

Alle zusammen, jede für sich

Die Demokratie der Plätze

Eine Flugschrift

Occupy

Wir fragen nach den Zeichen der Zeit und wollen sie „im Fluge“ erfassen, in einer Flugschrift. Aber warum eine weitere Broschüre? Es gibt schon zwei „Streitschriften“: *Empört euch!* von Stéphane Hessel, dem früheren Résistance-Kämpfer, und *Wir sind viele* von Heribert Prantl, dem bekannten Redakteur der Süddeutschen Zeitung. Natürlich haben wir denselben Gegenstand wie sie: den Umgang der Herrschenden mit der ökonomischen Krise und den Widerstand, der sich regt. Hessel ruft 2010 zu ihm auf, Prantl hat ihn 2011 vor Augen.

Die Unterzeile von Prantls Broschüre spricht aus, was beide Schriften verbindet: „Anklage gegen den Finanzkapitalismus“. Unsere Absicht ist eine etwas andere. Uns geht es mehr darum, zu verstehen, was überhaupt geschehen ist und gegenwärtig geschieht. Dabei fragen wir nicht isoliert ökonomisch, sondern wollen die ökonomischen, politischen und kulturellen Entwicklungen der letzten vierzig Jahre im Zusammenhang begreifen. Vor allem interessiert uns, wie die Menschen in dieser Zeit sich formten und geformt wurden, Menschen, die über längere Zeit passiv erschienen, jetzt aber sich zu erheben beginnen. Wie Hessel und Prantl erörtern wir das vom Standpunkt der Teilnahme, woraus sich eine weitere Besonderheit ergibt. Denn die *Erhebung* entwickelt sich rasch und zeigt immer deutlicher ihren Charakter. So vielfältig ist sie geworden, dass nach den Verschiedenheiten und Gemeinsamkeiten ihrer einzelnen Schauplätze gefragt werden kann. Sie ist ein Ganzes, man beginnt es zu sehen: eine *Bewegung* des Widerstands. Der Name ihres Beginns ist – *Occupy!*

Wohin bewegt sie sich, wohin könnte sie sich bewegen? Wir wollen zur Selbstverständigung beitragen: über das, was wir sind und tun, wir, die Widerständigen. Damit hat Prantl begonnen, indem er, das Gerede vom Wutbürger aufgreifend, zwischen Wüterichen und Zornigen unterscheidet. „Der Wüterich verliert den Kopf, der Zornige bewahrt sich den Verstand.“ Er hält es mit den Zornigen, und das tun wir auch. Die Frage, wer wir als widerständige Subjekte sind, stellt sich aber viel allgemeiner.

Sie steht bei uns im Zentrum und offenbart deshalb ihre philosophische Dimension. Schon Hessel spricht den knappen, entscheidenden Satz, dem wir uns anschließen: „Sartre lehrte uns, dass wir selbst, allein und absolut, für die Welt verantwortlich sind - eine fast schon anarchistische Botschaft.“

I

Die „99 Prozent“ - Aktive und Passive

Es gibt Aktive

Es gibt Aktive, die in einer Gesellschaft leben, die sie verändern wollen. Nach Gründen braucht man nicht lange zu suchen. In der gegenwärtigen Weltkrise zeigt das Kapital seine ganze Hässlichkeit. Der Aufbruch der arabischen Welt, hierzulande meist dargestellt als Sehnsucht arabischer Massen nach der westlichen Demokratie, die man deshalb, wo die Umstände es erlauben, durch NATO-Flieger herbeibomben lässt, hat seine Ursache nicht bloß im Widerstand gegen korrupte einheimische Herrscherfamilien; nicht bloß in der Wiederaneignung des Rechts, frei zusammenzukommen, frei das Wort zu ergreifen und die öffentlichen Angelegenheiten gemeinsam zu entscheiden. Sondern auch im Anstieg der Lebensmittelpreise auf dem Weltmarkt, der Länder wie Tunesien und Ägypten besonders schwer treffen musste. Nach dem Platzen der US-amerikanischen Immobilienblase hatten sich Großspekulant_innen weltweit in Grund und Boden eingekauft, ohne dessen Früchte der Mensch nicht leben kann, der sichersten Anlage also. Auf diesem Boden drängt man zudem den Lebensmittelanbau zurück, um mehr Raum für Biospritpflanzen zu gewinnen, Energie für Privatautos, die man uns, statt mit dem Aufbau ökologischer Verkehrssysteme zu beginnen, noch möglichst lange verkaufen will.

Der Aufbruch arabischer Massen ist beides, Reaktion auf die ihnen vom Westen zugemutete Verelendung und der Versuch, westliche Demokratieformen zu übernehmen. Wie unverständlich der Zusammenhang den Aktivist_innen auch sein mag, ist beides zusammengenommen der Beginn ihres Widerstands, in diesen vom Westen übernommenen Demokratieformen, gegen das Kapital. Was in der arabischen Peripherie der Kapitalwelt begann, wird inzwischen als Occupy-Bewegung in den europä-

ischen Zentren fortgesetzt. Es **war** nicht der erste Beginn, es wird nicht der letzte sein. Und doch kommt ihm eine Bedeutung zu, „die sich nicht vergisst“ (Kant). Der arabische Frühling, seine Kämpfe für Demokratie vor dem Hintergrund des Aufbaus gegen Folgen der Kapitalverwertung, ist ein Geschichtszeichen. Beim europäischen Aufbruch kommt überdies zum Bewusstsein, dass das Problem des Zusammenhangs von Demokratiefrage und ökonomischer Frage in früheren Revolten nicht geklärt werden konnte. Er muss eigens zum Thema werden. Das ist auch der Grund, warum wir uns im Folgenden auf eine europäische, ja bisweilen nur deutsche Perspektive beschränken: Man kann in einer Flugschrift nicht alles sagen. Die globale Dimension der Demokratiefrage, der Gerechtigkeitsfrage, der Wahrheitsfrage wird deshalb nicht abgeblendet oder gar verkannt, sondern liegt zugrunde.

In ihrer gegenwärtigen Form ist die westliche Demokratie weder vom Kapital unabhängig noch dessen verlängerter Arm. Sie ist vielmehr eine Kompromissbildung. Denn das Kapital, hat es diese Demokratie auch im Griff, hat sie doch nicht hervorgebracht. Hervorgebracht wurde sie durch Handwerker_innen, Bäuer_innen und Arbeiter_innen, die sie dem Ancien Régime abtrotzten, gerade so, wie das jetzt in einigen arabischen Ländern geschieht. Das Kapital musste sie erst zurichten, damit sie zu ihm passte. Doch der Kampf der einfachen Leute für Demokratie hat untilgbare Spuren hinterlassen. Deshalb funktionierte sie niemals nur kapitallogisch. Heute kommt es darauf an, für eine Demokratie *ohne* Kapital zu kämpfen. Die Demokratie ohne Kapital ist ihre Verlängerung ins Ökonomische hinein, die Demokratisierung also auch der Produktion und Konsumtion des gesellschaftlichen Reichtums. Dafür kämpfen wir als Aktive.

Wenn sich Politiker_innen der kapitalistischen Demokratie um Eindämmung der gegenwärtigen Weltkrise bemühen, tun sie so, als habe die Kapitalwelt als Krisenherd mit der Demokratiefrage gar nichts zu tun. In dieser Welt herrschen angeblich nur Sachzwänge. Wo auf Eingriffe in die Ökonomie, die in ihrer Selbstbezüglichkeit nicht gestört werden dürfe, dennoch nicht ganz verzichtet wird, scheint es stets nur eine einzige Option zu geben - „there is no alternative“. Das Kapital ist auch tatsächlich ein Sachzwang, der Zwang nämlich, den unendlichen Mehrwert zu erlangen, also ins Unendliche zu wachsen, bis alles in Scherben fällt. Das ist es, was Karl Marx herausgefunden hat: „Das Kapital als solches“, schreibt er, „setzt nur einen bestimmten Mehrwert, weil es den unendlichen nicht at once setzen kann; aber es ist die bestän-

dige Bewegung, mehr davon zu schaffen.“ Aber ein Zwang, den Kapitalzwang aufrechtzuerhalten, besteht keineswegs. Mit der Demokratisierung der Reichtumsproduktion und -konsumtion wäre nicht nur der ökonomische Sachzwang gebrochen, sondern das Kapital selbst, die ihn bedingende Zwangslogik, würde verschwinden. Anders können die *Krisen* des Kapitals nicht verhindert, sondern immer nur aufgeschoben werden, was sie aber nie abgehalten hat, sich je später desto destruktiver zu offenbaren. Anders kann auch die besondere *Entfremdung* nicht aufgehoben werden, deren Erfahrung sich nicht zufällig in der Prominenz der Demokratieforderung ausdrückt: wird Demokratie doch in einer Welt zur ersten Dringlichkeit, die uns fremd geworden ist, weil sie sich uns entzogen hat und zu einem Ort geworden ist, an dem wir einem anonymen Gesetz und einer untilgbaren Schuld unterworfen wurden. Auch auf den Begriff der Entfremdung kommen wir noch einmal zurück.

Die Krise ruft den Widerstand der Aktiven unmittelbar hervor. Da nicht alle schon aktiv sind und da nicht alle Aktiven schon gegen das Kapital kämpfen, muss uns hier und heute das Verhältnis der Aktiven überhaupt zu den (noch) Passiven thematisch werden. Wir wollen zuerst die Begriffe klären. Die Occupy-Bewegung sagt mit einigem Recht „Wir sind die 99 Prozent“. Genauer wäre es zu sagen, sie *repräsentiert* die 99 Prozent, oder jedenfalls einen großen Teil der Gesellschaft. Das ist wahr trotz allem, was gerade sie gegen das Repräsentationsprinzip einwendet. Es gibt Aktive, das sind kleine Gruppen; der allergrößte Teil der „99 Prozent“ bleibt passiv. Ein Repräsentationsverhältnis besteht hier so lange, wie es den Passiven nicht gelingt, sich in Aktive zu verwandeln. Was diese angeht, stellt sich die Frage, ob sie nur *zeitweise* aktiv werden - in einem historischen Moment der „politischen Leidenschaft“, um mit Antonio Gramsci zu sprechen - oder ob sie es *dauerhaft* sind, in welchem Fall sie mehr wären als Aktive, oder auch weniger: *Aktivist_innen*.

Weniger als Aktive sind Aktivist_innen dann, wenn sie sich in ihrem Aktivismus bloß *reaktiv* verhalten. Als reaktives Verhalten gilt uns eine Praxis der Kämpfe, die den anfänglichen Impuls vergisst und zur bloßen internen Organisationsroutine wird. Solche Routine pflegt sich damit zu rechtfertigen, dass sie anders und besser routiniert sei als andere Organisationen. Auch das wird noch näher erörtert. Wir wollen uns aber von Menschen, die in solchen Organisationen arbeiten, keineswegs distanzieren. Denn auch wenn die Organisationen degeneriert sind, kann der oder die Einzelne in ihnen und vor ihrem Hintergrund Nützliches tun. Vor allem geht es darum,

dass sich Einzelne als zusammengehörig erkennen, quer durch ihre Praxen und Organisationen, seien sie degeneriert oder nicht. Vielleicht kommt dann eine Zeit, in der die Zusammengehörigkeit offenbar wird. Wo die Einzelnen an der Occupy-Bewegung teilnehmen, wird es jetzt schon geschehen, an dem oder jenem Ort, dass sie sich erkennen und einander offenbaren.

Unsere Flugschrift adressiert sich an alle, hauptsächlich aber an Leute, die sich schon länger als Aktivist_innen sehen, und unter denen nicht zuletzt an jene, die von sich sagen, sie seien *militant*. Allerdings übernehmen wir diesen Terminus nicht. Wir sehen zwar, dass mit ihm hauptsächlich gesagt sein soll, dass man *radikal* handle und zu sein versuche. Das teilen wir ganz ausdrücklich und verstehen uns deshalb selbst als Radikale. Wobei freilich erst noch bestimmt werden muss, was „radikal“ wäre. Weiter unten werden wir argumentieren, Radikalität entscheide sich einzig und allein im Verhältnis, das Individuen oder Gruppen zur *Wahrheit* unterhalten. Für *wahr* erachten wir etwa, dass die Institution namens Kapital destruktiv ist und eine tödliche Gefahr für die Gesellschaft darstellt, dass sie deshalb beseitigt werden muss. Wenn wir sagen, es ist *wahr*, dass die Gesellschaft demokratisch über ihre eigene Ökonomie entscheiden können muss, sagen wir mit andern Worten dasselbe. Wahr ist bestimmt auch, dass *gekämpft* werden muss. Dies ist ja ein Aspekt der Bedeutung von Militanz. Aber nicht der einzige. Wer von Militanz spricht, bewegt sich in einem Assoziationsfeld nicht nur von Kämpfer_innen überhaupt, sondern auch von militärischen Kämpfer_innen, von Soldat_innen. Das sind Assoziationen, deren Wahrheitsgehalt fragwürdig ist, obwohl er nicht von vornherein bestritten werden kann. Gut ist, dass der Terminus die Militanz von 1968 aufnimmt. Weshalb er damals angebracht war, erörtern wir noch. Ein übergreifendes Thema ist aber gerade, in welcher Weise es heute darum geht, 1968 zu *wiederholen*, das heißt die Impulse von damals sowohl aufzugreifen als auch zu verändern.

Wir übernehmen den Terminus *militant* weder, noch distanzieren wir uns von ihm. Denn wenn man weit zurückdenkt, findet man seine Wurzel in dem, was sich *ecclesia militans* nannte. Die „streitende Kirche“: das war nicht militärisch gemeint, so wenig, nebenbei gesagt, wie der Dschihad im Koran. Obwohl das lateinische Wort *militare* „als Soldat dienen“ bedeutet, hat die Kirche für sich selbst den Wortgebrauch durchsetzen können, *dass um die Wahrheit zu streiten sei*. In diesem Sinn, dass für uns

Militantsein und Radikalsein dasselbe ist, sind wir Militante. Die Frage, ob und wann Soldat_innen gebraucht werden, ist davon unabhängig.

Aktiv, Aktivist_in, militant, radikal, auch wovon es sich abhebt: reaktiv, passiv - sind Weisen des *Selbst-Seins*. Darunter verstehen wir, um an dieser Stelle präzise zu sein, ein Sich-Verhalten zum eigenen Verhalten, das sich darin zugleich zu den anderen, zu den Dingen und Begebenheiten in der Welt und zur Welt im Ganzen verhält. Wie stellt sich heute das Selbst dar, in den politischen Seinsweisen, die genannt wurden? Wie verhalten sich diese Seinsweisen zueinander? Wie *sollten* sie sich zueinander verhalten? Das ist unser Hauptthema. Der Standpunkt von Leuten, zu denen wir uns selbst rechnen, den wir hier propagieren und auch kritisch erörtern, könnte als Standpunkt „radikaler Aktivist_innen“ bezeichnet werden.

Wer sind wir?

Nur radikale Aktivist_innen können es mit der Krise des Kapitals aufnehmen, die mehr als eine Wirtschafts- und Finanzkrise ist. Radikalität ist dabei, sich zu bilden, man liest es in allen Medien. Herauszufinden bleibt, worin sie sich selbst, ihr Selbst, ihr Subjekt finden wird. Uns liegt vor Augen, was sie im arabischen Aufbruch zunächst einmal bedeutet: Die Leute akzeptieren nicht mehr, dass es so weiter geht wie gewohnt. Sie glauben, die Verhältnisse könnten anders sein. Sie bestehen darauf, *dass sie eine Wahl haben*, und werfen dafür ihre Existenz in die Waagschale. Was bedeutet das für *unsere* Welt? Wenn *wir* kämpfen, was ist unser Ziel? Wer sind wir überhaupt? Setzen auch wir unsere Existenz ein? Diese Frage muss am Anfang stehen und bis zum Ende durchgehalten werden: als eine politische und ethische, auch als eine philosophische Frage.

Die Philosophie allerdings hat Fragen nach dem Subjekt und dem Selbst in den letzten Jahrzehnten nicht gerade ermutigt. Louis Althusser, Michael Foucault und Gilles Deleuze, prominente Philosophen und zugleich Aktivisten, haben das Subjekt als Drehscheibe der Fremdbestimmung entlarvt. Foucault hat sogar das Ende des Menschen ausgerufen. Noch als er in seinen späten Arbeiten zur Frage nach der Möglichkeit eines freien Selbst zurückkehrt, zeigt er zugleich, dass und wie das heutige, neo-

liberale Selbst sich zwar selbst bestimmt, dies aber gleichsam im fremden Auftrag und auf fremde Rechnung tut. Zur Klärung der offenen Fragen blieb ihm nicht die Zeit.

Zweifel am Subjekt kam und kommt auch von feministischer und postkolonialistischer Seite, von Judith Butler etwa oder von Gayatri Chakravorty Spivak, die zeigen, dass das, was bisher „universales Subjekt“ hieß, eine „Konstruktion“ weißer patriarchaler Herrschaft war. Und selbst dort, wo wie bei Michael Hardt und Toni Negri ein starker Subjektbegriff neu ins Spiel gebracht wird, erfolgt die Wendung zum Subjektiven in radikaler Kritik am Begriff des Individuums, verbunden mit dem Vorschlag, ihn durch den vermeintlich weniger illusionären Begriff der „Singularität“ zu ersetzen. Dabei ergeben sich, trotz des radikalen Unterschieds im ethisch-politischen Einsatz, mehr als irritierende Resonanzen zum „Aufklärungs“-Feldzug des neurobiologischen Determinismus, der uns wissen lässt, dass nicht nur der freie Wille, sondern der Wille überhaupt, jede bewusste Absicht, bloße Illusion sei. 2007 sind in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie solche Sätze zu lesen: „Wir Menschen, wie alle Organismen neben uns, sind letztlich nur kurzlebige Vehikel, die die Gene sich geschaffen haben“. „Der einzige Zweck dieser Programme ist ihr eigener Erhalt“.

