

DANIEL HECHTER, AXEL PHILIPPS (Hg.)

Widerstand denken

Michel Foucault und die Grenzen der Macht

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlegers urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Rockenhaus, Bielefeld
Lektorat: Constanze Derharn, Daniel Hechler
Satz: Axel Philipps
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-830-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung

7

Ansätze für Widerstandspotentiale

Foucault und 1968: Widerspenstige Subjektivitäten

19

URICH BRUELER

(Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus?

39

JENS KASTNER

»...nicht derraßen regiert zu werden«. Über juristische Formen, Hartz IV und Widerstandspraktiken

57

BERND HEITER

Widerstand und Widerstandsrecht. Ein politik-philosophischer Versuch im Ausgang von Foucault

75

CHRISTIAN KUPKE

Kritik oder die Umkehrung des Genitivs. Eine Bricolage

93

URICH BRÖCKLING

Spielräume?

103

WOLFGANG FACH

Mut zur Lücke? Widerstand im französischen Parlament mit Foucault und Giddens gelesen

117

HAGEN SCHÖTZEL

Widerstehen und Werden	135
ANDRÉ REICHERT	

Grenzen eines Widerstandsdenkens

Foucault und der Widerstand: Anmerkung zu einem Missverständnis	149
TOBIAS N. KLASS	

Subjekte im gesellschaftlichen Desintegrationsprozess. Zur Analyse flexibilisierter und prekärer Arbeits- und Lebensweisen und ihrer Segregationsformen	169
INES LANGEMEYER	

Wi(e)derstand vs. Traum / Programm vs. Utopie: Zukünfte bei Butler und Foucault	183
MAXIMILIAN SCHOCHOW	

Vom Simulationsraum der Macht. Foucault mit Baudrillard gelesen	201
ROBERT FEUSTEL	

Analysen von Widerständigkeiten

Tempelbau als Widerstand? Überlegungen zum Begriff der Heterotopie	219
URSULA RAO	

Meine kleine Welt	235
DANIEL HECHLER	

Schweigen. Gert Neumann	247
CHRISTIAN DRIESEN	

Proteste und Resistenzen der Erwerbslosen	261
AXEL PHILIPPS	

Autorinnen und Autoren	277
------------------------	-----

Einleitung

DANIEL HECHLER, AXEL PHILIPPS

»Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall. [...] Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. [...] Diese Widerstandspunkte sind überall im Machtnetz präsent. Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung [...]. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromissbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände« (Foucault 1984: 114ff.)

Ein klassischer Syllogismus: Macht ist überall. Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Ergo: Widerstand ist überall. Eine beruhigende Erkenntnis: Solange es Macht gibt, garantiert ihre permanente Konfrontation mit einer Gegenmacht ein gewisses Maß an gesellschaftlicher Dynamik, drängt die Gesellschaft beständig über die bloße Reproduktion hinaus und somit bleibt eine andere Welt immer möglich. Beruhigend vielleicht, aber fast tautologisch, kann doch Macht selbst nur vor dem Hintergrund einer zu bändigenden Kontingenz (oder emphatischer: Freiheit) und daher in der beständigen Gefahr des Scheiterns an einer Gegenmacht, also Widerstand, existieren. Solange nur in finsternen Dystopien eine gänzlich in unangreifbare Herrschaftsverhältnisse geronnene Welt Realität gewinnt¹, scheint daher mit jeder gesellschaftlichen Lücke, jedem sozialen Zwischenraum nicht nur die Zukunft eines Minimums an Freiheit, sondern auch die der Macht und ihres Widerparts gesichert zu sein. Der entscheidende Moment, in dem der tautologische Zirkel eines so weit gefassten

¹ Damit soll nicht geleugnet werden, dass Situationen existieren, in denen das Verb »widerstehen« jeden greifbaren Sinn verliert (vgl. Didi-Huberman 2007: 18).

(Was heißt) Gegen-Verhalten im Neoliberalismus?

JENS KASTNER

»Even it's easy to be free
What's your definition of freedom
And who the fuck are you, anyway?
Who the fuck are they?
Who the fuck am I to say?
What the fuck is really going on?«

NOFX, »A perfect government«
(Punk in drublic 1994)

In der in den letzten Jahren viel zitierten Geschichte der Gouvernamentalität beschäftigt sich Michel Foucault mit so genannten Regierungs-rationalitäten. Er setzt das Aufkommen des Regierungs-/Gouvernentalitäts-gedankens historisch mit dem 16. Jahrhundert an und weist ihm für das beginnende 18. Jahrhundert neue, auch heute noch relevante Aspekte oder Dimensionen zu. Diesen widmet er sich vor allem in seinen Vorlesungen von 1979. In Auseinandersetzung mit den deutschen Ordo-Liberalen der 1960er Jahre wird Foucault selbst zu einem frühen Kritiker des Neoliberalismus. Ich denke, es ist nicht allzu gewagt zu behaupten, dass es gerade Foucaults zeitdiagnostisches Gespür oder, besser gesagt, seine analytische Weisheit war, die ihn dazu gebracht hat, gerade die beginnende politische Durchsetzung des neoliberalen Paradigmas zum Ausgangspunkt zu nehmen, sich den darin verwirklichten Regierungs-rationalitäten zu widmen. Denn schließlich sind es gerade die neoliberalen Umstrukturierungen des postfordistischen Zeitalters – die Deregulierungen der Sozial-, Gesundheits- und Bildungssysteme, die Privatisierungen und die kontrollierten Liberalisierungen des Handels –, die governementale Praktiken »fördern

und fördern« und jene Biopolitiken vorantreiben, die Foucault skizziert hat.

Vorausgesetzt also, Foucault geht es in seiner Geschichte der Gouvernementalität auch darum, zum Verständnis gegenwärtiger Regierungsformen beizutragen, lassen sich auch die bereits mehrfach gestellten Fragen nach dem Status und den Möglichkeiten des Widerstands gegen diese Regierungsformen neu stellen.¹ Denn bereits in der Vorlesungsreihe von 1978 äußert Foucault einen Gedanken, der sich wegen seines Dualismus kaum mit seinen eigenen Machtanalysen aus den frühen 1970er Jahren zu decken scheint. Und zwar macht er, noch in Auseinandersetzung mit dem christlichen Pastorat eine »unmittelbare Korrelation zwischen Verhaltensführung und dem Gegen-Verhalten« (Foucault 2004a: 284) aus. Zwar gab es auch in *Der Wille zum Wissen* die – schon hunderte Male zitierte – Formel »[w]o es Macht gibt, gibt es Widerstand« (Foucault 1983: 116). Allerdings betonte Foucault gleich im Anschluss daran, dass dieser Widerstand niemals außerhalb der Macht existieren und es demnach auch keine Orte der »großen Weigerung« geben könne, wie sie noch Herbert Marcuse (1970: 268) und dem aktivistischen Flügel der durch die Frankfurter Schule inspirierten Neuen Linken vorgeschwebt war.

Mit dem Begriff des »Gegen-Verhaltens« nähert sich Foucault, so die hier vertretene These, wieder dieser Tradition der Neuen Linken an (oder grenzt sich wieder weniger von ihr ab). Innerhalb jener »komplexen strategischen Situation einer Gesellschaft« (Foucault 1983: 114), die Foucault »Macht« nennt, lässt sich demnach eindeutig zwischen Zustimmung und Ablehnung, zwischen Trägerschaft und bewusster Gegnerschaft unterscheiden. Ausgehend von den »Revolten der Verhaltensführung« (Foucault 2004a: 282), die Foucault bereits in der Geschichte ausmacht und in den Gouvernementalitätsvorlesungen beschreibt, lässt sich also fragen, was »Gegen-Verhalten« im Neoliberalismus bedeuten könnte, wo es herkommt, wie es aussieht und wogegen es sich eigentlich richtet.

