

Fühlen, dass dieses Außen, in dem wir leben, Teil der Revolution ist,  
Teil einer Flucht aus der Allianz der Kräfte der Attraktion, durch eine neue Sanfttheit  
mit dem Subsistierenden, in den Löchern des Existierenden, wo eine Ökologie  
von allnächtlichen Nachbarschaften sich öffnet und passiert.

**Die sanfte Stadt**

**Kike España**

**España Die sanfte Stadt**



## **Die sanfte Stadt**



**Kike España**

**Die sanfte Stadt**

aus dem Spanischen von Gerald Raunig\*

**transversal texts**  
**transversal.at**

ISBN der Printausgabe: 978-3-903046-30-6

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich,  
Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform  
- die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen.  
Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen  
dem Copyright ihrer Autor\_innen und Übersetzer\_innen, ihre Vervielfältigung  
und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller  
und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich,  
offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.  
Download: [transversal.at](http://transversal.at)  
Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2021  
eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Málaga, Zürich  
ZVR: 985567206  
A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b  
A-4040 Linz, Harruckerstraße 7  
[contact@eipcp.net](mailto:contact@eipcp.net)  
[eipcp.net](http://eipcp.net) | [transversal.at](http://transversal.at)

Das eipcp wird gefördert von:  
Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissenschafts- und Forschungsförderung.



# Inhalt

Vorwort. Für eine löchernde Sanftheit	9
1. Jenseits und unterhalb des Alltags	25
Entfremdung	27
Mystifizierung	32
Attraktion	38
2. Vor und vor der Stadt	47
Die differenzielle Stadt	49
Die Stadt gegen den Staat	64
Die Stadt der (Under)Commons	77
3. Löcher des Möglichen	95
Sich situieren	97
Löchern	120
4. Sanft ist die Nacht	139
Sanftheit	141
Allnächtlichkeit	150

5. Die Neuerfindung von Málaga. Von der Stadt der Attraktionen zur sanften Stadt	159
Málaga genial.	
Die Stadt der Attraktionen	161
Málaga ahora.	
Organe der Stadt gegen den Staat	175
Málaga no se vende.	
Löcher in der existierenden Stadt	197
Málaga invisible.	
Unsichtbarkeit und Allnächtlichkeit	208
Nachwort. Das unattraktive Fest	221



**VORWORT.  
FÜR EINE LÖCHERnde SANFTHEIT**



von: kikespana@gmail.com

an: lainvisible@lists.riseup.net

Datum: 30. Mai 2019, 13:55

Betreff: Und was, wenn wir nicht hoffen müssten?<sup>1</sup>

Dieses Mail soll Provokation und Einladung zugleich sein. Es versucht, etwas zu provozieren, auch wenn die Bedingungen dafür nicht einladend scheinen. Der Bruch in Zeit und Raum, den das Ereignis des 15M ausmachte, hat nach und nach an Intensität verloren, bis er schließlich nur noch konsistenzloses Zeichen war, das aufgerufen wird, wenn es nichts mehr zu sagen, nichts mehr zu erleben, nichts mehr zu erfinden gibt. Nostalgie und Romantisierung einer vergangenen Erfindung, auf dass nichts Neues geschieht. Der Rhythmus der Wahlzyklen ist nicht der Rhythmus des Lebens und seiner unvorhersehbaren Musikalität, er ist auch nicht der Rhythmus der Stadt und ihrer unendlichen Geräusche. Seit einigen Jahren haben wir unseren Rhythmus zu sehr an die Leier der Wahlen und ihrer Resonanzen in den Medien angepasst. Dies soll keine Vorhaltung, keinen Abgesang auf den institutionellen Einschnitt bedeuten, sondern eher eine Anregung, unsere Energien und Zeiten erneut auf die soziale Transformation unserer Lebensweisen und auf die Transformation der Stadt

---

<sup>1</sup> Es folgt der Abdruck eines E-Mails, das der Autor am 30. Mai 2019, vier Tage nach den Kommunalwahlen in Spanien, an die Mailingliste der Casa Invisible, des selbstverwalteten sozialen Zentrums in Málaga, sandte. Bei diesen Wahlen waren viele Sitze der municipalistischen Wahlplattformen, die sich im Gefolge der 15M-Bewegung und der Platzbesetzungen von 2011 gegründet hatten, verloren gegangen. Die Übersetzung des Mails beruht auf dessen Erstübersetzung von Birgit Mennel: <https://transversal.at/blog/fuer-eine-loechernde-sanftheit>.

auszurichten – ohne auch nur irgendetwas auszuschließen. Was hindert uns daran, schon jetzt damit anzufangen? Ökonomische Ressourcen, Macht, institutionelle Kontrolle, Räume? Und wenn die wahre Macht schon da wäre, im Zusammenkommen und im Tun, in den Beziehungen, die es aufzubauen und zu vervielfältigen gilt, in den sozialen Praxen, die es zu erfinden und zu instituieren gilt? In den Banden, die in der Begegnung entstehen, in der unterschiedlichen, und doch geteilten Position, die in jedem Augenblick performativ situierte Taktiken hervorruft. Bei den Demonstrationen, Kundgebungen, Plattformen, sozialen Räumen, Versammlungen, Konferenzen und Gesprächen, die uns zusammen- und die Normalität durcheinanderbringen, zählt nicht so sehr das, was verkündet und angeprangert wird, sondern das, was zusammenkommt. Das heißt, die Begegnung selbst. Das, was es ermöglicht, miteinander zu reden, Blicke, Affekte, Probleme, Freuden, Erschöpfung, Überdruß, Phantasien, Unbehagen, Zärtlichkeit, Berührung zu teilen, im Wissen, dass es sich nicht um eine individuelle oder persönliche, sondern um eine politische und singular geteilte Frage handelt, die verschiedene Körper mit unterschiedlicher Intensität durchquert, dabei jedoch eine strategisch-kollektive Position hervorruft, von der aus die Ordnung der Dinge transversal angefochten werden kann.

Stellen wir uns vor, die ersehnten Institutionen, die eingemahnten Räume und die eingeforderten Rechte wären schon erobert. Diese Position wäre zweifelsohne gut, um von ihr aus die Kämpfe weiterzuführen, aber glauben wir wirklich, dass sie ohne organisierte und lebendige gesellschaftliche Gegenkräfte auch nur für ein paar Tage gehalten werden könnte? Und, was noch wichtiger ist:

Wäre unter diesen neoliberalen Bedingungen, in die wir verstrickt sind, nicht etwas viel Tiefgreifenderes, Transformativeres und Transgressiveres notwendig? Wenn das neoliberale Kleid unsere Wunschströme formt, dann wird jede Transformation durch seine Form des kommodifizierenden Zuschnitts begrenzt. Vielleicht ist es notwendig, das Kleid zu zerreißen und aus seinen Fetzen etwas anderes zu flechten, ohne Muster und jenseits dessen, was gerade als modisch gilt, etwas Neues zu weben. Das wäre, so ließe sich behaupten, zwar wünschenswert, aber leider sehr schwer zu verwirklichen bei all der Müdigkeit, dem Übermaß an Prekarität, den zerbrechlichen Banden, den unterschiedlichen und kaum aufeinander abzustimmenden Rhythmen, Reibungen und unversöhnlichen Brüchen. Aber es ist gerade diese Trägheit, die unaufhaltsam in die existenzielle Leere führt, in die Krise der Präsenz, die absolute Entfremdung und die Individualisierung jeder Geste. Das heißt, es bleibt uns nichts anderes übrig, als zusammenzukommen, etwas Neues zu erfinden und mit dieser Trägheit zu brechen. Es ist eine Frage der Subsistenz, der Möglichkeit von anderen Lebensformen.

Die Probleme der Repräsentation sind hinlänglich bekannt und unerträglich, ebenso wie die Naivität bestimmter Formen der horizontalen Organisation, bei denen vieles ausgeblendet und manchmal allzu viel Innenschau betrieben wird. Vielleicht müssen wir lernen, die Horizontalität bewohnbarer zu machen, vielleicht geht es darum, Schwingungen des Wunsches zu entfesseln, die sich horizontal ausbreiten, instituierende Mechanismen, die die Wellen nicht ausklingen lassen und ihre Rhythmen demokratisch regulieren. Es geht nicht darum, zu verführen, auch nicht

darum, zu belauschen, zu vereinnahmen, zu repräsentieren, zu vereinigen oder zu kollektivieren, sondern vielmehr darum, Schwingungen zu erzeugen und sie auf eine Weise auszudehnen, die für jeden bewohnbar ist. Räume zu eröffnen und sie mit Leere zu bevölkern; ohne Identität, ohne Eigennamen, ohne Repräsentation, ohne Grenzen, ohne Angst. Strategisch geteilte Positionen zu erobern, um sie beizubehalten, zu bevölkern, bewohnbar zu machen und in Schwingung zu halten. Neue Lebensformen, neue Verhaltensweisen, neue Arten des Wohnens.

Wenn wir aufhören wollen, auf eine bessere Zukunft zu warten, wenn wir die Wunschströme in die Gegenwart, ins Hier und Jetzt umleiten wollen, müssen wir die Hoffnung aufgeben. Die Hoffnung aufzugeben, bedeutet, viele der bereits existierenden sozialen Praxen voranzutreiben, sie aber auch radikal zu transformieren und neue zu erfinden, von den kleinsten Gesten bis zu den breitesten Bündnissen. Es bedeutet, uns ohne Angst in Schwingung zu versetzen und neue Weisen des Tanzens/Kämpfens, neue Allianzen zu erproben. Sich nicht unhinterfragt der limitierten marktförmigen Lebensform unterzuordnen, die in Wirklichkeit nicht Leben ist. Nicht der Traurigkeit zu verfallen, die den Mechanismen und Institutionen des Markts eingeschrieben ist. Es bedeutet Ungehorsam gegenüber dieser Lebensform, die nicht Leben ist, Überschreitung ihrer Grenzen, Aufhebung ihres Schubladendenkens, um eine andere Form des Zusammenlebens zu erproben.

Wir dürfen nicht vergessen, dass die Unterdrückung sich aus der Vereinnahmung sozialer Kooperation nährt. Das Vermögen ist bereits da, im Sozialen, in seinen Verfügen und Verflechtungen, doch der Markt

vereinnahmt schnell seine Lebendigkeit, schnürt es ein und homogenisiert seine Komplexität. Aber im Sozialen gibt es auch Praxen, die nicht vereinnahmt werden können, die subsistieren, und selbst solche, die sich, während sie sich gegen die Vereinnahmung wehren, gleichzeitig neu erfinden können. Von der Pariser Kommune 1871 über den Mai 1968, das italienische 1977, die Antiglobalisierungsbewegung, den 15M, den 8M, die Bewegungen gegen den Klimawandel, aber auch auf lokalerer Ebene die selbstverwalteten Sozialzentren, die *Mareas*<sup>2</sup>, die Bürger\_innenplattformen, die PAH<sup>3</sup>, die Mieter\_innensyndikate, die Rentner\_innen- und die Nachbarschaftsvereine – bis hin zu einer molekularen Ebene von kleineren Gruppen in Form von Versammlungen, Studiengruppen, Lesekreisen, etc.: überall gibt es eine mächtige Energie der sozialen Kooperation, auf verschiedenen Ebenen mit unterschiedlicher Intensität, in denen eine situativ geteilte Schwingung wirksam wird. Stellen wir uns vor, die Bedingungen könnten, auch wenn sie noch nicht gegeben sind, eintreten, es wäre, auch wenn es noch so beschissen läuft, alles bereit dafür, es gäbe Möglichkeiten, die Realität, die Lebensweisen und die Stadt radikal zu verändern. Was wäre zu tun? Welche Lebensweisen wären wünschenswert? Welche Räume würden wir schaffen, welche Verhaltensweisen würden

---

**2** Unter dem Begriff der *mareas* (Gezeiten) formierten sich seit 2013 Gruppierungen, die – unterschieden durch verschiedene Farben als *marea verde, blanca, negra, roja* usw. – in verschiedensten Bereichen von Bildung über Recht und Gesundheit bis hin zu Arbeit konkrete Konzepte, Forderungen, Beratungen und Aktionen entwickelten. Vgl. die unter <https://15mpedia.org/wiki/Mareas> aufgelisteten Farben und Arbeitsbereiche.

**3** Plattform der von Hypotheken Betroffenen, vgl. <http://afectadosporlahipoteca.com/>.

wir entfesseln, wie würden wir uns gegenseitig um-sorgen? Vielleicht würden wir vieles von dem Wissen, über das wir bereits auf singuläre Weise verfügen – juristisches, räumliches, kommunikatives, intellektuelles, emotionales, körperliches, erzieherisches, analytisches, ökologisches, medizinisches, technisches, musikalisches, operatives, sorgendes, kulinarisches, physisches, hygienisches Wissen –, miteinander verknüpfen. Oder wir würden das Wissen auf strategische Weise intensivieren, um neue Lebensformen zu erfinden und die Stadt radikal zu transformieren, indem wir uns den konstituierten Mächten ohne Angst vor Ungehorsam entgegenstellen und jene Normalität verraten, die uns das Leben verunmöglicht. Vielleicht definiert sich dieses Wissen neu, vermischt und verwischt sich; vielleicht entsteht neues Wissen. Vielleicht tun sich gemischte genossenschaftliche Formen auf, die in der Lage sind, das Leben lebenswert zu machen und zu zeigen, dass andere Lebensweisen möglich und viel erstrebenswerter sind. Es mag ja vielleicht sinnvoll scheinen, alles vorher zu durchdenken, einen großen Plan zu entwerfen, zu warten, bis die Bedingungen stimmen, bis alles gut läuft, bis wir mehr Informationen haben. Aber in der Zwischenzeit läuft das, was nicht Leben ist, weiter, und es fällt schwer, sich nicht zu fragen: Was, wenn all das Gerede über die richtigen Bedingungen nur eine Fiktion ist? Was, wenn die Bedingungen sich einfach herstellen? Was, wenn es keinen Plan bräuchte? Was, wenn es keine Notwendigkeit gäbe, zu warten und zu hoffen?

Es gibt, glaube ich, in konkreteren Fragestellungen ein geteiltes Begehren voranzukommen, und ich möchte es wagen, einige Überlegungen zu ihrer Situierung am Beispiel von Málaga anzustellen.



1) Die erste Überlegung besteht darin, dass der Vorschlag, das Leben und die Stadt zu transformieren, nichts Neues ist und auch nicht von einem spezifischen Raum wie etwa der Casa Invisible ausgeht. Er wird auf die eine oder andere Weise seit langer Zeit und an verschiedenen Orten gemacht und erprobt. Auf dieser ganzen Reise und in all diesen Erfahrungen gibt es viele grundlegende und unendlich wertvolle Erkenntnisse – ohne die wir nicht da wären, wo wir sind –, aber auch weniger wünschenswerte Gewohnheiten, Fehler, verbesserungswürdige Verfahren und Missstände, die wir nicht loswerden konnten. Es geht um einen umfassenderen Anspruch, nicht einfach um einen Raum, ein Stadtviertel, eine Stadt, eine Plattform, einen Namen oder eine politische Tradition, sondern um eine Form von Sozialität in Bewegung, die versucht, etwas anderes aufzubauen, auch wenn nicht ganz klar ist, wo es beginnt und wo es endet, was für sich genommen sehr interessant ist. Innerhalb dieser unbestimmten Masse sticht dennoch zunächst die Casa Invisible als permanente Kampf-ansage an eine Stadt hervor, die sich heute mehr denn je der Kommodifizierung verschrieben hat. Am Pol des institutionellen Einschnitts hat sich die municipalistische Plattform Málaga Ahora bewährt, die bei diesen Wahlen leider keine Vertretung im Stadtparlament erkämpfen konnte, die aber 2015 bis 2019 eine Gruppe von organisierten Aktivist\_innen um sich sammeln und einige zentrale Probleme der Stadt in die öffentliche Debatte einbringen konnte; in der Frage des Wohnens und der Touristifizierung lassen sich vorrangig die PAH, das Sindicato de Inquilinas (Mieter\_innen-Syndikat, das erst vor Kurzem gegründet wurde und eine erstaunliche Entwicklung durchlaufen hat) und die Asociación de

Vecinos del Centro (als Nachbarschaftsverein mit sehr heterogener Zusammensetzung und hohem Kommunikationsvermögen) nennen. Hervorheben möchte ich auch die vielen neuen Sozialräume, die in den letzten Jahren eröffnet wurden, La Casa Azul, La Cajonera und La Medusa. Schließlich darf die phantastische Kooperationserfahrung der Bewegungsplattform Málaga No Se Vende nicht in Vergessenheit geraten, die ihrerseits mit anderen Städten international verbunden war. Diese translokale Verfasstheit ist wesentlich, um Allianzen mit größerer Konsistenz zu bilden. Stellen wir uns eine Stadt vor, in der wir Löcher schaffen, die ihrerseits mit anderen Löchern in anderen Städten kommunizieren; Löcher, in denen man sich wohlfühlt, behagliche, wohnliche Löcher, immer in Bewegung, mit wechselnden und sich ausdehnenden Konturen, in sehr unterschiedlichen Maßstäben, die immer durchlässiger werden. Womöglich werden wir diese Konstellation von Löchern eines Tages eine Stadt nennen können. Lasst uns mehr Löcher machen, Löcher ohne Besitz und Identität, wohnliche Löcher, winzige Löcher und große Löcher, Löcher, die zum Löchern bewegen.

2) Meine zweite Überlegung besteht darin, dass es derzeit eine zu ausgeprägte Trennung zwischen unseren Arbeitspraxen und unseren politischen Praxen gibt, zwischen dem, was uns ernährt, und dem, was uns Leben gibt. Es ist völlig logisch, dass in einer Zeit gnadenloser Prekarität getan wird, was möglich ist und wie es gerade möglich ist. Aber könnten wir diese Trennung irgendwie verschwimmen lassen? Unsere Arbeitspraxen politischer machen und unsere politischen Praxen nachhaltiger, oder sogar etwas Neues erfinden, das uns politisch aktiv leben lässt? Es hat schon viele Versuche gegeben. Trauen

wir uns, darüber hinaus zu gehen? Monströse Koope-  
rativismen, abenteuerliche Vermischungen von Diszipli-  
nen, neue Bedürfnisse, neue Weisen, uns mit dem zu  
versorgen, was wir brauchen. Die Form zu durchbre-  
chen, wie ökonomische Nachhaltigkeit im Neolibera-  
lismus verstanden wird, ohne den naiven Gedanken, es  
wäre verwerflich, ökonomische Ressourcen für den eigen-  
en Unterhalt zu generieren, und ohne in die Falle zu  
gehen, Unternehmer\_innen unserer selbst zu werden.  
Das Wissen und die Disziplinen, die wir kennen, sind  
nicht neutral, sie sind eingebettet in die Machtdispositi-  
ve, die die Unterdrückung aufrechterhalten, die auf uns  
lastet. Das Wissen gemeinsam politisieren, die Diszipli-  
nen neu erfinden, undiszipliniert sein und neues Wis-  
sen im Dienste der Lebensformen generieren, die wir  
erproben wollen, das ist der Schlüssel dazu, politische  
Praxen und Arbeitspraxen auf eine profundere Wei-  
se zu verschmelzen. Kämpfen nicht nur als punktuelle  
und heroische Aktion des Parolen-Rufens in einer De-  
monstration oder des Plakatierens, sondern als Mut, das  
uns auferlegte Gerüst des Lebens abzubauen und neue  
Wege zu suchen, unser Leben kämpfend zu unterhal-  
ten. Politischer Kampf nicht als isolierter und isolier-  
barer Bereich, sondern als radikale Revolution unseres  
Lebens – das ist keine revolutionäre Laune, sondern  
pure Notwendigkeit. Wer kennt in diesem Leben nicht  
wenigstens ein bisschen von dem Gefühl, am Ersticken  
zu sein? Wir spüren mehr oder weniger intensiv, dass  
etwas nicht stimmt, aber die Wand ist so hoch und so  
dick, dass wir nicht wissen, wie wir etwas anderes ma-  
chen können, wie wir es angehen sollen. Vielleicht gibt  
es auch keinen anderen Weg, oder vielleicht müssen erst  
die Bedingungen geschaffen werden, um etwas anderes

zu tun, beginnend mit den kleinsten Fragen – denn es gibt kein Detail, das zu klein wäre, um damit zu beginnen –, um dann die Intensität zu erhöhen und sich auf mehreren Ebenen in Schwingung zu versetzen.