Wir stellen das hier zusammen, um zur Vorsicht zu raten. Denn die Resonanzen zum neurobiologischen Determinismus machen die Subjektkritiken Althusser, Foucaults, Butlers, Spivaks oder Negris auf eine Weise zweideutig, die sie zwar nicht verdienen, die aber dazu nötigen, den Unterschied zu schärfen, dabei auch über den Wortlaut ihrer Texte hinauszugehen. Es geht um den Unterschied zwischen deterministischer Reduktion und emanzipatorischer Dekonstruktion. Wollen doch Althusser, Foucault oder Butler das Selbst nicht auf seine Determiniertheit reduzieren, sondern neue und andere Widerstandskräfte freisetzen. Auch bleibt das Motiv ihrer Subjektkritik wichtig, der Verweis darauf, dass und wie Staat, Kapital und Patriarchat das Selbst durch Isolation, Atomisierung und Normalisierung für sich produktiv und beherrschbar gemacht haben. Doch bricht der Bogen, wenn er überspannt wird. Nähme man manche ihrer Sätze wörtlich, wäre nicht nur Subjektivität, sondern jede Widerstandskraft unmöglich, und dann könnte es keine Aktivist_innen geben.

Und umgekehrt: Soll von Aktivist_innen die Rede sein, muss auch von ihrem Eigens-
ten gesprochen werden - auch wenn anzuerkennen bleibt, dass jede Anrufung eines

„Eigentums“ problematisch ist und immer neu zu hinterfragen bleibt. Unter dem Eigensten verstehen wir zum Beispiel die für Subjektivität schlechthin grundlegende Fähigkeit, sich auf sich zu vereinzeln, um sich aus solcher Vereinzelung heraus frei, das heißt neu und eigens assoziieren zu können. Gäbe es diese Fähigkeit nicht, wie sollte von der Revolution gesprochen werden können? Subjektkritik überspannt den Bogen, wenn sie auf die Löschung oder Tilgung von Subjektivität zugunsten eines a-subjektiven Dahinlebens zielt, statt zu versuchen, dem Gebrauch des Begriffs Subjekt und so der Sache selbst eine Wende zu geben. Eine Wende, in der sich Subjektivität als die Fähigkeit bejaht, sich seiner selbst, der anderen und der Welt im Ganzen bewusst zu sein. In der sie gerade dann sich bejaht, wenn sie zugleich anerkennt, dass sie sich nie zur Gänze durchsichtig werden und deshalb nie nur „Selbstbewusstsein“ sein wird. Das gilt es übrigens gerade dann zu bedenken, wenn – was wir richtig finden – auf den Begriff der Entfremdung und das Ziel ihrer Aufhebung zurückgegriffen wird. Aufheben wollen wir die Entfremdung, in deren Bann uns Kapital, Patriarchat und Herrschaftsverhältnisse wie der Rassismus schlagen. Dazu aber gehört die Erfahrung der ursprüngliche Fremde, in die uns die Negativität versetzt, in der wir allererst ein Selbst werden, das sich frei zu sich, zu den anderen und zur Welt verhalten kann.

Es ist für uns deshalb kein Fortschritt, wenn der Begriff des Individuums, wie zuletzt von Hardt/Negri vorgeschlagen, durch den der Singularität ersetzt wird. Die im Wort Individuum ausgesprochene Unteilbarkeit sei Illusion, sagen sie, es gebe keinen unteilbaren Kern des subjektiven Lebens, Subjektivität selbst entspringe einer Spaltung des Lebens in sich. Das ist natürlich richtig, wir haben das im Verweis auf die Ambivalenz der Entfremdung gerade bestätigt. Und doch ist zugleich wahr, dass es keine radikale Aktivist_in gäbe, wenn das Selbst der Radikalen teilbar wäre. Denn Radikale sind Menschen, die sich mit dem Ganzen ihrer Existenz einer Wahrheit verpflichtet haben, sind Leute, die sich mit ihren Wahrheiten als freie Subjekte erschaffen. „Unteilbar“ und derart *In-dividuum* ist, wer nicht aufhört, nach sich und den Wahrheiten zu fragen; der in dieser Bewegung, solange sie währt, gegen die beherrschte Welt den Eigensinn verteidigt und zumindest insoweit einen *Punkt* setzt, das heißt ein Unteilbares. Das Selbst ist trotzdem und gerade deshalb kein isoliertes, sondern eines, das sich *schon* assoziiert - sich vorlaufend in der freien Assoziation freier Individuen situert. Weil es um ein so verstandenes Selbst geht, ziehen wir den Begriff des Individuums dem der Singularität vor, der zwar zurecht auf die Unvergleichlichkeit aller einzelnen verweist, jedoch als Bezeichnung des bloßen „Einzelwesens“ missverstan-

den werden kann, das dann geradewegs auf seine passpolizeilichen Fingerabdrücke reduziert werden könnte.

Aktivist_innen sind Subjekte und doch, entgegen dem Wortspiel, auf das sich Althusser und Foucault bezogen haben, nicht „unterworfen“ („subjektiviert“). Auch wenn die Etymologie richtig ist, der Nachweis der Herkunft des Worts, trifft er doch den Sinn nicht, der gemeint war und ist, wenn historisch vom Subjekt die Rede war. Vom Subjekt sprechen hieß, in der Reflexion auf unser unmittelbares Dasein auf Möglichkeiten setzen, die wir uns und andern voraussetzen und denen wir uns von uns aus, also freien Willens, unterstellen, wenn und sofern wir uns als Subjekt unterstellen. Sieht man genau hin, dann wird auf solche Möglichkeiten – des Daseins und der Reflexion des Daseins - noch dort und gerade dort gesetzt, wo das Subjekt als unterworfenes dekonstruiert wird: bei Foucault und Althusser wie bei Heidegger und Lacan, die ihnen dabei vorausgingen. Gewiss ging es Heidegger und Lacan um eine Kritik von Anthropologie und Humanismus; doch hielten sie zugleich fest, dass es eine „Sorge um sich“ und ein „Begehren des anderen“ nur als Möglichkeiten *subjektiven* und also *menschlichen Seins* geben kann. Für uns bleibt wichtig, dass mit Subjektivität und Individualität das Selbst angezeigt wird, damit aber die Bedingung der Möglichkeit von Radikalität, nach der wir fragen.

Wer sind die anderen?

Wer die radikalen Aktivist_innen sind, lässt sich erst daraus bestimmen, wer die anderen sind, zu denen sie sich verhalten. Alle, die Aktiven nicht anders als die Reaktiven und Passiven, leben in einer *nihilistischen Situation*. Nihilismus ist der Zusammenbruch der Fähigkeit, noch Hoffnungen und Ziele zu haben, die das Vorhandene überschreiten, und sich für sie zu engagieren. Dieser Mangel ist eine Folge des kapitalistischen Strebens ins Unendliche, das ein Streben ins Ziellose ist. Radikale Aktivist_innen verhalten sich daher nicht zu solchen anderen, die andere Ziele hätten als sie, sondern zu solchen, denen die Ziele und Hoffnungen abhanden gekommen sind. Radikal sind diejenigen, die an ihrem Ziel festhalten, auch im Nihilismus. In ihrer Perspektive ist der Nihilismus kein Ende der Geschichte, sondern nur eine Unterbre-

chung, ein Rückfall, wie er immer wieder geschieht, eine zeitweilige Stagnation, die sie zu überbrücken bestrebt sind, damit die Geschichte weitergehen kann.

Ihr Ziel aber verweist sie auf jene, die keins mehr haben. Es ist die volle Demokratie, die freie Assoziation freier Individuen. Es ist die Hoffnung, dass genau jene, die jetzt im Nihilismus und so in der Unfreiheit leben, sich zur freien Assoziation befreien. Solchen gegenüber verhalten sie sich kritisch und auffordernd, solange es zu ihrer Selbstbefreiung nicht kommt, zugleich aber vorgreifend so, als wäre die Assoziation mit ihnen als Freien schon da. Und das heißt, sie nehmen hinter vorhandenen nihilistischen Zügen der anderen die möglichen Züge ihres Befreitseins wahr und verhalten sich zu beiden. Mit einem Wort, *sie erkennen die anderen an* – selbst dort noch, wo sie sich von ihnen unterscheiden oder sich, im Grenzfall, gegen sie wenden. Dadurch erst gewinnen sie auch zu sich selbst die angemessen distanzierte Haltung. Denn jene philosophische Subjekt-Kritik, die wir als überzogen bezeichnen, hat ihr Recht als Kritik an nihilistischen Zügen, die nicht nur solche der anderen sind, sondern auch der radikalen Aktivist_innen selber. Nur dass diese sich dessen bewusst sind und dagegen angehen und so eben Aktive der Selbstbefreiung, freie Aktive sind. Es ist wahr, als vom Nihilismus Geschlagene sind wir alle teilbar - keine Individuen - und normalisiert.

Wir sind teilbar, weil, wenn wir keine Ziele haben, uns die Scheinziele der Warenwelt besetzen können. Diese reißen uns in verschiedene Richtungen auseinander. Jede Richtung ein Sog, der uns süchtig machen will. An die Stelle des Zielbedürfnisses tritt unsere Normanpassung oder allenfalls, wie Jürgen Link gezeigt hat, der Kampf gegen Normalitätsgrenzen. Durch Warenfaszination wird jenes Bedürfnis verschüttet. Das Problem ist nur, der Normalitätsbereich verschiebt sich immerzu und der Warensog treibt in immer neue Richtungen; durch die Verschiebungen und Richtungswechsel werden wir neuerlich geteilt, da sie der Kapitallogik folgen statt einer Logik der Selbst-Frage, mit der sie unverträglich sind. So ist das Subjekt nicht nur in seiner jeweiligen Gegenwart geteilt, sondern erlebt auch seinen Lebensverlauf als fragmentierten. Auch wenn richtig ist, dass in der Fragmentierung Möglichkeiten unvorhersehbaren Werdens und – ein Wort, das Deleuze teuer war – „Fluchtlinien“ ins Neue, Andere, Freie liegen, wird oft genug der Lebensverlauf vieler einzelner wie ganzer Gruppen zur *bloßen* Flucht, zur Bewegung eines Selbst-Verlusts in Nichtigkeit. Das am ehesten noch dringt von der nihilistischen Situation ins Bewusstsein, wenn nicht

als Verzweiflung, dann als Unruhe im Magen, als Unzufriedenheit im Kopf. Dabei wird die Unruhe selbst wieder von der Warenwelt und den Normalisierungsmustern aufgegriffen, fragmentiert und übertüncht.

Wir sprechen hier auch von Menschen, die eigentlich dazu prädestiniert wären, Intellektuelle zu sein; von denen man erwartet, dass sie im Kopf nicht bloß unzufrieden sind, sondern sich zur schonungslosen Diagnose, zum artikulierten Protest und zur Suche nach neuen Wegen aufraffen. Man hört heute weniger von ihnen als vor, während und unmittelbar nach der letzten großen antikapitalistischen Revolte, der von 1968. Sind auch ihnen die Ziele abhanden gekommen? Die großen in den 1970er Jahren veröffentlichten oder entstandenen Kunstwerke des Scheiterns wie Ingeborg Bachmanns *Malina*, Hans Werner Henzes *Tristan* oder Peter Weiss' *Die Ästhetik des Widerstands* stellen sich im Rückblick wie Dokumente einer lebensbedrohlichen Krise der Intellektualität selber dar. Es ist klar, Intellektualität muss vom Verdämmern der Ziele besonders betroffen sein. Sie ist als ziellose gar nicht vorstellbar. Als Luigi Nono um 1980 die Phase seiner kommunistisch agitierenden Musik hinter sich ließ und zu einer Musik der Stille, ja fast der Unhörbarkeit überging, um die Zuhörenden, wie er sagte, in einen Raum der Meditation und des Nachdenkens zu versetzen, begründete er das mit der Zerschlagung der Gewerkschaft Solidarnosc und dem sowjetischen Einmarsch in Afghanistan. Solche Ereignisse hatten ihm gezeigt, dass seine Agitation nunmehr ins Leere lief. Er brauchte das Jahr 1990 nicht abzuwarten. Es gibt auch heute noch Intellektuelle, aber inzwischen geben die erwähnten neurobiologischen Deterministen den Ton an. In deren Spiegel muss Intellektualität, die noch anspruchsvoll zu hoffen wagt, geradezu als Einweisungsgrund in die Irrenanstalt erscheinen.

Würden die anderen, zu denen sich die radikalen Aktivist_innen verhalten, ihre nihilistische Situation erfassen, müssten sie lauter Selbstmörder_innen sein. Es wäre dann Aufgabe der Radikalen, ihnen die Hoffnung zurückzugeben, ihre eigene Hoffnung auf sie zu übertragen. Faktisch aber wissen die Selbstmörder_innen nicht einmal, dass sie welche sind. Sie könnten es an ihren Taten erkennen, dem, was sie auf der Erde schon angerichtet haben. Aber sie erkennen es nicht. Die Aufgabe der Radikalen ist daher doppelt schwierig. Sie versuchen über die Unterbrechung der Geschichte hinauszudeuten und sie dabei allererst ins Bewusstsein zu heben. Die Aufgabe ist deshalb schwer lösbar, weil man gegen die, die den Nihilismus bewusst ma-

chen, so aggressiv reagieren wird, als wären sie die Urheber der nihilistischen Situation und versuchten gerade eben erst, sie hereinbrechen zu lassen. Der Bewusstmachungsversuch ist aber unvermeidlich, denn nur wenn die Ziellosigkeit als die Not empfunden wird, die sie ist, lässt sie sich beheben, können Zielsuche und Engagement für Ziele wieder aufleben.

Man muss betonen: Wenn *die Ziellosigkeit* als Not empfunden wird. Denn es versteht sich nicht von selbst, dass Nihilismus wenn überhaupt dann im Kontext von Zielsuche bewußt wird. Ausgelöst durch die Zuspitzung der kapitalistischen Krise, kann er auch als pure form- und perspektivlose Angst erlebt werden. Wenn *das* geschieht, haben die Radikalen eine wichtige, vielleicht entscheidende Schlacht schon verloren. Denn das kennen wir schon. Dass der klassische Faschismus eine Massenbasis hatte, ist nicht zuletzt einem damals sich ausbreitenden nihilistischen Bewusstsein zuzuschreiben. Von ihm wurden die vom Abstieg bedrohten Mittelklassen besonders erfasst, doch reichte es über sie hinaus. Es wurde zum eigenständigen politischen Faktor. Mit gutem Grund kann Joachim Fest sein Hitler-Buch, so sehr es sonst Kritik verdient, in einer Betrachtung mit dem Titel „Die große Angst“ fundieren. Fest sieht „die Unruhe, de[n] Radikalismus der politisierten Massen“ nach dem Ersten Weltkrieg in einem Satz aus Karl Jaspers' *Die geistige Situation der Zeit* verdichtet: „Daher ist uns, als wenn uns der Boden unter den Füßen versinke.“ Es leuchtet in diesem Zusammenhang ein, dass Hitler *der Exponent dieser Stimmung war*, ihr einen Teil seiner Attraktion verdankte. „Es ist auf dem Grunde fast aller seiner Äußerungen und Reaktionen spürbar: eine Angst, die in allem verborgen lauerte und alltägliche so gut wie kosmische Dimensionen hatte.“

Solche Angst erlebt den Nihilismus nur, kann ihn nicht zum Objekt der Reflexion machen. Er erscheint dann als Chaos und Drachenbrut, die nur ein neuer heiliger Georg bändigen kann. Dem müssen wir zuvorkommen. Erste Anzeichen gibt es schon heute, dass sich reflexionslose Angst wieder regt. Man denke nur an Lars von Triers Film *Melancholia*.

Wir wollen am Ende fragen, ob diese Probleme auflösbar sind. Zuerst aber muss der historische Augenblick bestimmt werden.

II

Zwischen den Revolten

Kämpfe um Selbstzuschreibung ...

Wenn sich heute wieder eine weltweite Revolte anbahnt, stellt sie sich nach historischer Logik als „Wiederholung“ der nächstfrüheren Revolte dar. Darunter ist der Versuch zu verstehen, etwas Neues zu machen, indem man dem Gewesenen *insoweit* treu bleibt und sich an ihm orientiert, als man es besser zu machen versucht.

1968, als die von heute aus gesehen nächstfrühere Revolte geschah, waren die Bedingungen einer Bewusstwerdung der nihilistischen Kapitallogik ungleich besser als heute. Den Kämpfen von 1968 gingen vier Jahrzehnte großer kritischer Philosophie voraus, deren innerer Zusammenhang sich im Rückblick als viel stärker erweist, als es den unmittelbar Beteiligten im damals unumgänglichen Streit erscheinen musste. In ihm und durch ihn bezogen sich drei Linien wechselseitig aufeinander. Die erste Linie war die eines reflexiv werdenden, die Krise der „Arbeiterparteien“ und vor allem der „Arbeiterstaaten“ bereits durcharbeitenden Marxismus, den man den westlichen nannte. Die zweite wird von einer Existenzphilosophie gezeichnet, für die das „Verweilen beim Negativen“ (Hegel) immer entschiedener ins politische Engagement führte, weil, wie Sartre damals formulierte, die Existenz, indem sie sich selbst wählt, zugleich alle Existierenden wählt und derart zum „singularen Universalen“ wird oder zu werden versucht. Die dritte Linie ist die des strukturalen Denkens, in dem sich die Forschungen Levi-Strauss', Althussers und Foucaults, aber auch die Fortentwicklung der Psychoanalyse bei Lacan kreuzen. Keine dieser Linien allein, sondern erst ihre Züge und Gegenzüge aufeinander zeichnen der Revolte die Phänomenologie der eigenen Erfahrung.