Gouvernementalität und Gegen-Verhalten

Historisch setzt Foucault die Formierung des neoliberalen Modells in Übereinstimmung mit anderen Studien (vgl. Dixon 1998, 2000, Plieth/Walpen 1999) mit dem *Walter Lippmann Symposium* von 1939 an, einem Strategie-Treffen von neoliberalen Wirtschaftswissenschaftlern und Journalisten. Inhaltlich besteht der Kern des neoliberalen Projektes laut Foucault (2004b: 187) darin, die »Prinzipien einer Marktwirtschaft auf die allgemeine Regierungskunst zu beziehen oder abzubilden.« Die zentrale

Aufgabe der Regierungskunst besteht seit dem frühen 16. Jahrhundert in den theoretischen und praktischen Beantwortungen der Frage, wie sich eine »musterföhlige Verwaltung der Individuen, der Güter und Reichümer« (Foucault 2004a: 143) zustande bringen lässt. Der Haupteinsatz des Regierens sei es daher, die Ökonomie in die Ausübung der Politik einzuführen.

Die Ökonomie, die dann später die Gouvernementalitäten ausmacht, ist vor allem eine »Ökonomie der Seelen« (Foucault 2004a: 279). Sie geht zurück auf das frühe Mittelalter und die zu dieser Zeit formulierten Ausrichtungen des christlichen Pastorats. Das Pastorat entwickelt sich zu einer »Kunst des Führens« (Foucault 2004a: 241) und ist sowohl auf die (christliche) Gemeinschaft als auch auf jede/n Einzelne/n gerichtet. In der Verzahnung der individuellen mit der kollektiven Ebene bildet sich auch die politische Relevanz des Pastorats und später der neoliberalen Gouvernementalität heraus. »Politisch« wird das Pastorat aber erst einige Jahrhunderte später, mit dem ausgehenden 16. und vor allem im 17. und 18. Jahrhundert. Als die Gouvernementalität, die Kunst des Führens und Geführtwerdens, »eine kalkulierte und überlegte politische Praxis« (Foucault 2004b: 242) geworden ist, entsteht auch der moderne Staat. Foucault (2004a: 267) betont, dass das Pastorat eine »absolut neue Machtform« ist, aber ein »Vorspiel zu dieser Gouvernementalität« (Foucault 2004a: 267), die die Geschichte des Subjekts in der westlichen Moderne geprägt hat.

Das Pastorat gliedert sich in drei Beziehungen, nämlich jenen zum *Heil*, zum *Gesetz* und zur *Wahrheit*. Foucault unterteilt die Figur des Heils zunächst in vier, das Verhältnis des »Hirten« zu seinen »Schafen« charakterisierenden Bereiche² und betont dann, dass das Christentum keine Religion des Gesetzes ist, dessen Vertreter der Pastor wäre. Statt um das stabile Gesetz dreht sich die christliche Religion um das Individuelle und das Konjunktuelle des Pastors, der damit eine »integrale Abhängigkeit« (Foucault 2004a: 255) erzeugt. Diese ist erstens eine Unterwerfungsbeziehung, die zweitens aber nicht zielgerichtet ist – »im christlichen Gehorsam geht es kein Ziel, denn wohin führt der christliche Gehorsam? Ganz einfach zum Gehorsam.« (Foucault 2004a: 258) – und drittens eine Beziehung von Knechtschaft und Dienst: Die Schafe müssen ihrem Hirten Knechte sein, dieser aber ist auch ihnen zum Dienst verpflichtet. Die Beziehung des Pastors zur *Wahrheit* besteht aus der Lenkung des täglichen Verhaltens und der Gewissensleistung. Letztere unterteilt sich in drei verschiedene Formen, erstens ist sie nicht freiwillig, es geht also nicht ohne Leitung des Gewissens, zweitens ist sie unabhängig von irgendwelchen Umständen, es bedarf also keiner Krisen oder Nöte, die Entscheidungen

1 »Das Problem«, schreibt Foucault (2004b: 187) in diesem Zusammenhang, »besteht darin, das Wissen über die Vergangenheit für die Erfahrung und Praxis der Gegenwart in Anschlag zu bringen.«

2 Foucault nennt diese Beziehungen das der »analytischen Verantwortlichkeit«, das »Prinzip des erschöpfenden und unverzüglichen Transfers«, das »Prinzip der Inversion der Opferung« und »Prinzip der alternierenden Konvergenz« (vgl. Foucault 2004a: 247ff.).

forderten, um sie auszulösen, und drittens ist das Gewissen nicht der (inneren) Gegenpol zur (äußeren) Abhängigkeit vom Pastor. Die Gewissensbefragung im christlichen Pastorat dient vielmehr dazu, das Abhängigkeitsverhältnis noch zu steigern und zu verankern. Nicht Heil, Gesetz und Wahrheit allein machen das christliche Pastorat aus, sondern »die neuen Beziehungen von Verdiensten und Verfehlungen, von absolutem Gehorsam, von der Erzeugung verborgener Wahrheiten« (Foucault 2004a: 267).

Aus diesem »Vorspiel« des Pastorats bilden sich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jene »Selbsttechnologien« (Lemke/Krassmann/Bröckling 2000: 30), die die Herrschaftsformen der neoliberalen Gouvernementalität ausmachen: Die Umstrukturierungen der globalen Ökonomie werden von solchen Regierungstechniken begleitet: Die bis dahin von staatlichen Apparaten und Instanzen dominierten Führungskapazitäten verlagern sich auf das Individuum selbst. Ehemals emanzipatorisch konnotierte Begriffe und Verhaltensformen wie Selbstverantwortung, Eigeninitiative und Rationalität werden im Kontext von Deregulierung und Privatisierung und der »Ausrichtung des eigenen Lebens an betriebswirtschaftlichen Effizienzkriterien und unternehmerischen Kalkülen« (Lemke/Krassmann/Bröckling 2000: 30) zu zentralen neoliberalen Machmechanismen.

Wenn dies die wesentlichen Grundlagen der gegenwärtigen »Ökonomie der Seelen« sind und die (post)modernen Subjektivierungen durchziehen, wie, fragt man sich dann, kommt es überhaupt zu »Gegen-Verhalten« und »Verhaltensrevolten«?³ Foucaults Ringen darum, trotz und angesichts dieser Regierungen noch »Widerstandspunkte« auszumachen, wird von Gilles Deleuze (1993: 134) beschrieben: An der Frage, woher sie kommen, habe Foucault lange gesessen, »um eine Lösung zu finden, denn in Wirklichkeit handelt es sich darum«, so Deleuze, »sie zu schaffen.« Aber ansatz die Punkte des Widerstands erst in der nachträglichen Deskription herzustellen, lässt sich im Anschluss an Michel de Certeau noch eine weitere Möglichkeit aufzeigen, wo solche Praktiken zu finden sind bzw. wie sie entstehen. Im Hinblick auf Foucaults zeitdiagnostische Signatur der Disziplinargesellschaft merkt de Certeau an, dass die beschriebenen Technologien und Prozeduren der Macht niemals total und alle gesellschaftlichen Bereiche umfassend sein können. Unter der Dominanz der panoptischen Dispositive der Disziplinargesellschaft hätten immer eine Reihe von anderen, »verstreuten Praktiken« (de Certeau 1988: 110) überlebt, die die Kohärenz aller anderen Prozeduren in Frage zu stellen vermochten. Gleiches müsste also auch für die gouvernementalen Dispositive gelten, es müssten letztlich immer Brennpunkt oder Inseln des Gegen-Verhaltens existieren, die der Gesamtheit der Prozeduren der Macht entgegengehen.