3) Die dritte Überlegung ist einfach eine Erinnerung, etwas, das allseits bekannt ist, aber leicht in Vergessenheit gerät: Das Vermögen, über das wir verfügen, gehört nicht uns allein, es ist in uns gegenwärtig, kommt aber von weit her, aus der langen Nacht der 500 Jahre, aus jedem kleinen Aufstand oder massenhaften Aufruhr zu jeder Zeit und an jedem Ort: 1520, 1871, 1936, 1968, 1977, 2011. Und vor allem aus jeder Ungerechtigkeit, jeder kleinen oder großen Unterdrückung im Laufe der Jahre und auf dem ganzen Planeten, gestern, heute und morgen; aus der Gewalt, die sich in jeder Ecke der Welt und in jeder Erinnerung der Enteigneten ausbreitet. Durch das patriarchale System, die machistische Gewalt, den Kolonialismus, den Rassismus, die Klassengewalt, den Hass auf die Armen, die Missachtung der Irren, die vergessene Verschiedenheit der Körper, Prekarität, Krankheit. Enteignung birgt Gewalt, aber auch Vermögen, und selbst in der größten Enge subsistiert eine Komplizität, die den Wunsch nach Zusammenschluss auslösen kann. Abgesehen davon spielt sich in jeder\_m von uns immer ein mehr oder weniger starker Kampf zwischen Erleiden und Ausübung von Unterdrückung ab. Die Asymmetrien der Unterdrückung sind unausweichlich, und deshalb müssen wir Dispositive der Solidarität und der intersektionalen Selbstbefragung generieren, damit sich das Vermögen der situierten Kooperation wirklich entfalten kann. Dass das Vermögen nicht uns gehört, bedeutet, dass es unermesslich ist und dass seine massenhafte Entfaltung nur davon abhängt,

dass wir lernen, gemeinsam in Schwingung zu sein. In der Enteignung steckt zweifellos viel Härte, und deshalb brauchen wir Sanftheit, um mit ihr umzugehen und uns aus ihr herauszuarbeiten.

4) Bei der vierten Überlegung geht es um die Aufgabe, neue Formen des aktivistischen Lebens zu erkunden, eine neue aktivistische Sanftheit – diese ganze Konstellation von Intensitäten und Distanzen, die aktivistische Räume und Bewegungen ausmachen. Ein Bert Brecht zugeschriebener Spruch lautet: „Es gibt Menschen, die kämpfen einen Tag, und sie sind gut. Es gibt andere, die kämpfen ein Jahr und sind besser. Es gibt Menschen, die kämpfen viele Jahre und sind sehr gut. Aber es gibt Menschen, die kämpfen ihr Leben lang: Das sind die Unersetzlichen.“ Dieses heroische Verständnis von Kämpfen ist weder haltbar noch wünschenswert, denn es führt in vielen Fällen zum Ausschluss von Menschen, die das Gefühl haben, dass sie dieser Aufgabe nicht gewachsen sind, dass ihre Kräfte nicht ausreichen. Die Komplexität des Lebens und seine vielfältigen Kanten und Asymmetrien machen es alles andere als einfach, einen wichtigen Teil des eigenen Lebens einer politischen Sache zu verschreiben – oder gar das eigene Leben politisch zu verändern. Aber dennoch ist, wie Marina Garcés erklärt, „die radikalste Bedeutung von Engagement jene, die unsere Leben diesseits und jenseits von Mobilisierung, Organisation und permanenter Aktion miteinander verschränkt. Das Leben zu verändern bedeutet notwendigerweise, seine Grenzen zu verstehen, anzunehmen und kollektiv zu umarmen.“<sup>4</sup> Die eigenen Grenzen anzunehmen kann

---

<sup>4</sup> Marina Garcés, *Ciudad Princesa*, Barcelona: Galaxia Gutenberg 2018, 87f.

auch implizieren, die Herausforderung anzunehmen, neue Formen zu suchen, die unsere Konturen erweitern. Es geht um die Idee, neue Lebensformen zu erkunden, die aus ihrer wechselseitigen Abhängigkeit, Komplexität und Zerbrechlichkeit heraus in den Kämpfen unserer Zeit präsent und aktiv – aktivistisch – sind. Deshalb ist es für Menschen, die politische Kämpfe nur nach der Regel von Sieg oder Niederlage im institutionellen Raum bewerten, so schwer zu verstehen, dass der wirkliche Konflikt im Leben liegt, darin, wie wir mit dem Leben umgehen, wie wir für uns Sorge tragen, welche Wünsche wir entfachen können, wie wir uns in Beziehung setzen. Die Stadt (und die Welt) zu verändern heißt, das Leben zu verändern. Den exzessiv aufopferungsvollen Antrieb, den wir uns zu oft abverlangen und der uns immer wieder ausbrennt. „Die Angst auslösende Militanz. Die erschöpfenden Präsenzen. Die Aversion gegen den Rückzug. Den Angstzustand in der Normalität.“<sup>5</sup> Damit will ich keinesfalls sagen, dass es keinen Bedarf an Engagement, Hingabe und Einsatz gibt, manchmal auch bis zum Letzten, sondern dass dies aus dem Wunsch heraus und mit dem Horizont geschieht, eine andere Normalität – eine andere Alltäglichkeit – aufzubauen, die diesen anderen Lebensformen Dauer zu verleihen vermag, anstatt sie als bloße Ausnahme erscheinen zu lassen oder als Hereinbrechen einer zeitweiligen Anomalie, die uns aus der Bredouille hilft, um sogleich wieder zu verschwinden. Verkörperte, gefühlte und sinnlich engagierte Prozesse, die in der Lage sind, Ökologien der Sorge zu schaffen. Sorge zu tragen für Ungehorsam und ungefüge Lebensformen hat damit zu tun, sie zu instituieren, sie dauerhaft zu

---

<sup>5</sup> Ebd., 88.

machen und zu vervielfältigen. Löcher nicht nur in der Stadt, sondern auch in unseren Subjektivitäten zu öffnen, bewohnbare Löcher, sanfte Löcher, eine neue, löchernde Sanftheit. Um Distanzen zu verringern, die Befremdungen bewohnbarer zu machen, im Unbehagen Sanftheit zu erzeugen.

5) Noch eine letzte Überlegung: ich glaube nicht, dass theoretische Reflexion mehr oder weniger wichtig ist, als das Klo zu putzen, den Sound zu machen oder eine Schicht zu übernehmen, aber ich denke, dass sie ebenso notwendig ist. Wenn wir nicht gemeinsam denken, wird für uns gedacht werden. Es gilt, das zu denken, was wir tun und was wir tun könnten, nicht abseits der Praxen, sondern von den Praxen aus und um neue Praxen anzustoßen. Theorie und Praxis sind weder unvereinbar noch unversöhnlich. Ob wir es wollen oder nicht, sind sie unauflöslich verwoben mit allem, was wir tun und sagen. Die Frage ist, ob wir wollen, dass unsere Praxen auf einem gemeinsam erarbeiteten Denken beruhen, oder darauf, was in den verschiedenen Machtdispositiven für uns gedacht wird. Und das gemeinsame Denken muss nicht unbedingt entlang eines Texts oder durch Worte geschehen, das sind nur zwei mögliche Materialisierungen, und wir werden unsere eigenen finden müssen. Vielleicht alles auf einmal: Texte, Aktionen, Tänze, Lachen, Streit, Spiele, Protest, also alles wie immer, aber es immerfort wagend, die Spannungen zwischen dem Formellen und dem Informellen, dem Geplanten und dem Spontanen sanfter zu machen; zu tanzen, während wir protestieren, zu streiten, während wir lachen, zu spielen, während wir schreiben.

Küsse,  
Kike





# **1. JENSEITS UND UNTERHALB DES ALLTAGS**



## Entfremdung

Mehr als vierzig Jahre lang untersuchte Henri Lefebvre das Konzept des Alltags, das für viele seiner Beiträge im Laufe des 20. Jahrhunderts grundlegend war. Es ist nicht Zweck dieser Arbeit, die Genealogie des Begriffs auszuführen oder ihn konzeptuell bis ins Letzte zu vertiefen, sondern vielmehr seine Komponenten zu erforschen und die revolutionäre Absicht wieder aufzunehmen, die „Stadt zu verändern, um das Leben zu verändern“.<sup>6</sup> Sich ins Banale, Alltägliche, Triviale zu graben, um die Stadt zu denken, auf dass die Alltäglichkeit des Lebens ins Denken eintritt und es affiziert, und das Denken umgekehrt in die alltägliche Komplexität des Lebens Eingang findet. Mit den drei Bänden der *Critique de la vie quotidienne*<sup>7</sup>, ihren verschiedenen Einleitungen und Vorworten sowie einigen Vor- und Zwischenüberlegungen<sup>8</sup> eröffnete der französische Soziologe und Philosoph einen Weg, der innerhalb des Marxismus und zugleich über ihn hinaus die Komplexität und Vieldeutigkeit des

---

**6** Eine Formulierung, die Henri Lefebvre als „changer la ville pour changer la vie“ zugeschrieben wird und auf die er sich z.B. in seiner Autobiographie bezieht (Henri Lefebvre, *Les temps des méprises*, Paris: Editions Stock 1975: 38f.).

**7** Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne I. Introduction*, Paris: L'Arche 1958 [1947]; Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris: L'Arche 1961; Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris: L'Arche 1981. Eine deutsche Version der ersten beiden Bände wurde schon 1977 in der Übersetzung von Burkhard Kroeber bei Athenäum veröffentlicht. In ihr findet sich *Critique de la vie quotidienne I* als Band 1, sowie *Critique de la vie quotidienne II*, aufgeteilt in zwei Teile als Band 2 und Band 3.

**8** Vgl. Henri Lefebvre und Norbert Guterman, *La conscience mystifiée*, Paris: Syllepse, 1999 [1936].

Alltagslebens in den Mittelpunkt des Denkens und politischen Handelns stellte.

Für Lefebvre ist der Einzug des Alltäglichen in die Theorie ein Effekt der Situation nach dem Ersten Weltkrieg und der Bewegungen der 1920er Jahre, vor allem des Dadaismus, des Surrealismus und der Entwicklungen in der Literatur. Hier entdeckt Lefebvre das Alltägliche und den Ausdruck seines verborgenen Reichtums. Seine Untersuchungen zum Alltagsleben entwickeln sich allerdings vor allem in Verbindung mit den Begriffen der Entfremdung und der Mystifizierung in den frühen Texten von Marx<sup>9</sup>, die die Mechanismen der Trennung von Alltagsleben und Welt beschreiben. Mit Hilfe materialistischer Theorie analysiert und ergründet Lefebvre die Art und Weise, wie das Alltagsleben im bürgerlichen Denken konstruiert wird und wie diese Konstruktion sich auf die Gesellschaft und die Stadt auswirkt.

---

<sup>9</sup> Dies geschieht hauptsächlich in Zusammenhang mit den Übersetzungen ins Französische, die Lefebvre und Guterman selbst sehr früh von Marx' *Grundrissen* angefertigt haben. Diese Übersetzungen sind von großer Bedeutung, denn sie ermöglichen die erste Rezeption der Texte des jungen Marx in Frankreich, ihr Einfluss auf neue und offenere Marx-Interpretationen in den folgenden Jahrzehnten ist enorm. In Frankreich erscheinen sie durch die Redaktionspolitik von David Rjazanov am Marx-Engels-Institut (vgl. Bud Burkhard, „D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research“, *Studies in Soviet Thought*, 30(1), 1985). Ende 1929 wurde eine Reihe von noch unbekanntenen Werken von Marx vom Marx-Engels-Institut an das Büro der *Editions Les Revues* geschickt, das von der Gruppe *Philosophies* geleitet wurde, zu der Henri Lefebvre, Nobert Guterman, Georges Friedmann, Georges Politzer, Pierre Morhange und Paul Nizan gehörten (vgl. Bud Burkhard, *French Marxism between the Wars. Henri Lefebvre and the Philosophies*, New York: Humanity Books 2000). Sie alle waren Mitglieder der Kommunistischen Partei Frankreichs und interessierten sich für marxistische Theorie, wenn auch in einer viel heterodoxeren und kritischeren Weise, als es in der UdSSR erwartet wurde.

Entfremdung und Mystifizierung fungieren als ineinandergreifende Bausteine für die Kritik des Alltagslebens.

Lefebvre versteht die Entfremdung von einem ganz anderen Ansatz her als der dominante Marxismus jener Zeit<sup>10</sup>, bei dem sie ein sekundärer Begriff und immer auf die Produktionsverhältnisse und das Klassenbewusstsein beschränkt bleibt. Für Lefebvre ist die ökonomische Entfremdung<sup>11</sup> nur ein Teil innerhalb eines Prozesses, in dem es „vielfache und vielförmige Entfremdungen“<sup>12</sup> gibt. Die „*Entfremdung findet beständig statt, sie gehört zum Alltagsleben*“.<sup>13</sup> Sie ist nicht auf eine Ideologie oder eine konkrete Struktur beschränkt, sondern in alle sozialen Beziehungen eingebettet. Daher ist sie auch kein Prozess, der nur einer sozialen Klasse widerfährt oder nur mit Arbeit verbunden ist. „Die

---

**10** Der Abschnitt „Nochmals zur Theorie der Entfremdung“ in der Einleitung von Band 1 der *Kritik des Alltagslebens* (Kronberg: Athenäum 1977) konzentriert sich auf eine soziologische Deutung des Entfremdungsbegriffs gegen den Dogmatismus und Autoritarismus der stalinistischen Interpretationen des Marxismus. „Eine Analyse stößt auf jene bedenkliche Mischung von simplifizierendem Empirismus, wendigem Subjektivismus, doktrinärem und autoritärem Dogmatismus, der philosophisch das Wesen der Stalin'schen Marxinterpretation ausmacht. In der sowjetischen Gesellschaft konnte nicht mehr, ja durfte nicht mehr von Entfremdung die Rede sein.“ (61).

**11** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 1*, 66: „In der kapitalistischen Gesellschaft wird das Geld – die Veräußerlichung der Beziehungen zwischen den menschlichen Wesen durch die Vermittlung der Waren – zur absoluten Macht. Aber hierbei handelt es sich nur um die ökonomische Entfremdung: um den *Fetisch des Geldes*, das gegenständlich außerhalb der Menschen deren Verhältnisse darstellt, durch sich selbst funktioniert und auf diese Weise einen Teil jener Objekte bildet, die von einer Wissenschaft, der politischen Ökonomie, studiert werden. Diese ökonomische Entfremdung, integrierender Bestandteil der totalen Entfremdung, ist nur einer ihrer Aspekte.“

**12** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 3*, 35.

**13** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 1*, 171.

Entfremdung kommt im Leben jeden Tages zum Vorschein, in dem des Proletariers, aber auch in dem des Kleinbürgers oder dem des Kapitalisten (mit dem Unterschied, dass letztere zu Komplizen der Macht werden, die sie entmenschlicht).“<sup>14</sup>

Eine der wichtigsten Konsequenzen dieser Interpretation ist die Bedeutung der Stadt und des Raums im Prozess der Entfremdung. Wenn die Entfremdung vielfältig, konstant und alltäglich ist, können die Formen, sie zu bekämpfen, nicht auf die Widersprüche von Kapital und Arbeit und ihre Institutionen reduziert werden, sondern müssen sich auf eine Revolution des Alltagslebens und der Stadt ausweiten „– von nun an nicht nur eine Veränderung des Staates, des politischen Lebens, der ökonomischen Produktion oder der juristischen und gesellschaftlichen Struktur, sondern auch des Alltäglichen.“<sup>15</sup> Das ist der Grund, warum Lefebvre so viel Wert auf die Veränderung des Alltags legt: Jede große Transformation beruht auf kleinen Transformationen, und es kann keine echte Transformation geben, die nicht klein und alltäglich ist. Er beschreibt zudem ein Dilemma, das der revolutionären Haltung zugrunde liegt: Entweder werden die existierenden Institutionen gestärkt und aufrechterhalten – der Staat, eine Partei, die Kirche, die Kultur – oder „man wertet auf, was sie herabwürdigen, das, worauf sie Druck ausüben, indem sie es als ein Residuum betrachten: das Alltägliche“.<sup>16</sup> Um das Leben zu verändern, bedarf es einer neuen Art von Revolution: „Die (gewaltsame oder

---

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Henri Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972 [1968], 26.

<sup>16</sup> Ebd., 28.

gewaltlose) Revolution nimmt von jetzt an einen neuen Sinn an: Bruch mit dem Alltäglichen, Wiederherstellung des Festes.“<sup>17</sup> Wenn das Fest in seinem ländlichen Ursprung einen Bruch mit dem Alltäglichen bewirkte, dann deshalb, weil es das Leben und all seine winzigen Manifestationen wirklich vollständig und tiefgreifend unterbrach, wenn auch nur für einen Augenblick und auf vorhersehbare Weise; ein Bruch, der sich durch Verschwendung, durch die Abwesenheit von Verpflichtungen, durch das soziale Verhalten vollzieht. „Sicher sticht das Fest vom Alltagsleben ab, *aber es trennt sich nie von ihm*. Es ist eine Intensivierung des Alltagslebens; und die Momente dieses Lebens [...] finden sich im Fest verstärkt, vergrößert.“<sup>18</sup>

Die Revolution als Fest ist nicht damit zu verwechseln, dass jedes Fest auch eine Revolution ist. Im Fest als Unterbrechung des Alltags kann eine wirkliche Transformation des Alltags stattfinden. Wenn das Alltagsleben Verdichtung und Grundlage ist, auf der alle rituellen und institutionellen Kräfte – die politischen, ideologischen, ökonomischen – beruhen und reproduziert werden, dann ist es auch, und zwar schon davor, Raum für Ungehorsam. Revolution, Revolte und Demonstration sind verschiedene Ausdrücke der Ablehnung der alltäglichen Ordnung, der Trägheit des Gehorsams, die mit dem Fest Mechanismen des Bruchs teilen. Mit dem Alltäglichen zu brechen heißt, mit den Trennungen zu

---

<sup>17</sup> Ebd., 56.

<sup>18</sup> Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 1*, 209, Übers. mod. Zugleich war das Fest bald schon von den Kultur- und Unterhaltungsinstitutionen absorbiert und hielt sich nur mehr als Parodie, „als eine Verzierung des Alltäglichen, die es nicht verwandelt“ (Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, 56).

brechen, die durch die Entfremdung zum Alltag verdichtet werden. Das Fest und die Revolution haben den Anspruch des Bruchs mitten in der Versammlung. Die Pariser Commune von 1871 interpretierte Lefebvre als „größtes Fest des Jahrhunderts und der Moderne“, bei dem „die Alltäglichkeit sich in ein fortwährendes Fest verwandelte“.<sup>19</sup> Das Fest ist der Moment, in dem sich „der Wille der Aufständischen, Herr\_innen ihres Lebens und ihrer Geschichte zu werden, nicht nur in Bezug auf politische Entscheidungen, sondern auch auf der Ebene der Alltäglichkeit“<sup>20</sup> vollzieht.

### **Mystifizierung**

Schon 1933 kritisieren Norbert Guterman und Lefebvre in „Individu et classe“<sup>21</sup> die Konstruktion von Individualität als Trennung von sich selbst und zugleich als Trennung von Individuum und Objekt (das bloße Ware geworden ist), mit der auch die Beziehung zwischen den Individuen durch Kommodifizierung überdeckt wird. In „La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne“<sup>22</sup> führen sie im Rückgriff auf die marxistische Theorie des Warenfetischismus aus, dass die Entfremdung über ihre ökonomische Konnotation hinaus die Unmöglichkeit ist, den Anderen zu denken. In *La conscience mystifiée* setzen die beiden Autoren diese

---

<sup>19</sup> Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, Paris: Gallimard 1965, 389.

<sup>20</sup> Ebd., 390.

<sup>21</sup> Henri Lefebvre und Norbert Guterman, „Individu et Classe“, in: *Avant-Poste*, 1, 1933.

<sup>22</sup> Henri Lefebvre und Norbert Guterman, „La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne“, in: *Avant-Poste*, 2, 1933.



Analyse der künstlichen Trennung vom Anderen fort und führen neben einer scharfen Kritik am Faschismus und an Hitler auch einen Begriff ein, der hilfreich ist, um die Beziehung zwischen Denken und Alltag sowie jene zwischen revolutionärer Theorie/Praxis und Dogmatismus zu denken: die Mystifizierung. Hier beginnt ein Kampf, für den die Werkzeuge der bestehenden Marx-Interpretationen nicht ausreichen; von zentraler Bedeutung war die Arbeit mit frühen Texten von Marx wie den *Grundrissen*, die gerade zur rechten Zeit eine Öffnung auf ein Verständnis von Herrschaftsformen erlaubte, in denen die Ausbeutung nicht mehr im Mittelpunkt steht, und damit den Beginn eines Denkens der Entfremdung und der Fetischisierung. Die Formen des individuellen und kollektiven Bewusstseins sind manipuliert, und die moderne Gesellschaft basiert auf der Unkenntnis dieser Manipulation. Die Mystifizierung zieht sich durch die gesamte Gesellschaft – einschließlich der Arbeiter\_innenbewegung. In der Interpretation von Lefebvre und Guterman erklärt die Marx'sche Fetischtheorie, wie dieses Phänomen möglich ist: Das kapitalistische System hat die Mystifizierung auf die Spitze getrieben, und zwar als Mystifizierung von Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie sowie, noch wichtiger, von zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Beziehungen zwischen Menschen werden durch die Beziehungen zwischen Objekten überdeckt, die wiederum das System der zwischenmenschlichen Beziehungen neu codieren, um sie in ein System von Marktbeziehungen einzuschreiben.