Weiter ausformuliert wurde diese Erfahrung in der Breitenwirkung des existenzialistischen Romans, Dramas und Films, etwa den Filmen Ingmar Bergmanns, deren Thema die Todesangst in der nihilistischen Gesellschaft war. Hierher gehören auch die kulturrevolutionären Experimente der Situationistischen Internationale, in denen die vom Existenzialismus wie von Jazz, Rock'n'Roll und Beat inspirierte „Lebenskunst der jungen Generationen“ (Raoul Vaneigem) ihre radikale Zuspitzung, damit

aber auch ihre erste Selbstkritik fand. Dabei ergaben sich untergründige, wenn auch schon damals ambivalente Übereinstimmungen mit dem futuristischen Weltraumbesiedelungsprojekt und den ersten Projekten des Umbaus menschlicher Körpers zur Weltraumtauglichkeit. **Diese Projekte waren der wohl letzte ernst zu nehmende Zielsetzungsversuch, den die zeitgenössische technisch-wissenschaftliche Intelligenz dem Kapital vorgeben und ihm so noch einmal helfen konnte, sein sinnloses Streben zum unendlichen Mehrwert, sein „Wachstum“ ins Nichts vergessen zu machen. Doch gerade hieran entzündete sich der Widerstand. Zuerst der ökologische: Die ökologische Bewegung entstand in den USA der 1960er Jahre als Kehrseite des Protests gegen technische Mond- und Marsreiseprojekte. So viel Forschung und Ingenieurskunst wurden dahin gelenkt - wäre es nicht sinnvoller gewesen, sie erst einmal mit der Rettung des Lebens auf der Erde zu befassen?** Als politische Krisen hinzukamen, der Vietnamkrieg, die chinesische Krise, die tschechoslowakische Krise, verdichtete sich alles zur Revolte.

Hannah Arendt führte sie auf „eine Erfahrung“ zurück, die „dieser Generation in der Tat überall gemeinsam“ war. Erfahren wurde „die Bedrohung des irdischen Lebens durch den Fortschritt der Technik“. Damit, „die Geschlechtsliebe als des Lebens herrlichste Manifestation zu feiern“, sei den Revoltierenden „eine in ihrer Weise durchaus präzise Antwort“ gelungen.

Nicht wenige zeitgenössische Kunstdokumente fassen die Revolte als Reaktion auf die nihilistische Situation auf. Teilweise begriff sie sich selbst so. Wir sehen ihre Militanten versuchen, was sie versuchen müssen: Sie wollen die nihilistische Situation ins Bewusstsein heben. „Los, putzt eure Autos“, sprüht einer an die Brandmauer neben einem Parkplatz, und es fällt ohne Werbekampagne auf, geht durch die Zeitungen. Es weckt Aggression, alle schließen sich gegen die Militanten zusammen; das macht diese ihrerseits aggressiv und treibt einige von ihnen in das mehr als prekäre Unternehmen eines bewaffneten Kampfs auch in den Städten Europas. Den anderen Pol der Revolten markieren die allein in Deutschland nach Hunderttausenden zählenden Aktivist_innen, die sich auf den „Marsch durch die Institutionen“ begeben, durch Sozialdemokratie, Gewerkschaft und Staatsapparat, wo viele von ihnen auf andere Weise scheitern. Immerhin: auf wohl allen ihren Wegen ist die 68er Revolte die Anstrengung, sich im Stellen der Selbst-Frage aus dem nihilistischen Sog herauszuhalten; in

diesem Sinn wird sie aktiv und entdeckt die Freiheit des Selbst als ausdrücklich politisches Ziel. Darin liegt trotz aller Irrwege ihre historische Bedeutung.

Das gilt auch und gerade für die Versuche der „maoistischen“ Student_innen, den historischen Klassenkampf neu zu entfachen: eine ganz eigene Form, frühere Revolutionen zu wiederholen, in diesem Fall die von der Komintern kontrollierten proletarischen Bewegungen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Der Gewinnung eines freien Selbst waren die „K-Gruppen“ insoweit verbunden, als sie diese Freiheit gerade in der freien Verpflichtung des „Parteikaders“ aufs weltrevolutionäre Klassen-Gemeinsame suchten: ein Versuch letztlich zur Unzeit, der deshalb auch nach weniger als zehn Jahren aufgegeben wurde, in dem Augenblick, in dem die *Neuen Sozialen Bewegungen* auftauchten. Diese Bewegungen führten die von Althusser so genannte „Krise des Marxismus“ in ihr letztes Stadium, da sie nicht mehr ins Klassenkampfschema passten und derart dessen Beschränktheit sichtbar machten. Historisch neu war allerdings, dass jene Parteikerne die Kraft fanden, sich selbst zu stoppen, sich selbst zu widersprechen. Das war bewundernswert und bleibt eigens zu erinnern. Bei der RAF, in der sich kommunistische und existenzialistische Motive besonders stark mischten, dauerte derselbe Prozess infolge der Schärfe, auch Ausweglosigkeit der von ihr riskierten Konfrontation bis in die 1990er Jahre, kam dann aber ebenfalls zu einem selbsterklärten Ende.

In der natürlich nie vollends, nie bis ins Letzte reflektierten Selbst-Überwindung der Partei- und Frontbildungsprojekte setzte sich der erste und eigentliche Impuls der 68er Revolte endgültig durch. Philosophisch fand er seine prominenteste Artikulation eben bei Michel Foucault, der die 68er Kämpfe als „Kämpfe um Ent-Subjektivierung“ auffasste, worunter er, wie schon gesagt, Kämpfe um Ent-Unterwerfung verstand: der Einzelnen gegen die Klassifikation, die sie zu „Kindern von Eltern“, zu „Geisteskranken“, überhaupt zu „Gesunden“ oder „Kranken“ stempelte, auch zu „Delinquent_innen“ eines stetig wachsenden, andererseits immer subtiler arbeitenden Systems von Disziplinar- und Haftanstalten. Gekämpft wurde gegen die jeweilige *Zuschreibung*. Dabei stand Foucaults Theorie trotz bisweilen überzogener, auch eitler Distanzierungsformeln gar nicht im Gegensatz zur Marxschen Klassenkampftheorie, denn auch der zufolge musste der einzelne Proletarier die Mächte der Zuschreibung umstürzen, „um seine Persönlichkeit durchzusetzen“ (Marx): den kapitalistischen Staat und das kapitalistische Verhältnis der Arbeit. Und wiederum mussten Foucault

zufolge die „Geisteskranken“ wie die „Delinquent_innen“ sich zusammenschließen, damit die Einzelne ihre „Persönlichkeit“ - besser gesagt die Möglichkeiten ihres eigenen Existierens - durchsetzen konnte. Foucault hatte nur darauf aufmerksam gemacht, dass die Klassifikation sich nicht in dem erschöpfte, was auch noch in der 68er Zeit den Namen „die Klassen“ trug. Auch deshalb hat er – darin über Marx hinausgehend – niemals die Herrschaft einer „besten“ Klasse über die anderen Klassen projiziert - nicht einmal für eine Übergangszeit. Er hat so, und daran halten wir fest, die Befreiung aller Einzelnen von allen Klassen, von der Klassifikation überhaupt als Forderung des Tages erkannt.

Dass 1968 gegen die *Fremdzuschreibungen* gekämpft wurde, war seine richtige Erkenntnis. Das Kind wurde als Kind von den Eltern und pädagogischen Diskursen definiert, ebenso die Kranke, aber auch die Gesunde von Medizin und staatlicher Biomacht. Foucault erinnerte so an eine bereits geschehene Aufklärung, die verschüttet worden war, denn schon Kant erklärt uns, weshalb es „so bequem [ist], unmündig zu sein“: „Habe ich [...] einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt [...]: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.“ Mit dieser Bequemlichkeit, die dem Paternalismus gelegen kam und von ihm erzeugt wurde, hatte die Revolte gebrochen, sie rang um *Selbstzuschreibung* statt Fremdzuschreibung.

Diese Logik der Revolte voll zu erfassen und theoretisch zu entfalten, war Foucault freilich durch seine zumindest zeitweilige Abwehr alles Subjektiven gehindert: Für ihn und seine philosophischen Weggefährten_innen blieben diesseits der Fremdzuschreibungen, wenn sie einmal abgewehrt waren, nur „die Körper und die Lüste“ übrig sowie die Sprachen, die sich aus der Gravitation der Diskursformationen lösten. Tatsächlich aber wurde um das Selbst gekämpft, um die andere und gemäßere, die eigene Zuschreibung.

... und kapitalistische Restauration

Dieselbe Ambivalenz treffen wir im Feminismus an, der den wohl tiefgreifendsten und weitreichendsten Kampf gegen die Klassifikation zu führen wusste. Prominent verdichtet sich die Ambivalenz in dem innerfeministischen Streit, für den Judith But-

ler und Luce Irigaray stehen. Butler dekonstruiert vorgegebene Geschlechterrollen ganz im Sinn Foucaults als unterwerfende Subjektivierung in die „Heteronormativität“ patriarchaler Zuschreibungen. Irigaray legt den Akzent des Feminismus dagegen auf die Frage, wer jenseits solcher Zuschreibungen die Frauen als Frauen sind oder sein können. Der Unterschied beider Herangehensweisen kulminiert in der Frage, ob das Problem vor allem darin liegt, dass überhaupt zwischen Geschlechtern geschieden wird, oder ob um die Form und den Gehalt dieser Unterscheidung feministisch erst gestritten werden müsse. Sind Zuschreibungen immer einfach willkürlich, und geht es deshalb jetzt darum, mit Zuschreibungen als bloßen Rollen frei zu spielen, oder gibt es jenseits aller Rollen ein weibliches Geschlecht als das „Geschlecht, das nicht eins ist“ und sich eben als solches der Klassifikation entzieht?

Ambivalent war und ist der Kampf der Feministinnen allerdings nicht nur in der Theorie, sondern auch und gerade da, wo er praktisch erfolgreich war: als Kampf, der überwiegend und notwendigerweise um die Rechte und Ressourcen und folglich um die von Männern besetzten Kommandohöhen geführt wurde. So verstandene „Gleichberechtigung“ nachzuholen oder allererst herzustellen, stand zweifellos historisch auf der Agenda und bewährte sich vor allem auf der „mikropolitischen“ Ebene, beim Verändern der alltäglich gelebten Geschlechterverhältnisse und -rollen. Doch wie notwendig auch immer, als Kampf ums Eigene kam er im Zug bloßer „Gleichberechtigung“ auf ein schwieriges Gleis. Er verfiel einem Formalismus des Gleichziehens, in dem Frauen in immer mehr Bereichen des öffentlichen Lebens den Männern gleich wurden – wie eine Ware der anderen. Nirgendwo wird das deutlicher als in der aktuellen Auseinandersetzung um Geschlechterparität in den Direktionsetagen der großen Wirtschafts- und Finanzunternehmen: ein Kampf, der zwar gegen ein patriarchales Machtverhältnis, kaum aber noch um Emanzipation geführt wird, das heißt um die Möglichkeit, sich die Freiheit zuzuschreiben, ein Selbst zu werden, und sich als ein solches mit anderen zu assoziieren.

Diese Wende war paradigmatisch für die auf 1968 folgende, bis heute anhaltende, jetzt aber vielleicht ans Ende gelangende Periode der kapitalistischen Restauration. Denn zum einen mäßigten sich auch die anderen Kämpfe um Selbstzuschreibung in solche um bloß formelle Gleichberechtigung und verfielen der darin angelegten, letztlich nihilistischen Erfahrung: Der Platz des Herrn war längst leer; die Rechte und Ressourcen, die auf verwaisten Kommandohöhen zu erwerben waren, gaben das Ma-

terial gar nicht mehr her, das für gelingende Selbstzuschreibungen gebraucht worden wäre. Wohl auch deshalb nahm die kapitalistische Restauration die Herausforderung der formellen Gleichberechtigungen bereitwillig an und erschuf daraus den neuesten Typus des kapitalistischen Selbst, das genau besehen so wenig ein Selbst ist wie die ihm vorausgegangenen. Möglich war das, weil in den Kämpfen um Ent-Subjektivierung, im Sinn von Ent-Unterwerfung, jene A-Subjektivität allererst entstand, die sie laut Foucault schon motiviert haben müsste. Das entsprach nicht der ursprünglichen Absicht vieler ihrer Teilnehmer_innen, aber darauf lief es hinaus. Denn weil die alten Zuschreibungen erfolgreich abgeschüttelt waren und eine neue Selbstzuschreibung nicht gelang, mussten sich die auf die „Mächte der Sprache“ und ihre partikularen „Kräfte, Lüste und Begehren“ reduzierten „Singularitäten“ vorerst mit dem Status einer Materialsammlung ihrer selbst bescheiden: Ein Ganzes konnte und sollte ja nicht mehr gedacht werden!

Zwar war die Begegnung mit dem Eigensinn der freigesetzten Subjekt-Ingredienzien oft tatsächlich eine Befreiung. Wir verkennen das nicht und haben es im Verweis auf Deleuze' Lob der „Fluchtlinien“ schon festgehalten. Aber weil das Selbst, das die Klammer hätte sein müssen, sich als solches nicht mehr erfuhr, konnten andere kommen und es neu „subjektivieren“: zum Gegenstand fremder Zuschreibung machen. Der Anfang war, dass die Kämpfenden sich wehrlos machten: Die „Mächte der Sprache“ äußerten sich in einer Sprachverwirrung, die den kollektiven Widerstand zersetzte oder ganz unmöglich machte; aus den „Kräften“, die damit von ihren Möglichkeiten abgetrennt waren, konnte „Kreativität“ fürs Kapital werden; die „Lüste“, ebenso isoliert, blieben übrig und gingen teils in die Harmlosigkeit einer bald handelsüblichen Queerness, teils in den Sog quälender Zuspitzungen ein, die später in den Romanen von Michel Houellebecq oder Charlotte Roche beschrieben wurden - womit wir, um Missverständnisse auch hier zu vermeiden, weder das Recht auf und die Lust an der Queerness missachten noch die Wahrheit des Leidens der „Elementarteilchen“ verdrängen wollen. **Kann doch von Houellebecq und Roche gelernt werden, dass sich in der Suche nach unendlicher Mehrlust eine Todesangst äußert, deren Unerträglichkeit nicht aus der Unvermeidlichkeit des Sterbens, sondern aus der Nichtigkeit des Lebens aufbricht, das diesem Sterben vorausgeht. Es ist dies eine Todesangst, die mit dem „Todestrieb“ Freuds und Lacans so wenig verwechselt werden darf wie mit dem „Sein zum Tode“ Heideggers, weil sie nicht die freiheits- und geschichtsstiften-**

de Negativität des Lebens, sondern die Verzweiflung im Nihilismus des Kapitals artikuliert, in der das eigene Ende mit dem Ende der Geschichte zusammenzufallen scheint.

Dem Cocktail der fragmentierten „Kräfte, Lüste und Begehren“ beigemischt, trug diese Verzweiflung das ihre dazu bei, den „flexiblen Menschen“ des „Bio-Kapitalismus“ zu formen. Die gegen die kapitalistische Normalarbeit gekämpft hatten, wurden wirklich von ihr befreit und fanden sich in neuen „kreativen“ Produktionsverhältnissen wieder. An die Stelle der alten hierarchischen Betriebsorganisation trat das System der Gruppen, die über ihre Selbstaussbeutung beraten durften. Alte „Tugenden“ wie etwa die Pünktlichkeit waren weniger wichtig geworden, dafür wurde es wieder Mode, quasi neben den Maschinen zu schlafen - den Computern: wie in der Manchesterzeit. Die Einzelne sollte sich „frei“ fühlen, wenn sie nur bereit war, ihre Kreativität auch messen und bewerten zu lassen. Neue Ranking-Systeme führten quasi eine Art Stücklohn für geistige Arbeit ein. Für all diese angeblichen Segnungen war dann noch der Preis ungesicherter, meist nur kurzlebiger Beschäftigung zu zahlen. So war der neue Subjekt-Typ entstanden, der kaum noch durch Aufseher gesteuert werden musste, weil er sich selbst beherrschte im Interesse des Kapitals.

Auch in der „Freizeit“ ließen Folgen nicht auf sich warten. Das Leben des neuen Subjekts, das von Job zu Job wechselte, wenn es überhaupt welche fand, zerfiel in Abschnitte, die nicht mehr als Teile eines irgendwie sinnhaften Lebensganzen verstanden werden konnten. Das Leben der Einzelnen konnte als ein solches Ganzes nicht mehr „erzählt“ werden. Es war nur konsequent, dass mit der Großen Erzählung vom Übergang der Menschheit in den Kommunismus auch die Kleine Erzählung vom Lebensentwurf und seinen kontinuierlichen, wenn auch durch Umbrüche skandierten Phasen verschwand. Der Auflösung der Kleinfamilie folgten die „Lebensabschnittspartnerschaften“, Lebensseinheit hatten die Einzelnen quasi nur noch in der Kurve des Girokontostands, dessen permanente Rekonstruierbarkeit an die Stelle der unmöglich gewordenen Lebenserzählung trat: Der Postbank-Werbeprospekt „Unterm Strich zähl' ich“ fasst das ganz richtig zusammen.

30 Jahre Anbahnung der ökonomischen Krise

Während das alles geschah, bereitete sich die Wirtschafts- und Finanzkrise vor, in die wir heute geworfen sind. Eigentlich war die Zeit von 1968 selbst schon deren Beginn. Denn die damalige Revolte war nach ihrer *objektiven* Seite die Teilnahme der westlichen und weltweiten Jugend am Entkolonialisierungsprozess, der sich seinem Ende zuneigte, oder wenigstens die Parteinahme für ihn - Gelegenheit übrigens, noch einmal an die eingangs erwähnte Bescheidung unserer Perspektive auf die mitteleuropäische Erfahrung zu erinnern.

Die Revolte war ja nicht zuletzt durch den Vietnamkrieg der USA motiviert worden. Eine direkte Folge des Entkolonialisierungsprozesses war die Emanzipation der OPEC-Länder vom vorausgegangenen westlichen Ölregime, das unverhältnismäßig niedrige Ölpreise erzwungen hatte. Nachdem es nun erstmals Ölpreise gab, die dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage entsprachen, erlebte der Westen die „Ölkrise“ der 1970er Jahre und reagierte mit dem Bau von Atomkraftwerken. Nur dies wurde einer neuen Protestjugend wie auch den älter werdenden „68er_innen“ bewusst. Eine Kehrseite der westlichen Ölkrise war aber das Entstehen gigantischer Profite aufseiten derjenigen ölfördernden Länder, die undemokratisch regiert und in vieler Hinsicht noch vorkapitalistisch verfasst waren. Diese Gelder, die nicht einfach reinvestiert werden konnten, weil der Rahmen einer mental verankerten und so funktionierenden kapitalistischen Marktwirtschaft fehlte, wurden in US-Banken angelegt. Weil diese dafür Zinsen zahlen mussten, wurde es zum Problem, Schuldner wiederum der US-Banken zu finden, die bereit und imstande waren, mindestens ebenso hohe und noch höhere Zinsen zu zahlen. Die Finanzkrise, die wir heute erleben, ist vor allem Folge davon, dass es solche Schuldner nicht gab. Sie ist eine Überakkumulationskrise des Kapitals.