3 Eine Frage, die man sich allerdings nicht unbedingt stellen muss, vgl. Kupke in diesem Band.

Foucault selbst macht zur Frage der Entstehung des Gegen-Verhaltens drei Anmerkungen, wobei die erste gleich der soeben in Anlehnung an de Certeau geäußerten Annahme widerspricht. Denn Foucault kehrt erstens die zunächst nahe gelegte Entwicklungsrichtung um und behauptet, die Widerstände entwickeln sich nicht aus dem, was das Pastorat nicht erreicht, übrig lässt, vernachlässigt oder wo seine Kapazitäten nicht ausreichen – also auch nicht aus »verstreuten Praktiken«. Stattdessen entsteht das Pastorat umgekehrt erst als Reaktion auf das, was im Rückblick »Unordnung« genannt werden kann.⁴ Zweitens müssen Verhaltensrevolten nicht politischer oder ökonomischer Art sein, sondern können sich an anderen, spezifischen sozialen Kämpfen entwickeln, beispielsweise an jenem um den »Status der Frauen« (Foucault 2004a: 285), der immer wieder zu »Revolten der Verhaltensführung« geführt habe. Drittens haben sich die Verhaltenskonflikte von den religiösen Institutionen in dem Maße abgelöst und auf die politische Ebene verlagert, in dem die Gouvernementalitäten sich etablierten: Die Verhaltenskonflikte entstehen »an den äußersten Grenzen, an den Rändern der politischen Institutionen« (Foucault 2004a: 286). »Revolten der Verhaltensführung« scheren nicht komplett aus dem Modell oder Bereich der Führungen aus, sondern Foucault (2004a: 282) beschreibt sie als Bewegungen, »die eine andere Verhaltensführung zum Zielobjekt haben, das heißt Anders-geführt-werden-wollen, durch andere Leiter (conducteur) und durch andere Hirten, zu anderen Zielen und zu anderen Heilsformen, mittels anderer Prozeduren und anderer Methoden.« Konkret nennt er drei verbreitete Formen des »Gegen-Verhaltens«: Erstens die »Desertion«, zweitens die Geheimgesellschaften oder Klandestinität schlechthin und drittens den »medizinischen Dissens« (vgl. Foucault 2004a: 287ff.) Hinsichtlich der eingangs gestellten Frage, was Gegen-Verhalten unter gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen bedeuten kann, soll im Folgenden an die ersten beiden Formen angeknüpft werden. Ausgehend von Foucaults Beispielen werden im Folgenden zwei Kategorien von Gegen-Verhalten unterschieden, die »kollektives Gegen-Verhalten« und »Gegen-Verhalten der Subjektivierung« genannt werden.

4 Damit tendiert Foucault beinahe zu einem postoperatistischen Optimismus, der aus einem analytischen »Primat der Kämpfe« auch eine normative schließt, Repressionen und anderen Herrschaftstechniken entstünden erst als Reaktionen auf die Klassenkämpfe bzw. die Kämpfe der Multitude.

Das Kollektive Gegen-Verhalten und Das Gegen-Verhalten der Subjektivierung

Räte der Guten Regierung oder das Kollektive Gegen-Verhalten

Als im November 1983 im süd-mexikanischen Urwald die Guerilla-Bewegung *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) gegründet wurde, war das ein klandestiner Vorgang par excellence. Am 1. Januar 1994 begann der offizielle Aufstand der Zapatistas, der sich gegen die rassistische Exklusion der indigenen Bevölkerung, gegen die Armut in den ländlichen Regionen, aber auch gegen den Neoliberalismus im Allgemeinen wendete. Und bis heute heißt auch das Entscheidungen fällende Gremium der wortgewaltigen Guerilla *Klandestines Indigenes Revolucionäres Komitee – Generalkommandantur der EZLN*. Als die Zapatistas dann im Sommer 2003 die Verwaltungsstrukturen der von ihnen kontrollierten 38 Landkreise reformierten und neben den neu geschaffenen Verwaltungseinheiten, *Caracoles* genannt, auch noch die *Räte der Guten Regierung* ins Leben riefen, hätte man meinen können, hier sei die erste foucaultistische Aufstandsbewegung der Welt am Werk.

Dabei war diese Umstrukturierung zunächst eine Reaktion auf die ausbleibende Umsetzung der Verträge von San Andrés, die die Guerilla mit der Regierung 1996 abgeschlossen hatte und die der indigenen Bevölkerung kulturelle Rechte und Autonomie garantieren sollten. Des Weiteren wurden die *Räte der Guten Regierung* aber auch deshalb gegründet, um mit der Stärkung der Gemeinden (von denen die Juntas gestellt werden) die eigene militärische Struktur weiter zurückzuführen und den in Gang gesetzten basisdemokratischen Prozess zu stärken. Auch wenn ich davon überzeugt bin, dass Foucault seine Freude am Aufstand der Zapatistas gehabt hätte (eine Überzeugung, die sich aus seinen begeisterten Schilderungen der frühen, parteiunabhängigen, spontanen, basisdemokratischen Phasen der iranischen Revolution speist), ob die »Guten Regierungen« auch gute Regierungen im Sinne des Foucaultschen Gouvernementalitätsansatzes sind, muss hingegen fraglich bleiben (vgl. Kastner 2004). Denn es scheint, als ließe Foucault hinsichtlich alternativer Gouvernementalitäten kaum einen Zweifel aufkommen, wenn er schreibt: »Ich glaube jedoch, dass es keine autonome sozialistische Gouvernementalität gibt. Es gibt keine Regierungsrationale des Sozialismus.« (Foucault 2004b: 134f.) Zu diesem apodiktischen Satz gelangt er in Auseinandersetzung mit der deutschen Sozialdemokratie der Nachkriegszeit. Hier betont er, dass erst die Einführung einer bestimmten wirtschaftlichen Funktionsweise die Legitimation des Staates geschaffen habe – und nicht umgekehrt. Demnach waren also weder alternative Regierungsrationale jenseits des (neo-)liberalen Paradigmas vorgesehen, noch wurden sie entwickelt. Deshalb spricht Foucault dem Sozialismus überhaupt eine intrinsische

Gouvernementalität ab, er sei vielmehr »immer ein Zweig einer Gouvernementalität« (Foucault 2004b: 136).