Lefebvre und Guterman bezeichnen die Mystifizierung „als jenen Moment des sozialen Bewusstseins, der Ideologie, in dem die alten Formen auf dem Weg

der Aufhebung zu verlogenen werden“<sup>23</sup>. In *La conscience mystifiée* erklären sie, dass eine Teilwahrheit falsch wird, wenn sie durch die Totalität ersetzt wird; das ist der Moment, in dem die Mystifizierung stattfindet. Sie maskiert und trennt das Leben, sie entführt den Wunsch und versieht ihn mit einer Totalitätserzählung. Lefebvre und Guterman lehnen starre Konzeptionen des Bewusstseins ab, die zu dieser Zeit vor allem aus zwei Traditionen stammten: zum einen aus dem cartesianischen Denken, in dem es als Garant der Wahrheit gedacht wurde, und zum anderen aus dem Einfluss des Leninismus, der es als bloße Reflexion der objektiven Bedingungen verstand. Für Lefebvre und Guterman ist das Bewusstsein ein umkämpftes Territorium, ein ständiger Kampf, eine unsichtbare Auseinandersetzung, zumal es praktisch unmöglich geworden ist, eine andere Welt, eine andere Stadt, einen anderen Alltag zu denken und zu leben. Die großen Welterzählungen entstehen, indem sie Gesten der Aufrichtigkeit nachahmen. Sie beziehen sich auf das Leben der Vielen und deren aufrichtige Illusionen, tun dies aber aus einem tiefen Zynismus heraus. Diese Art, die scheinbare Aufrichtigkeit als eine Form der Macht zu verstehen, erlaubt eine Änderung der Haltung, mit der man bestimmten Wahrnehmungen des Realen vertraut, und ermöglicht es, über Überzeugungen hinauszugehen und in das einzudringen, was unterhalb des Scheins ist. Scheinbare Aufrichtigkeit als Machtinstrument funktioniert als Trennung zwischen Alltag und Denken, als Weigerung, über den Alltag nachzudenken, und auch als beruhigendes Gefühl, als Mystifizierung. Was bleibt also,

---

23 Lefebvre/Guterman, *La conscience mystifiée*, 79.

wenn selbst scheinbare Aufrichtigkeit eine Mystifizierung ist?

Die Realität ist schwer fassbar. Versucht man ihr nachzustellen, sie zu beherrschen, einzufangen oder zu besitzen, entzieht sie sich. Aber das bedeutet nicht, dass es kein Entrinnen gibt: Auch wenn man keine Begegnung als real erleben kann, noch nicht einmal mit sich selbst, auch wenn das letzte Ziel immer Besitz zu sein scheint, gibt es doch etwas, das hinter jedem Moment des Lebens verborgen ist und subsistiert, etwas, das unter dem Bewusstsein spür- und berührbar ist. Lefebvre und Guterman vermeiden die Fixierung auf eine Methode, lehnen jeden Dogmatismus ab und verteidigen die Spontaneität.<sup>24</sup> Gegen jede Form der Mystifizierung setzen sie Mystik als eine gewisse Unkonkretheit, als erwünschte und notwendige Konfusion, um vom Intellektualismus, von der „Verhirntheit“ wegzukommen, die Lefebvre und seine Genoss\_innen als weitere Form der Trennung ansahen. Deutlich von der Religion abgesetzt und von Spinoza und Schelling inspiriert, ist diese Mystik vor allem eine Anrufung des Körpers.<sup>25</sup> In den (von Lefebvre aufgegriffenen) Worten von Pierre Morhange war das Milieu ihres Denkens eine Waschküche, „die Höhle der Vorahnungen“<sup>26</sup>, ein Ort,

---

**24** Selbst wenn Lefebvre die dialektische Methode – basierend auf einem profunden Studium der deutschen Dialektik von Hegel und Marx – verteidigt und anwendet, tut er dies aus seiner eigenen Interpretation heraus: kritisch und offen, bis hin zu Experimenten wie der „Trialektik“, die zuerst in der Theorie der Sprache und dann in Bezug auf die Produktion des Raums angewandt wird.

**25** Lefebvre, *Les temps des méprises*, 37f.: „Meine Freunde und ich bezeichnen uns als ‚Mystiker‘, allerdings aus einer heidnischen, von der Religion getrennten Mystik, die von Spinoza und Schelling inspiriert ist. [...] Wir suchen nicht nach einer Transzendenz, sondern nach einer ontologischen Immanenz“.

**26** Ebd., 38.

an dem spontane Intuitionen zusammengefügt, gewendet und geschleudert, mit dem Abrieb der Körper in Kontakt gebracht werden konnten. Wie Lefebvre selbst beschreibt, war seine Ausbildung bei dem katholischen Philosophen Maurice Blondel in Aix-en-Provence durch einen mystischen Zugang zum Denken gekennzeichnet.<sup>27</sup> Lefebvre hatte bereits Nietzsche und Spinoza gelesen, bevor Blondel ihn in das Studium der *Bekenntnisse* des Augustinus einführte, was ihn dazu brachte, die augustinische Formulierung *mundus est immundus* von einem nietzscheanischen Ansatz her zu verstehen, als radikale Kritik des Menschlichen.<sup>28</sup>

Fühlen ist hier nicht die scheinbar aufrichtige Vermittlung zwischen den Körpern, es umfasst viel mehr, nämlich ein Fühlen, das niemandem gehört; es ist etwas, das passiert, indem es die einen wie die anderen durchläuft. Wenn nichts mehr zu verbleiben scheint, zeigt sich die revolutionäre Haltung, in der die Enteignung erkannt und das Vermögen des Körpers geltend gemacht wird, ein Verlangen nach Leben und seinen unendlichen Möglichkeiten, ohne dass das Missbefinden geleugnet würde. Es gibt etwas, das gefühlt und berührt werden kann, auch wenn es nicht verstanden wird, gerade weil das Verstehen selbst ein Problem des Körpers und seiner Affekte ist. Die Mystik erscheint hier als etwas ganz anderes als die Mystifizierung: Als Mystik des Alltagslebens wohnt sie unter dem entfremdeten und mystifizierten Alltag und jenseits von ihm. Da erscheint auch dieser ständige Konflikt, der Kampf gegen die „idealen Erscheinungen, die zerfetzt werden müssen, um trotz der Ermüdung in

---

27 Ebd., 19f.

28 Ebd., 25.

diesem mannigfaltigen Kampf couragiert zu sehen, was ‚da unten‘ passiert.“<sup>29</sup> „Da unten“ erhält sich die Mystik in Verbindung mit den Körpern, zwischen den Körpern; sie erhebt sich nicht, sie entfernt sich nicht, es gibt keine Trennung. Daher wirkt die Mystifizierung nur oben, in dem, was täglich trennt, aber sie wird immer einen Kampf aufrechterhalten mit dem, was unten ist.

Die Mystik „von unten“ nennt Fred Moten in *Universal Machine* eine „Mystik im Fleisch“<sup>30</sup>, im Körper, in dem, was Fleisch geworden ist: dem, was hautnah berührt, eine Gänsehaut beschert, durch uns hindurch geht, ohne dass wir genau verstehen, warum. Eine profane Mystik, zutiefst immanent, „in der Art, wie sie berührt, nicht zu fassen“<sup>31</sup>. Entmystifizierung ist zugleich neue Form der Mystik; eine Mystik der Beziehung zwischen Phantasie und fleischgewordenem Nichts. Etwas, das nichts mit dem Jenseits zu tun hat und gleichzeitig ein Weg ins Jenseits ist. Die Enteignung wird hier zum konstituierenden Zentrum einer affirmativen Haltung.<sup>32</sup> Wo

---

**29** Ebd.

**30** Fred Moten, *The Universal Machine*, Durham: Duke University Press 2018, 192.

**31** Ebd., 199.

**32** Affirmation hat hier nichts mit Romantisierung oder Idealisierung von Enteignung zu tun, die weiterhin die ungeschriebene gegenwärtige Geschichte der abwegigsten Grausamkeit bleibt, sondern mit der Affirmation des sozialen Vermögens: „Wenn Afropessimismus das Studium der Unmöglichkeit ist, dann bewegt sich das Denken, das ich anbieten habe, nicht in der Transzendenz dieser Unmöglichkeit, sondern in ihrer Erschöpfung. Darüber hinaus möchte ich die Erschöpfung als eine Lebensweise oder Lebensform, eine Form von Sozialität betrachten und damit ein Verhältnis markieren, dessen Implikationen meiner Meinung nach einen fundamentalen theoretischen Grund dafür darstellen, nicht an den sozialen Tod zu glauben. Mit Curtis Mayfield habe ich vor, ein Gläubiger zu bleiben. D.h., wieder mit Mayfield, ich habe vor, ein schwarzer Hurensohn zu bleiben.“ (Ebd., 193)

das gemeinsame Leben der Enteigneten eine affirmative Kraft erlangt, wo „die soziale Materialität des Nicht-Orts, des Keinen-Ort-Habens“<sup>33</sup> die Basis der Sozialität ist, wo der improvisierte Kontakt der Körper und die „enteignende Intimität des Reibens“<sup>34</sup> das ist, was Komplizitäten, Freundschaften, Beziehung, Subversion erzeugt. In Bezug auf den von Lefebvre und Guterman vorgeschlagenen Ansatz zur Mystifizierung des Bewusstseins könnte man sagen, dass er eine verdächtige Beziehung zwischen Subjekt und Welt eröffnet – und offen lässt –, die, wie Moten es vorschlägt, auf die Beziehung zwischen Subjektivität und Welt ausgedehnt werden könnte, sogar bis zu dem Punkt, an dem „die Un/möglichkeiten politischer Intersubjektivität sich erschöpfen“.<sup>35</sup> Jenseits und unterhalb der Mystifizierung des Bewusstseins findet sich die Mystik des gemeinsamen, enteigneten, affizierten Lebens.

## **Attraktion**

Und doch scheint es schwierig, sich einen Horizont vorzustellen, der nicht durch Besitz artikuliert wird. Dies jedoch nicht nur wegen der täglichen Entfremdung und der Mystifizierung des Bewusstseins, sondern auch wegen der Funktionsweise einer weiteren Komponente, die im Lauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an Bedeutung gewinnt: Das Alltagsleben ist heute mehr denn je von der Attraktion, vom Attraktionscharakter des Besitzes geprägt. Damit ist nicht das totalisierende Bild einer Gesellschaft des Konsums (Baudrillard) oder

---

<sup>33</sup> Ebd., 209.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., 205.

des Spektakels (Debord) gemeint, sondern ein Feld von Anziehungskräften, von Kräften der Attraktion, das den Alltag durchzieht. Lefebvre betont die Notwendigkeit, die Analysen des Alltagslebens ausreichend komplex zu gestalten; von den kleinsten Details, die es ausmachen, über seine Konflikte mit den großen Erzählungen bis hin zu den Brüchen, die ständig im Alltag auftreten. Seine Absicht, die kleinen Details im Alltagsleben zu studieren, war das Projekt für den zweiten Band der *Critique de la vie quotidienne*, das sich aber schließlich sowohl im zweiten als auch im dritten Band in eine Analyse der neuen sozialen Transformationen verwandelte, die Lefebvre als Anwendung einer Managementtechnik zur Kommodifizierung des Alltagslebens verstand. In der gelebten Erfahrung und insbesondere in der Stadt erlangen die Kräfte der Attraktion immer größere Dimensionen.

Die Attraktion wirkt auf verschiedenen Ebenen; am sichtbarsten vollzieht sie sich als Kraft der Distraktion, der Ablenkung. Sie fesselt die Aufmerksamkeit mit Annehmlichkeit, Bequemlichkeit und sofortiger Befriedigung; die größte Attraktion entsteht als „ständiges Streben nach dem Außerordentlichen, eine dauernd enttäuschte, aber immer wieder aufgenommene Hoffnung, das heißt ein Unbefriedigtsein, das bis in die kleinsten Details der Tage dringt“.<sup>36</sup> Die Ablenkung der Attraktion erfolgt durch einen künstlichen, aber sehr intensiven Effekt der Phasenverschiebung zwischen den Zeiten des Alltagslebens und der Beschleunigung der Attraktion. Die Ablenkung der Attraktion ist so intensiv, weil sie ins Fleisch eindringt, weil sie von einer aufgezwungenen Mystik genährt wird, eine Mystifizierung des Kleinen und des Alltäglichen

---

<sup>36</sup> Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 1*, 128.

produziert. „[D]as Mysterium hatte seine Stunden und seine ihm geweihten Feste, während die Attraktion des Fremdartigen keine Beschränkung kennt. An diesem Mythos der modernen Welt – der wie alle unsere Magier und Mythen im Verfall begriffen ist – lässt sich beobachten, wie er – als Produkt der Dekomposition all dessen, was einmal großartig, außerordentlich und feierlich war – in alle Momente unseres Lebens eindringen kann, eindringen will und auch eindringt.“<sup>37</sup> Große Ablenkungen in Form von großen Erzählungen und kleine, in den Alltag gefügte Ablenkungen treten oft in Kombination auf und manchmal auch getrennt, erzeugen aber immer eine starke Attraktion. Und selbst wenn es ihrem durchdringenden Zauber gelingt, mit der Illusion des Besitzes – oder sogar des Selbstbesitzes – zu locken, bleibt doch vieles draußen und unten, dort, wo die Enteignung so stark und wild ist, dass die Attraktion aufhört, dermaßen wirksam zu sein. Hier „entsteht der Konflikt zwischen der Attraktion der Magie, der Erwartung eines magischen Sinns oder Aspekts des Lebens und dem Wunsch, der Notwendigkeit, den Zauber zu brechen.“<sup>38</sup> Dieser Wunsch und diese Notwendigkeit, den Bann der Attraktion zu brechen, wurde allerdings nicht durch Mächte der Magie gedämpft, sondern durch die gleichermaßen illusionistische Macht der Faszination und Ablenkung des Wohlfahrtsstaats und seines Produkts, der Mittelschichten.

Das neoliberale Regime hat das Problem heute verschärft und kompliziert, die Kräfte der Attraktion haben sich in der Stadt extrem verdichtet, von wo aus sie Kapital, Daten, Aufmerksamkeit, Tourist\_innen und vor

---

<sup>37</sup> Ebd., 129, Übers. mod.

<sup>38</sup> Ebd., 135, Übers. mod.



allem Bequemlichkeit und Gehorsam anziehen. Alles muss attraktiv sein, alles muss verschönert, erneuert, renoviert, produktiv, sicher, profitabel, betriebsbereit sein, damit die Attraktion weiterhin funktioniert. Der Extrak-tivismus<sup>39</sup> der Attraktion gründet genau auf dem kolo-nialen Geist, das „Unerforschte“ auszubeuten, seine At-traktivität zu „entdecken“, es in Wert zu setzen, Interesse zu wecken, Aufmerksamkeit zu erregen, die Ressourcen zu extrahieren, den Besitz zu konzentrieren und alles sich selbst zu überlassen, was als unattraktiv angesehen wird.

Auch wenn sich die Attraktion aus dem Unattrak-tiven speist, in dem sie nichts als eine auszubeutende Ressource sieht, zieht sie es doch nicht in seiner Ge-samtheit an, sondern stößt auch ab, verdrängt und iso-liert, was ihr als unattraktiv gilt. Und die algorithmi-sche Finanz-Immobilien-Allianz der Gegenwart erweist sich als besonders abartig, wenn sie die Stadt auf einen Park der Attraktionen, einen Themenpark reduziert<sup>40</sup>:

---

**39** Marina Garcés beschreibt in *Ciudad Princesa* (173f.), wie die Funktionsweise der heutigen Tourismusindustrien dieselben Merkmale aufweist wie die lateinamerikanischen extraktiven Industrien: wirtschaftliche Abhängigkeit, Ausbeutung von Ressourcen, scheinbarer Reichtum, der zu Verarmung führt, Zerstörung des sozialen Gefüges, politischer Autoritarismus und rechtliche/steuerliche Ausnahmeregelungen.

**40** Vgl. Michael Sorkins besonders treffende Beschreibung: „This is the meaning of the theme park, the place that embodies it all, the ageographia, the surveillance and control, the simulations without end. The theme park presents its happy regulated vision of pleasure – all those artfully hoodwinking forms – as a substitute for the democratic public realm, and it does so appealingly by stripping troubled urbanity of its sting, of the presence of the poor, of crime, of dirt, of work. In the ‘public’ spaces of the theme park or the shopping mall, speech itself is restricted: there are no demonstrations in Disneyland. The effort to reclaim the city is the struggle of democracy itself.” (Michael Sorkin, *Variations on a Theme Park. The New American City and the End of Public Space*, New York: Hill and Wang 1992, XV).

Immobilienparks zur Mietextraktion, Technologieparks zur Steuerhinterziehung, grüne Parks aus Zement oder durch Überwachung privatisierte öffentliche Parks. Die *Smart/Green/Safe City* ist die totale Attraktion, die Stadt der Attraktionen, in der jeder Hauch von Sozialität in die Peripherie abgestoßen oder isoliert wird. Doch es handelt sich um eine Peripherie, die nicht notwendigerweise in den Außenbezirken fixiert ist, sondern vielmehr in jeder Ecke verstreut liegt, die sich der Attraktion entzieht oder ihr auf geringste Weise widersteht.

Masao Miyoshi beschreibt diese städtischen Peripherien als „Kilometer für Kilometer dicht aneinander gebaute Häuser, die klein, eintönig und grau waren und so gut wie keine Parks, Plätze oder gar Bäume hatten“<sup>41</sup>. Und er fragt sich aus dieser Erfahrung heraus, „wie es wohl wäre, in einem dieser überfüllten und heruntergekommenen Wohnhäuser ohne Hof zu leben. [...] Slums, die von Immobilieninteressen und lokalen Regierungen aufgegeben wurden, zugleich solide Nachbarschaften der Mittel- und Arbeiter\_innenklasse, in denen normale Bürger\_innen ihr tägliches Leben leben. Mir geht es nicht so sehr um die Monotonie dieser Wohnviertel, als vielmehr um die Tatsache, dass die Menschen an diesen Orten leben, ohne sich viel Gedanken über das Fehlen dessen zu machen, was man als notwendige Annehmlichkeiten und Attraktionen betrachten könnte.“<sup>42</sup> Wenn Fred Moten Miyoshi liest, dehnt er seine Fragen auf ein Terrain aus, in dem sich die Enteignung mit der Abwesenheit von Attraktion vermischt, in dem das

---

<sup>41</sup> Masao Miyoshi, „Outside architecture“ (1996), in: ders., *Trespasses. Selected writings*, Durham: Duke University 2010, 151.

<sup>42</sup> Ebd., 152.

Nichts der unattraktive Grund des Alltagslebens ist, in dem es ein gemeinsames Leben gibt, das sich jenseits und unterhalb der alltäglichen Attraktion entzieht. „Wie leben Menschen in der Abwesenheit dieser unendlich erweiterbaren Liste von ‚Annehmlichkeiten‘, die als ‚notwendig‘ angesehen werden? Man könnte es auch so formulieren: Wie leben die Menschen in der Abwesenheit des Attraktiven? Oder man könnte auch fragen: Wie leben die Menschen in der Abwesenheit jedes Punkts der Attraktion? Leben, gerade in der Flüchtigkeit von Arbeiten und Spielen, die sich allem entziehen, was als eigenes Sein erlebt oder theoretisiert werden könnte.“<sup>43</sup>

Die Abwesenheit der Attraktion ist das vergessene Überbleibsel extraktiver Stadtplanungsprojekte und zugleich das konsequenteste Projekt eines ungefügigen, enteigneten und unattraktiven Alltagslebens. Das Unattraktive offenbart das Vermögen des gemeinsamen Lebens, das nicht in der neoliberalen Mystifizierung des Privateigentums oder der dem Staat und seinen Institutionen gefügigen Ablenkung liegt, sondern im Produzieren einer Begegnung, in der spontanen und situierten Reibung der Körper, die spielen, tanzen, scherzen, singen, schreien, nörgeln, die Straße so nah spüren, dass selbst dann, wenn es keinen Begegnungsraum gibt, Sozialität und Räumlichkeit ineinanderfließen. Unattraktive Peripherien, innere und äußere, die umgeben, was sie einschließt.

