

Im Rahmen der Reihe

GENIAL DAGEGEN

von und mit Robert Misik

Die Politisierung des Lebens

oder: Aporien des Aktivismus

Einige Anmerkungen zur Frage, wie man politisch wird, ohne Politik zu machen,
und auf welche Schwierigkeiten man dabei stößt

Ein Gespräch mit der Philosophin Katja Diefenbach

Donnerstag | 28. September 2006 | 19.00 Uhr

Bruno Kreisky Forum für internationalen Dialog
Armbrustergasse 15 | 1190 Wien

Katja Diefenbach

unterrichtete als Dozentin an der Universität der Künste und der Humboldt-Universität in Berlin und ist eine der pointiertesten deutschen Philosophinnen der jüngeren Generation. Sie veröffentlicht über das Verhältnis von Poststrukturalismus und Marxismus, Messianismus und Politik und über politische und subkulturelle Praktiken. Sie ist Mitbetreiberin des Verlags und der Buchhandlung bbooks (www.bbooks.de).

Robert Misik

geboren 1966, Journalist, Essayist, Sachbuchautor, lebt in Wien. Er war Redakteur der *Arbeiterzeitung*, später des *profil*. Seit 2002 arbeitet er als freier Autor u.a. für *Falter*, *profil*, *Standard* und die *Berliner tageszeitung*. In den Jahren 1989 und 2000 erhielt er den Förderpreis des Bruno Kreisky Preises für das politische Buch. Jüngste Buchveröffentlichung: *Genial dagegen. Kritisches Denken von Marx bis Michael Moore* (Aufbau-Verlag, 2005).

„Der Arbeitsgesellschaft geht die Arbeit aus“ - „Der Wohlfahrtsstaat ist unfinanzierbar“ - „Eine neue Unterklasse entsteht“ - „Alles ist nur mehr Kommerz“ - solche Diagnosen bestimmen den Diskurs in Medien, Politik, wissenschaftlicher Öffentlichkeit und auch die Alltagsgespräche.

Aber leben wir deshalb schon in einer Krisenzeit - also auch in einem Verwandlungs-Zeitraum? Gibt es Konzepte, das brüchige Alte durch etwas Neues zu ersetzen – jenseits des neoliberalen Einheitsdenkens?

Auf diese Fragen sollen Experten, Politiker und Aktivisten aus vielen Bereichen mit radikal unterschiedlichem Blickwinkel antworten – alles, was sie verbindet, ist die Originalität ihrer Perspektive und das Bestreben, neue Räume für emanzipatorisches Handeln zu eröffnen.

Die Veranstaltung in Partnerschaft mit der Stadtzeitung FALTER ist gefördert aus den Mitteln der Republik Österreich.

Gertraud Auer

Ich begrüße Sie zu einem weiteren Abend der Reihe GENIAL DAGEGEN, die Robert Misik für das Kreisky Forum konzipiert hat, und in dieser Reihe verschiedene Persönlichkeiten vorschlägt, die zum Themenkreis Arbeit, Arbeitsgesellschaft, Politisierung des Lebens, das heute unser spezifisches Thema sein wird, Menschen einladen, mit denen wir gerne über diese Themen sprechen wollen. Ich freue mich sehr, dass Sie wieder gekommen sind. Wir haben diese Reihe vor ca. einem Jahr begonnen mit Wolfgang Engler, haben sie fortgesetzt mit Guillaume Paoli und den Glücklichen Arbeitslosen, hatten dann zu Gast Katja Kipping zur Neuen Linken, Robert Castel. Wir freuen uns ganz besonders, dass heute die deutsche Philosophin Katja Diefenbach bei uns ist. Ich bitte Robert Misik, Katja kurz vorzustellen.

Robert Misik

Danke. Von mir ganz kurz Worte zur Einführung. Es ist mir eine Freude, Sie wieder einmal zu dieser Reihe begrüßen zu dürfen. Ich sage jetzt wie immer, dass wir hier nicht versuchen, eine Programmatik für eine neue Linke zu entwickeln, sondern allenfalls Puzzlesteine zu präsentieren. Wir freuen uns, wenn sie hinterher zusammenpassen. Und wenn sie das nicht tun, ist das auch nicht schlimm. Ich möchte ein bisschen resümieren, was sich als Thema bisher in der Reihe durchgezogen hat. Das war ja, wie sich die Arbeits- und Lebenswelten, was ja heutzutage ohnehin immer schwieriger zu trennen ist, verändert haben, welche Folgen diese Veränderungen haben und in welche Richtungen zu denken wäre, um die Verhältnisse zu verbessern. Darüber haben Wolfgang Engler, Guillaume Paoli, Robert Castel gesprochen, jeder auf seine Art und Weise. In diesem Zusammenhang schwebt man natürlich über dieser Frage, wie man diese Verhältnisse verbessern kann, die Frage, was würde eine moderne Linke sein, die diese Verhältnisse verändern will. Insofern war es ganz folgerichtig, dass wir Katja Kipping, die stellvertretende Vorsitzende der Linkspartei, eingeladen haben.

Heute ist Katja Diefenbach da. Katja Diefenbach kommt aus einer ganz anderen Tradition als Katja Kipping. Sie kommt aus den Kulturen und Subkulturen der postautonomen Szene. Sie ist eine junge Philosophin, die in Berlin lebt, veröffentlicht vornehmlich über Poststrukturalismus und Marxismus und über politische und subkulturelle Praktiken. Sie ist Mitarbeiterin des Verlags und der Buchhandlung Bbooks in Berlin, hatte eine Stelle an der Akademie der Künste in Berlin, hat ein Buch geschrieben mit Belgrade Interviews, ist im Herausgeberkreis der Jungle World. Katja Diefenbach ist mir durch einige sehr kluge Texte und Reden aufgefallen, die im Internet kursieren. Manche Gedanken haben mich sehr inspiriert. Manche habe ich sogar geklaut. Deshalb der Entschluss, sie hierher einzuladen und sie zu bitten, nachdem unsere Überlegungen hier schließlich darum kreisen, welche gesellschaftlichen Veränderungen wir mitverfolgen, und diese Überlegungen ja zumindest potenziell von der Vorstellung eines aktiven und handelnden Eingreifens in Veränderungsprozesse getragen sind, über den Aktivismus als solchen zu sprechen, über dessen Dilemmata, über dessen Paradoxien, über dessen Schwierigkeiten und auch über die Peinlichkeit, politisch zu sein. Deswegen haben wir den Abend in der Hauptsache genannt Aporien des Aktivismus. Ich gebe Katja das Podium.