Demgegenüber können die Juntas de Buen Gobierno aber durchaus als organisiertes kollektives Gegen-Verhalten interpretiert werden. Im Gegensatz zu einer eigenen, alternativen Gouvernementalität existiert dabei noch keine ausgefeilte programmatische Arbeit an den Interessen sowie dem Begehren und den Wünschen der Einzelnen. Stattdessen besteht es vor allem in der Ablehnung der neoliberalen Gouvernementalität, die bei den Zapatistas explizit ist. Die Etablierung alternativer Institutionen in den Bereichen der Bildung, des Gesundheitswesens und einer solidarischen Ökonomie heben sich deutlich von der neoliberalen Staatsdoktrin ab.⁵ Die Juntas de Buen Gobierno sind aber nicht nur eine basisdemokratische Verwaltungsstruktur, die sich insbesondere durch das imperative Mandat ihrer Mitglieder auszeichnet. Sie sind darüber hinaus auch im Kontext einer kollektiven Organisationspraxis zu sehen, die ihre eigenen Institutionen immer wieder in Frage stellt. Die durch dieses Infragestellen produzierten Formen permanenter »Institution« (Cornelius Castoriadis) betreffen auch die indigenen Traditionen, auf die die Kollektivität sich – neben der linksradikalen Geschichte von Idee und Praxis der Räte-demokratien – stützt.⁶ So werden beispielsweise die frauenfeindlichen Traditionen durchaus hinterfragt und in gewissermaßen »kleinen« Verhaltensrevolen (der Frauen) innerhalb der »großen« Verhaltensrevole (der Zapatistas) wird versucht, sie abzuschaffen.⁷

Abgesehen davon, dass der Zapatismus sich gerade gegen eine durchgesetzte staatlich-neoliberale Doktrin formiert hat, geht in den zapatistischen Organisationsformen – im Gegensatz zu allen von Foucault kritisierten sozialdemokratischen Politiken – die Legitimierung des Zusammenlebens der ökonomischen Gestaltung voraus. Dem zu Grunde liegt nicht ein vorbestimmter Plan im Sinne sozialistischer Modelle, sondern das liberäre

5 Die Redaktion der Zeitschrift *Peripherie* (2003: 405) weist in ihrem Heft zum Thema zu Recht darauf hin, dass solche Praktiken im Sinne eines Kampfes um Hegemonie interpretiert werden können, auch wenn Neue Soziale Bewegungen mit dem Gouvernementalitäts-Ansatz, anders als zuvor, »nicht per se als emanzipative Akteure gesehen, sondern [...] (als) eingebunden in die Spiele der Macht« betrachtet werden müssen, zu deren Verherrschaftung sie oft beitragen.

6 »Die Institution der Gesellschaft durch die insituierende Gesellschaft lehnt sich an die primäre natürliche Schicht des Gegebenen an und steht mit dem bereits Instituierten immer – bis zu einem niemals auslösbaren Ursprung – in einer Beziehung des Aufnehmens/Anderswerdenslassens.« (Castoriadis 1990: 603f.)

7 Während Foucault die Kämpfe um den »Status der Frauen« (Foucault 2004a: 285), wie oben geschildert, eher den »sozialen« als den politischen Kämpfen zurechnet, werden sie im Zapatismus durchaus als politische Frage behandelt. Sie werden daher als der »Aufstand vor dem Aufstand« und der »Kampf innerhalb des Kampfes« bezeichnet (vgl. Topikias 1994: 79–104 und Millán 2000).

und prozesshafte Politikverständnis des »preguntando caminar«, des fragenden Voranschreitens. Dabei werden, ausgehend von einer grundsätzlichen Ablehnung der staatlich-neoliberalen Repräsentationsformen, auf verschiedenen Ebenen – sowohl in den zapatistischen Gemeinden, als auch Mexiko-weit und global – basisdemokratische Mobilisierungsprozesse.

Über die konkrete Organisierung der zapatistischen Gemeinden ließe sich Foucaults Motiv der Klandestinität auch noch in einem ausweiteten Sinne anwenden: Sowohl in ihren Versuchen, die eigene Basis nicht auf die indigenen Gemeinden in Chiapas zu beschränken, als auch im Hinblick auf ihre Solidarisierung mit anderen Marginalisierten, haben sich die Zapatistas mehrfach positiv auf illegale Migrantinnen und Migranten bezogen – auf Spanisch kurz *Clandestinos* genannt. Klandestinität wird dabei einerseits als brutales Produkt der Migrationsregime kritisiert, andererseits aber auch – um den Opfer-Status der Klandestinen nicht erneut festzuschreiben – als nonkonforme, die (Migrations)Gesetze immer wieder brechende Daseinsform beschrieben. Eine Existenzweise, die offenbar auch als popkulturelles Identifikationsangebot funktionierte: Die prozapatistische Platte von Mannu Chao mit dem Titel *Clandestino* (1998) wurde geradezu zur Hymnensammlung der globalisierungskritischen Bewegung. Anders als bei der konkreten Organisierung der Juntas de Buen Gobierno muss hier allerdings offen bleiben, inwiefern der Begriff des Gegen-Verhaltens in Anschlag zu bringen ist. Denn weder das Hören einer CD noch die »Bewegung der Bewegungen« als ganze kann ohne weiteres als kollektives Gegen-Verhalten beschrieben werden, ohne sowohl die Kategorie der Kollektivität als auch den Begriff des Gegen-Verhaltens im Diffusen verschwimmen zu lassen. Ganz davon abgesehen, dass auch die massenhafte temporäre Identifikation mit der Klandestinität die konkreten Verhältnisse eher verschleiern, die sie erforderlich machen.

Zwiler Ungehorsam oder das Gegen-Verhalten der Subjektivierung

Eine zweite, spezifischere Form des Gegen-Verhaltens sieht Foucault in der Desertion. Er hebt hier vor allem auf individuelles Handeln ab, auf das Nicht-Befolgen von Befehlen, das Brechen von Normen oder ganz einfach die Verweigerung von Zustimmung. Ob es dabei darum geht, eine »andere Wahrheit« über sich selbst zu erfinden und auszusprechen, oder überhaupt Sprache, Ausdruck, Existenz jenseits subjektivierender Wahrheitsregime zu erschaffen, wird dabei nicht ganz klar. Jedenfalls, so betont Deleuze, ging es bei Foucault nicht um eine »Rückkehr« zum Subjekt, sondern immer um Subjektivierung als einen Prozess oder um das Selbst als ein Verhältnis (zu sich selbst), aber nicht um Subjekt als Identität oder Person. Bei der Subjektivierung handelt es sich um ein »Kräfteverhältnis mit sich (während die Macht Kräfteverhältnis mit anderen Kräften war), um eine

»Faltung« der Kraft. Je nachdem, wie die Kraftlinie gefaltet wird, handelt es sich um die Konstitution von Existenzweisen oder die Erfindung von Lebensmöglichkeiten. [...] die Existenz nicht als Subjekt, sondern als Kunstwerk.« (Deleuze 1993: 134) Gerade diese »Erfindung von Lebensmöglichkeiten« allerdings gilt es, wie abschließend zu diskutieren sein wird, gegen den Neoliberalismus zu verteidigen.