Erst wurde „Entwicklungsländern“, dann „Schwellenländern“ Entwicklungskredite aufgedrängt, die nicht zurückgezahlt werden konnten. Nachdem das geschehen war, suchte man notgedrungen nach Schuldnern im Westen selber und stieß auf die „New Economy“ der Computerbranche. Die Hoffnung, eine Wirtschaftsentwicklung könne hier angestoßen werden, die so weittragend sein würde wie die Kredite reichlich waren, hatte bereits etwas Irrsinniges. Bald platzte die Dotcom-Blase. Nun kam man auf die Idee, gewöhnliche Konsument_innen mit Immobilienkrediten auszustatten, von

denen man vorher wusste, dass sie nicht zurückgezahlt werden konnten. Die Konsument_innen, auch Erwerbslose darunter, die sich den Traum vom eigenen Haus erfüllen sollten, wussten das auch. Doch die Kreditverträge waren so geartet, dass ihnen nur begrenzt Schaden entstehen konnte: Sie mussten schlimmstenfalls den Hausschlüssel zurückgeben. Das von ihnen nicht entschuld bare Geld wurde in undurchschaubaren Verbriefungspapieren versteckt, die US-Rating-Agenturen halfen dabei, empfahlen anschließend, die Papiere zu kaufen, und fanden bei europäischen Banken reißenden Absatz. Wie es weiterging, ist bekannt. Wir sind jetzt in dem Stadium, wo man letztmögliche Schuldner aufgetan hat, die Staaten nämlich, die um des Schuldendienstes willen ihre Bevölkerungen auspressen.

Eigens hervorgehoben und bedacht sein will die Rolle, die der Computer in der Geschichte der Schulden und überhaupt der letzten Jahrzehnte spielte. Dass er nicht nur jene „New Economy“ aufblies und nicht nur die Maschine war, neben der man wieder schlief, sondern dass er auch die Börsenspekulation noch haltloser machte, als sie ohnehin immer war, ist die eine Seite. Er war nun imstande, die Börsenentwicklung an beliebigen Orten in Sekundenbruchteilen weltweit zu übermitteln; ja weil seine automatische Künstliche Intelligenz schneller reagiert als die denkenden und urteilenden und derart Kapitalzeit verschwendenden Menschen, wurde ihm schließlich die Spekulation selber anvertraut. Kritisch zu erinnern bleibt auch, dass und wie der Computer den Ausgang des Kalten Krieges entschied, so nämlich, dass die Sowjetunion mit neuen intelligenten Waffensystemen totgerüstet werden konnte, die USA als Weltzentrum der Kapitalherrschaft aber, statt ebenfalls zu verschwinden, vorerst sogar noch gestärkt wurde. Wäre das nicht geschehen, hätte das Kapital jene ihm dienende Subjektivierung wahrscheinlich nicht durchsetzen können.

Die USA sind aber nicht nur das totrüstende Weltzentrum. Sie sind auch das Land, das aus dem Traum der freien Assoziation freier Individuen entstanden war und ihm in vieler Hinsicht näher kam als andere Gesellschaften. **Diesen Maßstab haben sie gesetzt, obwohl auch ihr Genozid an den indigenen Gesellschaften und die Zeit der Sklaverei nicht vergessen noch verschwiegen werden dürfen.** Aber gerade weil nichts stärker sein kann als eine solche Assoziation, resultierte aus **deren** kapitalistischer Version und Überformung ein starkes Land – **ein Land**, das seine Stärke in Militärstärke des Kapitals übersetzte. In der Welt des Militärischen war der Computer ja auch entwickelt worden.

Doch die Individuen, die begabt waren, ihn zu entwickeln, waren nicht so unfrei, ihn nur dem Militär zugänglich zu machen. Daraus, dass sie den Computer als Individuen für sich selbst beanspruchten, entwickelte sich seine andere Seite. Individuen, die keine Autorität dafür eingesetzt oder daran zu hindern versucht hatte, erfanden den *Personal Computer*. Sie bahnten den Weg zu seiner Nutzbarkeit durch Individuen in aller Welt. Das Internet, deren erste Keimform sich militärischer Planung verdankt hatte – die Überlegung war, dass wenn es keine Zentrale eines möglichen Atomschlags mehr gab, dieser vom Feind nicht verhindert werden konnte –, wurde nun zur möglichen formalen Hülle eines *general intellect* der Weltgesellschaft. Von Francois Lyotard bis André Gorz wurde die Zweideutigkeit des neuen Mediums früh diskutiert. Es war immer klar, dass es, in despotische Hände gebracht, ein gefährliches Herrschaftsinstrument, demokratisch durch die Individuen genutzt aber der Herrschaft gefährlich sein würde. In den jüngsten arabischen Revolten spielte die Koordination und urteilende Begleitung der Kämpfe durch Texte im Internet eine bedeutende Rolle. Ebenso bei den Kämpfen hierzulande, etwa gegen Stuttgart 21.

Neue Philosophie: Hardt/Negri, Badiou, Žižek

Im Maß, wie sich der Ausbruch der Wirtschafts- und Finanzkrise anbahnte, wurde deren theoretisch adäquater Ausdruck vorbereitet. Jene Linie, für die Foucault stand, wurde kritisch fortgesetzt zunächst durch Michael Hardt und Antonio Negri, deren Buch *Empire* zum Bestseller wurde. Gleichsinnige, wenn auch jeweils anders akzentuierte Versuche radikaler Gesellschaftskritik formulieren zeitgleich Jacques Rancière, Alain Badiou und Slavoj Žižek. Für einen Teil derer, die heute auf den Plätzen protestieren, sind sie theoretische Bezugspunkte. Was ist ihr Neues? Wenngleich an Foucault anknüpfend, denken sie ausdrücklich wieder vom Ganzen her, sehen wieder gesellschaftsübergreifende Antagonismen und thematisieren dabei vordringlich das Kapital. Dabei nehmen sie Foucaults Übersteigerung des marxistischen Erbes in einer Weise auf, die einsichtig werden lässt, dass und wie gerade seine Entdeckungen auf Marxsche Grundeinsichten zurückführen. So gelingt es ihnen, Foucaults heftig umstrittene Bezugnahmen auf Nietzsche und Heidegger in den Marxismus selber einzuschreiben und damit die Denkmöglichkeiten deutlicher herauszuarbeiten, die in den

polemischen Begriffen des „Linksnietzscheanismus“ und „Linksheideggerianismus“ zugleich eröffnet und verstellt worden waren.

Wir heben das auch deshalb hervor, weil es solche Bezugnahme gerade im deutschen Marxismus schon früher gegeben hat. Nietzsches Impuls war implizit von Ernst Bloch und ganz ausdrücklich von Theodor W. Adorno verarbeitet worden. Zwar setzte sich Adorno polemisch von Heidegger ab, doch bemühten sich Bloch wie Walter Benjamin und mehr noch Herbert Marcuse um die Einholung von Zügen des Heideggerschen Denkens, die Adornos Polemik außer Acht ließ. Teile derer, die heute protestieren, Ältere zumeist, folgen eher dieser Linie als jener „französischen“. Es zeichnet den aktiven Protest **ja** aus, dass Ältere und Jüngere in ihm ganz anders vereint sind als früher. Das zeigt sich nicht nur auf den Plätzen, sondern liegt auch im Slogan der „99 Prozent“. Dieser Protest ist wie jeder vor ihm vor allem Jugendprotest, aber er ist eben zugleich weit mehr. Für die dauerhafte Vereinigung der Aktiven ist es deshalb wichtig, sich des inneren Zusammenhangs der scheinbar nur verschiedenen theoretischen Linien bewusst zu werden. Dazu gehört der ausdrückliche Hinweis, dass die Philosophen der „französischen“ Linie ihre Einsichten nicht einem „Marxismus überhaupt“ einschreiben, sondern eben dem westlichen Marxismus, zu dessen wichtigsten Denkern Adorno, Benjamin, Bloch und Marcuse gehören. Hinzukommt der unmittelbar praktische Gesichtspunkt: Nicht nur Foucault und Deleuze, auch Bloch und Adorno sowie, einander näher als alle anderen, Marcuse und Sartre waren in die Ereignisse von 1968 verwickelt. Wenn wir über die Wiederholung von 1968 nachdenken, können wir das nicht unbeachtet lassen – so verwirrend das Spiel von Rede und Gegenrede auch sein mag.

Worin zeigt sich der alle Differenzen durchwirkende Zusammenhang der theoretischen Linien? Wir haben hervorgehoben, dass die 68er Kämpfe Kämpfe um das Selbst, um Ent-Subjektivierung und Selbstzuschreibung gewesen sind. Dem westlichen Marxismus war das insofern vertraut, als **er** die Freiheit des Individuums immer schon besonders hervorgehoben hatte, **während es dem östlichen mehr darum gegangen war, Bewusstsein für einen notwendigen Modernisierungsprozess zu wecken**. Zwar wurde Foucault niemals **zum westlichen Marxismus** gezählt und zählte sich selbst nicht dazu, doch gab es tiefe Gemeinsamkeiten und systematische Wechselbezugnahmen zwischen ihm und Louis Althusser, dem letzten großen Repräsentanten **dieser Strömung**. Einig waren sich beide in der

strikten Ablehnung des Subjektbegriffs, wobei Althusser nicht nur das Subjekt als scheinbar bloß Unterworfenes, sondern auch das Individuum als scheinbar bloß in der bürgerlichen Gesellschaft Atomisiertes zurückwies und damit einem Hauptzug des westlichen Marxismus widersprach. Dabei folgte er Einsichten der Psychoanalyse Jacques Lacans, der seinerseits aber am Begriff des Subjekts festhielt und sich dabei auf Sigmund Freud berief, dem der westliche Marxismus die Perspektive aufs Individuum verdankte. Obwohl Adorno wiederum Lacan gar nicht kannte, wetteifern beide in der scharfen Polemik gegen die US-amerikanische Psychologie der „Ich-Stärke“ (Karen Horney), der sie jeden Anspruch bestritten, sich als Psychoanalyse auszugeben. Schon daran lässt sich ahnen, dass es um so etwas wie „Entsubjektivierung“ auch bei Adorno ging: wie denn Foucault zuletzt ausdrücklich bekannte, dass er manche Bücher nicht hätte schreiben müssen, wären ihm Adornos Schriften früher bekannt geworden.

Für Žižek ist die Psychoanalyse in der lacanianischen Version in derselben Weise zentraler Bezugspunkt, wie sie es für Adorno in der Version Freuds gewesen war. Foucault hatte sie in jeder Version abgelehnt. Dessen ungeachtet hat die praktische Seite von Foucaults Philosophie in der Unterstützung der *Kämpfe ums Selbst* bestanden. Unter Adornos Schüler_innen war indessen nicht nur der Impuls der, besonders sexuellen, Selbstbefreiung wirksam, sondern ebenso und auf lange Sicht mehr noch derjenige, sich an der Veränderung der *objektiven*, also auch institutionellen gesellschaftlichen Verhältnisse zu versuchen. Das also, was auf der „französischen“ Linie jetzt erst wieder zusammenschießt, die „Lüste und Begehren“ einerseits und der mehr „objektive“ Blick aufs Ganze als das Unwahre andererseits, war hier von vornherein zusammengebracht. Foucault kämpfte gegen Subjektivierung, Adorno mehr noch gegen das Tauschprinzip: An beides ist heute anzuknüpfen.

Aktiv sein vor dem Ereignis

Das Ganze ist das Unwahre: Wie Wahrheit in dieser adornitischen Formel als Bezugspunkt aufscheint und damit als *Wahrheitsstreben* festgehalten wird, so erneut bei Badiou, wenn er seinen Fortgang über Foucault hinaus in der Formel fasst: „Es

gibt nur Körper und Sprachen, *außer dass es Wahrheiten gibt.*“ Diese Erweiterung der Politisierung der Körper, Lüste und Sprachen ist selbst der Unterschied „ums Ganze“, weil sie auf den Punkt bringt, dass die Berufung allein auf Körper und Sprachen, *ohne* Blick aufs Ganze und ohne Rückhalt in einem Selbst, darauf hinauslaufen kann, sich dem Nihilismus zu ergeben. Von diesem Punkt aus setzt Badiou den Akzent auf die Überwindung der nihilistischen Situation. Dabei geht er hinter 1968 auf 1917 zurück. In der Sprache Heideggers nennt er die Oktoberrevolution ein „Ereignis“. Die Wendung aufs Ereignis als „Wahrheits-Ereignis“ und die mit ihr verbundene Art zu denken hat Implikationen, die uns, wenn wir sie entfalten, zum besseren Verständnis unserer Aufgabe verhelfen. Denn unsere Frage muss ja sein, ob und inwiefern auch 1968 ein Wahrheits-Ereignis gewesen ist und was es dann heißt, sich auf die *Wiederholung* dieses Ereignisses vorzubereiten.

Dabei hat Badiou die Hauptimplikation eines Denkens von Wahrheits-Ereignissen aus allzu großer Vorsicht vor einer „Geschichtsphilosophie“ noch gar nicht zureichend ausgearbeitet. Sie liegt darin, dass man am Ende oder Optimum der Geschichte schon angekommen sein müsste, um zu *wissen*, ob die Oktoberrevolution des Jahres 1917 wirklich in diesem starken Sinn ein „Ereignis“ gewesen ist – das heißt ein „Geschichtszeichen“ in der Terminologie Kants. Denn dann erst hätte sich geklärt, ob der Russische Oktober tatsächlich ein konstitutiv dahin führender Schritt war und noch dann als ein solcher gilt. Hat man doch schon manches für ein Ereignis gehalten. Der zu seiner Zeit von vielen zum Ereignis stilisierte preußisch-österreichische Krieg zum Beispiel wäre nur dann ein solches gewesen, wenn im Kampf zwischen Habsburg und Hohenzollern wirklich, wie man damals in preußischen Geschichtsbüchern lesen konnte, der Grundzug der deutschen Geschichte gelegen hätte. Obwohl uns deren Ende unbekannt ist, wissen wir inzwischen so viel, dass „Habsburg gegen Hohenzollern“ dieser Grundzug sicher nicht ist. Seinerzeit aber konnte man es nicht wissen und hat sich doch auf den Krieg vorbereitet, *als ob* er, am Ende, im Futur II des Endes, ein Ereignis gewesen sein wird. Das war und ist eine Schwierigkeit, der sich niemand entziehen kann. Gerade eine Politik, die mit der Wahrheit im Bunde sein will, muss versuchen, *Geschichtszeichen* zu erkennen, und muss sich auf Ereignisse vorbereiten, *obwohl* nicht gewusst werden kann, ob das, was dem Vorbereiten dann real antwortet oder ihm widerspricht, wirklich ein Ereignis ist.

Wir nehmen mit Badiou an, dass „1917“ zu den Konstitutiva der Geschichte der Wahrheit zählt. Denn es ging damals um den Versuch, die klassenlose Gesellschaft zu errichten. Diese gehört nach unserem Erachten zur letztendlichen Erfüllung von Geschichte. Wie hat man das aber glauben, wie sich darauf vorbereiten können? Was sich uns hier aufschließt, kann auf 1968 und dessen Wiederholung übertragen werden.

Zunächst eignet sich der Modellfall 1917, *ein* denkbare Verständnis der Logik von Ereignissen *auszuschließen*, das nämlich, das beim späten Heidegger leitend zu werden scheint: Indem er über die Haltung der „Entschlossenheit“ meint hinausgelangen zu müssen und so zur Haltung der „Gelassenheit“ übergang, zeichnet er ein Verhalten vor, in der sich die Vorbereitung eines Ereignisses aufs bloße Erwarten seines unvor-denklichen Einbruchs reduziert. Man nennt die Faulheit des Abwartens „Attentismus“: Wer ihr anhängt, tut meist so, als akkumuliere er abstrakte Kraft für ein Los-schlagen, das sich um die Situation, die eintreten wird, kaum kümmert. 1917 wurde so nicht vorbereitet! Zwar gab es Attentist_innen, doch sie endeten in der Lüge: Die SPD stimmte den Kriegskrediten zu.

Wie ein Ereignis *theoretisch* vorbereitet wird, lässt sich dagegen bei Lenin und Trotzki lernen. Erster erwartete damals zunächst eine demokratische Revolution, nahm an, dass ihr die sozialistische folgen werde und schrieb in diesem Zusammenhang *Staat und Revolution*, ein Buch voller Voraussagen, die nicht eintreten sollten, und doch ad hoc ein notwendiger Leitfaden des Sicheinlassens auf das Ereignis. Trotzki glaubte, dass beide Revolutionen in eine zusammenfallen würden. Als das Ereignis eintrat, lag es irgendwie zwischen seinen *vorausseilenden* Interpretationen und konnte deshalb mit der einen wie der andern gedeutet werden: Grund genug für Lenin und Trotzki, sich im Kampf zusammenzuschließen. Und darauf kam es an.