Katja Diefenbach

Vielen Dank für die Einladung. Hauptsächlich geht es mir um die Frage, was eigentlich nach 1968 mit den minoritären Kämpfen passiert ist, oder wie so viele Auseinandersetzungen, um die es gegangen ist, sich eigentlich dahin entwickelt haben, dass sich die Differenzen der Lebensformen, wie man leben kann, wie man wohnen kann, wie man Sex haben kann usw., erweitert haben und sehr viel möglich ist, aber eigentlich nur bis an die Grenzen, bis an die die kapitalistische Hegemonie reicht, und nicht weiter. Deshalb möchte ich heute Abend über das erfolgreiche Scheitern von 1968 reden und welche Fragen das an das Politische stellt. Ich habe zehn Punkte. Der erste heißt:

1. Das Glück der Menschen

1722 schreibt Nicolas Delamare, in seinem verwaltungswissenschaftlichen Lehrbuch *Traité de la Police*: "Die Polizei achtet auf alles das Glück der Menschen Betreffende." Delamare spricht von Polizei, weil damals die Verwaltungswissenschaften noch Polizeiwissenschaften hießen. *Die Polizei achtet auf alles das Glück der Menschen Betreffende*, ist ein schöner Satz, um zusammenzufassen, was das Eigentümliche an biopolitischen Regierungsformen ist, die im 18. Jahrhundert zusammen mit der kapitalistischen Ökonomie sich auszubreiten beginnen: die gute Verwaltung aller Dinge, die das soziale Leben betreffen. Diese Regierungspraktiken haben die gesamte Bevölkerung, ihr Milieu, ihre Produktivität, ihre Geburtenrate, ihre

Unterbringung, ihre Verhaltensweisen zum Gegenstand. Und hier ist das Entscheidende, dass anders als bei den vorschreibenden Techniken der Disziplin, bei denen der Körper einübt, was zu tun ist, der Diebstahl, der Müßiggang, die Krankheit, das Verbrechen als Phänomen akzeptiert werden. Das heisst, in den westlichen Gesellschaften haben sich die Regierungstechniken im Innern jener sozialen Realitäten entwickelt, die sie zu regulieren versuchen. Es wird also der Schaden von Diebstählen berechnet, die Kosten ihrer Bekämpfung, die Wirkung unterschiedlicher Strafmaßnahmen. Dabei geht es darum, die positiven Elemente des Sozialen zu maximieren, die negativen Elemente, also Diebstahl, Krankheit, Verbrechen, auf ein Mindestmaß zu beschränken. In diesem Sinne bestehen biopolitische Regierungstechniken im Management kapitalistischer Krisenerscheinungen, in der Kalkulation all ihrer verschiedenen möglichen Wirkungen. Das heisst, diese im 18. Jahrhundert in den westlichen Staaten sich etablierenden Strategien verschreiben sich dem Problem der Sicherheit, und zwar vor dem Hintergrund einer nicht genau kontrollierbaren und nicht genau meßbaren Zukunft. Sie verweisen auf den zeitlichen und den aleatorischen Faktor der Macht, also auf die Einberechnung des Nicht-Genau-Berechenbaren. Und das ist es auch schon, das Besondere biopolitisch-kapitalistischer Regulation, es besteht darin, dass sie in einem internen, permanent umkämpften und permanent zu begrenzenden, bis zur absoluten Unterbindung reichenden Maße Freiheit und Beweglichkeit der Dinge und Menschen voraussetzt.

2. *Alles wird gut*

1972 drehen Jean-Pierre Gorin und Jean-Luc Godard *Tout va bien*, einen Film über die Krise, in die Liebe und Politik im Übergang von der Disziplinar- zur Sicherheitsgesellschaft geraten sind. Irgendwann zu Beginn des Filmes sieht man einen Wurstfabrikanten, der vom Ende des Klassenkampfes und dem Beginn eines Kapitalismus mit menschlichem Antlitz spricht. Als es ihnen reicht, sperren die ArbeiterInnen ihren Chef in sein Büro und besetzen die Fabrik. Langsam beginnen sie über direkte Aktionen zu diskutieren, über die Arbeit am Fließband und dass sie es leid sind, von anderen vertreten zu werden, Gewerkschaftern, Soziologinnen, Journalisten. Sie streichen das Büro in einer anderen Farbe und setzen einen Vermittler der CGT vor die Tür. Dazwischen findet sich die Geschichte von ihr und ihm. Sie (Jane Fonda) ist amerikanische Journalistin in Paris und berichtet über den Streik in der Fleischfabrik. Seit einigen Jahren ist sie zur Expertin für französischen Linksradikalismus geworden, eine Spezialisierung, die ihr lächerlich vorzukommen beginnt. Sie fragt sich, warum sie Berichte über Aktionen schreibt, die im Sender auf ein paar karrierende Formulierungen zusammengekürzt werden. Er hingegen (Yves Montand) ist Ex-Militanter und ehemaliger Nouvelle Vague-Filmmacher, der nicht mehr weiss, was die Parole *La lutte continue* in seinem Leben bedeuten könnte. Er macht jetzt Werbung und nennt das einfachheitshalber Ehrlichkeit. In der zweiten Hälfte des Films wird sie ihm erklären, dass ihr das Bild nicht mehr gefällt, das er von ihrer Beziehung hat. Für einige Sekunden sieht man einen erigierten Schwanz. Sie beginnt, über Arbeitsverhältnisse von VerkäuferInnen zu recherchieren. Die letzte Szene spielt in einem Großraumsupermarkt, einer der gesellschaftlichen Fabriken außerhalb der Fabrik. Langsame Fahrt an 25 Kassen entlang, dahinter der Stand eines KPF-Funktionärs: "Mieux vivre!" das neue Programm der kommunistischen Partei für nur noch 4 Francs 75!". Der Stand wird von AktivistInnen umringt. Gegen das bescheidene "Besser Leben" der KPF geben sie die Losung "Alles gratis!" aus. Die Leute drängen mit ihren vollen Einkaufswagen zum Ausgang. Und da kommt sie auch gleich, die Polizei, und verprügelt die militanten KundInnen in ihrem kostenlosen Konsumtionsglück.