Das Unattraktive produziert „eine Störung des Eigentums, des Anstands, des Besitzes und des Selbstbesitzes, der Modi der Subjektivität, die diese

---

<sup>43</sup> Fred Moten, *Black and Blur*, Durham: Duke University 2017, 188.

erzeugen“<sup>44</sup>. Nörgeln ist so eine unattraktive Haltung, in und aus der heraus Brummbar und Querulantin entstehen, mit ihrer sozioästhetischen Fähigkeit, Brüche im Alltagsleben zu erzeugen. Unattraktives Nörgeln kommt aus der Notwendigkeit, aus der Enteignung selbst, es ist aber „eine Notwendigkeit, die untrennbar von dem Vermögen, der Lust, der Produktivkraft gewesen sein wird, die in der irreduziblen Sozialität des Austausches gegeben ist“<sup>45</sup>. Das Unattraktive ist das, was außerhalb und um die Attraktion herum bleibt, das, was die Attraktion verliert, Verlust und Verhängnis, Verlust aber „als Instanziierung einer anderen Bedingung der Möglichkeit“<sup>46</sup>. Auch das Spiel hat eine Komponente des Unattraktiven, fern von den Unterhaltungsindustrien, den Ablenkungen der Einkaufszentren, den Vergnügungsparks und der Artifizialität von Videospiele. Es ist das Spiel der Peripherie, das sich mit dem Asphalt, dem Lachen und dem überbordenden Experimentieren der Straße verbindet, Raum für neugierige Kooperation und unaufhörliche Komplizität. Hier geht es darum, sich zu lösen, eine andere Art zu leben und sich zu bewegen ins Spiel zu bringen, jenseits der täglichen Einschränkungen und der von ihnen auferlegten Grenzen. Das Unattraktive liegt „in der zerstreuten und differenziellen Begegnung des [sozialen Wohnbau-]Projekts, der projektiven Arbeit, des Resonanzinstruments und des kollektiven Kopfes, die Hand in Hand gehen in einem Feld des Fühlens.“ Hier wird die „Annäherung an eine soziale Physik des psychischen Fleisches praktisch

---

44 Ebd., 192.

45 Ebd., 188.

46 Ebd., 193.

als subkommunale Präzedenz der Stadt imaginiert, vor (und vor) dem Nationalstaat, seinen lokalen Antezedenzen und seinem globalen Rest“.<sup>47</sup>

Während der Diskurs der modernen Architektur und ihrer sogenannten postmodernen Revision nur im Bereich unterschiedlicher – moderner oder postmoderner – Formen des Attraktiven und der Attraktion verbleibt, geht das Alltagsleben in den unattraktiven Gebieten unaufhörlich seinen Weg. „Vielleicht könnten wir, anstatt auf ästhetisch, theoretisch, intellektuell bewundernswerte, aber nutzlose Weise ein schlechtes Gewissen aufzubauen, auf die Straße gehen [...] und lernen, wie Menschen an ‚schmutzigen‘ und ‚unattraktiven‘ Orten leben. Möglicherweise gibt es mehr Leben dort als in den Häusern der Architekturmäzen\_innen, in denen diese nicht immer zufriedener oder bequemer leben als die Bewohner\_innen dieser Straßen“<sup>48</sup>. Die Absicht, das Banale, das Triviale und das Unattraktive zu verdichten, hat – als Form, das Alltagsleben wiederzugewinnen und zu problematisieren, um die Stadt zu verändern – viel damit zu tun, was in diesen Straßen passiert, jenseits und unterhalb des Alltagslebens, vor und vor der Stadt.

---

<sup>47</sup> Ebd., 195.

<sup>48</sup> Miyoshi, „Outside architecture“, 157.



## **2. VOR UND VOR DER STADT**





## Die differenzielle Stadt

Die existierende Stadt ist die Stadt der Ordnung, der Regierung zur Homogenität, der Heteronomisierung des Raums. Doch obwohl die Kräfte der existierenden Stadt dominieren, sind sie nicht die einzigen. In *La production de l'espace*<sup>49</sup> thematisiert Lefebvre zum einen die Aufgabe, die Kommodifizierung des Raums in einer zunehmend vom Konsum absorbierten Gesellschaft anzufechten, und zum anderen die fixe Idee vom abstrakten Raum als etwas Homogenem: „Der abstrakte Raum generiert trotz seiner Negativität (oder vielleicht gerade wegen ihr) einen neuen Raum, der den Namen ‚differenzieller Raum‘ tragen soll. Warum? Weil der abstrakte Raum zur Homogenität neigt, die die bestehenden Unterschiede und Besonderheiten reduziert, während der neue Raum nur in der Akzentuierung der Unterschiede entstehen (oder sich herstellen) kann.“<sup>50</sup> *La production de l'espace* ist als Höhepunkt eines konzeptionellen Wegs hin zu einem Denken von Räumlichkeit<sup>51</sup> angelegt, in

---

49 Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris: Anthropos 2001 [1974], vor allem 407–460. Vgl. auch Christian Schmid, *Stadt, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart: Franz Steiner 2005.

50 Lefebvre, *La production de l'espace*, 64.

51 Die Etappen dieser Reise könnte man in sechs zentrale Bücher zusammenfassen: *Das Recht auf Stadt*, aus dem Französischen von Birgit Althaler, Hamburg: Edition Nautilus 2016 [1968]); *Die Revolution der Städte*, aus dem Französischen von Ulrike Roeckl, München: List 1972 [1970]; *Du rural à l'urbaine*, Paris: Anthropos 2001 (3. Auflage, Nachdr. d. EA Paris 1970); *Espace et Politique. Le droit à la ville II*, Paris: Anthropos 1972; *Die Stadt im marxistischen Denken*, aus dem Französischen von Christel Leclère, Ravensburg: Maier 1975 [1972]) und *La production de l'espace*. Dazu kommen noch zwei weitere wichtige Bücher, die die Ereignisse der Pariser Commune von 1871 und jene des Mai 68 reflektieren: *La Proclamation de la*

dem Lefebvre den Raum mittels einer „trialektischen“ Operation zerlegt: in den physischen Raum des Wahrgenommenen (*espace perçu*), den mentalen Raum des Konzipierten (*espace conçu*) und den sozialen Raum des Gelebten (*l'espace vécu*). In dieser Aufteilung ist der wahrgenommene Raum der Raum materieller Erfahrung; der konzipierte Raum ist jener der Expert\_innen, der Wissenschaftler\_innen, der Planer\_innen, auch der Zeichen, der Codes und der Fragmentierung; und der gelebte Raum ist jener der Imagination, des Symbolischen, der Leidenschaft und des Handelns. Lefebvre beschreibt, dass es eine permanente Spannung zwischen den verschiedenen Räumen gibt, dass jedoch im kapitalistischen Kontext der konzipierte Raum dominiert. Das bedeutet jedoch nicht, dass der gelebte Raum, in dem sich Imagination, Passion und Aktion des Alltagslebens abspielen, unwiderruflich den Planer\_innen und Expert\_innen unterworfen wäre. In diesem Sinne prangert Lefebvre sehr deutlich die vermeintliche Rationalität des Urbanismus als geographischer Äußerungsform und Instrument der Logiken des Weltmarkts und seiner schädlichen Folgen an. Von diesem Ansatz aus versucht er, die Regierung der Homogenität und die Heteronomisierung des Raums zu belegen und zu überwinden. Das bedeutet, den Raum als etwas zu verstehen, das in Reichweite derer liegt, die ihn leben und bewohnen, jenseits seiner fetischisierten Abstraktion, seiner Mystifizierung und seiner Attraktionen. Damit wird deutlich, dass der Raum nicht einfach abstrakt-instrumenteller

---

*Commune* (1965) und *Aufstand in Frankreich. Zur Theorie der Revolution in den hochindustrialisierten Ländern*, aus dem Französischen von Samuel H. Schirmbeck, Frankfurt am Main: Edition Voltaire 1969 [1968].

Raum ist, abseits von gesellschaftlichen Verhältnissen und Produktion – Kapital, Arbeit, Leben – und abgetrennt von den von ihm erzeugten Ungleichheiten und Widersprüchen. Der Raum, die Stadt, ist eine soziale Produktion, ein Mechanismus, durch den die Begehungen und die Möglichkeiten der Transformation produziert und reproduziert werden.

Lefebvre erklärt, wie der abstrakte Raum als Herrschaftsinstrument dient und „seine (historischen) Bedingungen, seine eigenen (internen) Differenzen und die (möglichen) Unterschiede beseitigt, um eine abstrakte Homogenität durchzusetzen.“<sup>52</sup> Es handelt sich um eine Annäherung an den Raum, die entscheidend für die Aufklärung seiner instrumentellen Rolle innerhalb der modernen Logiken der Kapitalakkumulation ist, und auch in der Erzeugung einer sich über den ganzen Planeten ausdehnenden Homogenität, die jegliche Komplexität und Unstimmigkeit absorbiert und simplifiziert. In diesem Sinne ist es von großer Bedeutung, das Gelebte als Quelle der Differenz zur Geltung zu bringen, die zugleich den (differenziellen) Raum, die Stadt erzeugt. „Die Differenzen erhalten sich, sie beginnen am Rand der Homogenisierung, als Widerstände oder als Äußerlichkeiten (als das Laterale, das Heterotopische, das Heterologische). Das Differente ist vor allem das, was *ausgeschlossen* ist: die Peripherien, die Slums, die Räume der verbotenen Spiele, der Guerilla und der Kriege.“<sup>53</sup> Diese Unstimmigkeit ist schon da, sie war schon da, vor und vor der Stadt, auch wenn die Pläne und Planungen der städtebaulichen Homogenisierung

---

52 Ebd., 427.

53 Ebd., 430.

versuchen, alle Differenz, alle Mannigfaltigkeit, allen Widerstand auszuwalzen.

Dennoch bleibt die Differenz in ihrem Verhältnis zum Raum bei Lefebvre etwas eingeschränkt durch gewisse Grenzen der dialektischen Methode. Lefebvre ist sich dieses Problems bewusst und weist im Schlusskapitel von *La production de l'espace* darauf hin, wenn er aufs Neue eine Frage aufwirft, die sich durch das ganze Buch zieht: „Was ist die Existenzweise der sozialen Beziehungen?“ Sie ist nicht an eine Form, eine Struktur oder eine Funktion gebunden, aber kann es eine Beziehung ohne Träger geben? Und „worin besteht in diesem Fall die Beziehung des Trägers mit der Beziehung, die ihn trägt und überträgt?“<sup>54</sup> Noch vor diesen Fragen problematisiert Lefebvre zunächst die Grenzen, die im theoretischen Kontext von Hegel und Marx entstehen, und deutet dann an, dass der Träger, der (soziale) Raum, weder eine substantielle Realität noch eine mentale Realität ist; er besteht weder aus einer „Ansammlung von Dingen im Raum, noch aus einer Summe von schon besetzten Orten.“<sup>55</sup>

Das Denken des differenziellen Raums und der differenziellen Stadt führt uns auf eine Philosophie des 17. Jahrhunderts zurück. Es war G.W. Leibniz, der die Dimensionen und Möglichkeiten des Raums in Richtung neuer Grenzen vervielfachte: Seine Arbeiten dienen dem Verständnis, dass der Raum keine unidimensionale Frage der Existenz ist, sondern ein mannigfaltiges Beziehungsgeflecht der Koexistenz: „Und wie eine und dieselbe Stadt, die von verschiedenen Seiten betrachtet

---

54 Ebd., 461f.

55 Ebd., 463.

wird, als eine ganz andere erscheint und gleichsam auf perspektivische Weise vervielfacht ist, so geschieht es in gleicher Weise, dass es durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universen gibt, die jedoch nur die Perspektiven des einen einzigen gemäß den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade sind.“<sup>56</sup>

In Gilles Deleuze' umfangreicher Analyse zu Leibniz interessieren uns die Ausführungen zum Gesichtspunkt im Verhältnis zur Stadt. In seinem Seminar „Le point de vue: le pli, Leibniz et le baroque“<sup>57</sup> von November 1986 äußert Deleuze, dass „jeder von uns ein Gesichtspunkt der Stadt ist“, und stützt sich dabei auf eine Passage aus Leibniz' „Metaphysischer Abhandlung“ (1686).<sup>58</sup> Hier eröffnet sich ein Weg zur vertiefenden Auseinandersetzung mit dem Gesichtspunkt und zugleich zur Entdeckung einer neuen Konzeption der Stadt. Deleuze erläutert drei Aspekte: erstens, dass die Vereinfachung, wonach jeder Ansicht/Seite der Stadt ein Gesichtspunkt entspräche, falsch ist; zweitens, dass jeder Gesichtspunkt mit der Totalität der Serie korrespondiert; und drittens,

---

**56** G.W. Leibniz, „Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie“ [1714], in: ders., *Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften*, Band 1, herausgegeben und übersetzt von Hans Heinz Holz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, 439–483, hier: 465. Leibniz erklärt, die Monade sei „nichts anderes als eine einfache Substanz, [...] ohne Teile“ (ebd., 439). Zum Gesichtspunkt und zur Stadt bei Leibniz siehe auch „Über die ersten Wahrheiten“ ([1689], ebd., 177 f.), und „Metaphysische Abhandlung“ ([1686], ebd., 77 f.).

**57** „Le point de vue: le pli, Leibniz et le baroque“, Univ. Paris VIII, Nov. 1986, <https://www.youtube.com/watch?v=yEg4Tc40rWM>.

**58** Die die Stadt betreffenden Teile finden sich in dem Video ab 1h 23'. Die Leibniz-Vorlesungen von Deleuze sind auf Spanisch in *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* (Buenos Aires: Cactus 2009) veröffentlicht, dem auch die folgenden Zitate entnommen sind.

dass es eine Notwendigkeit bezüglich der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte gibt, weil die Totalität der Serie notwendigerweise von einer unendlichen Summe von Variationen – von einem Differenzial – bestimmt ist.

Es liegt etwas Beunruhigendes und Besorgniserregendes in der Vorstellung einer mit Ordnung verbundenen Stadt, einer geordneten Organisation der Stadt. Die Ordnung ist ein historisch wiederkehrender Mechanismus, durch den die Komplexität des städtischen Lebens reduziert und homogenisiert wird. Gewöhnlich ist sie ein Mechanismus, der mit verschiedenen Formen von Herrschaft und Unterdrückung zusammenhängt. Es mag also aus emanzipatorischer Perspektive sehr seltsam erscheinen, sich der Stadt über einen jener Denker zu nähern, die die Idee der Ordnung gefördert haben. Leibniz ist der Philosoph der Ordnung und in diesem Sinne extrem reaktionär, doch zugleich „macht er sich, in dieser Lust an der Ordnung und daran, diese Ordnung zu begründen, in ganz eigentümlicher Weise frei für die wahnsinnigste Erschaffung von Begriffen, der man in der Philosophie beiwohnen konnte. Ungezügelte Begriffe, die überschwänglichsten Begriffe, die ungeordnetsten, die komplexesten [...]“<sup>59</sup>

In dieser ersten Annäherung an den Begriff der Stadt soll mit einer Entfaltung der Begriffe gearbeitet werden, die Leibniz um den Gesichtspunkt herum ins Leben ruft. Es ist offensichtlich etwas kontraintuitiv, von der „geordneten Organisation der Stadt“<sup>60</sup> her zu denken, wenn man die Organisationsweise der Stadt gerade in Unordnung bringen will. Auf diesem konzeptuellen

---

<sup>59</sup> Ebd., 20.

<sup>60</sup> Ebd.

Umweg soll eine andere Vorstellung von dem, was wir unter Stadt verstehen, eine Revolution in der Vorstellung von Raum begründet werden. Leibniz entwickelt eine Reihe von Begriffen zur Begründung der Ordnung, und dieser Prozess regt Deleuze dazu an, einige komplexe und vor Ideenreichtum nur so strotzende Operationen zu generieren, die eine Annäherung an das Verständnis von Stadt von einem völlig neuen Ort her erlauben.

Um die Reziprozität des Identitätsprinzips zu erklären, entwickelt Leibniz das „Prinzip des zureichenden Grundes“<sup>61</sup>, was bedeutet, dass der Grund – nichts geschieht ohne Grund – „der Begriff des Subjekts ist, insofern er alles enthält, was mit Gewissheit über dieses Subjekt gesagt wird“<sup>62</sup>. Dies eröffnet viele neue Unbekannte und Wege, bezüglich deren Leibniz ein ganzes Begriffsgefüge entfaltet. Dessen erste Komponente ist die der *Inhärenz* oder Inklusion: „Alles, was von einer Sache mit Gewissheit gesagt wird, ist der Vorstellung von dieser Sache inhärent.“<sup>63</sup> Doch hier geschieht etwas Überraschendes: Wenn wir dem Begriff eines Subjekts etwas mit Gewissheit zuschreiben, werden wir in Wirklichkeit gezwungen sein, ihm nicht nur dieses Etwas, sondern die Gesamtheit der Welt zuzuschreiben. Hier könnte man, auf den Raum angewandt, sagen, dass in allem, was den Raum ausmacht, in jedem Punkt des Raums, der ganze Raum enthalten ist. Warum? Wie Deleuze erklärt, hat gemäß dem Prinzip der Kausalität alles eine Ursache und eine Wirkung, die wiederum Ursache für weitere Wirkungen ist. Dass alles eine Ursache hat,

---

61 Leibniz, „Monadologie“, 453.

62 Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 27.

63 Ebd., 29.

ist dennoch nicht dasselbe, wie dass alles einen Grund hat; die Ursache ist notwendig, aber nicht zureichend, es muss hier zwischen „notwendiger Ursache und zureichendem Grund“<sup>64</sup> unterschieden werden. Die notwendige Ursache von A ist B, der zureichende Grund von A ist der Begriff von A. Der zureichende Grund drückt eine Beziehung zwischen einer Sache und ihrem Begriff aus. Von hier aus ist es möglich, zu verstehen, dass das, was sich aus dieser Beziehung entfaltet, eine unbestimmte Reihe von Ursachen und Wirkungen ist, wobei „es die Totalität der Welt ist, die von diesem Moment an in den Begriff des Subjekts einbezogen werden muss“<sup>65</sup>. Die ganze Welt ist in jedem Begriff des Subjekts, aber wir müssen genauer sein. Leibniz erfindet den Begriff des *Ausdrucks*, um diesen Punkt zu entwickeln, und erklärt, dass in Wirklichkeit „der Begriff des Subjekts die Totalität der Welt ausdrückt“<sup>66</sup>. Jedes Subjekt ist ein Ausdruck der Welt, der ganzen Welt in jedem Moment. Auf diese Weise lässt sich der berühmte Disput über den Raum zwischen Newton und Leibniz besser verstehen, wie er in der Korrespondenz zwischen Letzterem und Samuel Clarke – als Verteidiger von Newtons Position – greifbar wird, in der Leibniz die Idee widerlegt, dass der Raum eine Substanz oder eine Art absolutes Wesen ist, und den Raum „als etwas rein Relatives [...], eine Ordnung des Miteinanders von Existenzen“<sup>67</sup>

---

64 Ebd.

65 Ebd., 30.

66 Ebd.

67 „Briefwechsel zwischen G. W. Leibniz und S. Clarke“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften 5.2: Briefe von besonderem philosophischen Interesse*, herausgegeben und übersetzt von Werner Wiater, Frankfurt/Main: Insel 1990, 371.



betrachtet. Leibniz antwortet Clarke, dass „der Raum, wenn man ihn in seiner bloßen Möglichkeit betrachtet, [...] eine Ordnung der Dinge [ist], die zur gleichen Zeit und insofern sie zusammen sind existieren, ohne dass man etwas über ihre besondere Art zu existieren aussagt. Und wenn man mehrere Dinge zusammen sieht, wird man sich dieser Ordnung der Dinge untereinander bewusst.“<sup>68</sup> Dies eröffnet ein radikal anderes Verständnis von Raum, eine neue Theorie des Raums. Es gibt keine Punkte im Raum, sondern Raum in jedem Punkt. Wir sind keine Singularitäten in der Gesamtheit der Welt, sondern singuläre Ausdrücke der Gesamtheit der Welt, die koexistieren. Ein entscheidender Schritt steht aber noch aus: Was unterscheidet ein Subjekt von einem anderen, wenn jedes Subjekt Ausdruck der Totalität der Welt ist? Was unterscheidet einen Punkt im Raum von einem anderen, wenn jeder Punkt Ausdruck der Totalität des Raums in einem Punkt ist? Deleuze erklärt: „Es ist notwendig, dass jeder und jede, jedes Subjekt, jeder individuelle Begriff, jeder Begriff des Subjekts die Totalität der Welt beinhaltet, diese gesamte Welt ausdrückt, aber von einem bestimmten Gesichtspunkt aus.“<sup>69</sup> Der Raum ist keine Substanz, er kann keine Substanz sein; er ist durch die Ordnung der Gesichtspunkte definiert.

Dies ist Leibniz' dritter Schlüsselbegriff zur Entfaltung des zureichenden Grundes: der *Gesichtspunkt*. Der Begriff des Gesichtspunkts gründet in der Komplexität des Leibniz'schen Denkens, die nicht von seinen Forschungen in der Mathematik und, konkret, zur Differenzialrechnung zu trennen ist. Nach Leibniz

---

<sup>68</sup> Ebd., 371f.