Es sei zunächst auf die allgemein strukturellen und dann auf die spezifisch politischen Dimensionen der Desertion hingewiesen. Denn mit der Desertion als Beispiel macht Foucault auch deutlich, dass diese Verweigerungen sich auf Strukturen beziehen, nämlich auf den Krieg als Modell der Politik, auf die Armee als disziplinarischen Verband, auf den Staat als das Leben der einzelnen strukturierendes Geflecht von Kräfteverhältnissen. Implizit knüpft Foucault damit an eine lange linke Tradition ungehorsamen Verhaltens an, die in der Geschichte der Moderne ihren manifesten Ausgangspunkt wahrscheinlich bei der Schrift *Über den Ungehorsam gegen den Staat* (1849) von Henry David Thoreau hat. In der Geschichte sozialer Bewegungen hat dieser Aufsatz eine enorme Rolle gespielt und unzählige, individuelle wie auch kollektive Aktionsformen inspiriert: Von der anticolonialen Bewegung in Indien über die US-amerikanische, schwarze Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre bis hin zu Kriegsdienstverweigerungen, Anti-Atom- und Antikriegs-Protesten.⁸ Schon Thoreau entwickelt – wie später Foucault – seine Gedanken in Abgrenzung zu strukturellen Unrecht. Seine konkret historischen Ansatzpunkte sind zum einen die Sklaverei und zum anderen der Krieg (konkret jener Krieg der USA gegen Mexiko 1846-1848).⁹

⁸ Am Beispiel der US-amerikanischen Bürger- und Bürgerinnenrechtsbewegung beschreibt Clayborne Carson (2004) auch die Eigenständigkeit des gewaltfreien Kampfes und des zivilen Ungehorsams. Er formuliert auf diese Weise inhaltlich wie formal eine Geschichte dieses Widerstands, die der gängigen teleologischen Beschreibung vom zivilen Ungehorsam zum bewaffneten Kampf fundamental widerspricht. Die Entwicklung von der Antisegregation über die Bürgerrechtsforderung zu Black Power und dem schwarzen Nationalismus erscheint in Carsons Perspektive nicht wie eine logische Radikalisierung, sondern als ein widersprüchlicher, umkämpfter Prozess. Und als ein Weg, in dem sich die direkte gewaltfreie Aktion im Gegensatz zu später hegemonialen Aktionsformen (bzw. den Ideen dazu) nicht nur als die basisdemokratischere, sondern auch als die wirkungsvollere erwiesen hat. Allerdings wurde die gesetzliche Umsetzung von Bürgerrechtsforderungen, wie Carson erstaunt feststellt, von der Bewegung selbst kaum als Erfolg wahrgenommen.

⁹ Oliver Marchart schreibt, die Sklaverei sei »in der historisch-politischen Konjunktur Thoreaus jener Knotenpunkt, in dem sich alle anderen politischen Fragen zusammenziehen und verdichten.« Den Krieg, der für das Beispiel der Desertion als Gegen-Verhalten entscheidend ist, erwähnt Marchart nicht. Thoreau selbst lässt über die beiden gleichwertigen Anlässe seiner Schrift aber kaum einen Zweifel: »(W)enn ein Sechstel der Bevölkerung einer Nation, die sich selbst zu einer Zuflucht der Freiheit gemacht hat, versklavt ist, und wenn ein ganzes Land widerrechtlich übertrant, von einer

Oliver Marchart (2006: 199) beschreibt den Ansatz Thoreaus treffend als »*exemplarischen Aktivismus*. Es ist das Individuum, das zur Aktion schreiet, unabhängig von der Frage, ob es eine Mehrheit, ja ob es überhaupt Verbündete findet.« Marchart verteidigt diese aktive Verweigerungshaltung zwar gegen jene passivistische, die in Herman Melvilles Figur des Bartleby (»I would prefer not to«) zum Ausdruck kommt und die im Umkreis postoperalistischer Theorie, u. a. bei Antonio Negri und Michael Hardt, zum empfohlenen Widerstandsmodell geworden sei. Allerdings erscheint ihm gerade der Individualismus Thoreaus problematisch, tendenziell sogar suizidär, weil der/die Einzelne ohne Verbündete letztlich der politischen Situation ebenso wie der Gefahr ausgeliefert sei, wieder in Passivität zurückzufallen. Dem liegt allerdings ein Begriff des Politischen zu Grunde, der individuelles Verhalten überhaupt nicht als politisch auffassen kann. »Politisches Handeln im strengen Sinn«, schreibt Marchart (2006: 205), »wird immer kollektiv sein und Organisation erfordern.«

Die Desertion oder die Verweigerung muss aber nicht ein unpolitischer individualistischer Akt bleiben. Einerseits wurde gerade nach dem Abhandelnkommen des vorher sicher geglaubten kollektiven Subjektes gesellschaftlicher Veränderung versucht, individuelles Verhalten von Verweigerungen gegenüber gesellschaftlichen Anforderungen theoretisch wie praktisch als neue politische Perspektive stark zu machen. So hatte Marcuse die »große Weigerung« ausgerufen und damit eine Tradition begründet, die sich nicht bloß in den Sackgassen eines dualistischen Weltbildes verliert und/oder sich der Illusion eines außerhalb »des Systems« liegenden Standpunktes der Kritik hingab. In ihr findet sich auch die Wertschätzung gegenüber den vielen kleinen, alltäglichen Verweigerungen begründet, denen dann die Cultural Studies so viel Aufmerksamkeit gewidmet haben. Andererseits aber hat sich auch die ganz konkrete Verweigerung, die von Foucault angesprochene Desertion, keineswegs immer als unpolitische Tat verstanden. Sie muss sich keineswegs darauf beschränken, nur eine Zuwerdung oder ein einzelner Gesetzesbruch zu sein, sondern sie kann, wie Foucault (2004a: 287) ausführt, darüber hinaus als »eine Verweigerung der staatsbürgerlichen Erziehung, als eine Verweigerung der von der Gesellschaft angebotenen Werte, auch als Verweigerung der von der pflichtend angesehenen Verhältnisse zur Nation und zum Heil der Nation, als eine gewisse Verweigerung des in dieser Nation tatsächlich vorhandenen politischen Systems [...]« verstanden werden. Es handelt sich bei der Desertion also unter Umständen um ein eminent politisches Verhalten. Foucault knüpft insofern mit dieser Schilderung nicht nur an den ebenso viel zitierten wie »befolgten« Appell Thoreaus an, »... wenn aber das Gesetz so beschaffen ist, dass es notwendigerweise aus dir den Arm des Un-

fremden Armee erobert und dem Kriegrecht unterworfen wird, dann, meine ich, ist es nicht zu früh für ehrlich Leute, aufzustehen und zu rebellieren.« (Thoreau 1973: 11)

rechts an einem anderen macht, dann, sage ich, brich das Gesetz.« (Thoreau 1973: 18)¹⁰

Ebenso wenig, wie die Desertion in der Perspektive Foucaults allein auf unpolitische individuelle Akte beschränkt bleibt, bezieht sie sich allein auf den Gesetzesbruch. Dies muss gerade unter neoliberalen Bedingungen hervorgehoben werden, unter denen immer weniger repressive Gesetze als vielmehr Wahrheitsregime und andere Formen der Einbindung des Regierten kennzeichnen.¹¹ Gerade unter neoliberalen Bedingungen, unter denen die »Ökonomisierung des Sozialen« nicht nur die Entmachtung jener Apparate bedeutet, die Pierre Bourdieu die »linke Hand des Staates« genannt hat, also soziale Dienste im weitesten Sinne, sondern auch die Bewertung und Ausrichtung individuellen Verhaltens an Kriterien des Nutzens, des Profits, allgemein der Wirtschaftlichkeit, bleibt die Deleuzesche Frage nach dem Kunstwerk, der »Erfindung von Lebensmöglichkeiten« evident. Sie kulminiert quasi in einer, aus der anarchistischen Tradition bekannten ethischen Dimension des Politischen. Auch bei Thoreau ist diese Dimension schon angelegt, wenn es in *Über die Pflicht zum Ungehorsam*... nur ein paar Zeilen nach der gerade zitierten, berühmten Passage, in aller Schlichtheit auf die stets aktuelle Frage der Mitmacherinnen und Mitmacher, was man denn schon tun könne, heißt: »Ein Mensch soll nicht alles tun, sondern etwas; und weil er nicht alles tun kann, soll er nicht ausgerechnet etwas Unrechtes tun.« (Thoreau 1973: 18)

»... in die Wirklichkeit eintragen«.