3. *Politisierung des Lebens*

Tout va bien bebildert die neuen Aktionsformen, die nach 1968 in den sich allmählich formierenden Sicherheitsgesellschaften westeuropäischen Typus wie Leuchtspurgeschosse in

den Himmel steigen. Vor allem in Italien und Frankreich werden in den 1970er Jahren Maßnahmen wie *autoriduzione*, die eine neue Form sozialer Militanz anzeigen, massenhaft praktiziert. Die Leute kürzen eigenmächtig ihre Strom- und Telefonrechnungen, die Preise im Supermarkt, die Tarife von Bustickets und Kinokarten. Diese neue Formen sozialer Militanz, die unter dem Namen minoritäre Kämpfe oder Autonomien bekannt werden, sind sowohl ein politischer Quantensprung, eine Abkehr vom Leninismus und von der Politik der italienischen und französischen KP. Gleichzeitig werden sie in ihren Ausläufern und ihrem Scheitern Effekte hervorbringen, die den Übergang in eine postfordistische Sicherheitsgesellschaft unterstützen. Mit dieser minoritären Neuformulierung des Politischen werden also eine Reihe privilegierter politischer Artikulations- und Denkweisen infrage gestellt: die Fabrik als erster Ort des Kampfes, die Arbeiterklasse als Geschichte machendes Kollektivsubjekt, die Teleologie des hegelianischen Marxismus, derzufolge der Kapitalismus an seinen prozessierenden Widersprüchen zugrunde gehen werde. Alle machtvollen Repräsentationen politischer Arbeit werden angreifbar: der Avantgardismus des Kaders, das Pathos des Kämpfers, die Stellung des linken Intellektuellen, die traurigen Leidenschaften der Militanten: Disziplin, moralische Belehrung, schlechte Laune. Die Fronten multiplizieren sich. Man kann in der Beziehung genauso wie am Arbeitsplatz kämpfen. Damit wird die Grenze zwischen Politik und Leben niederschwellig. Im Aktivismus artikulieren sich Aspekte sozialer Dissidenz, die bisher unsichtbar und nicht thematisiert waren. Diese Vergesellschaftung des Politischen in radikaler Absicht, diese Leidenschaft der 68er, alles zu einer politischen Frage zu erklären und die sorgsam etablierten Trennungen der bürgerlichen Ordnung zu verschieben, dieses *Das Private ist politisch*, vollzog sich parallel mit jenen, eben angesprochenen, institutionellen Praktiken, die sich der Bevölkerung, der Hygiene, dem Städtebau, der Förderung und Regulation des Sozialen als organisch verstandenem Körper zuwandten. Und sie vollzogen sich gleichzeitig mit noch einem weiteren Prozess, nämlich der entgrenzenden Bewegung des Kapitals selber, das im Prozess der Verwertung Normen öffnet und ihre Grenzen verschiebt.

Minoritäre Politik machen, heisst dafür zu sorgen, dass die Frage des Politischen von unten gestellt und auf der Ebene des Alltags verhandelt wird, was absolut nicht gleichbedeutend damit ist, dass es nur um Fragen geringer Reichweite oder lokaler Geltung gehe, sondern um Selbstverwaltung oder - historisch gesprochen – um Rätestruktur; heute sehen wir solche Ansätze lose und zum Teil relativ prekär, kurzfristig auf- und wieder untergehend, in der Praxis der Sozialforen, der Basisgruppen und Assambleas entstehen. Diese Formen minoritärer Politik sind aus mindestens drei Gründen gefährlich, was kein Argument gegen sie darstellen soll, ganz im Gegenteil, sondern aufmerksam machen soll. Minoritäre Politik läuft Gefahr, den Alltag in eine Daueranstrengung der politischen Tat zu verwandeln; sie läuft Gefahr, Politik und Leben eins, Politisches und Soziales ununterscheidbar werden zu lassen, was an Symptomen wie dem der Müdigkeit, der Weitermachautomatismen ohne wirkliche politische Eingebung oder der Bürokratisierung von Basisgruppen ablesbar ist. Zweitens läuft minoritäre Politik Gefahr an ihren Rändern in biopolitische Praktiken überzugehen, die der postfordistische Kapitalismus als Anforderung stellt und ideologischen Aufruf ausgibt: Mach was aus Dir, sei etwas Besonderes, lebe gesund, verwerte Dich, bilde soziale Netzwerke, sei kreativ, Sorge vor. Gleichzeitig laufen minoritäre Auseinandersetzungen Gefahr, im Prozess der Kapitalisierung der Lebensformen sich zu erschöpfen. So haben die Kämpfe von 1968 einen enormen Schub sozialer, politischer und sexueller Differenzierung bewirkt, ohne jene grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen – Sozialismus, Selbstverwaltung usw. – zu erreichen, um die es vielen Aktivist/innen gegangen ist. Der biopolitische Kapitalismus wurde selber minoritär. Viele Formen von sexueller Abweichung, subkultureller Praxis, zeitlicher Entdisziplinierung sind innerhalb von kommerzialisierten und auf Produktivität ausgerichteten Lebensformen möglich geworden. Gleichzeitig wachsen die Segmente der

Bevölkerung, die von Produktion und Konsumtion zunehmend ausgeschlossen werden, eine Art überflüssige Menschen darstellen, die in ein workfare Regime gezwungen oder mit rassistischen Maßnahmen von gesellschaftlichen Möglichkeiten ausgesperrt und Gegenstand von Sondergesetzen und –maßnahmen werden.

4. Abwarten und Erwarten

Der Poststrukturalismus hat gegenüber dem Marxismus darauf insistiert, Gesellschaft als ein Feld zu denken, das von keinem historischen Gesetz bestimmt ist. Für Marx war das gesellschaftliche Verhältnis formbestimmte Bewegung eines Widerspruchs. In die Wertform war bereits auf einfachster Ebene, Ware A tauscht sich gegen Ware B, dieser Widerspruch, der ein Verhältnis von Abstraktion und Ersetzung ausdrückt, eingeschrieben. Das heisst, in der objektiven Bewegung des Kapitals sind seine Grenzen bereits angelegt; ab einem bestimmten Zeitpunkt werden die Bedingungen der Entwicklung zu ihren Fesseln; es kommt zur Überproduktion, zum Fall der Profitrate, zur Krise. In diese objektive Bewegung fügt Marx ein politisches Kollektivsubjekt ein. In dieser politischen Perspektive wird es nun die Arbeiterklasse sein, die die Aufhebung der Kapitalbewegung realisiert. Sie steht potenziell genau an dem Zeit-Ort, an dem der Widerspruch zur Krise führt. Die Klasse ist Voraussetzung für die Bewegung des Kapitals – es muss Leute geben, die nichts anderes haben, als ihre Arbeitskraft zu verkaufen – , sie ist Resultat der Bewegung des Kapitals – Armut und Klassenbewusstsein nehmen zu –, und sie ist das letztendliche Hindernis, auf das der Selbstlauf der kapitalistischen Bewegung stoßen wird. Die gesamte Marxsche Theorie oszilliert zwischen einer ökonomisch-objektiven und politisch-subjektiven Perspektive. Dieses instabile Schwanken zwischen zwei idealtypischen Bewegungen hat Marx durch eine dialektische Klammer einer Einheit von Gegensätzen befestigt, wodurch das Proletariat die Entsprechung von ökonomischer Objektivität und politischer Subjektivität verkörperte. Das wurde unter dem Druck der neuen Linken, des undogmatischen Marxismus, der poststrukturalistischen Theorie aufgebrochen. Der Poststrukturalismus entwickelte nun ein politisches Denken, in dem die Möglichkeit mit den Verhältnissen zu brechen, keine objektive oder subjektive Grundlage oder Fundierung besitzt. Wenn man in der Folge nicht mehr davon ausgeht, dass die Möglichkeit des Kommunismus im Kapitalismus bereits angelegt ist, muss man stattdessen das Politische als Ereignis denken, als nicht-notwendiges Ereignis, keiner Gesetzmäßigkeit entspringend und durch kein Wesen und keine Substanz begründet. Es entsteht genauso *in den* Verhältnissen wie es eines ihrer unwahrscheinlichsten Effekte ist und auf ihr Außerhalb verweist. In diesem Sinne ist es nicht voraussehbar oder kalkulierbar. Mitten in den Verhältnissen ist es das Unzeitgemäße.