Wenn wir dieser Logik der theoretischen Vorbereitung näher nachspüren, sehen wir, dass die Vorbereitung ihrerseits vorbereitet war. Die Annahmen Lenins und Trotzki *wiederholten* solche von Marx, der seinerseits in einer Geschichte des Denkens stand, die lang zurückverfolgt werden kann. Es ist eine durchaus kontinuierliche Geschichte, auch wenn wahr ist, was Marx betont: dass das Denken keine *eigene* Geschichte hat. Es hat insofern *keine*, als es immer nur das Denken des realen Prozesses sein kann, und so auch der nihilistischen Unterbrechungen dieses Prozesses. Aber das ist eben

der Punkt: Würde nicht Denken mithelfen - **würde es nicht, wie Benjamin schreibt, „Segel setzen“, in die der „Wind der Weltgeschichte“ wehen kann, wenn er denn will** -, man fände aus den nihilistischen Unterbrechungen nicht wieder heraus. Denken aber kann seinen Beitrag nur so leisten, dass es auf anderes, vorausgegangenes Denken zurückgreift und es *wiederholt*. Das gelingt nicht automatisch – *wo* es aber gelingt, ist *Kontinuität des Denkens* gelungen und erscheint im Rückblick als solche. Derart in seinen weitesten Möglichkeit ein Kontinuum stiftend, wird das Denken dennoch durch es negierende reale Prozesse so unterbrochen, dass diese „die Geschichte“ *gegen* das Denken sind, sich als solche zur Geltung bringen: Das schließt sich nicht aus.

Man bereitet also das aus der nihilistischen Situation heraus erwartete Ereignis so vor, dass man auf anderes, in seiner vorliegenden Form schon nicht mehr zureichendes, bisweilen sogar widerlegtes Denken zurückgreift und es dabei im Maß dessen umgestaltet, was jetzt Not tut, als notwendig erscheint. Was jeweils notwendig ist, wird die Empirie der nihilistischen Situation lehren. Das versteht sich von selbst und ist auch für 1917 belegt. Dass das Ereignis sich anbahnte, konnte an der Zunahme der Streiks der Industriearbeiter schon vor 1914 abgelesen werden, Trotzki weist darauf hin. Dass *Sowjets* eine Rolle spielen würden, konnte seit 1905 vermutet werden, als sie erstmals in Erscheinung traten.

Als letzte und schwierigste Implikation eines Denkens, das in 1917 ein Wahrheits-Ereignis sieht, ist noch der Umstand zu erwägen, dass diese Revolution selbst dann, wenn sie wirklich wahr, das heißt konstitutiv für den Gang zum erhofften Ende der Geschichte gewesen sein wird, eben deshalb nur *geschichtlich* wahr sein kann. „Geschichtlich wahr“ meint hier, dass Vieles in ihr, ihrer Praxis, ihren Zielen und ihrem theoretischen Selbstverständnis uns heute als überholt erscheint, *obwohl* wir verstehen, dass es damals als *schlechthin* wahr erscheinen konnte. Wir verstehen auch, dass *diese* Konstellation in jedem Ereignis immer neu auftreten wird. Damit ist dann aber die Frage aufgeworfen, wie man sich auf etwas vorbereiten kann, das im angegebenen Sinn nur geschichtlich wahr ist. Das geschichtlich Wahre mag dem entschiedenen Blick als geradezu unwahr erscheinen. Und tatsächlich wurde in Revolutionen wie der französischen und der russischen *geglaubt*, man sei im Begriff, eine übergeschichtliche Wahrheit zu errichten, sei unmittelbar dabei, sich mit dem Ende der Geschichte kurzzuschließen. Viel spricht dafür, dass die historischen Revolutio-

när_innen den Glauben, dass es sich so verhalte, auch brauchten. Wie es scheint, konnte man ohne ihn nicht entschieden revolutionär sein. Theoretisch gesehen ist dies eine Altlast klassisch-metaphysischer Herkunft: der Annahme, dass Wahrheiten gerade nicht geschichtlich sein dürfen, sondern ungeschaffen und ewig sein müssen.

Zumindest gelegentlich glaubte auch Marx, seine geschichtliche Wahrheit mit dem Ende der Geschichte kurzschließen zu können. In dieser Hinsicht aber wiederholen wir ihn *nicht*, schon deshalb nicht, weil solcher Glaube eben unwahr ist. Revolutionär_innen sollten das einsehen können. Wenn etwas sie auszeichnet, dann doch, was man ihre Radikalität nennt. Radikal ist aber nur die Entschiedenheit, mit der jemand in der Wahrheit steht oder fällt. Wer das tut, nimmt Unwahrheit als Unwahrheit hin, auch wenn es dem eigenen Begehren widerstrebt. Der zweite Grund, weshalb wir diesem Glauben *nicht* folgen, resultiert aus seinen Folgen, die wir nicht gutheißen können. Wir sehen nämlich, dass wer in einer Revolution das übergeschichtlich Wahre zu verwirklichen glaubt, sich *rückhaltlos* zur Gewalt berechtigt glaubt. Das ist ein Zug, der bei der Wiederholung von 1917 und auch von 1968 nicht aufrechterhalten werden **kann**. Ein solcher Kurzschluss mit dem Ende der Geschichte bezeichnet den Punkt, an dem die RAF in die Irre ging. Damals glaubten viele, die deren Kampfweise gar nicht billigten, sie sei doch jedenfalls *radikal* gewesen, das radikalste Resultat der Revolte; dem war nicht so.

1917 kam noch hinzu, dass die Revolutionär_innen sich nach dem Revolutionssieg zur Aufhebung der Demokratie berechtigt glaubten. Die Aufhebung sollte zeitweilig sein, wurde aber dauerhaft und führte den Staatsterror der Tscheka herbei. Vor allem diese Anmaßung einer revolutionären Partei, sich an die Stelle der Demokratie zu setzen, weil sie glaubt, sie kenne die geschichtliche Wahrheit und könne daher für den Demos auch gegen dessen Willen sprechen, einen Willen, den sie dann nicht einmal zu ermitteln braucht, wiederholen wir nicht. Das ist ein zentraler Punkt, auf den wir noch ausführlich zurückkommen: Wenn eine Gesellschaft durch aktive Minderheiten neu gegründet wird, heißt das nicht schon, dass *die Gesellschaft* sich neu gegründet hätte. Sie muss gefragt werden. Dass sie selbst für sich selbst spreche, in politischen wie auch ökonomischen Belangen, ist unser Ziel und hat deshalb auch auf

dem Weg dahin volle Geltung. Die Losung „Wir sind die 99 Prozent“ wäre ganz sinnlos, würden wir das nicht anerkennen.

Die Wiederholung von 1848

Was die Vorbereitung auf ein Wahrheits-Ereignis ist, das nur das Ereignis einer geschichtlichen Wahrheit sein kann und so auch gewusst wird, wird noch deutlicher, wenn wir hinter 1968 und 1917 auf 1848 zurückgehen. Dass besonders das Ereignis 1848 eine neue und grundsätzliche Aktualität erlangt hat, ist von Mehreren schon bemerkt worden und gerade auch von Badiou. Wir wollen die Aktualität des Ereignisses 1848 hier noch einmal explizieren.

Was 1848 geschah, war eine europaweite Revolution, in der es zentral um die Demokratieforderung ging, wie heute im Arabischen Frühling. Es war wie heute ein erster Anlauf, der einerseits ein Vorbild hatte - die Große Französische Revolution -, andererseits aber auch in Frankreich selbst wiederholt werden musste. Wie heute in den arabischen Ländern um Formen der Demokratie gekämpft wird, die im Westen schon verwirklicht sind und dort längst als unvollkommen erkannt sind, waren damals fast alle Länder damit beschäftigt, die Repräsentativdemokratie, das Thema der Großen Französischen Revolution, aufzugreifen, während es in Frankreich selbst schon darum ging, um eine Demokratie auch fürs Proletariat, die ökonomisch Abhängigen zu kämpfen. Eine Ausnahme bildete damals die Schweiz, hier setzte die Revolution eine landeseigene Demokratie-Entwicklung fort, die älter war als die französische. Und auch darin bildet sie eine Ausnahme, dass die Schweizer Revolution eine siegreiche Revolution war: Die Verfassung der Schweiz, wie wir sie heute kennen, wurde im Wesentlichen damals erkämpft.

Dass die Demokratiebewegungen überall sonst niedergeworfen wurden, ist wahrscheinlich auch ein Vergleichspunkt zwischen damals und heute. Dabei wäre noch eher damit zu rechnen, dass einige arabische Bewegungen siegreich sind, als dass sie es sofort auch in Europa und den USA sein könnten. Es zeichnet sich ja ab: In Tunesien, in Ägypten wird zusammen mit dem westlichen Repräsentativsystem auch das typisch westliche System der zwei Parteilager übernommen, von denen das eine die

konservativ-religiöse - hier gemäßigt islamistische statt christdemokratische -, das andere die säkularisierte, in der Tendenz linke Linie verfolgt. Dabei kann, wie kürzere Zeit im Nachkriegsdeutschland, längere im Nachkriegsitalien, die Dominanz des religiösen Lagers erdrückend sein, ohne dass deshalb dem säkularen Lager die Chance zum Aufholen genommen wäre. Wenn so ein System wie aktuell in Ägypten unter Kuratel eines Militärs gestellt wird, das den Prozess der Demokratisierung wenn nicht unterbindet, so doch einzuhegen und zu beschränken sucht, kann das am Sieg der Massen, die gekämpft haben, nichts ändern, auch wenn sich darin die Begrenztheit ihrer Ziele zeigt.

Ähnliche Entwicklungen sind auch in Libyen und Syrien zu erwarten. Hier ist entscheidend, dass der Westen diese Länder auch durch Militärintervention nicht mehr in den Griff bekommen kann. Auch in ihnen wird vermutlich dasselbe Zweiparteilagersystem entstehen wie in Tunesien und Ägypten. Und so bewegt sich der gesamte arabische Raum, teils *sua sponte*, teils von außen gedrängt, auf ein und denselben Fluchtpunkt zu. *Ein* Schritt wird überall getan. Was in dem und jenem Land schon durchgesetzt ist oder wird, stellt sich in Nachbarländern als klar fassliches Ziel dar.

Ganz anders die Situation in Europa und gar den USA. Wir müssen daran zweifeln, ja es für praktisch unmöglich halten, dass die vom arabischen Frühling angestoßenen Demokratiebewegungen in Europa und USA sich irgendwo, in diesem ersten Anlauf, schon sollten durchsetzen können. Denn Ziele, die klar und fasslich wären, sind hier gar nicht vorhanden. Es ist ja gerade das Gute an Bewegungen wie Occupy, dass sie darüber zu debattieren beginnen, *was* eigentlich die bessere Welt wäre, die an die Stelle der Demokratie des Kapitals und der Finanzmärkte treten könnte. Vorstellungen gibt es, aber sie sind meistens sehr vage. Das ist an sich nicht problematisch, denn die Suche bewegt sich in eine gute Richtung. Der Weg wird beschritten, mehr kann man nicht wollen. Aber er braucht Zeit. Deshalb sind die herrschenden Mächte zurzeit stärker. In den arabischen Ländern können die herrschenden Mächte die Plätze, die von der Demokratiebewegung besetzt sind, nicht so einfach abräumen. Wo es ihnen gelingt, müssen sie doch hohe Kosten zahlen. In Europa und den USA hingegen ist es zurzeit noch ganz leicht, Occupy zu vertreiben. Das wäre anders, wenn die Ziele der Bewegung schon ausgereift, überall bekannt und weithin populär wären.

Sie sind es nicht. Es gibt nur erste Ansätze. Die spanische Bewegung, von der das westliche Occupy als Nachahmung des Arabischen Frühling ausging, hat sogar schon die Kritik am Zweiparteienlager-System klar formuliert, womit sie in Deutschland bislang kein Gehör fand. Einig ist man überall, dass es möglich sein müsste, über mehr Sachverhalte, die vorerst nur Stück für Stück ins Blickfeld treten, demokratisch abzustimmen. Tendenziell läuft das auf die Forderung hinaus, einen Zustand zu beenden, in dem bestimmte Bereiche des Zusammenlebens und gerade diejenigen, auf denen alles andere basiert – die Bereiche der Ökonomie – von der demokratischen Wahlfreiheit systematisch ausgenommen sind. Im Kampf gegen den Stuttgarter Tunnelbahnhof ist die Notwendigkeit einer solchen Forderung zum Greifen nahe, und es überrascht nicht, dass hier auch die Debatte besonders weit fortgeschritten ist. Aber selbst hier ist keine programmatische Verallgemeinerung erreicht, zu schweigen davon, dass es den Versuch gäbe, die Implikationen im Einzelnen zu durchdenken. Die Parallele zu 1848 ist tatsächlich sehr stark: Damals fanden sich die Revolutionäre etwa in der Paulskirche wieder, wo sie darüber, was Demokratie sein solle, erst einmal lange berieten. Inzwischen konnte sich die preußische Militärmacht reorganisieren und das Ergebnis der Beratung mühelos zerschlagen.

Aber die Beratung *hatte* ein Ergebnis. Dies ist, wie wir hoffen und worauf wir hinarbeiten, der dritte Vergleichspunkt zwischen damals und heute. Nur die *Durchsetzung* des Ergebnisses konnte verhindert werden, nicht *das Ergebnis selbst*. Weil aber ein Ergebnis da war – *die Paulskirchenverfassung* – kann man nicht einfach sagen, diese Demokratiebewegung sei gescheitert. Mit der Formulierung der Verfassung war den späteren Kämpfen ein Ziel gesetzt. Wenn man glaubt, das sei ja ein nur „ideeller“ und wohl gar „ideologischer“, aber kein „realer“ Erfolg gewesen, so irrt man, denn in Wahrheit bedurfte es gerade der Realität der am Ende zwar gescheiterten, doch erst einmal über Monate fortgesetzten Revolution, damit sich Mut und Energie für die Aufgabe der Zielformulierung überhaupt hatten regen können. Dies zeigte sich noch deutlicher auf dem in Deutschland eben erst entstehenden proletarischen Flügel der Revolution. Auch Marx und Engels brauchten nämlich die Luft der nahenden Revolution: um das Kommunistische Manifest zu schreiben.

Unsere Generation kann das gut nachvollziehen, weil es ihr recht ähnlich ergeht. Nachdem der Reale Sozialismus zusammengebrochen war, war es über fast zwei Jahrzehnte unmöglich, die große Chance zu nutzen, dass nun ein neuer, besserer Weg

der gesellschaftlichen Emanzipation ausgelotet werden konnte, der aus der falschen Alternative „Westen“ versus „Ostblock“ hätte herausführen können. Stattdessen wurde die unvollständige westliche Demokratie betont, zum „Ende der Geschichte“ erklärt und zugleich von da an schrittweise abgebaut, denn sie musste sich nicht mehr als das Bessere dem Ostblock gegenüber bewähren. Dieser wurde derweil, obwohl es ihn gar nicht mehr gab, als die einzig mögliche und zugleich unmögliche, weil endgültig diskreditierte Alternative hingestellt. Versuche, Debatten über eine andere Gesellschaft zu entfachen, sind in dieser langen mutlosen Zeit immer wieder versandet. Jetzt aber, während Revolten sich anbahnen oder schon ausgebrochen sind, werden solche Debatten ganz selbstverständlich geführt.

Die Radikalen von heute sind in derselben Lage wie damals Marx und Engels: Uns bleibt zunächst nur, auf den Zusammenschluss von Einzelnen und mehr oder minder kleinen Gruppen hinzuarbeiten. Die sich im Kommunistischen Manifest „Kommunisten“ nannten, waren keine Partei im heutigen Wortsinn.

Das Selbst und die Wahrnehmung der Welt

Die Revolte, die sich *jetzt* anbahnt, hier bei uns, würde also im engeren Sinn die von 1968, im Weiteren die von 1848 wiederholen. Wir müssen die Dialektik dieser beiden Seiten der Sache erfassen. Denn der engere Sinn ist auch wieder der wichtigere: weil sich in ihm, wie ausgeführt, das Selbst der Menschen als eigentlicher Gegenstand der Befreiungsversuche erweist. Das war zwar 1848 schon aufgeschieden, bei Marx und Engels, die geschrieben hatten, dass der Arbeiter den Staat stürzen müsse, um *seine Persönlichkeit* durchzusetzen; die dann im Kommunistischen Manifest formulierten, es werde um die freie Assoziation *freier Individuen* gekämpft und das sei eine Gesellschaft, in der die Freiheit *des Einzelnen* die Bedingung - und nicht etwa erst die Folge - der Freiheit aller sei. Aber obwohl das aufgeschieden war, setzte es sich nicht durch, auch nicht aufseiten der demokratischen und sozialistischen Revolutionär_innen. Selbst Marx und Engels befassten sich in der Folge nur noch mit der Analyse der *objektiven* Zustände, und wo sie Andeutungen über die andere Gesellschaft fallen ließen, interessierte wieder nur deren *objektive* Verfassung. Es ging nicht mehr um die Subjektivität („Persönlichkeit“), die der Arbeiter, die Arbeiterin erlangen würden,

sondern um die angemessene Belohnung ihrer Arbeitsleistung. Diese Seite musste natürlich zuerst herausgearbeitet werden. Aber es war einseitig. Was dann 1968 geschah, führte darüber hinaus. Die „68er_innen“ kämpften an der Seite der Arbeiter_innen für bessere Löhne, aber es ging ihnen um mehr, sie brachten die *existenzielle* Perspektive in den Kampf ein.

Auch das geschah wieder einseitig. Der Existenzialismus der neuen Kämpfe erlaubte nicht schon gleich eine Perspektive auf die objektive Welt, die ihr in ihrer Differenziertheit hätte gerecht werden können, will sagen, die ihre *objektive Konfusion* hätte auflösen können: theoretisch erst einmal und dann praktisch in der Beantwortung der Frage, für welche andere Welt man nun eigentlich kämpfte. Übrigens wurde das von den damaligen Aktivist_innen gar nicht bemerkt. Sie hatten ja die realsozialistische ökonomische und politische Verfassung vor Augen, deren Grad von Differenziertheit schon über ihren Verstand ging, obwohl sie weniger differenziert war als ihr westliches Gegenstück. Sie konnten sich darauf beschränken, einzelne Seiten dieser Verfassung zu hinterfragen, und hatten dann schon das Selbstgefühl, „konkret analysiert“ zu haben. Blickt man heute auf dies Verfahren zurück, sieht es doch recht monoton aus. Kritisiert wurde, dass es im Realen Sozialismus noch die Ware-Geld-Beziehung gab, gegen die vor allem man auch im Westen Sturm lief, immer unterstellend, dass Ware-Geld-Beziehung und Kapitalismus für alle Ewigkeit untrennbar dasselbe geworden seien. Untersuchungen, die den Verdacht nahelegen, dass der Reale Sozialismus, dieser erste Versuch, den Kommunismus gesamtgesellschaftlich durchzusetzen, eher am Zuwenig als am Zuviel der Ware-Geld-Beziehung untergegangen sei, wurden ignoriert. Die Frage kam gar nicht erst auf, ob es eine Ware-Geld-Beziehung ganz ohne Kapital und Kapitalismus geben könnte. Hardt und Negri gehören zu denen, die sie heute stellen.