Gegen-Verhalten im Neoliberalismus

Da sich die Formen und Mechanismen des Regierens permanent verändern, muss gleiches auch für das Gegen-Verhalten gelten, und zwar für beide beschriebenen Kategorien. Diese Flexibilität des Gegen-Verhaltens ist erst recht deshalb gefragt, weil nicht selten vergangene Formen ungehorsamen Verhaltens zu späteren Herrschaftstechniken umfunktioniert werden oder sich zumindest in diese eingliedern. Gerade für die gegenwärtige neoliberale Phase des Kapitalismus ist diese Form der Transformation

10 Die individuelle Entscheidung einer Totalen Kriegsdienstverweigerung, also der Ablehnung von Militär- wie Zivildienstes, wurde von den meisten Totalverweigerern politisch begründet. In vielen Fällen wurden zudem die Prozesse zur öffentlichen Infragestellung des Wehrdienstes und des staatlichen Zugriffsrechts auf Individuen genutzt. Ob »politisches Handeln« grundsätzlich im Hinblick auf die Motivation des/der Handelnden oder auf die Wirkungen bzw. die Effekte dieses Handelns oder auf beides gemeinsam hin definiert wird, in allen Fällen ist der Totalverweigerung das Politische kaum abzusprechen.

11 Staatliche Repression als ein nach wie vor wichtiges Mittel zur Durchsetzung von Herrschaft wird nicht geleugnet, auch wenn die Repressionshypothese verworfen wird (vgl. Kastner 2006a).

u. a. auch im Foucaultschen Begriffsrahmen beschrieben worden: So skizziert beispielsweise Isabell Lorey (2006) gerade jene im Zusammenhang mit den sozialen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre entwickelten, dissidenten Verhaltensweisen gewissermaßen als Vorläufer neoliberaler Gouvernementalität.¹² »Zwar wollten sich die durchaus dissidenten Praktiken alternativer Lebensweisen, die Wünsche nach anderen Körpern und Selbstverhältnissen (in feministischen, ökologischen, linksradikalen Kontexten) immer auch von Normalarbeitsverhältnis und den damit verbundenen Zwängen, Disziplinierungen und Kontrollen abgrenzen. [...] In den vergangenen Jahren sind jedoch genau diese alternativen Lebens- und Arbeitsverhältnisse immer stärker ökonomisch verwertbar geworden, weil sie die Flexibilisierung begünstigten, die der Arbeitsmarkt forderte. So waren Praktiken und Diskurse sozialer Bewegungen in den vergangenen dreißig, vierzig Jahren nicht nur dissident und gegen Normalisierung gerichtet, sondern zugleich auch Teil der Transformation hin zu einer neoliberalen Ausformung von Gouvernementalität.« (Lorey 2006) Lorey beklagt zwar, dass unter solchen Bedingungen das Gegen-Verhalten ausbleibe, verliert aber auch kein Wort darüber, wie es – unter solchen Bedingungen – überhaupt noch aussehen bzw. was darunter verstanden werden könnte.¹³

Zur Beschaffenheit des Gegen-Verhaltens heute findet sich bei Foucault selbst ein Hinweis. So schlägt er den hier als Gegen-Verhalten der Subjektivierung beschriebenen Weg Thoreaus ein, setzt also auf die Tatsache, das Verhalten des Individuums. Dies wird in einem Statement deutlich, das er bei einem Kongress in Genf 1981 vorgetragen hat. Darin wendet sich Foucault, ganz im Sinne einer politisch verstandenen Repräsentationskritik, unter anderem gegen die zwischen Regierung (hier im herkömmlich-politikwissenschaftlichen Sinne verstanden) und Individuen trennende Zuweisung von politischen und moralischen Aufgaben. Man müsse die Aufgabenteilung zurückweisen, die den Regierungen das Reden und den Individuen die »fromme Empörung« zuweise. Foucault bezieht sich dann auf die Politik von Nichtregierungsorganisationen wie Amnesty

12 Andere theoretische Kontexte, in denen die diese Tendenz explizit angeprangert wird, sind zum einen die französische Sozialforschung um Luc Boltanski und Ève Chiapello (2003), die in der so genannten Künstlerkritik der 1960er Jahre eine wesentliche Ursache für die Entwicklung des flexiblen Kapitalismus sehen. Ohne die negative Konnotation, aber auch ohne ein Verständnis von Machtverhältnissen, beschreibt zum anderen die dekonstruktivistische Praxeologie von Andreas Reckwitz (2006) ebenfalls den zentralen Einfluss künstlerischer, ehemals dissidenter Praxisformen auf die Transformation der Gegenwartsgesellschaften.

13 Auch in der aktualisierten Version ihres Textes bleibt diese Frage offen bzw. ungestellt. Dass »individuelles wie kollektives Gegen-Verhalten im deutschsprachigen Raum weitgehend ausbleibt« (Lorey 2007: 131), führt Lorey hier noch stärker auf die widersprüchliche Subjektivierung prekarierteter Kulturproduzentinnen und Kulturproduzenten zwischen selbst gewählter Prekarisierung und einer Kontinuität von Souveränität zurück.

International, Terre des Hommes, Médecins du Monde, die sich für die Rechte der Individuen stark gemacht hätten und betont »das Recht der Individuen, wirksam in die Politik einzugreifen. Der Wille der Individuen«, so Foucault weiter, »muss sich in eine Wirklichkeit eintragen, für die die Regierungen sich das Monopol reservieren wollen, dieses Monopol, das man ihnen Schritt für Schritt jeden Tag aufs Neue entreißen muss.« (Foucault 2005b: 874f.)

Die drei Fragen an das Gegen-Verhalten – woher es kommt, wie es aussieht und wogegen es sich richtet – scheinen sich in dieser Formulierung Foucaults zu verdichten: Es entsteht und äußert sich zugleich in der *Alltäglichkeit der Kämpfe um Definitionsmacht*, also um die Zuweisungen von Positionen legitimen Sprechens. In dieser Hinsicht erscheint auch die Bemerkung von Deleuze zum Gegen-Verhalten, es müsse durch die Deskription erst (er)schaffen werden, weniger als megakonstruktivistisches Statement, das der historischen Beschreibung alle Macht der nachträglichen Tatsachenherstellung zunimmt, denn vielmehr als Einsatz in diesem Kampf um das legitime Sprechen.