<sup>69</sup> Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 33.

ist alle Materie ein „Vermögen, das nicht aufhört, sich zusammenzufalten“<sup>70</sup>, und das grundlegende, *genetische* Element der Zusammenfaltungen der Materie ist die variable Krümmung des Universums. Die Welt ist gekrümmt, nicht geradlinig. Die Welt ist unendlich klein und unendlich groß zugleich, sie ist inkommensurabel. An dieser Stelle ist es nützlich, über den Fall der irrationalen Zahlen nachzudenken, die nicht als Verhältnis ganzer Zahlen definiert werden können; sie sind also inkommensurable Zahlen, die nicht von einer Kurve zu trennen sind und eine unendliche Reihe erzeugen. Diese Elemente sind entscheidend für die Beiträge, die Leibniz mit der Differenzialrechnung – innerhalb der Infinitesimalrechnung – zur Mathematik leistet, aber auch für die Schaffung des Begriffs des Gesichtspunkts. Die Differenzialrechnung ist ein Verstehen der gekrümmten Welt, sie nähert sich dieser von ihrer gekrümmten Beschaffenheit her, aber noch wichtiger: Sie tut dies von der variablen Krümmung der Welt her. Und dies hat zur Folge, dass die Differenzialrechnung untersucht, wie sich kontinuierliche Funktionen in Abhängigkeit von ihren Variablen ändern. Diese variable Krümmung kann nicht von den Vektoren der Konkavität getrennt werden, die jeder Teil der Kurve erzeugt; diese wiederum hat einen Mittelpunkt, der ein Scheitelpunkt ist. Mit den Worten von Deleuze: „Ich würde sagen, dass ein solcher Krümmungsmittelpunkt ein Gesichtspunkt auf dem Teil der Kurve ist, der durch einen Konkavitätsvektor definiert ist.“<sup>71</sup> Da die Welt gekrümmt, von einer variablen Krümmung affiziert ist, ist der Gesichtspunkt

---

70 Ebd., 106.

71 Ebd., 141.

notwendig, um einen Teil der Welt, einen Ausdruck der Welt zu erfassen. Jeder Begriff des Subjekts umfasst die Totalität der Welt; aber es handelt sich um eine gefaltete, unendlich variable Welt, also drückt er einen Gesichtspunkt der Welt, der unendlichen Reihe der Welt aus. „Das, was meinen Gesichtspunkt definiert, ist wie ein Projektor, der im Rumoren der dunklen und verworrenen Welt eine begrenzte Zone des klaren und deutlichen Ausdrucks bewahrt.“<sup>72</sup> Der Krümmungsmittelpunkt ist kein Zentrum im Sinne der klassischen Geometrie – wie der Mittelpunkt einer regelmäßigen Form, z.B. eines Kreises –, sondern ein Situs, ein Scheitelpunkt, ein Gesichtspunkt, von dem aus das Sehen möglich wird. Es ist der Scheitelpunkt des Kegels – Ort des Zusammentreffens der Tangenten in jedem Punkt der variablen Krümmung –, anstelle des Mittelpunkts des Kreises, der den Gesichtspunkt bildet.<sup>73</sup>

Deleuze beschreibt vier Aspekte, die den Gesichtspunkt bei Leibniz definieren.<sup>74</sup> Erstens ist ein Gesichtspunkt immer mit einer Variation oder einer Serie verbunden. Das heißt, er ist ein Vermögen des In-Seriesetzens, des Ordners. Zweitens bedeutet der Gesichtspunkt nicht, dass alles relativ ist. Er ist etwas völlig anderes als eine Form von Relativismus, wonach „jedem seine eigene Wahrheit“ zukomme, er besagt nicht, dass die Wahrheit von jeder individuellen Vorstellung abhängt. Er besagt vielmehr, dass es keine Wahrheit gibt, wenn sich kein Gesichtspunkt findet, von dem aus diese möglich ist. Die Krümmung der Dinge erfordert einen

---

<sup>72</sup> Ebd., 36.

<sup>73</sup> Vgl. auch Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: Presses Universitaires de France 1968.

<sup>74</sup> Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 142–144.

Gesichtspunkt, was bedeutet, dass der Gesichtspunkt eine Bedingung für die Manifestation von Wahrheit ist. Drittens ist der Gesichtspunkt keine Frontalperspektive, die es uns erlauben würde, eine Form unter den besten Bedingungen zu erfassen. Es handelt sich nicht um eine Instanz, von der aus eine Form erfasst wird, sondern um eine Instanz, von der aus eine Reihe von Formen in ihren Übergängen erfasst wird. In der barocken Perspektive ist die Metamorphose der Übergang von einer Form zur anderen und die Anamorphose der Übergang vom Chaos zur Form. Es ist der Gesichtspunkt, der es erlaubt, den Übergang von einer Form zur anderen – oder vom Chaos zur Form – zu erfassen. Viertens ist der Gesichtspunkt von einem fundamentalen Pluralismus affiziert, das heißt, der Gesichtspunkt ist wesentlich mannigfaltig. Durch die variable Krümmung der Welt gibt es zwangsläufig eine Vielheit von Gesichtspunkten. Der Gesichtspunkt ist das Vermögen, die Mannigfaltigkeit der Formen zu serialisieren. Wenn der Punkt im Raum – wegen der variablen Krümmung der Welt – zum Gesichtspunkt wird, ist es der Raum, der sich in einem (Gesichts-)Punkt befindet. Und in der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte entspricht wiederum jedem Gesichtspunkt eine Variation der unendlichen Serie der Welt.

Jedes Subjekt begreift die ganze Welt als eine unendliche Serie. Das bedeutet nicht, dass es sie klar begreift, sondern durch eine Tiefe hindurch – in der Falte. In der Tiefe begreift man die ganze Welt, die Totalität der Serie. Wir sind Gesichtspunkte, aber wir haben unser eigenes Feld des Klaren und des Dunklen, wir sehen manche Dinge klar und andere dunkel, wir verstehen manche Dinge klar und deutlich und andere nur verworren, wie

ein Rumoren, ein Geräusch, ein Gerücht. In den Worten von Leibniz drückt jede singuläre Substanz, „wenn auch verworren, alles aus, was sich im Weltall in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ereignet“<sup>75</sup>. Hierzu gibt Deleuze folgendes Beispiel: „Haben Tiere Seelen? Zweifelsohne sind wilde Tiere Gesichtspunkte. Der Gesichtspunkt des Schmetterlings, des Elefanten ...“<sup>76</sup> Mit diesem Bestehen auf unterschiedlichen Tiefen hat auch ein Tier einen Gesichtspunkt<sup>77</sup>, auch wenn es mit wenig Klarheit sieht. Das heißt, die Varietät und Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte ist so groß wie die Mannigfaltigkeit der Kreaturen, und gleichzeitig haben diese Gesichtspunkte unterschiedliche Tiefen, Abstufungen von Helle und Dunkelheit, verschiedene Formen von Helle und Dunkelheit. Die Komposition der Stadt, der Welt, bildet sich durch das Falten, Entfalten und Zusammenfalten der Gesichtspunkte. Die Stadt selbst existiert nicht, oder zumindest existiert sie nicht außerhalb der Gesichtspunkte bezüglich der Stadt. Die Stadt ist kein Objekt, sie ist weder eine Substanz noch eine Essenz. Nach Deleuze kann es sich nur um die Abstimmung der Gesichtspunkte über die Stadt handeln.<sup>78</sup> Das heißt, die

---

**75** Leibniz, „Metaphysische Abhandlung“, 79.

**76** Deleuze, „Le point de vue: le pli, Leibniz et le baroque“.

**77** Vgl. die Arbeit von Eduardo Viveiros de Castro, vor allem seinen Begriff von Perspektivismus: „Personalität‘ und ‚Perspektivität‘ – die Fähigkeit, einen Standpunkt einzunehmen – sind, eher als eine distinktive Eigenschaft dieser oder jener Spezies, eine Frage des Grades, des Kontexts und der Position.“ (*Kannibalische Metaphysiken*, aus dem Portugiesischen von Theresa Mentrup, Berlin: Merve 2019, 45 [Übers. mod.]). Vgl. auch Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, 49–53, und Jakob von Uexküll, *Biologische Briefe an eine Dame*, Berlin: Paetel 1920.

**78** Deleuze, „Le point de vue: le pli, Leibniz et le baroque“.

Stadt ist immer gefaltet, und gefaltet zu sein bedeutet, innerhalb, inmitten des Gesichtspunkts zu sein, in ihm inkludiert. Doch Abstimmung ist hier nicht einfach als Idee der Einigung zu verstehen, sondern als differenzielle Konjunktion der Gesichtspunkte auf die unendliche Serie der Welt. Das Differenzial ist die Beziehung, die sowohl im unendlich Kleinen als auch im unendlich Großen wirkt. Und diese Beziehung, die Konjunktion, hat mit dem Körper und mit dem Ort – dem Situs – zu tun, denn in dieser neuen Konzeption des Raums inmitten des (Gesichts-)Punkts „ist das, was ich klar und deutlich ausdrücke, das, was meinen Körper affiziert“<sup>79</sup>. Und zugleich ist „der kleine klare Teil, den ich von der Welt verstehe, der Ort des Gesichtspunkts. Jeder Gesichtspunkt hat einen Ort.“<sup>80</sup> Man hat nicht einen Gesichtspunkt, weil man einen Körper hat, sondern man hat einen Körper, weil man einen Gesichtspunkt hat. Man hat einen Körper, weil man klar und deutlich einen kleinen – sogar unendlich kleinen – Teil der unendlichen Reihe der Welt ausdrückt.

Bei Leibniz bedeutet der Begriff der Ordnung des Ko-existenten, die den Raum definiert, nicht, dass es keine uneinige Ordnung geben kann. Es gibt eine prästabilierte Harmonie<sup>81</sup>, aber sie ist eine Harmonie als Rumoren

---

<sup>79</sup> Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 38.

<sup>80</sup> Deleuze, „Le point de vue: le pli, Leibniz et le baroque“.

<sup>81</sup> „Ich sage, dass Harmonie eine Beziehung des Ausdrucks ist. Als Ausdrucksbeziehung bezeichne ich eine Beziehung zwischen dem Terminus ‚ausdrückend‘ und dem Terminus ‚ausgedrückt‘. [...] Einerseits existiert das Ausgedrückte nicht außerhalb seines Ausdrückenden. Andererseits – und gleichzeitig – steht das Ausdrückende in einer geregelten Korrespondenz mit dem Ausgedrückten“ (Deleuze, *Exasperación de la filosofía*, 371). Deleuze stellt diese Beziehung hier in den Zusammenhang der Mathematik, indem er erklärt, dass eine

in der Tiefe, als Potenzial von Beziehung. Es gibt eine Harmonie, weil die Dinge vage übereinstimmen, das, was eine Singularität ausdrückt, ist mit dem, was eine andere ausdrückt, in Kompossibilität; das Mögliche aber ist ein viel offeneres Feld. Die Kompossibilität ist ein Vorstoß, den Leibniz über die Möglichkeit in der Logik hinaus erfindet. Das heißt, es reicht nicht aus, dass etwas innerhalb der Logik möglich ist, es ist notwendig, dass dieses Etwas mit anderen Elementen der Realität kompossibel ist. Die Stadt existiert nicht außerhalb der Gesichtspunkte – jeder Singularität, jeder Monade –, das heißt nicht außerhalb einer Unendlichkeit von Gesichtspunkten. Es gibt keine Stadt außerhalb der Singularitäten, sie existiert nicht als Substanz, sie existiert – oder besser gesagt, sie *insistiert* – nur als Virtualität, die in jeder Singularität, die sie ausdrückt, Aktualität erlangt. Die Stadt ist nichts anderes als das Rumoren der virtuellen Konjunktion von Singularitäten untereinander, die in Abhängigkeit von den singulären Ausdrücken in der Kompossibilität Aktualität erlangt. Und doch erhält Leibniz in einer Entfaltung von erstaunlich monströsen Begriffen einen göttlichen Zug aufrecht; er ist derjenige, der diese geordnete und harmonische Welt als die beste aller möglichen Welten bezeichnet. Und wenn sie nicht die beste aller möglichen Welten wäre? Oder, zumindest, was wenn dieser Zustand der Welt nicht der beste aller möglichen Zustände ist? Auf der Basis von Leibniz' monströser Begrifflichkeit könnte der Raum nicht nur als Ordnung des Koexistenten, sondern

---

Funktion grundsätzlich expressiv ist, da sie „eine Beziehung zwischen zwei Begriffen ist, in welcher der eine nicht unabhängig vom anderen existiert und der andere nicht unabhängig von einer geregelten Korrespondenz mit dem ersten existiert“ (ebd., 372).

auch als Unordnung des Konsubstanzierenden gesehen werden. Als jene uneinige Ordnung oder vage übereinstimmende Unordnung, die in Wirklichkeit eher eine Frage von Abständen und Tiefen, von Faltungen, von Dis/junktion, Ent/begegnung und Un/stimmigkeit zwischen (singulären) Gesichtspunkten ist. Die Stadt wäre dann eine operative Funktion<sup>82</sup>, ein Differenzial von Gesichtspunkten, das nicht außerhalb der singulären Ausdrücke existiert und das Aktualität erlangt, sich ausdrückt, wenn es insistiert.

### **Die Stadt gegen den Staat**

Sogar bei den sogenannten primitiven Gesellschaften gibt es einen Staat. Wie der Ethnologe Pierre Clastres in *La société contre l'État*<sup>83</sup> erklärt, sind „primitive Gesellschaften“ nicht in dem Sinn „Gesellschaften ohne Staat“, dass sie keinen Staat hätten, weil sie noch nicht jenen Grad der Entwicklung erreicht hätten, in dem der Staat notwendig, ja unabdingbar wäre, weil er „das Schicksal jeder Gesellschaft“<sup>84</sup> ist. Innerhalb einer nichtlinearen Konzeption von Zeit lässt sich besser verstehen, warum es sich nicht um Gesellschaften ohne Staat handelt, sondern um gegenstaatliche Gesellschaften; sie haben keinen Staat, weil sie Mechanismen der Antizipation/Abwehr des Staats entwickelt haben, nicht

---

<sup>82</sup> Vgl. Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, aus dem Französischen von Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, 11.

<sup>83</sup> Pierre Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Konstanz: Konstanz University Press 2020.

<sup>84</sup> Ebd., 145.



weil dieser Grad ihrer Entwicklung noch nicht eingetroffen wäre. Mit den Worten von Clastres: „[D]ie Wilden [zeigen uns] die fortwährende Anstrengung, die Häuptlinge daran zu hindern, Häuptlinge zu sein; die Ablehnung der Vereinheitlichung; die Arbeit der Antizipation/Abwehr des Einen, des Staats.“<sup>85</sup> Hier muss auch Clastres' Definition der Subsistenzökonomien hervorgehoben werden, die historisch als Elend der Wilden, als Unfähigkeit, Überschüsse zu produzieren, als permanente und verzweifelte Entfremdung in der Suche nach Nahrung sowie als Mangel und Unterlegenheit in Bezug auf technisches Wissen definiert wurden: Subsistenz funktioniert hier nicht als „Notwendigkeit eines Mangels, einer dieser Art von Gesellschaften und ihrer Technologie innewohnenden Unfähigkeit [...], sondern im Gegenteil [als] die Verweigerung eines unnötigen Überschusses, [als] Wille, die produktive Tätigkeit der Befriedigung von Bedürfnissen anzupassen“<sup>86</sup>. Das bedeutet nicht, dass primitive Gesellschaften keinen Überschuss produzieren; sie produzieren ihn, aber er wird für politische, gemeinschaftliche, festliche oder ähnliche Zwecke verwendet. Es besteht ein Überschuss, aber keine Mehrarbeit.<sup>87</sup>

Diese zweite Annäherung an den Begriff der Stadt wird sich auf ihre Auseinandersetzung mit dem staatlichen Vereinnahmungsapparat stützen, also auf eine Konzeption der Stadt, die sich gegen den Staat auflehnt. Koexistenz ist nach Leibniz nicht nur das bestimmende Element des Raums in seiner Ordnung oder

---

<sup>85</sup> Ebd., 167 (Übers. mod.).

<sup>86</sup> Ebd., 150.

<sup>87</sup> Vgl. auch Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, New York: de Gruyter 1972.

Unordnung, sondern auch ein Schlüsselmerkmal zum Verständnis sozialer Formationen. Gilles Deleuze und Félix Guattari widmen ein ganzes Kapitel von *Tausend Plateaus* dem „Vereinnahmungsapparat“<sup>88</sup>, einer Figur, die Deleuze 1979 auch in einigen seiner Vorlesungen über den Staatsapparat und die kapitalistische Axiomatik entwickelt. „Die Hypothese, auf die wir uns zubewegen, besteht in der Ausbreitung eines Koexistenzfelds, in dem vom Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Formationen aus alles gleichzeitig koexistiert, in dem die Gruppen oder sogenannten primitiven Gesellschaften, die Staatsapparate, die Kriegsmaschinen, das Land, die Stadt allesamt präexistieren.“<sup>89</sup> Diese Positionierung eröffnet viele Fragen. Was ist vor und vor der Entzweiung, was sind die gegenstaatlichen sozialen Formationen, was ist oder was kann die gegenstaatliche Stadt sein, welche Implikationen hat die Koexistenz für evolutionäre Planungsansätze? Deleuze analysiert diesen Kampf zwischen Staatsform und Stadtform<sup>90</sup>, um seine Hypothese über das Koexistenzfeld von sozialen Formationen zu entwickeln. „Das Geheimnis ist natürlich, dass nicht alles Staat ist. Aber warum? Ist doch der Staat überall ... Nein, er ist nicht überall ... Wie kann man es sagen? ...

---

**88** Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1997, 587–655.

**89** Gilles Deleuze, „Appareils d’État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“, <https://www.webdeleuze.com/textes/237>.

**90** Stadtform impliziert hier nicht die Form der Stadt, wie sie von bestimmten architekturtheoretischen Positionen wie denen von Gordon Cullen, *The Concise Townscape*, Oxford: Architectural Press 2006 [1961]; Kevin Lynch, *A theory of Good City Form*, Cambridge/London: MIT Press 1981; oder Spiro Kostof, *The City Shaped. Urban Patterns and Meanings Through History*, London: Thames & Hudson 1991, untersucht wurde, sondern die Stadt als soziale Formation.

Ich meine, er ist schon da, zur gleichen Zeit mit dem, was nicht Staat ist. Es ist ein Koexistenzfeld.<sup>91</sup> Die Staatsform ist nicht nur das, was üblicherweise als territoriale Frage oder Frage des Maßstabs verstanden wird, sie ist eine Weise, soziale und Machtverhältnisse zu verstehen. Die Staatsform kann also nicht nur auf der Ebene des Nationalstaats, sondern auch auf der kommunalen Ebene in Form der Stadtregierung operieren, und sogar auf noch kleineren Ebenen wie in der Verwaltung eines Nachbarschaftsvereins. Das heißt aber nicht, dass es immer so war oder so sein muss, vor allem nicht in kleineren Maßstäben, wo die Möglichkeiten, diese Logiken zu unterlaufen, in Reichweite sind.

An dieser Stelle verändert sich die Analyse sozialer Formationen entscheidend, denn diese werden „zu einem Koexistenzfeld aller sozialen Formationen, jedoch nicht mehr auf evolutionäre Weise, sondern durch Arten von Prozessen, die wir ‚maschinische Prozesse‘ nennen können“<sup>92</sup>. Maschinische Prozesse, die in der Lage sind, die Bildung eines Staatsapparats, aber auch die Akkumulation von Reichtum abzuwehren – wie die Ausführungen von Marcel Mauss<sup>93</sup> zur Theorie der Gabe sowie zu den auf Mehrarbeit verzichtenden Subsistenzökonomien nahelegen – und sozialen Formationen entsprechen, die auf Mechanismen der Antizipation/Abwehr beruhen, also gegenstaatlich sind. Und dies geschieht nicht nur in primitiven Gesellschaften, sondern es

---

**91** Deleuze, „Appareils d'État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“.

**92** Ebd.

**93** Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990 [1924].

handelt sich um Mechanismen und Wesenszüge, die auch in dissidenten sozialen Formationen, in ungefügigen Lebens- und Organisationsformen wirksam sind: in Straßenbanden, bestimmten sozialen Bewegungen, klandestinen politischen Gruppen, Basiskomitees, Kommunen und allgemein in selbstorganisierten Gruppen ganz unterschiedlicher Art. Es gibt auch hier Hierarchien, aber sie sind anderen Typs: spielerische Allianzen, Leitungsfunktionen, die unter ständiger Befragung stehen, Mikromächte, die mitunter von der Logik des Staatsapparats vereinnahmt werden, sodass sich ein Machtzentrum bildet mit seinen entsprechenden sozialen Hierarchien und seiner Herrschaftsform. Aber in anderen Fällen geschieht das nicht, und die Antizipation/Abwehr kann sich aufrechterhalten, oder zumindest herrscht der Widerstand gegenüber der Vereinnahmung vor. Alles koexistiert, es gibt Kraftvektoren in die eine und andere Richtung; der große Unterschied, der die Mechanismen Antizipation/Abwehr charakterisiert, besteht laut Deleuze darin, „die Resonanz der Machtzentren zu verhindern“<sup>94</sup>. Ohne damit zu behaupten, dass es keine Machtzentren gäbe, erlauben die Mechanismen der Antizipation/Abwehr eine Antizipation der Resonanz der Machtzentren sowie – wenn der Punkt erreicht ist, an dem der Vektor der Vereinnahmung stärker wird – ihre Abwehr.