Und das ist nicht automatisch emanzipatorisch ist. Es kann genauso reaktionär sein, 1914, die Zustimmung der Sozialdemokraten zu den Kriegskrediten, der Beginn des ersten Weltkriegs, 1933, oder jüngst 9/11. Was ein politisches Ereignis im emanzipatorischen Sinne angeht, würde ich Hannah Arendts Überlegungen zur Revolution folgen, die darin Rosa Luxemburgs Spontaneismus folgte: Man kann eine Revolution nicht machen, man muss das Ereignis des Politischen abwarten. Es muss plötzlich an vielen Punkten von vielen gemacht werden. Die gesellschaftlichen Trennungen müssen sich schnell und an vielen Stellen verschieben, an der Naht der Klasse, der Kriminalität, der Geschlechter, der ethnischen Spaltungen etc.. Nicht die organisierten AktivistInnen produzieren die Möglichkeit eines politischen Einbruchs. Er passiert und er passiert nur, wenn viele teilnehmen. Gleichzeitig besteht die Frage des Aktivismus darin, vorbereitet zu sein, offen, erwartend, um vielleicht eines Tages eine Chance zu ergreifen.

Dieses Chance ergreifen erfordert, die Erinnerung an die vielen katastrophalen Korruptionen des Politischen in und nach dem Moment des revolutionären Bruchs zu bewahren und

wirksam werden zu lassen, die Erinnerung an den Jakobinismus, den Stalinismus, den Antisemitismus in der Linken, aber auch auf den kleinen Ebenen des Alltäglichen, die Vergegenwärtigung des Moralischen oder Soldatischen in politischen Zusammenhängen. Genau aus dieser produktiven Erinnerungsarbeit ist die Möglichkeit der minoritären Politik, der Selbstorganisation, der Selbstrepräsentation, der Entmoralisierung der Linken, der Gedanke des Bündnisses, des Gefüges, der militanten Kooperation usw. hervorgegangen.

5. Macht und Begehren

Wie kann man also die Möglichkeit eines emanzipatorischen politischen Ereignisses denken? Diese Frage haben Foucault und Deleuze lange Jahre parallel verfolgt. Was hat Foucault gemacht? Er untersuchte, wie unterschiedlichste Machtstrategien Widerstandsformen antizipieren, ihnen zuvorkommen, sie vermeiden, instrumentalisieren oder unterdrücken. Macht und Widerstand geraten in Foucaults Perspektive in ein koextensives Verhältnis. Egal wie asymmetrisch, sie wirken aufeinander zurück und lösen interne Differenzierungen aus. Ab einem bestimmten Punkt kommt Foucault über einen allgemeinen Relativismus von Macht und Widerstand nicht hinaus:

So schreibt er z.B. in *Sexualität und Wahrheit 1*:

Die Widerstände rühren nicht von irgendwelchen ganz anderen Prinzipien her [...]. Sie sind in den Machtbeziehungen die andere Seite [...]. Darum sind sie unregelmäßig gestreut [...]; gelegentlich kristallisieren sie sich dauerhaft in Gruppen oder Individuen oder stecken bestimmte Stellen des Körpers, bestimmte Augenblicke des Lebens, bestimmte Typen des Verhaltens ab. Große radikale Brüche, massive Zweiteilungen? Sowas kommt vor. Aber weit häufiger hat man es mit mobilen oder transitorischen Widerstandspunkten zu tun, die sich verschiebende Spaltungen in eine Gesellschaft einführen, Einheiten zerbrechen und Umgruppierungen hervorrufen [...].

Deleuze geht über diese relationale Theorie hinaus, in der Machtverhältnisse "nur kraft einer Vielfalt von Widerstandspunkten existieren, die in den Machtbeziehungen die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen". Nur in Klammern, es gibt bei Foucault die Vorstellung eines Primats des Widerstandes, weil Dissidenz der Ort ist, den die Macht antizipiert, an dem sie sich entwickelt, in seiner späten Phase versucht er, eine Denken von Freiheitsmöglichkeiten in den Verhältnissen zu entwickeln. Ästhetik der Existenz, Strategien der Lust, des Ausgehens, des schönen Lebens. Deleuze geht nicht von diesem Relativismus von Macht und Widerstand aus. Er versucht Gesellschaftlichkeit als Gefüge des Begehrens zu beschreiben, und das jeweils historisch spezifisch. Dieses Gefüge besteht aus dem produktiven Funktionieren unterschiedlicher Elemente, die sich in Bewegung befinden. Es handelt sich um einen abstrakten Materialismus fliehender Kräfte. Macht – das ist die Differenz zu Foucault – taucht für Deleuze innerhalb dieser Gefüge als Schichtung und Blockierung auf. Macht ist ein Affekt des Begehrens. Sie verläuft in dessen Bewegung. Damit beschreibt Deleuze relative Geschwindigkeiten von Freisetzungslinien, in deren Sedimentierung Gesellschaft entsteht. So etwas wie ein Ablagerung

In einem kurzen Brief an Foucault (Lust und Begehren) diskutiert er diese These am 12. Jahrhundert:

Was im Feudalwesen primär ist, sind die Fluchtlinien, die es voraussetzt; ebenso wie im 10.-12. Jahrhundert; ebenso wie in der Formation des Kapitalismus. Die Fluchtlinien sind nicht zwangsläufig 'revolutionär', im Gegenteil. (Differenz zwischen diesen Kräften und dem Politischen) Aber sie sind es, die durch die Dispositive der Macht versperrt, blockiert werden. All die Deterritorialisierungslinien, die sich um das 11. Jahrhundert herum loslösen: die

letzten Einwanderungen, die Plünderbanden, die Deterritorialisierung der Kirche, der Wegzug der Bauern, die Veränderung des Rittertums, die Veränderung der Städte, die mehr und mehr die territorialen Modelle aufgeben, die Veränderung des Geldes, das in neue Kreisläufe eintritt, die Änderung in der Rolle der Frauen, mit den Themen der höfischen Liebe, die sogar die ritterliche Liebe deterritorialisieren usw. Die Strategie [der Macht] wird nur sekundär sein können in Bezug auf die Fluchtlinien, auf ihre Vereinigungen, ihre Ausrichtungen, ihre Konvergenzen oder Divergenzen. [...] Es sind [...] objektive Linien, die eine Gesellschaft durchziehen, auf denen sich hier oder da die Außenseiter einrichten, um eine Schleife [...] zu vollbringen.