Das Sprechen für sich selbst, das nicht nur Deleuze als eine Errungenschaft des Denkens von '68 ausmacht,¹⁴ erwies sich im Nachhinein als keineswegs inkompatibel mit der Optimierung von Herrschaftsverhältnissen. Gerade die subversiven Verhaltensformen der 1960er und 1970er Jahre mit ihren zentralen Elementen möglichst großer sozialer und ökonomischer Ungebundenheit, kollektiver und horizontal strukturierter Lebensformen und dem Lob der Kreativität sowie der liberalistischen individuellen »Freiheit« konnten in den Feldzug eingepasst werden, den der Neoliberalismus (in der Beschreibung seiner Protagonistinnen und Protagonisten) den Kollektivismen des 20. Jahrhunderts angesagt hatte. An diese Verhaltensweisen kann in Sachen Gegen-Verhalten also nicht ohne weiteres angeknüpft werden. Denn ihre Adaption durch die neoliberalen Diskurse hat deutlich gezeigt, dass sie als überhistorischen Dissidenzvarianten nicht taugen. Dennoch sollten sie aber auch nicht allein betrachtet werden. Sie dürfen ihrer antikapitalistischen, antibürgerlichen und kollektivistischen Inhalte nicht gänzlich beraubt werden. Gerade weil zwar viele der individuellen Verhaltensweisen, die vor vierzig Jahren noch als subversiv galten, heute zu den Imperativen einer flexibilisierten Ökonomie geworden sind, es aber zu den zentralen Inhalten des diskursiven oder ideologischen Modells des Neoliberalismus gehört, Kollektivität zu ver-

14 »Ja, es ist normal, daß die moderne Philosophie, die die Kritik der Repräsentationen sehr weit vorangetrieben hat, jeden Versuch, anstelle der anderen zu sprechen, zurückweist. [...] Sogar nach 68 war es noch üblich, daß zum Beispiel in einer Fernsehsendung über die Gefängnisse jeder zu Wort kam, Richter, Wärter, Besucher, der Mann von der Straße, jeder außer einem Häftling oder einem ehemaligen Häftling. Das ist heute schwieriger geworden, und das ist eine Errungenschaft von 68: daß die Leute für sich selbst sprechen.« (Deleuze 1993: 127)

hindern und zu vernichten, scheint diese als Kriterium für »Gegen-Verhalten« entscheidend zu sein. Denn Kollektivität ist nicht notwendiger Weise der individualisierende Zwang von Faschismus oder Stalinismus, gegen den die Neoliberalen angetreten waren und den sie heute noch in gewerkschaftlicher Organisation oder anderen Solidargemeinschaften sehen. Kollektivität ist darüber hinaus wohlgeordnet als politische Strategie in einer konkrethistorischen Situation zu verstehen und nicht, wie bei Marchart, als Voraussetzung für Politik schlechthin.¹⁵ Denn genau hier scheinen die Antworten auf die dritte Frage an das Gegen-Verhalten zu liegen. Gegen was hat es sich zu richten? Geht man von den gouvernementalen Praktiken aus den hegemonialen aus, dann hat Gegen-Verhalten sich gegen diese Hegemonie zu richten: Gegen die Ideologie der »individuellen Verantwortung«, die von den neoliberalen Strateginnen und Strategen bei gleichzeitiger Endemokratisierung aller Lebensbereiche forciert wird, gegen das Subsidiaritätsprinzip und die Refamilialisierung, die sich als Folge der Privatisierungen ebenso ergeben wie sie in der neoliberalen Programmatik verfochten werden, während zugleich eine nicht weniger programmatische Politik der Entsolidarisierung betrieben wird. Und gegen die Durchkapitalisierung der Gesellschaft, die nicht selten unter dem Banner der Autonomie vollzogen wird.¹⁶

Damit die Willen der Individuen sich in diesem Sinne wirksam in die Realität eintragen können, sind die beiden skizzierten Kategorien des Gegen-Verhaltens nicht unbedingt gegeneinander auszuspielen. Gestützt auf seine eigene Bezugnahme auf bekannte NGOs, lässt sich bei Foucault

15 »Die Betroffenen und Verzweifelten müssen sich organisieren. Sie müssen ihre Verzweiflung organisieren, wie wir die unsere. Wir sind an einer politischen Option verzweifelt, andere an Lebensbedingungen, andere an rassistischer Diskriminierung, andere an sexistischer Diskriminierung, andere an der Diskriminierung ihrer Geschichte. Wir haben einen Haufen Verzweiflung zusammengebracht, ihn organisiert, und das Ergebnis war eine Hoffnung. So wurde die EZLN geboren. [...] Seine Verzweiflung organisieren kann jeder, das ist weder etwas Außergewöhnliches, noch braucht man viele Dinge dazu, weder ausgeklügelte Waffen, noch den ganzen Unsinn, den die Generalstaatsanwaltschaft erzählt hat. Man braucht Herz, Bewusstsein und Klarheit darüber, was man will.« (Subcomandante Marcos 1994: 62f.)

16 Gegenüber bzw. neben diesen grundsätzlichen Aspekten, haben sich Aktionen zivilen Ungehorsams immer wieder gegen konkrete Missstände formiert. Dabei sind die Formen des Ungehorsams vielfach weiter entwickelt worden, wobei die Techniken sich auch an den strukturell veränderten Bedingungen von Öffentlichkeit orientieren. Ein Beispiel dafür ist der zivile Ungehorsam gegen die massive Beteiligung der Flugsellschaft Lufthansa an Abschreibungen. Der lapidare Eintrag »Versammlungsort: www.luffhansa.de«, mit dem die Aktivistinnen und Aktivistinnen die online-Blockade der Flugsellschaft beim Ordnungsort Köln anmeldeten, macht sehr schön zugleich zweierlei deutlich: dass es zum einen nicht um eine illegale, womöglich Daten zerstörende Aktion und zum anderen um die Proklamation des Internets als Ort ging, an dem massenhafter Protest stattfinden kann (vgl. Initiative Libertad! 2006: 16).

selbst schon eine Tendenz zu einer solchen Kombination herauslesen. Ein »Außenhalb« der Macht wird dabei ebenso wenig proklamiert wie die Möglichkeit einer »großen Weigerung«. Die Option auf viele kleine (Ver-)Weigerungen und die Erfindung von Lebensmöglichkeiten jenseits von Effizienzkriterien und unternehmerischem Kalkül aber wird damit keinesfalls aufgegeben. Damit steht Foucault deutlich in der Tradition der antikapitalistischen Neuen Linken, wie sie sich in West- und Osteuropa vor allem zwischen 1967 und 1969 artikuliert hat (vgl. auch Brieler in diesem Band).

Eine besondere, aktivistische Kontinuität von diesen 68er-Bewegungen hin zu gegenwärtigen Protestformen hat sich vor allem in Italien herausgebildet. Im Anschluss an die Globalisierungsproteste von Genua 2001, bildeten sich in Italien aus der Gruppe der *Tute Bianche* (Weiße Overall) die so genannten *Disobbedienti*, die Ungehorsamen. Diese können als Beispiel für eine solche Verknüpfung gelten, denn sie wird hier sogar in den Begrifflichkeiten vollzogen, indem sich sowohl auf Zapatismus als auch auf zivilen Ungehorsam bezogen wird. Während die *Tute Bianche* noch als politische Straßenkämpferinnen und Straßenkämpfer auftraten, die den blauen Arbeiteroverall und die schwarze Kluff des Schwarzen Blocks gleichermaßen in eine weiße, unbeschriebene Form transformierten, entstand nach ihrer Auflösung ein weniger identifizierbares Netz sozialer Aktivistinnen und Aktivistinnen. »Aber die Disobbedienti haben ebenso wenig wie die *Tute Bianche* ein Programm, dem man sich anschließen könnte oder ein klares politisches Projekt, sagt einer ihrer Aktivistinnen. Und weiter: »Sie wollen ein ständiges Fragen sein, ein zapatistisches fragend lauten, bei dem danach gesucht wird, wie man ungehorsam sein kann, wie man überflüssig werden kann als Bewegung.« (zit. n. Azzellini 2002: 158) Da sich schließlich Ausbeutung nicht nur auf einen gesellschaftlichen Bereich, eine Schicht oder einen Sektor beschränke, so eine andere Aktivistin der Disobbedienti (vgl. Azzellini 2002), gelte es auch, die Aktionen zivilen Ungehorsams auf alle Ebenen des Sozialen auszuweiten. Im Sinne dieser Ausweitung spricht auch der pro-zapatistische Theoretiker John Holloway vom »Schrei der Verweigerung« (Holloway 2002: 10), in dem sich Kritik an den gegenwärtigen alltäglichen Verhältnissen artikulieren müsse. Er knüpft damit implizit an Marcuse an und stellt zugleich die Verbindung jenes Denkens von 1968 mit dem »¡Ya Basta! Es reicht!« des zapatistischen Aufstands her. Es ist dieses – bei Holloway: schreiende – alltägliche Einklagen der legitimen Sprechweise und der damit verbundenen, potenziellen Erschütterung des sozialen Gefüges, das sich auch in Foucaults kämpferschem »jeden Tag aufs Neue entreißen« findet und das die eingangs erwähnte (Wieder)Einschreibung Foucaults in die Tradition der Neuen Linken ausmacht.¹⁷