Wenn sich Leute, die um 1968 das Denken erlernten, zur heutigen Krise wieder äußern, sieht man manchmal sehr deutlich das Problem, das damals schon bestand: Dem existenziellen Selbst, das sich befreien will, scheint eine monolithische Welt gegenüber zu stehen; nicht nur etwas an ihr, das Entscheidende, die „Basis“, wie Marx formuliert hatte, ist kapitalistisch, sondern sie ist es mit Haut und Haaren. So zeigt sich in der Kritik der Arbeit, der Kleinfamilie, der „Kleinbürger“, der Formen der Unterhaltung, ja selbst der Ausdrücke spontanen Protests – so notwendig sie in vieler Hinsicht ist – ein Beißreflex, der an ein in die Enge gedrängtes Tier erinnert, das ge-

gen alles schnappt, was sich ihm nähert. War das mit dem Spruch „Das Ganze ist das Unwahre“ gemeint?

Die kapitalistisch verfasste Gesellschaft ist im Ganzen unwahr, das heißt nicht, dass alles an ihr unwahr wäre. Schlimme Folgen hat es, dass sie eine Konfusion ist, dass eben alles an ihr mit Kapitallogik durchtränkt wurde und wird. Dass diese Prozess immer fortläuft, ist die Katastrophe: Um hier die Notbremse zu ziehen, hat man nicht das Ganze zu zerschlagen, sondern *den Knoten auflösen*, in dem sich alles verwirrt. Es geht daher in erster Linie um die theoretische und praktische Isolation dessen, was Kapitallogik genau ist. Was von ihr infiziert wurde, muss nicht mit dem Bad ausgeschüttet werden. Das heißt eben, man wird weiterhin mit Sachverhalten leben, die heute, in ihrer heutigen kapitalistischen Konfundiertheit, unerträglich sind. Die Kleinfamilie ist vielleicht gar nicht teuflisch – auch wenn man selbst anders lebt. Erst mit dieser Einsicht öffnet sich die Möglichkeit, sich zu historisch gegebenen Institutionen und Formen des Lebens und Zusammenlebens in ein freies Verhältnis zu setzen. Diese Haltung erst ist die radikale, wenn „Radikalsein das Übel an der Wurzel packen“ heißt. In diesem Sinn war der 1968er Impuls nicht radikal genug, was wir jetzt in der Wiederholung korrigieren können. Es geht immer noch darum, unser Selbst zu befreien, aber wir geben die autistische Vorstellung auf, die wir uns gemacht hatten: als stünde ihm nur das Nichtige gegenüber. Dies kann man auch so ausdrücken, dass wir uns, die 1968er subjektive Perspektive nicht aufgebend, zugleich zur objektiven Analyse befreien.

III Worum es heute geht

Parlament und außerparlamentarische Bewegung

Zum besseren Verständnis jener autistischen Vorstellung, die wir zwar ablehnen, deren geschichtliche Authentizität wir aber nicht bestreiten, wollen wir einen Text von Jacques Rancière diskutieren: *Zehn Thesen zur Politik*, 2000 in Paris erschienen. Rancière zeigt uns, dass eine Gesellschaft, die sich nur einmal gründet, sei es auch durch eine Revolution, als Gesellschaft noch nicht gegründet ist. Selbst wenn die Intention der Gründer_innen eine demokratische war, ist zunächst nur deren Herr-

schaft über die Gesellschaft entstanden. Die Gründung muss wiederholt werden (können), erst darin erweist sich, dass in dem, was Gründer_innen taten, *die Gesellschaft* sich gegründet hat, mit andern Worten dass es sich nicht nur um eine demokratische Gründung, sondern auch um die Gründung von Demokratie handelte. In Rancières Sprache stellt sich dieser Zusammenhang so dar, dass „Politik“, wie er das spezifisch demokratische Bezugnehmen der Einzelnen wie der Massen aufs Univer-selle bezeichnet, als „Unterbrechung“ der „arché“ definiert werden müsse, als Unterbrechung des Anfangens also und des aus ihm folgenden Vorgehens, das Herrschaft ausmacht und legitimiert.

Dieses Unterbrechen des Anfangens ist das gerade Gegenteil der nihilistischen „Geschichtsunterbrechung“, von der wir weiter oben gesprochen haben: Wird mit letzterem Begriff ein scheinbares „Ende der Geschichte“ im Immer-Mehr des Kapitals bezeichnet, so geht es im Unterbrechen des Anfangens um nichts anderes als eben das Anfangen selbst. Rancière spricht deshalb auch vom „Supplement“ als einem *zweiten Anfangen*, welches das erste ergänzt, vervollständigt und erst real macht (und rekurriert somit auf einen Begriff, den Jacques Derrida geprägt hatte).

Gedanke wie Begriffsanordnung sind weiterführend. Aber sogleich fällt auf, dass Rancière gleich zwei Verengungen unterlaufen. Die erste ergibt sich aus der unumgänglichen Kritik an der evidenten „postdemokratischen“ Entleerung des Parlamentarismus und führt ihn dazu, der parlamentarischen Prozedur das Moment der Unterbrechung und des Supplements oder, positiv gewendet, des kontinuierlichen Neuanfangens gänzlich abzuspochen. Das führt ihn dazu, den eigentlich demokratischen Akt und damit die Politik selbst auf seine / ihre Augenblicklichkeit zu reduzieren: „Die politische Demonstration“, schreibt er, „ist [...] immer punktuell, und ihre Subjekte sind stets prekär. Die politische Differenz“ - das, was Politik erst zu Politik macht und von der bloßen Verwaltung unterscheidet, die er „Polizei“ nennt – „steht immerzu kurz vor dem Verschwinden: das Volk ist nahe daran, in der Bevölkerung oder der Rasse zu versinken, die Proletarier nahe daran, mit den Arbeitern in Verteidigung ihrer Interessen zu verschmelzen, der Raum öffentlicher Kundgebung des Volkes mit der agora der Händler und so weiter.“ So plausibel, weil erfahrungsgetränkt das Bild auch ist, so überzogen ist es zugleich: Es schließt *prinzipiell* aus, dass sich demokratische Unterbrechung und demokratischer Neubeginn *auch* in der Form

eines Wahlakts und in Verbindung mit routinierten und formalisierten Weisen politischen Handelns vollziehen können. Dem entspricht, dass Rancière Klassenkämpfen die demokratische Qualität abspricht, sobald sie in der Form gewerkschaftlicher Routinehandlungen ausgetragen werden: was zwar nicht ganz falsch, aber eben auch nicht richtig ist.

Gerade im Rückblick auf 1968 lässt sich zeigen, worin Rancières erste Verengung besteht. So kommt der Bewegung der Demonstrationen, der außerparlamentarischen Opposition, fraglos die Qualität der Unterbrechung und des Supplements und damit des Vollzugs der politischen Differenz im Sinne Rancières zu. Doch schließt die so verstandene Politik in Deutschland 1969 und 1972 auch den parlamentarischen Wahlakt und damit die Prozeduren parteipolitischer Wahlkämpfe ein, die eben nicht auf eine bloß quantitativ-formelle „Zählung“ reduziert werden dürfen: weil sie zur Unterbrechung der langen Dauer konservativer Regierungen führten. Mit dieser Unterbrechung konnte die Frage, ob die Bundesrepublik Deutschland der Möglichkeit nach ein demokratisch verfasstes Gemeinwesen war, erstmals positiv beantwortet werden. Indem sich ein Regierungswechsel ereignete, den die in ihrer gewohnten Herrschaft „unterbrochenen“ Unionsparteien nach einigem Zögern und Sturmlaufen auch akzeptierten, bewährte sich erstmals die formell demokratische Gründung des Gemeinwesens als *qualitative* Gründung von Demokratie.

Hätte es die außerparlamentarische Bewegung nicht gegeben, wäre sehr wahrscheinlich Herbert Wehner, der damalige Hauptstrategie der SPD, siegreich geblieben mit seiner Linie, die Unterbrechung der Herrschaft der Union dürfe noch nicht angestrebt werden. Da die SPD der CDU nun aber eben nicht allein gegenüberstand, sondern sich neben der außerparlamentarischen Bewegung in der hegemonialen Position der Mitte platziert fand, konnte sich Willy Brandt über ihn hinwegsetzen und den Regierungswechsel als „Politikwechsel“ im eminenten Sinn des Wortes anstreben und einleiten. Dass der damit eröffnete Möglichkeitsspielraum schon nach dem zweiten, noch deutlicher gewonnenen Wahlakt wieder verschlossen wurde, erlaubt nicht, dem Prozess selbst die eminent demokratische, eminent politische Qualität abzusprechen. Im Gegenteil: Erst wenn man den Übergriff des politischen Akts der Revolte auf das Gefüge der Institutionen – in diesem Fall auf die des Parlamentarismus – ausdrücklich anerkennt, wird überhaupt sichtbar, dass und wie eine Unterbrechung zumindest

der Möglichkeit nach zur definitiven werden kann: über die Augenblicklichkeit der Demokratie auf den Plätzen hinaus.

Um definitiv unterbrechen zu können, muss es einer außerparlamentarische Bewegung gelungen sein, sich selbst zu institutionalisieren. Auch das ist eine Lehre der damaligen Zeit. In Berlin etwa wurde in den ersten Monaten täglich das Audimax der Freien Universität besetzt. Debatten über Strategiefragen wurden hier geführt, Demonstrationen hier beschlossen. Die hegemoniale Führung hatte der SDS. Die Führung war haltbar, bis der SDS am Gegensatz seiner Fraktionen zerbrach. Aus denen gingen die erwähnten maoistischen Parteien hervor. Bei aller Kritik waren das Aktivist_innenkerne, die der Bewegung über weitere Jahre ein Netz von Stützpunkten und damit eine Kontinuitätsbasis verschafften. Von der bald einsetzenden Repression, dem von Willy Brandt verantworteten „Radikalenerlass“, ließen sie sich nicht einschüchtern. Ohne die **von ihnen aufrecht erhaltene** Kontinuität hätte die Bewegung gar keine politische Rolle gespielt. Schon diese Erfahrung widerlegt Rancières Versuch, den politischen Akt auf die Augenblicklichkeit der Unterbrechung zu reduzieren. Die Folge wäre eine Perspektive schlechter Unendlichkeit, in der es definitive Unterbrechungen gar nicht geben kann, sondern nur ein Kontinuum des Verfalls; in dem die Möglichkeit einer Veränderung immer nur blitzartig – „punktuell“ – aufleuchten würde, um sogleich wieder zu verlöschen.

Wenn sich die heutige Bewegung institutionalisiert, wird sie sich bestimmt nicht an jenen maoistischen Parteien orientieren. Auch sie steht aber vor der Aufgabe, den Akt der Unterbrechung zu verlängern. Unabsehbar lang wird er sein, da es nicht bloß darum geht, für einen einzelnen Wahlsieg zu kämpfen, sondern für eine bessere Welt ohne Kapital, deren Gefüge demokratischer Institutionen sich nicht in Parlamenten erschöpft. Wie damals geht es darum, erst einmal den zivilen Ungehorsam zu institutionalisieren, auch den „staatlich konzessionierten Rahmen zu überschreiten“, wie Rudi Dutschke in Anlehnung an Gandhi formulierte. Das muß heute nicht in purer Konfrontation mit jeder nur denkbaren Regierung geschehen. Man kann sich inzwischen Regierungen vorstellen, die von einer dauerhaften Bewegung nicht nur fallweise angegriffen, sondern auch grundsätzlich gestützt werden. Regierungen auch, die von sich aus eine von ihnen ganz unabhängige außerparlamentarische Gegenmacht als ihr Gegenüber anerkennen. **Eine Bewegung wie Occupy** wird **solche** Anerkennung jedenfalls verlangen und auf ihr bestehen. Entscheidend ist die Unabhän-

gigkeit. Das ist keine Bewegung, die einer Regierung zuarbeitet und mit ihr verquickt ist, wie es die „Doppelstrategie“ der Jusos war. Die Form der Selbstinstitutionalisierung ist noch offen. **Die** Occupy-Bewegung macht Städte zum Kampffeld, davon reden wir gleich. Mag sein, dass sie sich in Wohngruppen und Stadtteilräten versammelt.

Leidenschaft und Routine

Die zweite Verengung hängt mit der ersten zusammen und ist ebenfalls dem obenstehenden Zitat zu entnehmen, in dem Rancière einerseits die „Punktualität“ des konstituierenden Akts, andererseits die „Prekarität“ seines Subjekts behauptet. Auch diese Behauptung ist nicht falsch: oft genug schon ist das Volk schnell wieder in der Bevölkerung oder gar Rasse versunken; oft genug verschmolzen die Proletarier_innen mit Arbeiter_innen, denen es nur noch um die Verteidigung ihrer Interessen geht; oft genug schloss sich der Raum öffentlicher Kundgebung des Volkes schnell wieder zur agora der Händler_innen. Doch ist seine Behauptung auch nicht richtig, und zwar deshalb, weil er zugleich und grundsätzlich die Möglichkeit eines politischen Subjekts, das den Augenblick seines Auftauchens *willentlich* überlebt, und damit die Möglichkeit einer auf Dauer gestellten politischen Praxis im eminenten Sinn des Worts verwirft. Er tut das zunächst aus gutem Grund, nämlich in kritischer Absetzung von einer Tradition, die den Begriff der politischen Praxis und ihres Subjekts im aristokratischen Gestus auf staatliches oder staatsförmiges Handeln eingeschränkt und die außer- und antistaatlichen Äußerungen der Subalternen, des so verstandenen Volkes, im gleichen Zug zu bloß privaten, also partikularen und deshalb vorpolitischen Anmaßungen herabsetzte. So verfuhr das Patriziat mit der Plebs, der Adel mit der Bourgeoisie, die Bourgeoisie mit dem Proletariat, so verfuhr aber auch die Männer mit den Frauen, die Erwachsenen mit den Jugendlichen und Kindern, die Normalen mit den „Verrückten“, die „Einheimischen“ mit den Migrant_innen und so weiter und so fort.

Deshalb bestanden, im Gegenzug, die Bewegungen der Arbeiter_innen, der Frauen, der Jugendlichen, der Migrant_innen, der „Krüppel“ und der Psychiatrisierten und Kriminalisierten darauf, dass „das Private“ selbst schon politisch sei. Daraus aber wie

Rancière zu schließen, dass die Differenz zwischen dem Politischen und dem Privaten und damit die Selbst-Behauptung eines sich über den Augenblick der Demonstration hinaus bejahenden politischen Selbst, eines in diesem Sinn *ausdrücklichen* Subjekts von Politik, selbst schon ein Akt des Ausschlusses sei, dazu da, die Augenblicklichkeit des Politischen durch die Routinen der „Polizei“ zu ersetzen - stellt eine Verengung der Möglichkeiten dar, in denen sich Subjektivität als solche konstituiert. Genauer: Der Einzug der Differenz zwischen dem Politischen und dem Privaten beraubt das Subjekt der Möglichkeit, sich eigens als ein solches zu behaupten – wozu die Möglichkeit, sich darin zu institutionalisieren, durchaus gehört: nicht nur, aber eben auch durch die Formalisierung von Routinen des Politischen.

Rancières Annahme ist älteren Ursprungs, sie ist bekannt genug. Und so ist es nicht erstaunlich, dass wir ihr auch in *Der kommende Aufstand* wieder begegnen, dem in seinem Anspruch auf Radikalität zunächst unbedingt zu begrüßenden, außerordentlich lesenswerten situationistischen Pamphlet des *Unsichtbaren Komitees*. Nur „stellenweise, zeitweise“, lesen wir da, „taucht dieses Wesen auf[...], das ‚ich‘ sagt“; wenn es anders wäre, wenn wir also stattdessen Ich-Kontinuität beanspruchten, wären wir als „nur noch registrierte Körper“ den Waren gleich. Wo Routine entsteht, so will das Komitee uns sagen, hört nicht nur die Demokratie auf, Demokratie zu sein, sondern auch das Ich, Ich zu sein. Demokratie wie die sie gründenden Iche haben nur im Unterbrechen ihre Existenz, Unterbrechen aber wird als je und je einzigartiges Ereignis verstanden. Das ist jener „Geist der Spaltung“, den George Sorel, der Anarchist, einst beschworen hatte und der von Antonio Gramsci, dem Mitbegründer der italienischen Kommunistischen Partei, zwar aufgenommen, aber in der Verabsolutierung zurückgewiesen worden war. Gramsci war Gefangener eines Faschismus, in dem Sorel einen guten Namen hatte.

Er begrüßte den „Geist der Spaltung“, sah darin aber nur den notwendigen anfänglichen Impuls, bei dem es nicht bleiben durfte: eine „politische Leidenschaft“, die eben deshalb, weil sie als solche noch nicht kontinuierlich war, der Fortentwicklung zur dauerhaften Organisation bedurfte. Es ist *eine* Sache, dass er sich von dieser Organisation nur unzulängliche und illusorische Vorstellungen machen konnte – er identifizierte sie mit jener Kommunistischen Partei, an deren Gründung er beteiligt war –, *eine andere* aber, dass er mit vollem Recht hervorhob, was eine solche Organisation, wenn es sie denn geben könnte, leisten würde und um der Demokratie willen zu leis-

ten hätte. Organisieren würde sie nur in zweite Linie sich selbst als Organisation; in erster Linie ginge es um die Organisation *gesellschaftlicher Hegemonie* für eine neue politische arché. Sich selbst würde die Organisation nur als Stützpunkt des Kampfs um diese Hegemonie organisieren. Diese ihre Tat war oder wäre notwendig (gewesen) und ist es weiterhin. Das „punktueller Subjekt“ oder das „Wesen, das zeitweilig auftaucht“, sei es ein Ich oder eine Demonstration, kann letztlich nur sich selbst affirmieren, es verändert aber nichts, weil es die Hegemonie nicht erlangt. Was aber, so bleibt zu fragen, wäre dann aber mit der Selbstaffirmation gewonnen?