Mit dieser ironischen Bemerkung über die Außenseiter, die ihre Schleifen in den Fliehkräften der Verhältnisse drehen, verweist Deleuze bereits auf eine Differenz zwischen abstrakten Kräften, die dafür sorgen, dass ein gesellschaftliches Feld flieht, und dem Politischen. Die Freisetzungsbewegungen, von denen Deleuze annimmt, dass sie jedes soziale Feld in unterschiedlicher Geschwindigkeit in Bewegung halten, und die Wirkungen, die durch die Verkettung politischer Praktiken entstehen, sind nicht das Gleiche. Und doch kommt es in einigen Texten des Poststrukturalismus zu einem derart fröhlichen Lob auf die minoritären Praktiken, dass ihre Fragilität unsichtbar wird, ihre Schwäche, ihr Gefährdung, gänzlich wieder zu verschwinden, zu scheitern, von hegemonialen Effekten geschluckt oder unterdrückt zu werden. So stoßen wir im poststrukturalistischen Denken, insbesondere bei D + G, auf eine Überschätzung der Deterritorialisierung und ihrer politischen Effekte.

6. Das Feuer der Revolte

In der Einleitung zu einem kleinen Band über Radio Alice schreibt Felix Guattari zusammen mit zwei anderen italienischen AutorInnen der militanten Linken:

In Bologna und in Rom sind die Feuer einer Revolution entbrannt, ohne jegliches Verhältnis zu all denen, die bis heute die Geschichte umgewälzt haben, einer Revolution, die nicht nur die kapitalistischen Regimes wegfegen wird, sondern auch die Festungen des bürokratischen Sozialismus – gleich, ob sie sich zum Eurokommunismus bekennen, zu Moskau oder Peking – einer Revolution, deren unvoraussehbare Fronten die Kontinente vielleicht in Brand stecken werden, die sich jedoch manchmal konzentrieren werden in einem Stadtviertel, in einer Straße, einer Fabrik, einer Schule. Im Spiel werden sowohl die großen ökonomischen oder technologischen Optionen sein, als auch die Haltungen, die Verhaltensformen, die Verhältnisse zur Welt, die Singularitäten der Wünsche. Die Herren, die Polizisten, die Politiker, die Bürokraten, die Professoren, die Lehrer, die Psychoanalytiker, sie alle werden wohl ihre Kräfte konzentrieren, um sie zu stoppen, zu kanalisieren, einzuholen, sie werden wohl ihre Waffen unendlich verfeinern, diversifizieren, miniaturisieren, aber sie werden nie mehr die immense Flucht-Bewegung einholen können und die Multiplizität der molekularen Mutationen der Wünsche, die sie schon angesteuert hat.

Aber warum sollte die immense Flucht-Bewegung molekularer Wünsche nicht einholbar sein? Und falls dem so ist, falls es etwas uneinholbares gibt, was bedeutet das? Eine gewisse Flucht aus dem gesellschaftlichen Feld passiert gemäß des poststrukturalistischen Denkens ständig. Sie konstituiert das Gesellschaftliche; sie ist keine Linie, die zur Revolution führt, und sie kann auch nicht von militanten Praktiken gesteuert werden. Sie ist jenes Außen im Immanenten, sie garantiert eine Differenz von Gegenwärtigem und Aktuellem, die Nietzsche das "Unzeitgemäße", Benjamin "Jetztzeit" und Deleuze das "Transzendente" genannt hat, einen Moment, in dem die Gegenwart der Geschichte entrissen wird und ein Ereignis eintritt. Sie ist also Anlass und Ermöglichung der politischen Intervention. Der Glaube die politischen Interventionen selber sei uneinholbar, ist politischer Kitsch, Glaube an den Sieg, Religiosität

der Linken, Eschatologie, die letzten Dinge haben schon begonnen, seit Christus in die Welt getreten ist, bald kommt es, das Abwischen aller Tränen, die Vollendung der Welt, die Vernichtung des Bösen. Aber auch ein emanzipatorisches Ereignis ist in seiner Wirkung niemals einwertig. In einer veränderten Kräftekonstellation kann es umfunktioniert werden. So konnten in den Jahren nach 1968 minoritäre Praktiken als kulturalistische Differenzkonsumtion, Identitätspolitik oder Romantizismus der Marginalität normalisierend überformt werden. Warum dann dieser minoritäre Optimismus wie in der Einleitung von *Tausend Plateaus*, dieser unverwüsthlich appellatorische Stil, der in eklatantem Widerspruch zur a-subjektiven Theorie und zur Vorstellung eines nicht-repräsentativen Aktivismus ohne Dritten steht:

D + G schreiben in jener als Rhizom Text bekannt gewordenen Einleitung von TP:
Bildet Rhizome und keine Wurzeln, pflanzt nichts an! Sät nichts aus, sondern nehmt Ableger! Seid weder eins noch multipel, seid Mannigfaltigkeiten! Zieht Linien, setzt nie einen Punkt! Geschwindigkeit macht den Punkt zur Linie! Seid schnell, auch im Stillstand! Glückslinie, Hüftlinie, Fluchtlinie. Lasst keinen General in euch aufkommen! [...] Seid der rosarote Panther, und ihr werdet euch lieben wie Wespe und Orchidee, Katze und Pavian!

Es gehört ein gewisser Mut dazu, in diesem Stil zu delirieren; vielleicht handelt es sich um eine anti-akademische Geste, vielleicht um den Wunsch, Teil des Politischen zu sein, einen Vorschlag zu haben, etwas, was man los werden will. In all diesen Passagen poststrukturalistischer Theorie, die zum politischen Akt aufrufen, wird die Bewegung der Reterritorialisierung und Modernisierung unterbewertet. Die Kritik an einem Leninismus, der noch große Teile des Linksradikalismus der 1960er und 1970er Jahre durchzog, schien so groß zu sein, dass von Zeit zu Zeit einem munteren Optimismus molekularer Revolution Raum gegeben wurde, der in deutlichem Gegensatz zur eigenen Theoriebildung stand. So hatte Lyotard erklärt, dass es keineswegs darum gehe, "einer Ethik der Wunscherfüllung oder Theologie des Genusses zu folgen (das wären nur einfache Umkehrungen innerhalb des klassischen Asketismus)". Auf den Reformismuskritik, jener großen Einschüchterung, die für Foucault die Fortdauer des Leninismus bewies, rückte im Poststrukturalismus eine Überaffirmation der Deterritorialisierung, der Freisetzung. Lenin durch Nietzsche zu ersetzen, generierte neue Probleme. In *Der Wille zur Macht* diagnostizierte Nietzsche eine Werte zerstörende Dekadenz der Gesellschaften. Diese Dekadenz bliebe aber zögerlich, passiv; sie schiebe sich selbst immer wieder auf; so werde zum Beispiel alles kritisierbar, nur die Pflicht zur Kritik nicht; der Glaube werde angegriffen, aber in der Religion der Wissenschaftlichkeit wieder restauriert usw. Der Poststrukturalismus griff dagegen Nietzsches Vorstellung eines aktiven Nihilismus auf. Alle Werte werden zerstört? Weiter so! Paradigmatisch ist die Stelle im *Anti-Ödipus*, in der Deleuze und Guattari zur Beschleunigung der kapitalistischen Freisetzung aufrufen, über die schon Marx und Engels im Kommunistischen Manifest als "fortwährende Umwälzung der Produktion" und "ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände" geschrieben hatten, in der "alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen [...] aufgelöst (werden), alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können":