17 Eine theoretische Annäherung aber ist damit nicht unbedingt verbunden. So führt Holloway beispielsweise in der Tradition von Marcuse mit seiner Unterscheidung von »kreativer« und »instrumenteller« Macht einen Dualismus

Das der soziale Ungehorsam funktionieren kann, »wo er kollektive Praxen erprobt und die neuen Konflikte der Arbeit, der migrantischen Arbeit, der Ausbildung oder der Wiedereingliederung von Kultur durchzieht« (zit. n. Azzellini 2002: 162), wie ein dritter Disobbedient erklärt, gilt wohl auch nach der Auflösung der Disobbedient 2005. Die Suche nach dem Gegen-Verhalten im Neoliberalismus muss schließlich immer auch dessen Neubestimmung sein. Diese ergibt sich nicht aus geradlinigen Geschichten und muss stets in Relation zu den Machtverhältnissen entwickelt werden. Und für die Suchmethode gibt uns Foucault zumindest einen Hinweis: »wie Sie wissen«, schreibt er, »bin ich wie der Krebs, ich bewege mich seitwärts voran.« (Foucault 2000: 70)

Literatur

- Azzellini, Dario (2002): »Vom zivilen zum sozialen Ungehorsam. Stimmen der ›Disobbedient‹«. In: ders. (Hg.), *Genna. Italien Geschichte Perspektiven*, Berlin/Hamburg/Göttingen: Assoziation A, S. 155-166.
- Bolanski, Luc/Chiappello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK.
- Carson, Clayborne (2004): *Zeiten des Kampfes. Das Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC) und das Erwachen des afro-amerikanischen Widerstands in den sechziger Jahren*. Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Certeau, Michel de (1988): *Die Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- Deleuze, Gilles (1993): »Die Dinge aufbrechen, die Worte aufbrechen«. In: ders.: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 121-135.
- Dixon, Keith (1998): *Die Evangelisten des Marktes. Die britischen Intellektuellen und der Thatcherismus*. Konstanz: UVK.
- Dixon, Keith (2000): *Ein würdiger Erbe*. Konstanz: UVK.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2000): »Staatsphobie«. In: Ulrich Bröckling/Susanne Krassmann/Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart*.

in den Machtbegriff wieder ein, den Foucault strikt abgelehnt hat. Und umgekehrt wirft Holloway (2002: 58) Foucault vor, er habe versäumt, »die Kategorie der Macht zu öffnen und auf den fundamentalen Antagonismus, der sie charakterisiert hinzuweisen.« Zu Holloways Verankerung innerhalb der Neuen Linken vgl. auch Kastner 2006b.

- Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 68-71.
- Foucault, Michel (2004a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004b): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005a): »Von der Regierung der Lebenden«. In: ders.: *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 154-159.
- Foucault, Michel (2005b): »Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Vortmeldung)«. In: ders.: *Dits et Ecrits. Schriften*, Band IV, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 873-875.
- Holloway, John (2002): *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Westfälisches Dampfboot*.
- Initiative Libertad! (2006): »Netzaktivismus gegen Abschiebung. Erfolg einer Imageverschmutzungskampagne«. In: dies. (Hg.), *go.to/online-demo*. Handbuch Online-Aktivismus, Frankfurt/M.: edition libertad, S. 11-18.
- Kastner, Jens (2004): »Von den Schwierigkeiten, die Regierung stützen zu wollen«. *Neoliberalismus, Staat und Widerstand in Foucaults ›Gouvernementalitätsansatz‹*. *graswurzelrevolution* Nr. 290, S. 18.
- Kastner, Jens (2006a): »Fallen lassen! Anmerkungen zur Repressionshypothese, in: Grundrisse«. *Zeitschrift für linke Theorie & Debatte* Nr. 19, S. 50-55.
- Kastner, Jens (2006b): »Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einleitung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways«. In: John Holloway (Hg.), *Die Zwei Zeiten der Revolution. Würde Macht und die Politik der Zapatistas*, Wien: Turia+Kant, S. 7-35.
- Lemke, Thomas/Krassmann, Susanne/Bröckling, Ulrich (2000): »Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einführung«. In: dies. (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-40.
- Lorey, Isabell (2006): »Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung. Zur Normalisierung von KulturproduzentInnen«. *transversal multilingual webjournal »Maschinen und Subjektivierung«* 11, http://transform.eipop.net/transversal/1106/lorey/de/#_ftnref14 (Zugriff am 10.01.2007)
- Lorey, Isabell (2007): »Vom immanenten Widerspruch zur hegemonialen Funktion. Biopolitische Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung von KulturproduzentInnen«. In: Gerald Raunig/Ulf Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität*, Wien: Turia+Kant, S. 121-136.
- Marchart, Oliver (2006): »Melville – Thoreau – Gramsci. Protestsubjektivierung zwischen Aktivismus und Passivismus«. In: ders. und Rupert Weinzierl (Hg.), *Stand der Bewegung? Protest Globalisierung Demo-*

- kratie – eine Bestandsaufnahme, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 194-208.
- Marcuse, Herbert (1970): *Der eindimensionale Mensch*. Neuviel/Berlin: Luchterhand.
- Milán, Mátara (2000): »Indigene Frauen in der neuen Politik. Zu Fragen der Selbstrepräsentation«. In: Brand, U./Cecena, A. (Hg.), *Reflexionen einer Rebellion. »Chiapas« und ein anderes Politikverständnis*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 198-213.
- Plehwé, Dieter/Walpen, Bernhard (1999): »Wissensschaffliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus«. *PROKLA* 29, S. 203-235.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Redaktion Peripherie (2003): »Editorial ›Gouvernementalität‹. Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt 23, S. 403-405.
- Subcomandante Marcos (1994): »Im Interview mit Marta Durán de Huerta Patino«. In: Marta Durán de Huerta Patino (2001), *Yo Marcos. Gespräche über die zapatistische Bewegung*, Hamburg: Edition Nautilus.
- Thoreau, Henry David (1973): »Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat«. In: ders., *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*, Zürich: Diogenes, S. 7-35.
- Topikás (1994) (Hg.), ¡Ya Basta! *Der Aufstand der Zapatistas*, Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation.

».

ü

M

B

A

n

r

c

j