56
- Breuer, Stefan. *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse.* Frankfurt/M: Syndikat, 1977
- Buchholz, Christine/ Karrass, Anne/ Nachtwey, Oliver/ Schmidt, Ingo (Hgg.). *Unsere Welt ist keine Ware. Handbuch für Globalisierungskritiker.* Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2002

- BUKO (Hg.). *Bausteine für eine internationalistische Linke*. Berlin – Hamburg – Göttingen: Assoziation A, 2003
- Callinicos, Alex. *Ein Anti-Kapitalistisches Manifest*. Aus dem Englischen von David Penson, in Zusammenarbeit mit Rosemarie Nünning und Thomas Weiss. Hamburg: VSA, 2004
- Chomsky, Noam. *Eine Welt ohne Krieg*. In: Buchholz et al. 2002, S. 332-350
- Demirovic, Alex. *Vom Vorurteil zum Neorassismus. Das Objekt ‚Rassismus‘ in Ideologiekritik und Ideologietheorie*. in: Redaktion diskus (Hg.): Die freundliche Zivilgesellschaft. Rassismus und Nationalismus in Deutschland. Berlin - Amsterdam: Edition ID-Archiv, 1992. S. 73-93
- Die Früchte des Zorns. Texte und Materialien zur Geschichte der Revolutionären Zellen und der Roten Zora*. Hg.v. ID-Archiv im IISG/Amsterdam. Berlin: Edition ID-Archiv, 1993
- Elbe, Ingo. *Thesen zu Fetischcharakter der Ware und Austauschprozess*. (2005).
Auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/elbe_fetisch.shtml
- Fromm, Erich. *Der autoritäre Charakter*. In: Ders.: Die Gesellschaft als Gegenstand der Psychoanalyse. Frühe Schriften zur Analytischen Sozialpsychologie. Hg.v. Rainer Funk. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1993. S. 69-132
- Glaser, Georg K. *Geheimnis und Gewalt. Ein Bericht*. Frankfurt/M – Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 1990
- Hafner, Kornelia. *Gebrauchswertfetischismus*. In: Diethard Behrens (Hg.): Gesellschaft und Erkenntnis. Zur materialistischen Erkenntnis- und Ökonomiekritik. Freiburg i.Br.: ca ira, 1993. S. 129-164
- Haug, Wolfgang Fritz. *Zur Dialektik des Antirassismus. Erkundungen auf einem Feld voller Fallstricke*. in: Das Argument. Nr. 191, 34. Jahrgang 1992. S. 27-52
- Hierlemeyer, Joseph. *Das Menschenrecht auf Krieg. Zur Kritik linker Bellizismen*. In: BUKO 2003, S. 165-179
- Kaienburg, Hermann. *Die Wirtschaft der SS*. Berlin: Metropolis, 2003
- Kettner, Fabian. *Die Theorie der Verdinglichung und die Verdinglichung der Theorie*. In: Frank Benserler & Werner Jung (Hgg.): Lukács 2002. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft. 6. Jahrgang. Bielefeld: Aisthesis, 2002. S. 97-114
- ?? „Empire“ – Neues in der Weltordnung von Michael Hardt und Antonio Negri? In: AStA der Geschwister Scholl-Universität München (Hg.): Spiel ohne Grenzen. Zu- und Gegenstand der Antiglobalisierungsbewegung. Berlin: Verbrecher, 2004, S. 39-55
- ?? *Die Besessenen von Gesara*.
Auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/kettner_multitude.shtml
- König, Helmut. *Geist und Revolution. Studien zu Kant, Hegel und Marx*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981
- Kreuzer, Mary & Vogel, Wolf-Dieter. *Viva Osama! Antianquismus in der lateinamerikanischen Linken*. In: Michael Hahn (Hg.): Nichts gegen Amerika. Inker Antiamerikanismus und seine lange Geschichte. Hamburg: Konkret Literaturverlag, 2003. S. 128-140
- Leiprecht, Rudolf. *Auf der Suche nach Begriffen für eine antirassistische Arbeit*. in: Das Argument. Nr. 195, 34. Jahrgang 1992. S. 703-713
- Marx, Karl. *Theorien über den Mehrwert*. MEW 26.1-26.3
- Postone, Moishe. *Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch*. In: Michael Werz (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt. Frankfurt/M: Neue Kritik, 1995. S. 29-43
- Seibert, Thomas. *The People of Genova. Plädoyer für eine post-avantgardistische Linke*. In: BUKO 2003, S. 57-69
- Wolf, Dieter. *Ware und Geld. Der dialektische Widerspruch im „Kapital“*. Hamburg: VSA, 1985