Im Anti-Ödipus schreiben die beiden Autoren:

Nun denn, welche Lösung, welcher revolutionäre Weg? [...] Das heisst mit noch mehr Verve sich in die Bewegung des Marktes, der Decodierung und der Deterritorialisierung stürzen? Denn vielleicht sind die Ströme aus der Perspektive einer Theorie und Praxis der zutiefst schizophrenen Ströme noch zuwenig decodiert und deterritorialisiert? Nicht vom Prozess sich abwenden, sondern unaufhaltsam weitergehen, 'den Prozess beschleunigen', wie Nietzsche sagte: wahrlich, in dieser Sache haben wir noch zuwenig gesehen.

7. Das erfolgreiche Scheitern von 1968

Aber nein, in dieser Sache haben wir schon viel gesehen. Diese Sache mündete in die Sicherheitsgesellschaft, in die real-existierende Deterritorialisierung des biopolitischen Kapitalismus. Die Affirmation kapitalistischer Freisetzung war eine Geste minoritärer Politik in ihrer nicht-essenzialistischen Phase, die sich vom soldatischen und moralischen Erbe der Linken verabschiedete, vom Konsumverzicht, vom Entfremdungsekel, vom Zurück zur Natürlichkeit, den einfachen Dingen, dem reinen Gebrauchswert. 1970 schrieb Jerry Rubin, dass es Quatsch sei, wenn Radikale sich mit Schlips und Kragen ins Fernsehstudio stellten; man drehe den Ton ab und denke, der Bürgermeister rede. Die Yippies¹ waren für Revolution in Technicolor, für Burroughs Individualhubschrauber, für einen nicht-puritanischen Gebrauch der Massenmedien, für die Produktion von soaps, in denen Vietkong und Panthers zu den neuen TV-Stars würden. Die Yippies setzten auf Deterritorialisierung. Sie verstanden sich als revolutionäre Bewegung, die nicht aus Armut, sondern aus Überfluss agierte, die auf linkes Spießertum kotzte und über deren ermächtigend-erniedrigenden Stellvertreter-Projektionen lachte: *"Wir fühlen uns nicht schuldig, weil wir keine Schwarzen, keine Fabrikarbeiter oder Chinesen sind. Der Kapitalismus wird untergehen, weil er seine eigenen Kinder nicht zufrieden stellen kann."* Auch hier übrigens, die These, der Kapitalismus gehe an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde, Eschatologie und Prophezeiung des Endes. Von Anfang an wurde diese Affirmationsgeste kap Freisetzung von der Populärkultur gedoppelt und mehr und mehr zu ihrem Spezialgebiet. Die 1980er Jahre sind inzwischen ein Synonym für popkulturelle Überaffirmation und wurden von Rainald Goetz mit den Worten eingeläutet:

Wir brauchen noch mehr Reize, noch viel mehr Werbung Tempo Autos Modehedonismen Pop und nochmal Pop. Mehr vom Blauen Bock, mehr vom Hardcore schwachsinn der Titel Thesen Temperamente Und Akzente Sendungen. Das bringt uns allabendlich in beste Trinkerlaune. Nichts ist schlimm, nur die Dummheit und die Langweiler müssen noch vernichtet werden. So übernehmen wir die Weltherrschaft. Denn alles, alles geht uns an. Und jetzt, los ihr Ärsche, ab ins Subito.

Dieser Pop-Nietzscheanismus hat sich inzwischen als Sprachstil des jungen bürgerlichen Feuilletons verallgemeinert und noch der letzte Neue Mitte-Spießer weiss diesen Tonfall zu bedienen, wonach Pop geil, Politik verklemmt, Kritik peinlich und der Kapitalismus dumm, aber lustig sei. Deshalb war es sinnlos, als die Antifaschistische Aktion in den 1990ern diesen Gestus, der längst professionalisiert und verwaltet war, noch einmal repolitisiert wiederholen wollte und die Pop-Antifa ausrief. Schon Ende der 1960er schrieben Autoren wie Tom Wolfe, dass Militanz glamourös sei, dass die Black Panther dabei an erster Stelle ständen und dass es im Kapitalismus keinen Glanz des Widerstands ohne den Establishment-Effekt des Radical Chic gibt. Dagegen ist nichts einzuwenden; man darf es nur nicht vergessen und muss sich strategisch darauf einrichten. Jeder Sellout-Vorwurf wäre falsch, weil er die Relativität des gesellschaftlichen Feldes aufheben und die Illusion reiner, uneinholbarer, unumwertbarer, in diesem Sinne "richtiger" Praktiken wieder aufrichten würde. Es geht nicht darum, sich vor der Deterritorialisierung zu ekeln, wie Adorno und Horkheimer, als sie sich über die Kulturindustrie empörten, der Freiheit nicht mehr als ein neues Deodorant bedeute, nämlich Freiheit von Schweiß nehme. Die Deterritorialisierung zu beschleunigen, kann eine politische Strategie sein, die Yippies sind ein gutes Beispiel, aber man hält damit die Reintegration nicht auf: weder durch den Kulturalismus, noch durch Verwertung, noch die all die biopolitischen Sicherheitspolitiken und ausschließenden

¹ Young International Party, us-amerikanische Spontis, die mit den Black Panther zusammenarbeiteten, ein Crossover aus Hippies und neuer Linker.

Einschließungen, die gar nicht als Freisetzungsbewegungen sich vollziehen. Die Prognose der Yippies, - in den Worten von Jerry Rubin - dass all die "hübschen Produkte" der "hip-Kapitalisten" und "langhaarigen Profitmacher" letztlich wie Dynamit in ihren Händen explodieren, "ihnen ihre verdammten Finger abreißen, und die Arschficker samt und sonders ins Himmelreich befördern" würden, hat nicht gestimmt. Jerry Rubin wurde Broker, Nike übernahm mit *Just do it!* die Parole der Yippies in leicht veränderter Form, und Xploitation-Filme wurden zur schönsten audiovisuellen Form, die im Übergang zur Sicherheitsgesellschaft die Entmoralisierung und das Minoritär Werden der Linken bezeugt, das sich in der Populärkultur verflüssigte, von ihr gehijackt, aber auch inspiriert und in großen trashigen Formaten auf den medialen Markt geschmissen wurde.