Wenn dies Subjekt oder Wesen bereit ist, sich auch über Phasen der Routine zu kontinuierieren, gewinnt es erst die Fähigkeit, auf die es ankommt: mit jenen anderen Subjekten in Kontakt zu treten, zu sprechen und sie womöglich zu überzeugen - eben: die Hegemonie zu erlangen -, deren schlechtes *Wesen* die Routine zu sein scheint; bei denen es scheint, als *erschöpften* sie sich darin und könnten daher als *demokratische* Subjekte gar nicht *anerkannt*, sondern nur bekämpft werden. Dann werden sie, wie in jenem situationistischen Manifest, nur als „Spießer“ gehasst, statt dass man sie zu überzeugen versucht: „ein GI, der an Bord eines Abraham-M1-Panzers auf Falludscha zurast und dabei in voller Lautstärke Hard Rock hört“, „ein in den Weiten der Mongolei verirrter, von allen verhöhnter Tourist, der sich an seine Kreditkarte wie an seinen einzigen Rettungsanker klammert“, „ein Manager, der nur auf das Gospel schwört“, „eine junge Frau, die ihr Glück in Klamotten, Typen und Feuchtigkeitscremes sucht“, „ein Spanier, dem die politische Freiheit scheißegal ist, seitdem man ihm die sexuelle Freiheit versprochen hat“, „ein Kybernetiker, der im Buddhismus eine realistische Theorie des Bewusstseins gefunden hat“, und so weiter und so fort.

Gewiss, das sind alles Routinen! Aber jede von ihnen ist hervorgegangen aus wiederholter arché. Rockmusik und sexuelle Freiheit waren einst Atmosphäre und Gegenstand der Revolte. Sie sind deshalb *anerkennenswert*, auch wenn es unvermeidlich sein wird, sie aus lärmübertünchter Ruhe neuerlich aufzuscheuchen. Indem man der Anerkennung nicht ausweicht, die in aller Wahrheit geboten ist, wird es möglich, mit gesellschaftlichen Mehrheiten in Kontakt zu treten und sie zu verändern. Dass das Subjekt aus dem Wechsel von Unterbrechen und Routiniertsein lebt, *ist gut so* - oder wäre es, denn auch dieses Subjekt ist nicht schon da. Es zeigt sich erst in der Revolte. Dem vorhandenen passiven Subjekt in seinem Dahinleben *fehlt* ja das Selbstbewusstsein, dass seine Routine aus der Unterbrechung hervorgegangen ist und darin allein

ihre *geschichtliche* Wahrheit hat; das ist der Grund, weshalb es nicht daran denkt, dass die Routine ihre Wahrheit verliert, sobald von neuem unterbrochen werden muss. Wo es aber zu diesem Selbstbewusstsein kommt, ist das aktive Subjekt entstanden. Einmal entstanden, beschleunigt es die Selbstaktivierung der noch Passiven, indem es mit ihnen kommuniziert - *statt ihnen die Anerkennung zu verweigern*.

Die Botschaft in der Kommunikation besteht eben nicht darin, dass nur das passive Subjekt die Routine kenne, sondern im Gegenteil, gerade in diesem Habitus stimmt es mit dem aktiven überein. Der Unterschied ist vielmehr, dass die bereits Aktiven wissen, sie *können* unterbrechen und *müssen es* derzeitig tun. Sie sind sich (wieder) bewusst (geworden), dass sie schon unterbrochen *haben* und den Akt nur *wiederholen* müssen; und so wissen sie vom passiven Subjekt, dass auch es schon unterbrochen hat oder doch zu einer Formation von Subjekten gehört, die als Formation aus der Unterbrechung hervorgegangen ist. Es geht darum, diese Vergangenheit dem Vergessen zu entreißen. Damit wird das Vorhandensein der Kraft zum Unterbrechen bewiesen und diese befreit. Die Kraft kann sich neuerlich äußern, kann sich *wiederholen* und derart Neues schaffen.

Aktive, die dies Bewusstsein der anderen und ihrer selbst haben, sind imstande, den Augenblick der „politischen Leidenschaft“ politisch zu überleben. Die Dauerhaftigkeit ihres Engagements drückt sich darin aus, dass man sie und sie sich selber *Aktivist_innen* nennen. Aktivist_innen sind ihrerseits in Gefahr, den Quell ihres Engagements zu vergessen, dass sie nämlich unterbrochen haben. Aber sie müssen ihr nicht erliegen.

Besetzung der Plätze, Besetzung der Metropolen

Das aktive Subjekt *zeigt sich* in der Revolte, haben wir gesagt. Wie uns Rancière verdeutlicht, ist das nicht trivial. Der Übergang aus Passivität in Aktivität ist nämlich kein gemütlicher Prozess, in dem etwas allmählich anwächst, etwa eine Wut, und dann nur noch aus Quantität in Qualität umschlagen muss, so wie sich Wasser bei Hitze ohne weiteres in Dampf verwandelt. Vielmehr *erscheint* dieser Prozess *als unmöglich*, weshalb er gegen die Mächte des Scheins erst erzwungen werden muss.

Wenn das Unterbrechen nicht mehr anders kann, als die Form der Revolte anzunehmen, ist es gleichsam selbstbezüglich geworden: als Durchbrechen des Scheins, es sei unmöglich zu unterbrechen. Dieser Schein äußert sich in der Lüge, dass alles schon da sei, alle Wirklichkeit und mit ihr alle Möglichkeit. Namentlich wie die vorhandenen Probleme gelöst werden können, soll gänzlich bekannt und eben das sein, was die Regierung ohnehin tut - There Is No Alternative. Unsichtbar bleibt also, dass nicht alles, was möglich wäre, in den „polizeilich“ bewachten öffentlichen Diskurs eingeht. Deshalb muss er durchbrochen werden.

Es geht darum, die totgeschwiegene Möglichkeit einer besseren Welt *als diese Möglichkeit* sichtbar zu machen: wohlgemerkt nicht erst dann, wenn es auch schon gelungen ist, die *Realisierbarkeit* der besseren Welt zu beweisen. Vorwürfe, die sich heute gegen die Occupy-Bewegung richten, sie diskutiere nur und könne kein Ergebnis vorweisen, führen deshalb in die Irre. Zu einem Ergebnis muss es zwar kommen, aber es kann nicht mit ihm angefangen werden. Der Anfang kann nur darin bestehen, dass die Möglichkeit als solche begriffen, festgehalten und eben sichtbar gemacht wird. Wird, wenn das geschieht, nur eine *leere Botschaft* vermittelt? Nein, sondern die *Botschaft der Leere* wird vermittelt, wie Rancière formuliert; also eben die Botschaft der Möglichkeit; die Botschaft, *dass wir die Wahl haben*, weil nicht alles, was Realität sein kann, es immer schon ist. *Welche* Wahl, muss herausgefunden werden, aber von Anfang an können wir wissen, dass wir es *wählen können, zu wählen*, statt im bloßen Dahinleben zu verharren. Dies ist die erste Voraussetzung und sie muss gezeigt werden, damit nicht nur einige es begreifen, sondern viele.

Als hätte Rancière die Occupy-Bewegung 2000 schon gekannt, spricht er in seinem damals verfassten Text *von den „Plätzen“*, auf denen sich zu zeigen hat, dass es möglich ist, die Unterbrechung zu wählen. Seit Platons *Politeia* werde die geschlossene „Gemeinschaft“ gedacht, „die strikt als gemeinsamer Körper definiert ist, der seine Plätze [...] hat“: „In dieser völligen Übereinstimmung der Funktionen, Plätze und Seinsweisen ist kein Platz für irgendeine Leere.“ Um zu zeigen, dass er da ist, besetzen wir ihn.

Es geht aber nicht nur um die Besetzung von Plätzen. Toni Negri hat eingeschätzt, dass ein Kampf um die Besetzung der Metropolen begonnen hat, der noch wichtiger geworden ist als der traditionelle um die Besetzung von Fabriken. Denn die Fabrik ist

nicht mehr der Ort, an dem sich die Arbeiter_innenklasse konzentriert und wo deshalb Entscheidungsschlachten geschlagen werden können. Konkrete Orte werden für Kämpfe gebraucht. Gelänge es der Macht, sich ortlos zu machen, könnte sie gar nicht mehr bekämpft werden. So sehr sie sich aber zerstreut, kann ihr das nicht gelingen. Weil die zerstreute Macht sich doch periodisch versammeln muss, um ihre Strategie zu bestimmen, kann der Protest schon einmal diese Versammlungsorte heimsuchen, mögen sie auch wechseln. Das war die Idee der Anti-Globalisierungsbewegung, die mit der Präsenz in Seattle begann. Grundsätzlicher und schlagender indes ist die Idee der *Metropolenbesetzung* und des *Metropolenstreiks*. Der Ort der Metropolen ist nicht variabel, und sie sind wichtig, ja am wichtigsten.

Von ihrer Symbolkraft ist die Macht der Staaten untrennbar. Wenn wir mit Nicos Poulantzas annehmen, dass es den „Machtblock“ des Kapitals nur geben kann, weil die Staaten ihn organisieren und zusammenhalten, dann wird sich uns die Schlussfolgerung aufdrängen, nicht der Zwangsapparat zwar, wohl aber die Hegemonie dieser Macht stehe und falle damit, dass die Metropolen in ihrem Sinn funktionieren. Es geht dann nicht nur darum, sich auf den Plätzen der Metropolen zu zeigen, sondern auch darum, ihre Funktionen zu unterbrechen. Exemplarisch zunächst, und das in doppelter Hinsicht. Zum einen nämlich werden am Anfang nur wenige Funktionen unterbrochen werden können. Erst im Maß, wie sich viele beteiligen, kann der Metropolenstreik wirksamer werden. Eben deshalb muss, zum andern, der Streik von Anfang an so angelegt sein, dass die Vielen begreifen, die Blockade ist nicht gegen sie gerichtet, sondern will gerade sie zur Teilnahme veranlassen. Es muss deutlich werden, dass die Blockade ganz einfach darauf abzielt, einen größeren Möglichkeitsraum als den einzelner Plätze zu schaffen. Wenn alle Räder (des städtischen Verkehrs) stillstehen, oder hinreichend viele – das wäre der Fluchtpunkt der exemplarischen Aktion -, können die Vielen, die städtischen Massen, die „99 Prozent“ in diese Stille einströmen, sich zeigen und *ihre* Stimme erheben.

Es ist klar, dass hierbei den Gewerkschaften eine entscheidende Rolle zufällt, nicht nur, weil sie längst wissen, was ein Verkehrstreik ist. Werden sie verstehen, dass neben ökonomischen auch politische Streiks notwendig sind? Und dass sich deshalb das Terrain des Streiks von der Fabrik auf die Stadt ausdehnen muss? David Harvey hat kürzlich gezeigt, dass die großen Klassenkämpfe immer schon Kämpfe um die Stadt gewesen sind. Hervorstechende Beispiele sind die Kämpfe in Turin nach dem Ersten

Weltkrieg, die für Gramsci so prägend waren, und die Pariser Commune 1871. Hier wird sichtbar, wie sich die Arbeiterklasse immer schon mit anderen gesellschaftlichen Gruppen zusammenschließen musste, immer schon neben der „Betriebsgruppe“ die „Wohngruppe“ brauchte, und spätestens hier, in der Lebenswelt des Wohnens, war auch immer schon sichtbar, dass die „Arbeiterklasse“ aus Männern und Frauen besteht.

Von Harvey angeregt, erinnern wir uns der Oper *Carmen*. Sie hüllt die Commune in ein exotisches Kostüm, das spanische. Hier kommen unsere Gesichtspunkte zusätzlich zur Geltung. Carmen ist Fabrikarbeiterin. Ihren Kampf um Hegemonie – gegen die Logik des Zapfenstreichs, der sich der Soldat Don José unterwirft – kann sie nur eröffnen, weil sie in der Arbeitspause vors Fabriktor tritt. Wichtig ist, dass sie nicht bloß als Demonstrantin auftritt – das tut sie auch und zuerst; sie tanzt -, sondern sich aufs Gespräch einlässt: „Dorthin, dorthin, wenn du mich liebtest, / dorthin, dorthin würdest du mir folgen. [...] / Ein offener Himmel, ein freies Leben, / als Heimatland die Welt, als Gesetz dein Wille, / und vor allem die berauschende Sache: / Die Freiheit! Die Freiheit!“ Obwohl ihr Versuch misslingt und fatale Folgen hat, ist er vorbildlich, wie das ja auch von der Commune gesagt werden konnte. Carmens Kommunikation ist sehr buchstäblich das Gespräch einer Militanten mit einem Selbstmörder, und sehr charakteristisch ist die Mischung von Faszination und Mordlust, die Don José ihr entgegenbringt - der „Zigeunerin“, die jenseits der Werte lebt, also im Nihilismus. Ihr Gespräch mit dem dahinlebenden Vertreter der Gegenseite kann nur im städtischen Raum geschehen.

Wenn man weiter denkt, muss es auch Resonanzen *zwischen* den Städten geben, die bestreikt werden. Das ist die Lehre des in dieser Hinsicht so erfreulichen Jahres 2011, in dem sich Kommunikation erst zwischen Tunis und Kairo herstellte, dann zwischen immer mehr arabischen Städten, dann zwischen Kairo und Tel Aviv, und schließlich weltweit: von Madrid und Barcelona nach Athen, von dort nach New York und Oakland, von dort nach Moskau und wieder zurück nach Kairo - zuletzt, in den Tagen der Niederschrift dieser Zeilen, bis nach Lagos ausstrahlend, das sich anschiekt, zur Metropole eines Generalstreiks zu werden. In dieser globalen Kommunikation werden lokale Inhalte weltweit zur Geltung gebracht, aber auch lokal erfundene politische Formen – Formen des Politischen selbst – weltweit zur Nachahmung angeboten.

Neueste Züge des neoliberalen Subjekts

Dass in der bloßen Tatsache der Camps, von denen Plätze besetzt werden, mögliche Auswege aus der aktuellen gesellschaftlichen Krise bereits impliziert sind, erhellt aus neueren Überlegungen von Michael Hardt. Wir haben den objektiven Charakter der Krise als eine der Verschuldung und des Zwangs, die Verschuldung zu steigern und nicht etwa zu beenden, schon analysiert. Wie gezeigt wurde, stößt die Suche nach Schuldern inzwischen auf die Staaten als dankbarste Opfer. Weil die Staaten, die Schulden aufnehmen und dann begleichen müssen, dies nur so tun können, dass sie ihre Bürger_innen die Zeche zahlen lassen, wird deren Protest unmittelbar hervorgehoben. Das ist schon geschehen. Jetzt sind die Bürger_innen dabei, den ganz neuartigen Charakter der Last, die ihnen auferlegt wird, zu entdecken. Dass immerzu der Sozialstaat abgebaut wird, wissen sie ja längst. Aber bisher wurde ihnen glauben gemacht, es handle sich um eine Übergangsnote, ein Tal, durch das man hindurch müsse, um schließlich im gelobten neoliberalen Land anzukommen. Davon ist keine Rede mehr und kann es nicht sein. Am Ende des Tals oder Tunnels, der noch dunkler geworden ist, weil in den am meisten betroffenen Staaten nicht bloß der Sozialstaat, sondern auch die Löhne der Privatwirtschaft systematisch heruntergefahren werden, schimmert kein Licht mehr auf. Im Gegenteil, wir finden die Banken vor, die wir retten sollen, weil sie „systemrelevant“ sind. Wir sehen damit, dass wir aus dem Tal oder Tunnel nicht mehr herauskommen - es sei denn, wir kämpfen für ein anderes System mit anderen Relevanzen.

Dieses andere System wirft in dem, was wir bereits tun, seinen Schatten voraus. Denn wenn wir Plätze besetzen, heißt das, wir erkennen eine soziale Verpflichtung und nehmen sie wahr, stellvertretend zunächst für die „99 Prozent“ - so, dass diese aufgerufen sind, sich anzuschließen. Damit graben wir bereits der Verschuldungsideologie das Wasser ab, wir müssen es uns nur klarmachen. Es ist tatsächlich Ideologie: die uns vorlügt, die Verschuldung selbst sei die Figur einer sozialen Verpflichtung und zugleich einer *moralischen* Schuld. Wer Schulden hat, muss sie zurückzahlen, lautet die Verpflichtung. Die Behauptung steht im Raum, dass wer es nicht täte, sich als Schuldner_in schuldig machte. Schon Benjamin hat die Vermengung von ökonomischer und moralischer Schuld konstatiert, er bemerkt dazu: „Ein ungeheures Schuld-

bewusstsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewusstsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen, um endlich ihn selbst an der Entschuldigung zu interessieren.“

Es ist eine furchtbare Verwechslung. Wenn es wirklich darum ginge, das ökonomische Schuldverhältnis moralisch und religiös zu prüfen, könnte die Prüfung doch nur zu dem Ergebnis führen, dass die Gläubiger_innen mindestens so schuldig sind wie die Schuldner_innen. Getan wird aber so, als seien nur die Schuldner_innen schuldig. Und daran, dass es *nicht* heißt: Zahle Schulden Auge um Auge, Zahn um Zahn zurück, sondern: *Vergib uns* unsere Schulden, *wie wir vergeben* unsern Schuldigern, will man sich schon gar nicht erinnern. Zuletzt dann wird die Rückzahlung von Banken- und Staatsschulden zur *sozialen* Verpflichtung umgelogen - dergestalt dass wir alle dafür aufkommen sollen -, obwohl die Gläubiger_innen, die man sicherheitshalber nie zu Gesicht bekommt, stets bloße *Privatleute* sind. Der Gedanke, dass auch sie eine soziale Verpflichtung haben könnten, wird mit aller Anstrengung totgeschwiegen. Aber nun erinnern die Camps daran, was es überhaupt heißt, aus der privaten Deckung herauszukommen und sich sozial zu verpflichten.