Marx entwickelt einen äußerst wichtigen Beitrag zu den „Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen“<sup>95</sup>, in dem er eine Verbindung zwischen

---

<sup>94</sup> Deleuze, „Appareils d'État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“.

<sup>95</sup> Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, MEW 42, Berlin: Dietz 1983, 383–421.

orientalischen despotischen Formationen und einer bestimmten Produktionsweise herstellt – die von Marxist\_innen als „asiatische Produktionsweise“ definiert wird, einfach weil sie in Asien entsteht: „Mitten im orientalischen Despotismus [...] existiert [...] in der Tat als Grundlage dieses Stamm- oder Gemeindegut, erzeugt meist durch eine Kombination von Manufaktur und Agrikultur innerhalb der kleinen Gemeinde, die so durchaus self-sustaining wird [...].“<sup>96</sup> Je nach der Form, die die kommunale Führung annimmt, wird die kommunale Einheit eine despotischere oder demokratischere Funktionsweise haben, und folglich werden die Bedingungen für die reale Aneignung durch die Arbeit „als Werk der höheren Einheit [erscheinen] – der über den kleinen Gemeinden schwebenden despotischen Regierung. Die eigentlichen Städte bilden sich hier neben diesen Dörfern bloß da, wo besonders günstiger Punkt für auswärtigen Handel oder wo das Staatsoberhaupt und seine Satrapen ihre Revenu (Surplusprodukt) austauschen gegen Arbeit [...].“<sup>97</sup>

Die späteren Analysen des Archäologen Gordon Childe in *The Dawn of European Civilization*<sup>98</sup> stimmen mit dem Schema von Marx überein, und zwar in dieser Abfolge, in der entwickelte landwirtschaftliche Gemeinschaften die Bildung von despotischen Regierungen voraussetzen, die den Überschuss akkumulieren, um große hydraulische, infrastrukturelle, kommunikationsbezogene oder ähnliche Arbeiten von der Position aus durchzuführen, die über den kleinen Gemeinschaften schwebt

---

<sup>96</sup> Ebd., 385.

<sup>97</sup> Ebd., 386.

<sup>98</sup> V. Gordon Childe, *The Dawn of European Civilization*, London: Kegan Paul 1925.

und aus der die Städte entstehen. Childe nennt dies die „neolithische Revolution“, die auf einer Art von Materialismus beruht, der durch Umwelt- und technologische Bedingungen bestimmt ist, also letztlich das Ergebnis einer bestimmten Produktionsweise darstellt.

Deleuze argumentiert, dass dem nicht so ist, und beruft sich dabei auf Jane Jacobs' Buch *The Economy of Cities*<sup>99</sup>, wo wiederum die Entdeckung der Stadt Çatal Hüyük durch den Archäologen James Mellaart (1967) als Beispiel verwendet wird. Çatal Hüyük, auf der anatolischen Halbinsel gelegen, ist die älteste bisher entdeckte Stadt, und der interessanteste Aspekt der Entdeckung ist gerade ihr Status als Stadt. Dem Anschein nach könnte es sich einfach um ein Dorf oder eine Siedlung handeln, denn mit einer Datierung zwischen 7000 v. Chr. und 6000 v. Chr. würde es keinen Sinn machen, etwas anderes zu vermuten, beispielsweise im Vergleich zu einem moderneren Bauerndorf westlich davon. Auffällig ist jedoch, dass Çatal Hüyük viel entwickelter erscheint, mit einer fortgeschritteneren Kultur und einer komplexeren Lebensweise. Jane Jacobs begründet mit dieser Entdeckung ihre Hypothese, dass nicht die Landwirtschaft durch den Überschuss ihrer Produktionsweise – dank gradueller Fortschritte in Technologie und Umwelt – der Stadt vorausgeht und sie ermöglicht, sondern das genaue Gegenteil der Fall ist. Der Überschuss geht dem Ackerbau voraus und entsteht durch die zufällige Hybridisierung von wilden Getreidearten – durch die diese widerstandsfähiger und wertvoller werden – im Zuge ihrer gemischten Lagerung in

---

<sup>99</sup> Jane Jacobs, *The Economy of Cities*, New York: Random House 1969.

den Städten, was einen Fortschritt im innerstädtischen Binnenhandel und später hinsichtlich des Import- und Exporthandels ermöglicht. Und es sind die vielfältigen Verbindungen zwischen den Städten, die neue Arten von Arbeit ermöglichten, darunter auch die Landwirtschaft.

Jacobs behauptet, dass das „Dogma“ des landwirtschaftlichen Vorrangs aus einer Quelle noch vor Darwin stammt: Adam Smith. Obwohl Smith in *The Wealth of Nations*<sup>100</sup> einen Zusammenhang zwischen dem Fortschritt von Industrie und Handel ausmachte, der nichts mit einer direkten Entwicklung landwirtschaftlicher Fortschritte zu tun hat, stellte er nie die Frage nach der Entstehung der Landwirtschaft. Ein Problem, das Jacobs zufolge auch Marx nicht vermied, auch wenn er Funktionsweise und Form des Verständnisses der Ökonomie radikal offenlegte und revolutionierte sowie Darwins Arbeit und andere Vorstöße mit ihren Implikationen bezüglich der Prähistorie sorgfältig studiert hatte. Und ungeachtet seiner Umwälzung des Urbanismus passierte Lefebvre in *Die Revolution der Städte* in dieser Hinsicht etwas Ähnliches mit seiner Achse 0–100%, auf der er die Abfolge politische Stadt, Handelsstadt, (Hinwendung vom Agrarischen zum Urbanen), Industriestadt, (Implosion-Explosion), kritische Zone darlegt.<sup>101</sup> Er schreibt damit den Gebrauch eines linearen

---

**100** Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen: eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, aus dem Englischen von Horst Claus Recktenwald, München: Beck 1974 [1776].

**101** Klarzustellen bleibt, dass Lefebvre sich darauf einlässt, die politische Stadt als Ursprung der Stadt zu verorten, und sie chronologisch mit dem Erscheinen der Schrift zusammenfallen lässt. Lefebvre macht zwar darauf aufmerksam, dass es eine sehr starke Beziehung zwischen Städten und Fortschritten in der Landwirtschaft gibt, aber

evolutionistischen Schemas fort. Es trifft zwar zu, dass er dieses Schema mit einer Komplexität und Klarheit versieht, die es zu einem enorm nützlichen Instrument für das Verständnis des Phänomens Stadt und seiner zeitgenössischen Transformationen machen. Aber was wäre, wenn diese Achse statt linear im Zickzack verlief, was, wenn die Stadt schon da wäre? Was, wenn das Urbane schon da wäre, das Lefebvres als Abstufung von Konzentrationen der Urbanisierung definiert, wo „Feld“ und „Stadt“ als in sich abgeschlossene Objekte verschwinden, sich auflösen?

Der Prozess ist, anstatt linear vom Ländlichen zum Städtischen zu verlaufen, zuallererst – oder gleichzeitig immer schon – urban. Aus diesem Grund kann Deleuze sagen, dass es die archaische imperiale Formation – die orientalistisch-despotische Formation bei Marx – ist, die den Produktionsmodus ermöglicht, und nicht umgekehrt; damit wird mit dem evolutionären linearen System gebrochen und das Koexistenzfeld eröffnet<sup>102</sup>. Um dieses Koexistenzfeld von maschinischen Prozessen – der sozialen Formationen – zu erklären, bestimmt Deleuze die beiden Arten von Formationen: einerseits primitive Formationen mit Mechanismen der Antizipation/Abwehr, und andererseits staatliche Formationen

---

er stellt den Ursprung der Landwirtschaft nicht in Frage. „Was ist zu Beginn vorhanden? Populationen, die in den Bereich der Ethnologie, der Anthropologie fallen. Um diese Anfangsnulld herum markierten und benannten die ersten Menschenhorden (Sammler, Fischer, Jäger, vielleicht Hirten) den Raum; sie erforschten ihn, indem sie Zeichen setzten. [...] Mit oder kurz nach Entstehen eines organisierten gesellschaftlichen Lebens, von Ackerbau und Dorf, tritt die politische Stadt auf.“ (Lefebvre, *Die Revolution der Städte*, 13f.)

**102** Vgl. Gilles Deleuze, „Appareils d’État et machines de guerre. Séance 2. Cours du 13/11/1979“, <https://www.webdeleuze.com/textes/236>.



mit Vereinnahmungsmechanismen. Und er stellt klar, dass der Moment, in dem sich der Staatsapparat manifestiert, eine „Konsistenzschwelle ist, jenseits der sogenannten primitiven Gruppen. Aber ‚jenseits‘ bedeutet nicht ‚danach‘. Es ist schon da, [...] ein Fortdauern, immer schon.“<sup>103</sup> Das heißt, wenn es zwei Kraftvektoren gibt, die koexistieren und simultan wirksam sind, ist die Konsistenzschwelle der Moment, in dem der Kraftvektor des Staatsapparats den Kraftvektor der primitiven Formation aufhebt. Nun kompliziert Deleuze das Schema aber weiter, indem er fragt, ob es neben jener der Staatsform nicht noch andere Konsistenzschwellen geben könnte. Zweifellos ist die Staatsform die in der gegenwärtigen Realität der Welt vorherrschende Form, und der Kapitalismus hat die Staatsform angenommen, um sich zu entwickeln und zu expandieren, aber ist sie die einzig mögliche Formation? Und, noch wichtiger, ist sie die einzig mögliche Formation nicht nur für die Entwicklung des Kapitalismus, sondern für andere mögliche – antikapitalistische, antistaatliche – Formen der Beziehung?

Diese andere mögliche Form ist die Stadtform, oder besser, die Stadt gegen den Staat. Damit ist gemeint, dass die für die primitiven Formationen charakteristischen Mechanismen der Antizipation/Abwehr versuchen, die Vereinnahmung durch die Staatsform, aber auch durch die Stadtform zu vermeiden. Das Koexistenzfeld wird noch komplexer, weil seitens der Stadtform ihrerseits Mechanismen der Antizipation/Abwehr – und zwar völlig andere als bei den primitiven

---

**103** Deleuze, „Appareils d’État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“.

Formationen – auf den Plan treten, um die Vereinnahmung durch die Staatsform zu verhindern. Das ist der Punkt, an dem Deleuze den Kampf zwischen der Staatsform und der Stadtform beginnen lässt.

„Ich glaube, dass es nicht möglich ist, auch nur das Geringste von dem zu verstehen, was allgemein als Klassenkampf bezeichnet wird, wenn man nicht auch den Kampf zwischen Stadtform und Staatsform in Betracht zieht.“<sup>104</sup> Es handelt sich nicht um den gleichen Weg, die gleiche soziale Formation, und die historische Spannung zwischen beiden zeigt es: vom 11., 12. und 13. Jahrhundert, als die große wirtschaftliche und politische Macht die Stadtform durchlief, bis zum 19. Jahrhundert, als es „zur letzten Abrechnung zwischen Staatsform und Stadtform in Frankreich [kam], der Commune [von Paris im Jahr 1871]“<sup>105</sup>. In diese Richtung weist auch Braudels *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*, in der die lang andauernden Prozesse untersucht werden, in denen sich die Stadtform entwickelt hat, im Durchgang durch historische Momente, die durch den Triumph der Stadtform über die Staatsform bestimmt sind: z.B. im Fall von Italien und Deutschland, wo „nach dem politischen Zusammenbruch des 13. Jahrhunderts bald nur noch privilegierte Städte, aber keine Staaten mehr existieren.“<sup>106</sup> Es gibt im Verlauf der Geschichte wiederkehrende Versuche der Verbindung von Staat und Stadt, wie leicht am Fall der Stadtstaaten zu ersehen ist, die aber oft einfach als Städte verstanden werden. Dass es Machtzentren gibt, wie es bei primitiven

---

104 Ebd.

105 Ebd.

106 Fernand Braudel, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts. Der Alltag*, München: Kindler 1985, 934.

Formationen der Fall war, impliziert nicht, dass es einen Staatsapparat gibt; es kann seitens der Stadtform Mechanismen der Antizipation/Abwehr geben, um die Vereinnahmung der Staatsform zu verhindern, die andere sind als jene der primitiven Formationen. Das lässt sich beispielsweise am Fall der klassischen Stadt Athen und ihrer permanenten Antizipation/Abwehr besser verstehen, oder auch an der Differenz zwischen dem sumerischen Städtesystem und Ägypten als imperialem System. „Alles verhält sich so, als ob die Stadtform hier der archaischen imperialen Form, der Staatsform, entflieht, obwohl der Staat nach einer langen, langen, langen Geschichte die Stadt wieder einfangen wird, wieder Hand an sie legen wird, sie wieder disziplinieren wird.“<sup>107</sup>

Es scheint also zwei Formen zu geben, die Konsistenzschwelle zu verstehen und zu materialisieren, jene, die der Staatsform und jene, die der Stadtform entspricht. In der Behandlung dieses Problems trifft Deleuze folgende Unterscheidung zwischen den beiden Formalisierungen der Konsistenzschwelle: Die Stadtform setzt eine Schwelle der Trans-Konsistenz und die Staatsform eine Schwelle der Intra-Konsistenz voraus. Das heißt, die Staatsform bezieht sich in ihrer Konsistenz auf sich selbst, während die Stadtform sich auf eine Beziehung zwischen Städten bezieht. Die Stadt (allein) ist nichts. „Was es gibt, ist immer ein Netzwerk von Städten. [...] Es ist immer eine Konstellation.“<sup>108</sup> Dieses Schema teilt Deleuze mit Braudel: „Städte treten stets in Begleitung von ihresgleichen auf.“<sup>109</sup> Und dies ist auch

---

**107** Deleuze, „Appareils d'État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“.

**108** Ebd.

**109** Braudel, *Sozialgeschichte des 15.–18. Jahrhunderts*, 877.

die Verbindung des Ansatzes von Leibniz mit den Ausführungen von Deleuze: Die Stadt ist keine Substanz, sondern die Un/stimmigkeit zwischen (der Mannigfaltigkeit von) Gesichtspunkten, die Un/ordnung der Koexistenzen. Die Stadt ist ein System von Eingängen und Ausgängen, eine operative Funktion. Die Stadt „existiert nicht, es sei denn durch das, was in sie eintritt, und das, was aus ihr austritt, sie ist Eingang und Ausgang und das Nebeneinander von Ein- und Ausgängen. [...] Eine Stadt hat kein Territorium, [...] sie hat Kreisläufe“.<sup>110</sup> Der Staat ist hingegen mit der Disziplinierung und Eroberung des Territoriums beschäftigt, behandelt das Territorium als Objekt, erobert die Stadt als Objekt. Gleichzeitig, und dieses Element ist politisch sehr relevant, ist die Koexistenz nicht nur extrinsisch, als Koexistenz einer sozialen Formationen mit einer anderen – Mechanismen der Antizipation/Abwehr, Städte, Staatsapparate –, sondern auch intrinsisch: Die Staatsapparate können alles vereinnahmen, aber das Vereinnahmte koexistiert mit mehr oder weniger Kraft in Form eines Brennpunkts des Widerstands und der Ansteckung.<sup>111</sup> Die gegenstaatliche Stadt wäre der Moment, in dem die Stadtform ein Vermögen der Antizipation/Abwehr gegenüber dem Vereinnahmungsapparat der Staatsform erlangt. Die Staatsform, die die Städte heute dominiert und diszipliniert, koexistiert mit der Stadtform oder der gegenstaatlichen Stadt, deren operative Logik nicht die der Erlangung von Kontrolle und Macht seitens der Städte unterhalb der Staatsform ist,

---

**110** Deleuze, „Appareils d'État et machines de guerre. Séance 3. Cours du 20/11/1979“.

**111** Vgl. Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 606.

sondern die versucht, ihre eigene Form zu revolutionieren. Das heißt: nicht Übernahme der institutionellen und instituierten Formen, sondern radikale Transformation der institutionellen Form – ihrer staatlichen Institutionalität – durch instituierende Praxen<sup>112</sup> der Stadtform, und auch jenseits und unterhalb der Stadt, durch Formationen einer Antizipation/Abwehr neuen Typs.

### **Die Stadt der (Under)Commons**

Wie können diese Formationen der Antizipation/Abwehr neuen Typs entstehen, die nicht nur die Staatsform antizipieren und abwehren, sondern auch die Stadtform? Werden sie neu sein oder waren sie in der einen oder anderen Form schon immer da? Gegen den Staat, aber nicht *nach* dem Staat, nicht als etwas Sekundäres. Eine Art von Formationen *vor* der Vereinnahmung, und nicht nur vor der Vereinnahmung und an der Konsistenzschwelle, sondern im ständigen Konflikt mit der Vereinnahmung; inkonsistente Formationen, informelle Formationen, die jeden Versuch der Fixierung und Kodifizierung immer umgeben. Einerseits bedeutet Antizipation nicht nur die Warnung vor der herannahenden Gefahr, sondern ruft auch deren Voranschreiten hervor; andererseits ist die Abwehr nicht nur der Versuch einer Verhinderung der Vereinnahmung, sondern zugleich eine Beschwörung ihrer Geister. Diese Mehrdeutigkeit ist es, die die Formationen der Antizipation/Abwehr am besten charakterisiert, vor der Gefahr und um sie herum, dort, wo die Vereinnahmung nie homogen und endgültig

---

**112** Vgl. Stefan Nowotny / Gerald Raunig, *Instituierende Praxen*, Wien et al.: transversal texts 2016.

ist, genauso wie der Widerstand nicht immer frontal und deutlich erkennbar ist. In Marx' Erkundungen des Zusammenhangs zwischen den despotischen Formationen und der Produktionsweise, in denen die Stadt als eine auf die Landwirtschaft folgende Entwicklung und als Ergebnis der Regierung des Überschusses erscheint, findet sich auch eine interessante Unterscheidung zwischen der Stadt und einem anderen Typus sozialer Formation, der der kapitalistischen Produktion vorausgeht: der Gemeinde. Jenseits der Frage nach dem Vorrang der Stadt und der Koexistenz der verschiedenen Gesellschaftsformationen ist die interessante Frage an dieser Stelle bei Marx die folgende Unterscheidung zwischen Stadt und Gemeinde:

Bei der Vereinigung in der Stadt besitzt die Gemeinde als solche eine ökonomische Existenz; das bloße *Dasein* der Stadt als solcher ist verschieden von bloßer Vielheit von unabhängigen Häusern. Das Ganze ist nicht hier aus seinen Teilen bestehend. Es ist eine Art selbständiger Organismus. Bei den Germanen, wo die einzelnen Familienhäupter sich in Wäldern festsetzen, getrennt durch lange Strecken, existiert, schon *äußerlich* betrachtet, die Gemeinde nur durch die jedesmalige Vereinigung der Gemeindeglieder, obgleich ihre *an sich seiende* Einheit gesetzt ist in Abstammung, Sprache, gemeinsamer Vergangenheit und Geschichte etc. Die *Gemeinde* erscheint also als *Vereinigung*, nicht als *Verein*, als Einigung, deren selbständige Subjekte die Landeigentümer bilden, nicht als Einheit. Die Gemeinde existiert daher in fact nicht als *Staat*, *Staatswesen*, wie bei den Antiken, weil sie nicht als *Stadt* existiert. Damit die Gemeinde in wirkliche Existenz trete, müssen die freien Landeigentümer *Versammlung* halten [...]. [...] einerseits ist die Gemeinde an

sich als das Gemeinschaftliche in Sprache, Blut etc. dem individuellen Eigentümer vorausgesetzt; als Dasein existiert sie aber nur andererseits in ihrer *wirklichen Versammlung* für gemeinschaftliche Zwecke [...].<sup>113</sup>

Diese Unterscheidung erinnert daran, dass es jenseits der Bildung einer Gesamtheit/Einheit/Entität, als die die Stadt verstanden werden könnte – selbst wenn sie nur als Konstellation von Städten Sinn macht –, mögliche Formationen unter und um sie herum gibt; dass diese nur in jedem Moment des Zusammenkommens in wirklicher Versammlung existieren und dort, wo ihre Verbindung nicht in Zusammenhang mit der Erde, sondern auf der Basis einer gemeinsamen Verwandtschaftsline, Sprache, Vergangenheit und Geschichte hergestellt wird. Es gibt zwar zweifellos eine Konnotation der Vereinheitlichung in „Verein“ und „Einigung“, aber Marx selbst scheint diese Frage zu problematisieren, indem er sich auf die „Vereinigung, nicht als Verein“ und als „wirkliche Versammlung“ bezieht. Es scheint eine Disposition zur Untersuchung anderer sozialer Formationen zu geben, die sich von denen der Vereinheitlichung unterscheiden, welche die Stadtform produziert. Sehr interessant ist hier die Beziehung, die zwischen der Form der sozialen Organisation, der Räumlichkeit und der ökonomischen Existenz hergestellt wird. Marx zufolge tritt eine Form der sozialen Verdichtung in Erscheinung, eine Art von sozialer Bindung, die weder direkt an ein festes Territorium noch an eine administrative Einheit oder gar an eine zeitliche Kontinuität gebunden ist; sie existiert nur im Moment des Zusammenschlusses in

---

**113** Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, 391f.

der Versammlung und wird in „Abstammung, Sprache, gemeinsamer Vergangenheit und Geschichte“ bewahrt. Das Gemeinsame, die Gemeinde, die Kommune entzieht sich der Staatsform und auch der Stadtform, nicht weil sie ein Vorstadium wäre, dessen Moment der Reife noch nicht gekommen ist, sondern weil sie eine Formation ist, die sich der Fixierung auf eine Form entzieht. Es gibt keine Form, das Gemeinsame einzudämmen.