8. Lenins Aprilthesen

Entgegen dieser These einer Beschleunigung der kapitalistischen Freisetzung hat der Poststrukturalismus Zeit als diskontinuierlich analysiert, aus der man sich nicht beschleunigend herauskatapultieren kann, da sie nicht-linear ist. Die poststrukturalistische Diskussion der 1970er Jahre über die Diskontinuität der Zeit geht bis auf die heftige Kontroverse über den Fortschrittsrationalismus in der sozialistischen Bewegung zurück, die in Lenins Bruch mit der bolschewistischen Führung im April 1917 kulminierte. Darüber schreibt Žižek in seinem Buch über Lenin *Die Revolution steht kurz bevor*. Er rekonstruiert jenen "anderen Lenin", der plötzlich erkannte, dass der Historismus eine Illusion sei. Als 1914 alle europäischen sozialdemokratischen Parteien außer den Bolschewisten und der serbischen Sozialdemokratie für Vaterland und Krieg votierten, war das Unfassbare eingetreten, ein Einbruch, eine katastrophische Diskontinuität. Žižek erinnert daran, dass Lenin dachte, die Ausgabe des *Vorwärts*, in der über die Zustimmung zu den Kriegskrediten berichtet wurde, sei eine Fälschung. Lenin brach mit dem Historismus der zweiten Internationale. Er entwickelte eine autoritäre Politik des richtigen Augenblicks und propagierte die Möglichkeit einer Revolution in Russland, der "verspätetsten und fortgeschrittensten Nation" Europas. Seine Analyse aber reartikulierte die hegelianische Einheit des Widerspruchs, der die russische Gesellschaft objektiv zum schwächsten Glied in der Kette der imperialistischen Staaten machte. In *Für Marx* dekonstruierte Althusser Lenins Hegelianismus einer vom Gesetz des Widerspruchs determinierten Geschichte und überführte ihn in eine nicht-dialektische, differenzielle Analyse. Lenin stellte in Russland das Zusammentreffen aller denkbaren historischen Antagonismen fest: ein feudales Regime, das mit Unterstützung der Popen grausam über eine enorme bäuerliche Masse herrschte; eine harsche kapitalistische Ausbeutung in den Grubengebieten und Ölfeldern; ein ungeheurer Widerspruch zwischen industrieller Produktion – in der Petrograder *Putilov*-Fabrik arbeiteten 40.000 Leute – und dem 'mittelalterlichen' Zustand des Landes; eine Annäherung von Arbeiter- und Bauernaufständen; Kolonialkriege; imperialistischer Krieg; Auseinandersetzungen zwischen zaristischen Großgrundbesitzern, Kleinadel, antizaristischem Bürgertum und einem Kleinbürgertum, das zwischen Konformismus und Radikalismus hin und her schwankte; hinzu kam eine ins Exil abgedrängte Gruppe revolutionärer Aktivist/innen, die die gesamten Erfahrungen der westeuropäischen Arbeiterklasse aufzog. Wenn in dieser Situation, so Althusser dekonstruktive Lesweise Lenins, - Zitat auf "Für Marx" - :

eine gewaltige Anhäufung von 'Widersprüchen' ins Spiel [...] gerät, von denen einige radikal heterogen sind, weder den gleichen Ursprung, noch die gleiche Bedeutung, noch das gleiche Anwendungsniveau und den gleichen Anwendungsort haben und trotzdem zu einer Einheit des Bruchs 'verschmelzen', dann ist es nicht mehr möglich, von der schlichten und einfachen Kraft des allgemeinen Widerspruchs zu reden.

9. Kreativitätskommunismus oder Ausnahmezustand

Diese antihegelianische Position des strukturalistischen Marxismus radikalisierte der Poststrukturalismus in jenem Denken des Ereignisses und der Kräfteverhältnisse, die von keinem Formgesetz bestimmt sind. Foucaults Analyse einer Bio-Macht, die sich parallel mit dem Kapitalismus entwickelt, ohne seiner Logik zu entsprechen, ist einer der stärksten gesellschaftstheoretischen Einsätze des Poststrukturalismus: die Gleichzeitigkeit von Verwertungen, die auf Kostenreduktion, und einer Regulation, die auf Körper und Bevölkerungen zielen. Deleuze' These der Kontrollgesellschaft deutet eine Richtung an, in der diese Arbeit nach dem erfolgreichen Scheitern von 1968 und einem neuen Globalisierungsschub, der allmählich zu einer imperialen kapitalistischen Formation führt, fortgesetzt werden kann. Im Moment fallen vor allem zwei gegenläufige Theoriestränge ins Auge, die das Thema des biopolitischen Kapitalismus aufnehmen:

Michael Hardt und Antonio Negri gehen davon aus, dass Bio-Macht und Kapitalbewegung gänzlich ineinander aufgegangen seien. Sie kennen also keine Differenz der Kräfte. Der Übergang in eine Kontrollgesellschaft sei von den sozialen Auseinandersetzungen angetrieben worden. Hier argumentieren Negri und Hardt klassisch operaistisch: der Motor der Geschichte sind die Kämpfe der Klasse. Sie fundieren das Politische mit dem Vermögen der Menge. Weiter noch, sie ontologisieren das Politische, das aus der wirklichen Seinsweise hervortritt. Die Seinsweise der Menge, das ist ihr Vermögen, zu wissen, wie sie leben, zu wissen, wie sie arbeiten will. Ihre Praktiken sind nicht-repräsentativ und post-avantgardistisch; sie organisiert sich in Netzwerken; kein Kader, keine Partei. Militanz, Armut und schöpferisches Tätigkeitsvermögen kennzeichnen die Menge. Negri und Hardt kehren zu einem titanenhaften Gegenüber von positivem Widerstand und negativer Macht zurück, gegen das der Poststrukturalismus an erster Stelle angetreten war. Produktionsform (Tätigkeitsvermögen) und Widerstandsform fallen in eins. Der politische Akt verschwindet. Negri und Hardt haben ihr Buch als Renaissance der marxistischen Tradition im Poststrukturalismus angekündigt. Unter der Hand aber demontieren sie alle zentralen poststrukturalistischen Thesen, vor allem die der A-Subjektivität und Differenzialität der Machtmechanismen, indem sie die Menge zum Motor der Geschichte machen, deren Praktiken – in der Tradition des minoritären Optimismus der 1970er Jahre – autonom der Macht gegenüber setzen, deren Praktiken sie ontologisieren, und Biopolitik und Kapital in einer gemeinsamen Logik verschränken.