Hardts Überlegung zielt darauf, die Subjektivierung der Schuldner_in, die nicht nur ökonomisch, sondern auch moralisch und sozial schuldig sein soll, zu dekonstruieren. Es sind Züge, die dem länger bekannten neoliberalen, sich selbst im fremden Interesse beherrschenden Subjekt in diesen Jahren noch hinzugefügt worden sind. Überhaupt macht Hardt darauf aufmerksam, dass dies Subjekt nicht nur „neoliberal“ ist. Es ist reicher oder vielmehr ärmer ausgestattet. So gehört zu den Zügen, die es haben soll, auch, dass es die „Sicherheitsgesellschaft“ verinnerlicht, in der es dahinlebt. Auch hier wird furchtbar verwechselt, denn die von der Macht Gesicherten sind zugleich die, *vor denen* sich die Macht sichert, indem sie ausgespäht werden. Gerade in der „Sicherheitsgesellschaft“ erfolgt die Entsicherung aller durch den Großen Bruder. Der entsichernde Große Bruder legitimiert sich mit der Lüge, er sichere. Freilich ist das nicht nur eine Lüge – fügen wir hinzu -, sondern auch eine Form, mit der nihilistischen Angst umzugehen. **Die ist es letztlich, gegen die uns die „Sicherheitsgesellschaft“ versichern soll.** Denn der ganze Prozess läuft in der unvollkommenen Demokratie ab, wo wir letztlich alle der Große Bruder sind und uns selbst durch Entsicherung sichern, genauso, wie wir alle sozial verpflichtet sind, nicht nur

die Schuldner_in, als lebten wir noch in der Sklavenhaltergesellschaft, sondern auch die Gläubiger_in.

Es gehört ferner zur neuesten Ausstattung des neoliberalen Subjekts, dass seine Kommunikation sich im Virtuellen erschöpfen soll. Im Internet. Nicht nur entschert und verschuldet, sondern auch entsinnlicht findet es sich wieder. Nun ist das Internet, wie wir hervorgehoben haben, an sich ein nützliches Instrument, gerade für den Kampf der Aktiven. Die Subjektivierung will aber, dass wir es als unser Übersubjekt auffassen und uns selbst als Anhängsel der „Information“, die seine Oberfläche prägt und sein Wesen ist. Informatik und Information treten hier an die Stelle von Urteilskraft, die es, wie André Gorz argumentiert hat, ohne Sinnlichkeit nicht geben kann. Schlimm daran ist, dass Information suggeriert, sie sei unmittelbar empirisch, was gerade dann nicht stimmt, wenn sie wie im Internet isoliert und gleichsam dereguliert auf uns einstürmt. Während sich Aussagen für ihren behaupteten empirischen Gehalt rechtfertigen, das heißt prüfen lassen müssen, finden wir uns im Internet zunehmend nur noch vor die Frage gestellt, wie wir mit einer überhaushohen Flut der Informations-Atome denn ordnend zurande kommen sollen. Die verdeckte Wahrheit solcher Informationen ist aber, dass sie uns formieren. Wir werden manipulierbar. Dass unser „Wissen“ über die Vorgänge in Libyen – um ein mehrdeutiges Beispiel aus dem arabischen Frühling selbst zu nehmen – zum Glaubensakt wird, sollen wir nicht einmal merken. In Auseinandersetzung damit gewinnen wir unsere Urteilskraft zurück.

Die Subjekte in den Camps sind dabei, sich von den genannten Zügen der neoliberalen Subjektivierung zu emanzipieren. Ihnen ist es nicht genug, sich vom Wasserstand der Schulden informieren zu lassen, sondern sie suchen nach Lösungen und setzen dafür ihre Urteilskraft ein. Den Teufelskreis der „Sicherheitsgesellschaft“ verlassen sie, indem sie das Leben in der Angst bekennen und zum sozialen Thema machen. Statt sich den Schuh der Verschuldung, Entsinnlichung und Entsicherung anzuziehen, verpflichten sie sich sozial, entdecken ihre Urteilskraft und entdecken, dass sie, und auch alle anderen, denen sie es zurufen, „die Wahl haben“. Michael Hardt weist noch besonders darauf hin, dass sie mit all dem das Repräsentationsverhältnis aufheben. Denn während Repräsentant_innen in der Trennung vom Repräsentierten leben, sind sie diejenigen, die sich keine Trennung mehr einreden lassen, weder die von Schuldner_innen und Gläubiger_innen noch die von Sicherheit und Entsche-

rung noch die von Information und Sinnlichkeit. Alles fasst sich darin zusammen, dass sie die soziale Verpflichtung selbst wahrnehmen und nicht an Repräsentant_innen abgeben - die dann entscheiden, dass die Repräsentierten für ihnen unbekannte Gläubiger_innen fremder Schuldner_innen die Zeche zahlen sollen. Sie sind dabei zu entdecken, dass es gilt, mit den fremden Schuldner_innen zusammen den Kampf gegen die Verschuldungsideologie aufzunehmen, als Bürger_innen einer gemeinsamen Welt, gegen jedes nationalistische Ressentiment.

Wie eben schon ausgeführt, darf man nur nicht glauben, dass die Camps jedes Repräsentativsystem ersetzen könnten, so wenig, wie man umgekehrt glauben darf, dass die Demokratie jemals in einer Repräsentation aufgehen könne. Es ist auch nicht so, dass direkte Aktion und Repräsentation einander in einem irgendwie geregelten Wechsel, also ohne ernsthaften Konflikt, ablösen würden, wobei der Sinn der direkten Aktion in der Erneuerung der parlamentarischen Prozeduren bestünde. Vielmehr geht es darum, in einem *konstituierenden gesellschaftlichen Konflikt*, der direkte Aktion und Repräsentation umschließt, ausrichtet und übersteigt, den Prozess neu zu organisieren, den Friedrich Engels als Prozess des „Absterbens des Staates“ bezeichnete und den Versuchen einer unmittelbaren „Abschaffung“ des Staates entgegengesetzte. Von Rancières Verengung der politischen Differenz auf die augenblickliche „Punktualität“ der Demonstration und ihre ebenso flüchtigen Subjekte unterscheidet sich dieser gegen den Staat, fern vom Staat *und* im Staat zu organisierende Prozess dadurch, dass er sich und seine Subjekte einem Ziel verpflichtet, dessen Verwirklichung nicht nur auf die „politischen Leidenschaft“ des Augenblicks, sondern auch auf die Stetigkeit eines Handelns auf lange Sicht angewiesen ist, damit aber auch auf routinierte Organisationen.

IV Wir haben die Wahl

Unsere Ausgangsfrage war, wie sich Aktive, und radikale Aktivist_innen zumal, zu den noch Passiven verhalten sollen: denen, die es als ihr Interesse erkennen müssten, in jenen großen Möglichkeitsraum einzuströmen, der sich öffnet, wenn die metropolitanen Funktionen unterbrochen werden. Das Verhältnis ist anders als 1968. Wir können heute wissen, dass sich nicht „Spießer“ und „Militante“ gegenüberstehen,

sondern Radikale auf dem doppelten Weg der Individuierung und Assoziierung einerseits und Menschen andererseits, die in Gefahr sind, dem nihilistischen Sog zu erliegen. Es geht darum, mit denen zu kommunizieren und die Gefahr zu benennen. Das ist ein heikles Unternehmen, insofern hat sich an der 68er Situation nichts geändert, nicht das Entscheidende jedenfalls. Noch immer liegt es nämlich in der Logik der Sache, dass Leute, denen andere Leute sagen, sie lebten im Nihilismus, was sie sich doch keineswegs eingestehen wollen, dazu neigen werden, in diesen anderen Leuten nicht Boten sondern Verursacher des Nihilismus zu sehen. Radikale werden die Konfrontation, die auf falschen Voraussetzungen beruht, nicht annehmen, sie vielmehr aufzulösen versuchen, werden sich ihrer aber bewusst sein und mit ihr rechnen.

Man kann sich klar machen, was etwa die Forderung nach Existenzgeld, auch Grundeinkommen genannt, und die sie einschließende Forderung nach einer allen frei und gleich zugänglichen Infrastruktur öffentlicher Güter (Wohnen, Verkehr, Energie, Wissen, Bildung, Gesundheits- und generelle Daseinsfürsorge) vor diesem Hintergrund wirklich bedeuten. Es handelt sich dabei um Forderungen, die den im Nihilismus Dahinlebenden zugute kommen, denn würden sie realisiert, wäre diesen ein Stück Lebensangst genommen; im Freiraum des Nachdenkens, der nun entstehen kann, wäre ein Sinn für die Notwendigkeit politischer Veränderungen und, ganz generell, für die dem Kapital so unverträgliche „Kostenlosigkeit des Lebens“ (Raoul Vaneigem) eröffnet. Doch hat man längst die Erfahrung gemacht, dass den Radikalen ein solches Existenzgeld und eine solche Infrastruktur öffentlicher Güter von denen, für die sie gedacht sind, am allerwenigstens gegönnt werden wird.

Schlimmer noch: Stellen die Radikalen klar, dass Existenzgeld und öffentliche Güter in freier und gleicher Weise wirklich allen zustehen, unabhängig von der Staatsangehörigkeit, als ein globales soziales Recht, dann stoßen sie bestenfalls auf Unverständnis, oft genug aber auf die Brutalität des nationalistischen oder rassistischen Ressentiments. Dasselbe Unverständnis, dasselbe Ressentiment wird mobilisiert, wenn die Radikalen davon sprechen, dass die Ressourcenströme, die heute vom globalen Süden in den globalen Norden fließen, umgekehrt werden müssen, in einer globalen Kehre, die einen tiefgreifenden und umfassenden Wandel unserer alltäglichen Lebensweisen einschließen und erfordern wird. Unermesslich viel wichtiger noch, als hierzulande das Grundeinkommen einzuführen, wäre es ja, ökonomischen Reichtum

dafür herzugeben, dass niemand mehr, wie heute über 45.000 Menschen täglich, verhungern muss.

Sagen wir es in aller Deutlichkeit: Radikal sein heißt, Unverständnis und Ressentiment zunächst einmal hinnehmen können. Radikale sind Menschen, die kein Existenzgeld und keine öffentlichen Güter brauchen, um radikal zu sein - deren Radikalität aber einschließt, dass sie in denen, die ihnen und anderen beides nicht gönnen, nicht „Spießer“ oder gar Feinde sehen, sondern Menschen, die sie überzeugen wollen. Man wird solche Menschen unter den „99 Prozent“, von denen wir sprechen, mit Sicherheit antreffen.

Dies ist eine Konkretisierung des Gedankens, dass es darum geht, sie noch im Konflikt *anzuerkennen* - jetzt schon so zu behandeln, als seien es freie Individuen in der freien Assoziation, die von uns angestrebt wird. Auch wenn sie selbst sich noch gar nicht befreien wollen. Aber wer soll jene Assoziation bevölkern, wenn nicht sie. Sich das klar machen heißt zugleich einsehen, dass die Assoziation der Individuen ein Prozess des auch konfliktiven Sich-Mitteilens in Anerkennung sein wird, nicht der Verschmelzung in Gemeinschaft, ein Prozess des Sich-einander-aussetzens und nicht des Eingangs in harmonische Einheit. Das schließt, wir haben eingangs schon darauf hingewiesen, die Bejahung einer bleibenden Fremde ein, die mit kapitalistischer Entfremdung nicht zu verwechseln ist.

Konkretisiert ist damit auch eine weitere Problematik, die wir bei Gramsci erkannt und erörtert finden: das Verhältnis von „Intellektuellen“ und „Volk“. Intellektuelle sind bei Gramsci nicht Menschen mit viel „Intelligenz“, sondern Menschen, die das Universale, das Politische zur eigenen Angelegenheit machen. Sie sind nicht notwendig „Gebildete“, sondern Leute, die, um uns nochmal auf Rancière zu beziehen, das „Private“ vom „Politischen“ scheiden können, auch und gerade bei sich selbst. Es ist gerade die Revolution von 1848, aber auch die von 1789 und die von 1917, an denen Gramsci resümiert, wie weit es solchen Intellektuellen gelungen ist, ihren Widerstand mit dem Widerstand des Volkes zu verbinden. Für Gramsci hat sich das Volk noch in den Bauern konkretisiert, die damals die große Masse der Bevölkerungen darstellte, und er stellt fest, dass Revolutionen genau da nicht siegreich waren, wo es den Intellektuellen nicht gelang *oder sie es gar nicht als ihre Aufgabe erkannten*, die Bauern einzubeziehen. 1789 in Frankreich, 1917 in Russland ist es gelungen.

Wir haben es heute nicht mehr mit Bäuer_innenmassen zu tun. Die Klassenzugehörigkeit steht aber auch heute noch im Vordergrund der Kämpfe, denn es ist eben die Arbeiter_innenklasse, die in der ökonomischen Krise wieder einmal die Zeche zahlen soll; darüber hinaus sind es alle Lohnabhängigen und Scheinselbständigen, Erwerbstätige wie Erwerbslose. Und doch geht es heute nicht mehr darum, mit der Arbeiter_innenklasse oder als Arbeiter_innenklasse gegen andere Klassen zu kämpfen.

Dass es allerdings auch nicht um etwas anderes geht, darauf verweisen

Hardt/Negris Begriff der „Multituden“, Badiou's Begriff der „Massen“, Rancière's Begriff des „Volkes im Unvernehmen“ ebenso wie Derridas Begriff der „Neuen Internationale“. Zu begreifen ist, dass die Kämpfe nicht in der Unmittelbarkeit des Bestimmtheits durch die Klasse geschehen. „Die Klasse“ ist eine ökonomische Kategorie: etwas, das zur ökonomischen Struktur, zur „Basis“ gehört. Wenn wir fragen, wie Strukturelles im „Überbau“ bewusst wird, stoßen wir heute in der Krisenzeit auf das nihilistische Bewusstsein. Wer hat mehr Grund als die Arbeiter_innenklasse, von ihm erfasst zu sein? Sie ist ja heute nicht mehr, wie zur Zeit des klassischen Faschismus, auf ein sozialistisches oder kommunistisches Ziel eingeschworen. Die Unterscheidungslinie, auf die es heute ankommt - ob man noch passiv im Nihilismus verharret oder schon zu den Aktiven gehört, die sich zur neuen Unterbrechung, zum Exodus ermutigen -, zieht sich mitten durch sie hindurch.

Man darf sich über die Gefahr eines neuen Faschismus keine Illusionen machen. Sie deutet sich bisher nur deshalb nicht an, weil die Herrschenden in ihren Metropolen noch auf keinen nennenswerten Widerstand gestoßen sind. Da kann ein Bundesfinanzminister noch laut überlegen, ob es vielleicht geboten sei, Regieren durch „Governance“ zu ersetzen, will sagen durch die offene Einbeziehung der Privaten, der Gläubiger, des Kapitals in die Regierungsgeschäfte. Wolfgang Streek hat kürzlich auf diese Variante des Abbaus von Demokratie hingewiesen. Sobald es aber ernststen Widerstand gibt, werden die Herrschenden wieder versucht sein, zu terroristischen Formen der Repression zu greifen. Es ist kein Trost, dass sich davon noch nichts andeutet, denn um mit Karl Polanyi zu sprechen, liegt ein „bedeutsames Merkmal aller [...] organisierte[n] Formen“ von Faschismus gerade in der „Plötzlichkeit, mit der sie auftraten und wieder verschwanden, nur um nach einer unbestimmten Zeit der Ruhe wieder umso mächtiger hervorzubrechen“. Sie treten auf, wenn sie gebraucht werden, und treten rasch auf, weil der Befehlsweg kurz ist, der sie mit dem Kapital verbindet,

dem großen Geld der Gläubiger_innen. Die Wirkung von Geld ist nun einmal eine instantane. Unsere Vorfahren liefen ins faschistische Messer, wir wehren den Anfängen. Keineswegs bauen wir falsche Fronten auf, die es einem neuen Faschismus erleichtern könnten, sich eine Massenbasis zu verschaffen. Einem wieder möglichen faschistischen Versuch, sich auf nihilistische Stimmungen zu stützen, kommen wir zuvor.

Nicht deshalb ist das Verhältnis von Arbeiter_innen und Kapitalist_innen der *Hauptwiderspruch*, weil die beiden Klassen als solche gegeneinander zum letzten Gefecht antreten. Sondern deshalb, weil das Kapitalverhältnis den nihilistischen Sog verursacht. Während dieser die Arbeiter_in selbst ergreift, ist es notwendig, das Kapital als Verursacher des Sogs stillzulegen. Konkret bedeutet das eben, wir müssen uns von Arbeiter_in zu Arbeiter_in die nihilistische Situation aufdecken, in der wir leben, *damit* wir die Notwendigkeit begreifen, das Kapital stillzulegen. Die Verfasser sind, um das nebenbei zu sagen, selbst im Schatten der Fabrik aufgewachsen, sie kennen die Nachbarschaften des sozialen Wohnungsbaus mit Einkaufszentrum und Mehrzweckhalle samt Abstandsgrün.

Die Arbeiter_innenklasse, die Lohnabhängigen überhaupt und die Scheinselbständigen, wer sind sie denn anders als jene, die unbekümmert um das, was um sie herum geschieht, Hard Rock hören? Die als Tourist_innen und Kreditkartenbesitzer_innen „von allen verhöhnt“ sind? Die sich „Klamotten, Typen und Feuchtigkeitsscremes“ beschaffen? Denen es nur um die sexuelle Freiheit geht oder die den Buddhismus finden, wenn sie zu denken anfangen? *Hic Rhodus, hic salta!*

Der Sprung kann heute gelingen. Wenn wir eben daran erinnert haben, dass die Aufdeckung des Nihilismus gefährlich ist, so ist doch auch wahr, dass die Chancen heute besser stehen als 1968. Uns mit der nihilistischen Situation konfrontieren heißt heute einfach, uns die Perspektivlosigkeit der Verschuldung vor Augen zu führen. Dass kein Licht am Ende des Tunnels der Verschuldung ist, das *ist* der Nihilismus - der Punkt der Wahrheit, an dem die verlogene Welt ausgehebelt werden kann und eine bessere möglich wird.