Man hat sich so sehr daran gewöhnt, Eigentum und Reichtum als untrennbare Elemente der kapitalistischen Produktions- und Existenzweise zu sehen, dass es schwerfällt zu erkennen, dass Eigentum und Reichtum, wie Marx so treffend erklärt, völlig unterschiedliche Elemente sind. Das wird deutlich, wenn man versucht, über die Kommune nachzudenken, denn ihre flüchtige Existenz ist nicht auf Eigentum, Land und Blut zentriert, sondern auf gemeinsame Geschichten, die sich in der Versammlung verbinden können. Das Eigentum erscheint als Einhegung<sup>114</sup> des gemeinsamen Reichtums<sup>115</sup>, und so viele Versuche der Einhegung und Vereinnahmung es auch geben mag, so gibt es dennoch

---

**114** Einhegung bezieht sich hier auf die Geschichte der *enclosures*, der Abschließung des der allgemeinen Nutzung offenstehenden Lands zugunsten von Landbesitzern, die zu einer Konzentration von Land in den Händen sehr Weniger – der Aristokratie – führte; dieser Prozess ist zentral, um die Transformationen der industriellen Revolution zu verstehen.

**115** Marx erklärt dies ausführlich in Kapitel xxiv des ersten *Kapital*-Bands, das die *ursprüngliche Akkumulation* behandelt und in dem er „die Momente“ anspricht, „worin große Menschenmassen plötzlich und gewaltsam von ihren Subsistenzmitteln losgerissen [...] werden“ (Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, MEW 23, Berlin: Dietz 1962, 744). Vgl. auch Elinor Ostroms Studien zu den Commons und zur gemeinsamen Nutzung von Ressourcen: Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge: Cambridge University Press 1990.



auch ein Gemeinsames, das – in größerem oder geringerem Maße – in jedem Moment des Zusammenkommens in der Versammlung weiterlebt und jeden Versuch der Einhegung unterläuft und umgibt. Über die Studien hinausgehend, die sich den Commons widmen und ihre verschiedenen Verwaltungsformen in verschiedenen historischen Perioden aufgewiesen haben, gilt es vor allem zu unterstreichen, was Marx auf den Punkt bringt: Viel größere soziale Relevanz als eine Annäherung von der Produktionsweise her hat die Auseinandersetzung mit dem, was die Verbindung ausmacht, was Sozialität – und damit Räumlichkeit – ermöglicht. Es ist nämlich – und das widerspricht paradoxerweise dem, was Marx sagen würde – die gesellschaftliche Formation oder die Sozialität, die zuerst existiert und einen Typus von Produktionsweise ermöglicht, und nicht umgekehrt. Eine kommunale Sozialität ermöglicht eine kommunale Bewirtschaftung der Ressourcen, daher koexistieren sie – und sei es auf sehr asymmetrische Weise – selbst in Kontexten absoluter Privatisierung, daher subsistiert das Gemeinsame, wenn auch nur in Form einer schwachen Geste des Widerstands trotz aller Versuche der Einhegung. Fred Moten bezeichnet diese Potenzialität der wirklichen Versammlung als „die fruchtbare Liebko-  
sung von Erde/Kommune/Schule/Labor/Jam-Session/  
(kollektivem) Kopf, in der die performte Hingabe des Rufens und Antwortens in Ungefügigkeit jede Einhegung ihrer Ressourcen zurückweist“.<sup>116</sup>

Was Moten hier aufruft, erlaubt uns, die Probleme der Stadtform und drei mit ihr verbundene Aspekte zu beurteilen, zu analysieren und zu erkunden.

---

**116** Moten, *Black and Blur*, 186.

Staatsbürgerschaft (*ciudadanía*), Stadtbild (*imagen de la ciudad*) und Bürgersinn (*civismo*) werden gewöhnlich mit einer progressiven Vision der Stadt assoziiert, sind aber zugleich die grundlegenden Elemente der reaktionären Stadt, die das gemeinsame Leben und die Gemeinsamkeit des Lebens entwertet. Es handelt sich um drei unterschiedliche Formen der Ein- und Ausgrenzung: die *Staatsbürgerschaft* auf der Ebene der Rechtsordnung – die per Gesetz entscheidet, wer die Stadt betritt und verlässt, wer Rechtssubjekt ist oder wer von allen Rechten ausgeschlossen wird –, das *Stadtbild* auf der Ebene der Wirtschaftsordnung – die vermittelt aufwertung entscheidet, wer an bestimmten Orten in der Stadt lebt und wohnt – und den *Bürgersinn* auf der Ebene der Sozialordnung – die durch die tägliche Disziplin entscheidet, was in der Stadt getan und wie in ihr gelebt werden kann.

Die Staatsbürgerschaft ist historisch untrennbar mit Eigentum verbunden, sie ist die als natürlich und alltäglich dargestellte Verdichtung der Verflechtung von Kapital, Souveränität und Recht. Im Glanz der Revolutionen der Aufklärung wurde vor allem die Idee etabliert, dass die Konstruktion des Begriffs der Staatsbürgerschaft untrennbar mit dem Begriff des Privateigentums verbunden ist. Dabei geht es um die Normalisierung des bürgerlichen – männlichen, heterosexuellen und weißen – Subjekts als eines allgemeinen abstrakten Äquivalents, in dem Macht- und Eigentumsverhältnisse keine sichtbare Rolle spielen, sondern den naturalisierten, unhinterfragten und unhinterfragbaren Hintergrund des gesellschaftlichen Lebens bilden. Gewalttätigste Folge dieser Allianz von Eigentum und Staatsbürgerschaft war die Ausgrenzung

und Unterordnung der Frauen unter die Männer, zumal Erstere aus dem Konzept der Staatsbürgerschaft ausgeschlossen blieben. Sie beschränkte sich nicht nur auf die rechtliche Ordnung der Möglichkeit, Eigentümer zu sein oder zu wählen, sondern „[u]nter dem neuen System der Arbeitsorganisation wurde [...] jede Frau (abgesehen von den durch bürgerliche Männer privatisierten) zum Gemeingut“<sup>117</sup>: ihre Arbeit wurde nicht als Arbeit, sondern als natürliche Ressource außerhalb der Marktbeziehungen betrachtet, und damit als funktional und notwendig für die Aufrechterhaltung der neuen Produktionsverhältnisse. Die andere Konsequenz, die sich der ersten hinzufügt und sie überlagert, basiert auf der Staatsbürgerschaft als kolonialem Ausschluss, der als gewaltförmiges Ergebnis einer imperialistischen und kolonisierenden Geschichte in Erscheinung tritt: einer Geschichte, die aggressiv ein Innen und ein Außen entwirft und die Menschen auf den Zustand von Gefangenen zurückwirft, die in einem bereits ausgebeuteten und geplünderten Stück Land geboren wurden – ausgebeutet und geplündert im Übrigen von denselben Regimen, die heute die Staatsbürgerschaft zur Abschottung benutzen. Die Staatsbürgerschaft bleibt auf eine Bedingung beschränkt, die nicht einmal dann vollständig ist, wenn sie vom Eigentum entkoppelt wird. Leider ist sehr häufig zu sehen, wie sie sich manche zur Verteidigung der Rechte in der Stadt in verallgemeinerter Weise auf die Fahnen schreiben, so als wäre der Geist einer aktiven Bürgerschaft in der Lage, den gewaltförmigen Alltag verschwinden zu machen, in dem Elemente wie

---

**117** Silvia Federici, *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, aus dem Englischen von Max Henninger, Wien: Mandelbaum 2012, 118.

Patriarchat, Kolonialität, Eigentum und Ausgrenzung konstitutiv verwurzelt sind.

Der Begriff des Stadtbilds ist hier nicht – oder nicht nur – im Sinne von Kevin Lynch<sup>118</sup> gemeint, sondern vielmehr als eine Verkettung von wahrgenommenem Raum und konzipiertem Raum, die Lefebvre neben dem gelebten Raum als zentrale Komponenten seiner „räumlichen Trialektik“ einführte. Diese Verkettung folgt mit der Finanzialisierung der Wirtschaft den Spuren dessen, was David Harvey<sup>119</sup> „Akkumulation durch Enteignung“ genannt hat, und verdichtet sich in jener monströsen Allianz zwischen Finanzmächten und Immobilienmächten, für die die Raumproduktion der Schlüsselmechanismus für das Überleben und die Neuerfindung des globalen Kapitalismus ist. Das Stadtbild ersetzt die Komplexität der Stadt und reduziert sie auf ein bloßes spekulatives Spiel der Inwertsetzung, wobei der – mit Kapital, Tourismus, Enteignung verbundene – globale Wettbewerb um Attraktivität, den die Städte als Marken betreiben, eine strategische Komponente in der globalen Ökonomie bildet. Das Stadtbild ist als Markenimage und Business-Branding darauf aus, nach Gebieten zu suchen, die „Gelegenheiten“ bieten, Zonen der „Regenerierung“ und Terrains der „Aufwertung“. Ein Konglomerat von Operationen der Attraktion voller Spezialeffekte, Feuerwerk und Effekthascherei, auf dass die Renditen der Investmentfonds ihre aggressiven Vorgaben erfüllen. Gentrifizierung, Touristifizierung,

---

**118** Kevin A. Lynch, *Das Bild der Stadt*, aus dem Englischen von Henni Korssakoff-Schröder und Richard Michael, Basel: Birkhäuser 2001 [1960].

**119** Vgl. David Harvey, *Der neue Imperialismus*, aus dem Englischen von Britta Duttke, Hamburg: VSA 2005 [2004].

Museifizierung und mannigfaltige andere Formen der Spekulation sind nichts anderes als je spezifische Effekte desselben Grundproblems: der Stadt bzw. ihres attraktiv-extraktiven Bildes, wo alle Verschönerung, Regenerierung und Stadtentwicklung grundsätzlich und zentral auf Segregation und Enteignung hinausläuft, darauf, dass Akkumulation möglich wird. Nichts anderes als eine zeitgenössische Form der Einhegung des gemeinsamen Reichtums, von der Marx sprach, die sich jedoch in einer viel komplexeren und verwobeneren Weise materialisiert. Sie wird weniger deutlich wahrgenommen als die Einhegung der gemeinsamen Ländereien, weil der Mechanismus, wie er von den öffentlichen Institutionen gefördert und ermöglicht wird, heute so verinnerlicht ist. Sie vollzieht sich auf so diskrete Weise, dass Vertreibung, Räumungen und ausbeuterische Preise als normale Funktionsweise der Städte erlebt werden.

Bürgersinn (*civismo*) schließlich operiert als Kontroll- und Disziplinierungsmechanismus, der umso besser wirkt, je weniger sichtbar sein Autoritarismus ist, was nicht bedeutet, dass er nicht länger autoritär wäre. Bürgersinn ist ein viel mächtigerer Mechanismus als die oberflächliche Vorstellung eines „zivilisierten Verhaltens“, das darin besteht, keinen Müll auf die Straße zu werfen, nicht herumzuschreien und sich ordentlich zu benehmen. In Wirklichkeit geht es um einen festen und eingeschränkten Horizont derjenigen Lebensformen, die in der Stadt gewünscht und möglich sind. Bürgersinn ist damit nicht mehr und nicht weniger als ein Dispositiv des täglichen Gehorsams durch Entfremdung und Mystifizierung. Eine situierte Entfremdung, in der sich das Bild der Stadt und der Bürger\_innenschaft als etwas Natürliches und Eigentümliches im Fluss der

städtischen Ereignisse verdichtet und festsetzt. Es gibt keine bessere Polizei als die, die das eigene Fleisch und Blut ergreift, die auf ganz unmittelbare Weise keinerlei Begehren nach Ungefügigkeit verspürt, weil sie kein Problem in der Normalität sieht, die mit wachen Augen zusieht, dass alles in bürgerlichen Bahnen verläuft, sodass jede Abweichung von „zivilisierten“ Lebensweisen mit Befremden, Misstrauen und sogar Angst verfolgt wird. In Spanien sind es nicht nur das Gesetz zum Schutz der öffentlichen Sicherheit und die städtischen Verordnungen über den *civismo*, die in einer anderen, nicht allzu fernen Zeit, in der der Autoritarismus wüst und außerordentlich sichtbar war, „Gesetz der Gammler und Gauner“ genannt wurde. Es ist gerade die gesellschaftliche Trägheit mit ihrem Gehorsam, die größere Grade der Ungefügigkeit verunmöglicht. Die Stadt war immer ein Schauplatz des Experimentierens mit Regierungsformen, die manchmal koexistierten, aber einem gewissen Typ von gebrochener Entwicklung folgten: von der Einhegung des kommunalen Bodens, die von Marx erörtert wurde, über die von Silvia Federici dargelegte Einschließung der Frauen, über das eiserne Regime der Souveränität, das später Platz macht für das, was Michel Foucault als Inklusionsmilieus der Disziplinargesellschaft – Schule, Fabrik, Krankenhaus, Familie, Gefängnis – beschreibt, bis hin zu den von Gilles Deleuze so bezeichneten Kontrollgesellschaften, in denen sich die Einschließung unter freiem Himmel vollzieht und die disziplinären Grenzen verwässert werden.<sup>120</sup> Bis heute hat sich die Einschließung, von der Deleuze sprach,

---

**120** Gilles Deleuze, „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“, in: *Unterhandlungen 1972–1990*, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1993 [1990], 254–262.

noch einmal zugespitzt und perfektioniert, indem nicht nur die Disziplinen und der Anschein von Kontrolle sich auflösen, sondern in der Stadt auch die Einschließung selbst im zivilen Gehorsam verschwimmt.

Es scheint keinen Ausweg zu geben, nur die Flucht. Fliehen, ja, aber nur in dem Sinn, den Deleuze und Claire Parnet vorgeben, nicht als Flucht vor der Realität: „Tatsächlich heißt fliehen keineswegs, auf Taten verzichten – nichts Aktiveres als eine Flucht!“<sup>121</sup> Und ein paar Zeilen weiter greifen sie ein Zitat des Black-Panthers-Aktivisten George Jackson aus dem Gefängnis auf: „Mag sein, dass ich flüchte, aber während der ganzen Flucht suche ich nach einer Waffe.“<sup>122</sup> Und Stefano Harney und Fred Moten führen eine weitere Nuancierung ein: „Wir rennen und suchen nach einer Waffe, rennen weiter und versuchen, sie fallen zu lassen. Und wir können sie fallen lassen, denn wie bewaffnet und hart wir auch sein mögen, auch die Feind\_in, der wir uns gegenübersehen, ist eine Täuschung.“<sup>123</sup> Das ist heute vielleicht die entscheidende Nuance für ein Denken über die Einschließung, die sich eher als Einsperung darstellt, die es zu umgeben gilt, denn als Kontrolle, gegen die man sich bewaffnen kann: Die Umgebung umgibt nicht *etwas*, sondern durchkreuzt, umgibt und untergräbt, was sie aus der Einsperung befreit. Die Umgebung und ihre unendlichen Mannigfaltigkeiten nehmen in der Versammlung Gestalt an, in den

---

**121** Gilles Deleuze / Claire Parnet, *Dialoge*, aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1980, 41.

**122** Ebd.

**123** Stefano Harney / Fred Moten, *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium*, aus dem Englischen von Birgit Mennel und Gerald Raunig, Wien et al.: transversal texts 2016, 14.

„Undercommons des Machens und Teilnehmens an der wirklichen Versammlung“<sup>124</sup>. Die wirkliche Versammlung und ihre transversalen Gefüge umgeben das, was sie einzuschließen versucht, immer in Bewegung, jenseits und unterhalb der beharrlichen Täuschungsversuche der Apparate der Staatsbürgerschaft, des Stadtbilds und des Bürgersinns, die das Gemeinsame mit dem illusorischen Versprechen der Demokratie bedrohen.

Angesichts dieser Einhegungen der Stadt gibt es Möglichkeiten, das falsche Bild der Stadt zu umgeben, um es aus den Angeln zu heben und zu versuchen, eine Re-materialisierung des subsistierenden gemeinsamen Reichtums zu denken, die Stadt der (Under)Commons. Eine Stadt, die sich aus dem Gemeinsamen zusammensetzt, die dem falschen Bild der Stadt vorausgeht und es umgibt, die sich nicht einschließen lässt und die nicht dem Zauber von Bürgerbeteiligung, Bürgersinn oder anderer Formen der Einschließung erliegt. Eine Stadt der (Under) Commons, weil ihre Gemeinschaftlichkeit nie stabil wird, sich nie zu einer festen Gemeinschaft fügt, weil sie keine abschließenden Grenzen zieht zwischen dem, was innen, und dem, was außen ist, weil sie sich nicht am Ende in sich selbst verschließt, weil sie nicht in der Ruhe nach dem Sturm endet, weil sie nicht endet. Sie bleibt wachsam gegenüber den Gefahren der Pazifizierung, ihre neue und sich selbst hinterfragende Ruhe bleibt stürmisch und aufgewühlt, ohne klare Richtung, ohne jemanden am Steuer, sie verirrt sich auf Umwegen. Und während sie sich verirrt, be- und entgegnet sie sich in der wirklichen Versammlung, in der realen Stadt. Ihr (sub)kommunaler Reichtum ist nicht punktuell, klar, zentriert, einzigartig,

---

124 Moten, *Black and Blur*, 196.



universell, er bewegt sich in der Umgegend, um die Be- und Entgegnungen herum, in der Umgebung. Vor der Einschließung der Staatsbürgerschaft, der *ciudadanía*, entfaltet sich die Umgebung als *cuidadania*, Vielheit der Sorgebeziehungen, vor der Einschließung des falschen Bilds der Stadt erscheint sie als unattraktive Umgebung, vor der Einschließung des Bürgersinns entsteht sie als unbürgerliche, unzivilisierte Umgebung.

Die Umgebung der *ciudadanía* führt zwei Verzerrungen in die Einhegung der Staatsbürgerschaft ein: auf der einen Seite das, was die Precarias a la deriva in ihren Praxen der militanten Untersuchung umsetzten und als *cuidadania* konzeptualisierten, nämlich eine Vielheit der Sorgebeziehungen, eine Öffnung des Potenzials für radikale soziale Veränderung, das in der Sorge (*cuidado*) liegt: „Affektive Virtuosität, Interdependenz, Transversalität und Alltäglichkeit machen [...] die wesentlichen Inhalte eines sorgenden Know-how aus, Ergebnis kollektiver und körperlicher Intelligenz, das mit der Sicherheitslogik bricht und auf diese Weise Risse in den Mauern der Angst und der Prekarisierung hervorruft“<sup>125</sup>; und auf der anderen Seite die queeren Praktiken, in sich selbst eine Umgebung bildend zur Heteronormativität, zur Männlichkeit und zu den Mandaten des bürgerlichen Subjekts (als männlich, heterosexuell, weiß, über Eigentum verfügend), die im Zentrum der Konstruktion des Staatsbürgerschaftsbegriffs stehen.

---

**125** Precarias a la deriva, „Ein sehr vorsichtiger Streik um sehr viel Fürsorge (Vier Hypothesen)“, aus dem Spanischen von Jens Kastner, in: *transversal* 07/2004, „precariat“, <https://transversal.at/transversal/0704/precarias-a-la-deriva-2/de>; Übers. mod. Vgl. auch Precarias a la deriva, *Was ist dein Streik?*, aus dem Spanischen von Birgit Menzel, Wien et al.: transversal texts 2014.