Der italienische Theoretiker Giorgio Agamben arbeitet an einer dunklen Gegentheorie zu diesem biopolitischen Optimismus von Negri und Hardt. Für ihn ist Biopolitik einstitutionelle Todespolitik, die im Namen des Lebens operiert, und in dem Maße eine Politik des Ausnahmezustandes, der Außerkraftsetzung des Rechtes als Recht, etabliert, wie juristische Prozeduren in der internationalen Politik zugenommen haben. Giorgio Agamben diagnostiziert eine erneute Funktionsumkehr der Disziplin in der Sicherheitsgesellschaft, eine interessante und wichtige Korrektur ggü Theorien, die sich auf die Deterritorialisierung des Kapitals und auf das Schöpferische des Lebens konzentrieren. Umgekehrten Lebensbegriff bei Agamben und Negri. Die erste Funktionsumkehr hatte Foucault auf das 17. Jahrhundert datiert, als die Disziplinen vom harten Mechanismus der Quarantäne, der Anti-Desertion, der Anti-Vagabondage in normierende Mechanismen des Schul-, Klinik-, Armee- und Gefängnisregimes übergegangen waren. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kommt es für Agamben erneut zu einer Konjunktur der Ausnahme-Disziplin, die die frühesten Mechanismen moderner Disziplinarität reaktualisiert: "die Bannung von Gefahren, die Bindung unnützer oder unruhiger Bevölkerungen, das In-Schach-Halten großer Menschenansammlungen". Ihr Ort ist an erster Stelle das Lager. Sicherheitsgesellschaften sind dadurch ausgezeichnet, dass in ihnen historisch unterschiedliche biopolitische Register eng nebeneinander mobilisiert werden. Agamben annonciert seine Theorie als Fortsetzung der foucaultschen Bio-Macht-Analyse. Er glaubt, den *missing link* gefunden zu haben: eine

biopolitische Souveränitätstheorie, eine Analyse des Verhältnisses von Recht und moderner Macht, das Foucault zu einer zweitrangigen Frage erklärt hatte. Dabei überschreibt er die These heterogener Machtverhältnisse mit der spekulativen Figur einer "originären politischen Beziehung" des Bannes. Der Bann ist "der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Außen und Innen, Ausschließung und Einschließung". Agamben lässt seine Theorie in der Rede vom Rätsel der alten Reiche kulminieren, dessen katastrophische Lösung wir heute erleben. Im archaischen römischen Recht wurde die Position des *homo sacer* geschaffen – ein Subjekt, das gleichermaßen aus dem religiösen und dem säkularen Recht ausgeschlossen war. Es war erlaubt, ihn straffrei zu töten, aber verboten, ihn zu opfern. Diese doppelte Ausnahme von religiöser Opferung und säkularer Verurteilung stellt für Agamben die früheste Form des Paradoxes der Souveränität dar, in der Recht sich anwendet, in dem es sich abwendet. Im letzten Jahrhundert, diagnostiziert Agamben, haben jene Politiken des Ausnahmezustandes, die im archaischen römischen Recht sich ankündigten, in denen Recht und Gewalt ununterscheidbar werden und ihre Plätze tauschen, exponential zugenommen. Ihre intensivste Verdichtung fanden sie im Nationalsozialismus; ihre extensivste Zerstreung erreichen sie heute. Die poststrukturalistische Machttheorie heterogener Kräfteverhältnisse reduziert Agamben damit auf die Entfaltung einer ursprünglichen politischen Beziehung des Bannes.

10. Krisenmanagement

Interessanter scheint mir, weiterhin in einer Foucaultschen Perspektive davon auszugehen, dass die Machtverteilungen immer nur momentane Querschnitte bilden durch Prozesse wie die zunehmende Verstärkung des stärksten Elementes, die Umkehrung des Verhältnisses oder das gleichzeitige Anwachsen beider Pole. Die Beziehungen von Macht und Wissen sind nicht feste Verteilungsformen, sondern ständig in Transformation.

In diesem Sinne hat sich seit dem Zusammenbruch der realsozialistischen Staaten ein extrem heterogener, globaler Raum gebildet, in dem fast alle historisch bekannten biopolitischen und ökonomischen Register aktiviert sind. Die äußerste Modernisierungsspitze bilden politische Maßnahmen der Sicherheit und der polizeilichen Kriegsführung, die die wachsenden gesellschaftlichen Teilungen, Ausbeutungen und Entrechtungen absichern und die Prozesse neoliberaler Ökonomie garantieren. Diese Strategien sind in ein Wechselverhältnis mit reaktionärer Religiosität getreten, am sichtbarsten und wirksamsten zur Zeit mit dem politischen Islam. Sie befeuern sich gegenseitig, so dass es zu einer reaktionären Spirale kommt, in den Gesellschaften deutlich an dem Wechselverhältnis von Neorassismus und politischem Islam absehbar. Im September 2002 hat die US-Administration in ihrer neuen Sicherheitsstrategie beispielhaft ausbuchstabiert, was kapitalistisches Krisenmanagement heute heisst:

"Diese Regierung hat die größte Verwaltungsreform auf den Weg gebracht [...]. Im Zentrum unserer Planung, die alle Regierungsebenen und die Zusammenarbeit des öffentlichen und privaten Sektors miteinbezieht, die einen integrierten Generalstab und eine grundlegende Neuordnung des FBI vorsieht, steht eine neue Heimatschutzbehörde. Diese Strategie macht aus der Not eine Tugend. Managementsysteme für den Ausnahmezustand reagieren nicht nur effektiver auf Terrorismus, sondern auf alle gesellschaftlichen Risiken. Unser Gesundheitssystem wird gestärkt, um die Folgen von Bioterror, aber auch die von Infektionskrankheiten und Massenunfällen besser verwalten zu können. Durch unsere intensivierten Grenzkontrollen werden Terroristen aufgehalten, aber auch die Abfertigung des regulären Grenzverkehrs verbessert."²

Seit 1989 sind verschiedene, vor allem neokonservative Varianten von auf Sicherheit kalkulierenden Regierungsstrategien dieser Art hervorgetreten. Wenn wir uns die neuen Sicherheitsdoktrinen wie eben die NSS anschauen, stoßen wir auf eine Art integriertes Krisenmanagement, in der alle Folgen kapitalistischer Vergesellschaftung zu einer sicherheitspolitischen Herausforderung gemacht worden sind: überall gelten ethnische Rivalitäten, die Auflösung von Staaten, die unkontrollierte Bewegung einer großen Zahl von Menschen, Akte des Terrorismus, der Sabotage und des organisierten Verbrechens sowie die Unterbrechung der Zufuhr lebenswichtiger Ressourcen als mögliche Interventionsmomente in einem globalen Raum, in dem die Grenze zwischen Krieg und Kontrolle flexibel gemacht worden ist.

Danke.