Von diesem Subjekt abzuweichen und es zu dezentrieren ist von zentraler Bedeutung dafür, die Form des Seins in der Stadt weder auf nationale Grenzen zu gründen noch auch auf die Grenzen des Eigentums oder die Grenzen des heteronormativen Systems, sondern auf eine Sozialität, die auf queerer Sorge beruht. Jener Sorge, die aus feministischen Praktiken entsteht, als dezentrale, aufmerksame und widerständige, gemeinsame, (sub)kommunale Geste.<sup>126</sup>

Die unattraktive Umgebung operiert vor der Einschließung durch die Mechanismen der Akkumulation durch Enteignung, vor den Mechanismen der Attraktion des Stadtbilds. Das Unattraktive findet sich unterhalb des Stadtbilds und bleibt darunter, es ist das, was schon immer außerhalb der Pläne der Attraktion-Extraktion-Distraktion, außerhalb von Anziehung, Ausbeutung und Ablenkung liegt, was schon immer gestört, verstört und verunsichert hat. So wie alles von der Ablenkung durchdrungen ist, attraktiv sein zu müssen, anzuziehen und angezogen zu werden, so gibt es allenthalben auch ein Substrat der Gemeinsamkeit, das nicht besser oder mehr, nicht korrekt oder korrigiert sein muss, um sich zu versammeln. Das ist die Grundlage der wirklichen Versammlung, eine Form der Verbindung, die nicht attraktiv sein muss, nicht verführen oder sich verkaufen muss. Eine unattraktive Gemeinsamkeit, die schon immer da war, unten und ringsherum. Deshalb kann in der (sub)kommunalen Begegnung der Sorgebeziehungen unattraktiver Reichtum den Reichtum der Einschließung als Attraktion umgeben, wodurch dieser, wie schon Marx sagte, seiner

---

<sup>126</sup> Vgl. die Texte des Sammelbands *Ökologien der Sorge*, Wien et al.: transversal texts 2017.

„bornierte[n] bürgerliche[n] Form“<sup>127</sup> entkleidet wird: unattraktiver Reichtum als „die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen“<sup>128</sup>. Unattraktivität ist ein sozioästhetisches Werkzeug, das dazu beiträgt, die Allianz zwischen Eigentum und Reichtum zu durchbrechen, um die Stadt (das Stadtbild) zu entfinanzialisieren. Die unattraktive Umgebung bricht mit der Stadt als Marke, um sie aus den Angeln zu heben und das Leben und den gemeinsamen Reichtum zu erhalten.

Die unzivilisierte, unbürgerliche Umgebung ist schließlich die ungehorsame und undisziplinierte Haltung vor der Einhegung der bürgerlichen Lebensweise als Gehorsam und Disziplin gegenüber dem Stadtbild und der Staatsbürgerschaft. Wenn die Stadt Szenario und Trägerin für das Experimentieren mit Regierungsformen war, so war sie auch Szenario und Trägerin für die Experimente anderer möglicher Lebensweisen – unbürgerlicher, undisziplinierter, ungehorsamer Lebensweisen. Daher ist es notwendig, sich von der etablierten Geschichte des Bürgerlichen zu lösen, unbürgerlich zu werden. Die unbürgerliche Umgebung ist ein „revolutionäres Werden“, das aber nicht auf eine Kategorie – Klasse, Diskurs, Verhältnisse – fixiert ist, deren man sich nur bewusst werden müsste, um den Himmel stürmen zu können; es ist vielmehr eine undisziplinierte, mestizische und queere Art, die Form der Versammlung zu besetzen und zu unterwandern.

Die Einhegungen der Stadt sind derart mächtig, dass sie bei oberflächlicher Betrachtung nicht wahrnehmbar

---

127 Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, 395.

128 Ebd., 396.

sind. Sie dominieren den gesunden Menschenverstand und lenken durch rigide Einschränkungen die Ströme des Begehrens. So wie eine Gesellschaft sich jedoch nicht so sehr durch ihre Widersprüche als durch ihre Fluchtlinien bestimmt<sup>129</sup>, ist auch eine Stadt nicht so sehr durch ihre Einhegungen als durch ihre Umgebungen definiert. Es könnte also scheinen, dass die Umgebung Reaktion und Antwort auf die Einhegung ist, so wie Widerstand auf Macht zu reagieren scheint. Aber das trifft nicht ganz zu, denn obwohl Herrschaft und die wechselseitige Abhängigkeit zwischen beiden präsent sind, geht doch der Widerstand voran. Die Umgebung ist weder Reaktion noch Antwort, sie ist keinesfalls etwas Sekundäres, sie entsteht vor und vor dem, was sie umgibt; sie ist primordial, als Mechanismus der Antizipation/Abwehr. Nicht sekundär, sondern primordial. Nicht gegen (*anti*) etwas, sondern vor (*ante*) allem. Vor allem und zuallererst, ein *primor*, Verschmelzung von Schönheit und Primat. Ein Vor und vor, das nicht ursprünglich, sondern primär, anhaltend, erhaltend und ausdauernd ist. Ein Vor und vor, das die sozioästhetisch-räumlich-zeitliche Verfasstheit des Gemeinsamen bildet, und deshalb heißt die Stadt, die subsistiert, insistiert und persistiert, (sub)kommunal. Ein Vor und vor, das weder Ursprung noch Ende hat, sondern koexistent operiert, ein Differenzial, das Aktualität erlangt, wenn es insistiert.

Vor und vor der Einschließung, ihr gegenüber und um sie herum. Mit der Gefahr spielend, die in der subversivsten aller Bewegungen lauert. Umgebende Flucht, fliehendes queer, eine Flucht, deren einzige Waffe ihre

---

129 Vgl. Deleuze/Parnet, *Dialoge*, 146.

eigene Performativität ist, eine Rüstung, die dem, was sie bekämpft, widersteht, indem sie es antizipiert und abwehrt. Vor dem falschen Bild der Stadt ist die (sub-)kommunale, gegenstaatliche, differenzielle Stadt in jeder Geste dieser flüchtigen und umgebenden Performativität lebendig. Angesichts der Einhegungen und Einschließungen umgibt die subkommunale Sozialität die Stadt, sie ist und war immer da, vor und vor der Stadt, bei jeder Gelegenheit, um das Mögliche zu durchlöchern.



### **3. LÖCHER DES MÖGLICHEN**





## Sich situieren

Leibniz schreibt, dass „der Raum die Ordnung des Ko-existenten“ ist, und weiter, dass „der Situs der Modus der Koexistenz“ ist.<sup>130</sup> Die ersten Bezüge auf den Begriff des Situs stammen aus seiner *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), wo er im ersten Abschnitt der Definitionen den Situs als *localitas partium*, „Verortung der Teile“<sup>131</sup> bezeichnet, aber größere Bedeutung gewinnt der Begriff mit der Entwicklung seiner „Analysis Situs“<sup>132</sup>. Vor dem Hintergrund seines Interesses an einer Hinterfragung der Grundlagen der Geometrie studiert Leibniz eingehend Euklids *Elemente*, insbesondere das erste Buch. Von seiner „*Characteristica Geometrica*“<sup>133</sup> (1677) bis

---

**130** Vgl. G. W. Leibniz, „Initia rerum mathematicarum metaphysica“ [1715], in: *Leibnizens mathematische Schriften* 2.3, hg. v. C. I. Gerhardt, Halle: H. W. Schmidt 1863, 17–29, hier: 18.

**131** G. W. Leibniz, „Dissertatio de arte combinatoria“ [1666], in: *Leibnizens mathematische Schriften* 2.1, hg. v. C. I. Gerhardt, Halle: H. W. Schmidt 1858, 7–79, hier: 14.

**132** Leibniz entwickelte die Analysis Situs nicht in einem einzigen Buch, sondern in Texten und Korrespondenzen, die erst viel später gesammelt und veröffentlicht wurden. Konkret sind es vor allem drei Texte, in denen er sich auf die Analysis Situs bezieht: erstens ein kleiner Aufsatz, den er am 10. August 1679 an Christian Huygens schickte; zweitens ein ebenfalls an Huygens adressierter Brief vom 8. September 1679; und drittens ein Aufsatz unbekanntes Datums mit dem expliziten Titel „De analysis situs“, bei dem aber alles darauf hindeutet, dass er nach den beiden Briefen geschrieben wurde. Diese drei Texte, sowie die meisten der mathematischen Schriften, die wir heute von Leibniz kennen, wurden von C. I. Gerhardt von 1849 bis 1863 unter dem Titel *Leibnizens mathematische Schriften* veröffentlicht. In englischer Sprache wurden sie von L. E. Loemker in dem Band *Philosophical Papers and Letters* publiziert – zuerst 1956 bei Chicago University Press, dann 1969 bei D. Reidel Publishing Co. und schließlich ab 1989 bei Kluwer Academic Publishers.

**133** G. W. Leibniz, „*Characteristica Geometrica*“, in: *Leibnizens mathematische Schriften* 2.1, 141–211.

hin zu den Bezugnahmen auf die Analysis Situs in seiner Korrespondenz mit Christian Huygens entwickelt er einen revolutionären Ansatz zur Geometrie, der weit über diese hinaus Einfluss hat. Es handelt sich um einen nicht-quantitativen Ansatz zur Geometrie, der nicht nur die Ansätze von Euklid und anderen antiken Autoren, sondern auch die von François Viète oder Descartes in Frage stellt<sup>134</sup>, wenn Leibniz schreibt, dass „wir eine eigentlich geometrische oder lineare Analyse brauchen, die den *Situs* direkt ausdrücken wird, so wie die Algebra die *Größe* direkt ausdrückt“<sup>135</sup>. Und er erklärt in einem späteren Text weiter: „das Ergebnis ist, dass viele Dinge mühelos durch die Betrachtung des Situs klar werden, den die algebraische Rechnung nur mit größerer Schwierigkeit darstellt“<sup>136</sup>. Leibniz identifiziert ein von Euklids *Elementen* hinterlassenes Problem, das die Grenzen des innerhalb der Geometrie Denkbaren bestimmt hat, und leitet damit einen radikalen Wandel des Verständnisses von Geometrie ein. Andere klassische und moderne Denker hatten es gehaut, es aber stets verabsäumt, diesen vorgängigen Schritt der Befragung zu vollziehen, anstatt „ohne Beweise gewisse dunkle Axiome zu übernehmen, um dann mit dem Rest fortfahren zu können“<sup>137</sup>. In diesem Sinne ist Leibniz' Unterfangen nicht völlig neu, sondern er greift auf eine bestimmte Analyse zurück, die schon in der Antike existierte.

---

**134** Vgl. G. W. Leibniz, Brief an Christian Huygens vom 8. September 1679, in: *Philosophical Papers and Letters*, hg. v. L. E. Loemker, 248–253, hier 248.

**135** Leibniz, Brief an Christian Huygens vom 8. September 1679, 249.

**136** G. W. Leibniz, „On Analysis Situs“, in: *Philosophical Papers and Letters*, 254–257, hier: 254.

**137** Ebd.

tierte und die sich „mit *Daten* und mit den *Positionen* unbekannter Entitäten oder deren *Loci* beschäftigt“<sup>138</sup>. Er vollzieht jedoch einen entscheidenden Schritt, indem er einerseits bestimmte Aspekte der ererbten elementaren Geometrie – die erwähnten dunklen und schwer zu lösenden Vorgangsweisen betreffend – hinterfragt und andererseits über Algebra, Mathematik und sogar Geometrie hinausgeht und erkennt, dass es sich auch um ein metaphysisches Problem handeln muss.

Leibniz nennt diese Operation „*Analysis Situs*, weil sie den *Situs* direkt und unmittelbar erklärt“<sup>139</sup>, und er fährt fort: „Auch wenn die Figuren nicht gezeichnet sind, stellen sie sich dem Verstand als Symbole dar; und was immer die empirische Einbildungskraft von den Figuren versteht, leitet diese Rechenmethode durch genaue Kalkulation aus den Symbolen ab.“<sup>140</sup> Dieser Schritt ist entscheidend, weil er eine Symbolik verwendet, um ein Problem zu lösen, das in allzu unverständliche Formen – komplizierte Gleichungen – gezwungen worden war; das heißt, er geht von der Operation mit Zahlen – und der Erfordernis von Figuren – zu einer Operation mit Charakteren über, die keine Figuren erfordern. Sich von der Algebra, den Zahlen, der Metrik und der Größenordnung zu lösen, um die Grundprinzipien der Geometrie zu analysieren und mit Klarheit

---

**138** Ebd.

**139** Ebd., 257. – Es ist nicht das Ziel dieser Arbeit, die mathematische Entwicklung der *Analysis Situs* darzustellen und ebenso wenig die theoretischen Grundlagen, auf denen sie basiert. Es ist jedoch notwendig, klarzustellen, dass ihr entscheidender Beitrag in der Explikation der Ununterscheidbarkeit der geometrischen Punkte besteht. Von grundlegender Bedeutung sind dabei die Leibniz'schen Begriffe der Ähnlichkeit und der Kongruenz.

**140** Ebd.

aufzuweisen, diente gleichzeitig dazu, vermittels des Situs eine neue Konzeption von Räumlichkeit zu begründen. Dabei gilt es klarzustellen, dass es zwei Arten von Situs gibt, einen absoluten und einen relativen. Der erste, absolute, ist der Situs der Teile im Zusammenhang mit dem Ganzen, er setzt eine Anordnung voraus und wird auch Ordnung (*ordo*) genannt. Der zweite, relative, ist der Situs der Teile im Zusammenhang mit den Teilen, er setzt eine Zusammensetzung voraus und wird von Leibniz auch Nachbarschaft (*vicinitas*) genannt.<sup>141</sup> Schließlich findet sich in Leibniz' späteren Texten ein weiterer Begriff, nämlich der der Distanz, der durch die Relation des Situs definiert ist, die die Teile zueinander haben.<sup>142</sup> Situs, Nachbarschaft und Distanz sind sehr fruchtbare Komponenten, um über den Modus der Koexistenz nachzudenken und, noch spezifischer, über die Verbindung zwischen Sozialität und Räumlichkeit.

Leibniz' neuartiger Ansatz war ein Vorläufer dessen, was heute als Topologie bekannt ist. Die Analysis Situs war zu einem großen Teil bereits topologische Analyse, weil sie eine zu ihrer Zeit nicht gekannte Konzeption der Annäherung an Probleme einführte, die mit der klassischen Algebra nicht gelöst werden konnten. Und noch wichtiger: Sie ging von einem auf Metrik und ihren Instrumenten beruhenden Raumverständnis zu einem differenzialen, topologischen Verständnis von Raum über, ohne ihn zu messen. Der einzige Schritt, der noch fehlte, um zur Topologie des 20. Jahrhunderts zu gelangen, war die dynamische, nicht starre Betrachtung der Übergänge zwischen den Punkten. Leibniz'

---

**141** Vgl. Leibniz, „Dissertatio de arte combinatoria“, 14.

**142** Leibniz, „Characteristica Geometrica“.

Bemühungen, eine neue Geometrie zu entwickeln, blieben ohne Nachfolge, bis Bernhard Riemann in seiner Habilitationsvorlesung „Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen“ an diese Herausforderung der klassischen Grundlagen der Raumgeometrie anknüpfte.

In seiner Habilitation führt Riemann den Begriff der Mannigfaltigkeit ein, mit dem er von einem Bruch mit der euklidischen Geometrie ausgeht, die zwar zur Erklärung der meisten Sachverhalte innerhalb der Grenzen des Beobachtbaren nützlich ist, jedoch „sowohl nach der Seite des Unmessbargroßen, als nach der Seite des Unmessbarkeinen“<sup>143</sup> scheitert. Mit seiner Konzeption von Mannigfaltigkeit etabliert Riemann den Bruch mit der Vielheit als Teil des Einen – der Totalität –, und schafft so Raum für die Mannigfaltigkeiten. In diesem Sinne unterscheidet Riemann zwischen zwei Arten – oder verschiedenen Besonderungen – der Mannigfaltigkeit: einer diskreten Mannigfaltigkeit und einer stetigen Mannigfaltigkeit<sup>144</sup>. Und die Auswirkungen dieser Entdeckungen sind nicht auf das Gebiet der Mathematik und Geometrie beschränkt, sondern hatten auf viele andere Felder Einfluss: von der Physik bis zur Philosophie, von der Psychoanalyse bis zur Politik. Deleuze und Guattari haben der Riemannschen Mannigfaltigkeit in *Tausend Plateaus* schließlich neue Bedeutung verschafft. Für sie sind die diskreten Mannigfaltigkeiten baumartige Mannigfaltigkeiten, Makromultiplizitäten, metrische, extensive, molare, teilbare,

---

**143** Jürgen Jost (Hg.), *Bernhard Riemann. Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*, Berlin: Springer 2013, 30.

**144** Ebd.

zu vereinheitlichende, totalisierbare, bewusste Mannigfaltigkeiten, während die stetigen Mannigfaltigkeiten rhizomatische Mannigfaltigkeiten, Mikromultiplizitäten, nicht-metrische, intensive, molekulare, libidinöse, unbewusste Mannigfaltigkeiten sind, „aus Teilchen bestehende Mannigfaltigkeiten, die sich nicht teilen lassen, ohne ihre Gestalt und ihren Abstand zu ändern, die nicht variieren, ohne in eine andere Mannigfaltigkeit einzutreten“.<sup>145</sup>

Wenn Deleuze und Guattari den Fokus auf den Raum weiterdenken, regen sie die Unterscheidung zweier zentraler Begriffe an: den gekerbten Raum, der mit einem Typus diskreter Mannigfaltigkeit, und den glatten Raum, der mit einem Typus kontinuierlicher Mannigfaltigkeit korrespondiert.<sup>146</sup> Diese beiden Logiken des Raums, die mitunter in einfacher Opposition und dann wieder in viel komplexerer Weise funktionieren, sind hilfreich, um andere Phänomene zu verstehen, die die Ordnung der Koexistenz von sozialen Formationen betreffen: Staatsapparat und Kriegsmaschine, sesshafter Raum und nomadischer Raum, die Einhegungen der Staatsform als Stadtbild, Staatsbürgerschaft und Bürgersinn und die Umgebungen der Sorgebeziehungen, das Unattraktive oder Unbürgerliche. Noch interessanter an dieser Unterscheidung zwischen dem gekerbten und dem glatten Raum ist aber gerade das, was ihr entgeht, nämlich die Kombination zwischen beiden; „der glatte Raum wird unaufhörlich in einen gekerbten Raum übertragen und über-

---

**145** Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 52, Übers. mod.

**146** Ebd., 496, vgl. vor allem das Plateau „1440 – Das Glatte und das Gekerbte“, 657–693.

führt; der gekerbte Raum wird ständig umgekrempt, in einen glatten Raum zurückverwandelt.“<sup>147</sup> Hier ist nichts eindeutig, weil die beiden Räume koexistieren, zwischen den Momenten der Kerbung und der Glättung ist alles voller Ambiguitäten, die Logiken laufen ineinander; von größerer Relevanz ist daher die Untersuchung der Kommunikationsweisen zwischen den Räumen – das heißt der Modi der Koexistenz –, unter Einbeziehung neuer Räume und Kräfte, deren Sinn es gerade ist, diese Mischung zu produzieren und zu bevölkern.

Daher das Interesse am Situs als Modus der Koexistenz, und sein Potenzial muss nicht auf die Geometrie und ihre topologischen Erweiterungen beschränkt bleiben, zumal seine Komponenten vielmehr in strikter oder unreiner Weise andere Territorien affizieren. Was aber ist eine Situation, das heißt die Aktivierung eines Situs? Die Situation war ein Begriff, der in verschiedenen Sphären des Denkens präsent war, doch erst als Hegel ihn in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* als zentralen Begriff aufgreift, erhält er eine protagonistische Dimension. Hegel erklärt, dass „es von jeher die wichtigste Seite der Kunst gewesen ist, interessante Situationen zu finden, d.h. solche, welche die tiefen und wichtigen Interessen und den wahren Gehalt des Geistes erscheinen machen.“<sup>148</sup> Mit Hilfe eines Systems der Darstellung der Situation – das er auf die verschiedenen Formen der Kunst anwendet – entwickelt er die Beziehungen zwischen Darstellung und Handlung, wobei die Situation

---

<sup>147</sup> Ebd., 658.

<sup>148</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, 261.

als Vermittlung zwischen allgemeinem Weltzustand und Handlung gefasst bleibt.<sup>149</sup>

Es ist diese Hegelsche Eingrenzung der Situation auf die Bühne – das Gemälde, die Skulptur, den Roman, die Leinwand usw. –, die Guy Debord schon in einigen der vor-situationistischen Filmexperimente durchbricht, etwa in seinem ersten Film *Hurlements en faveur de Sade* (1952). Dieser Film, bestehend aus einer Abfolge von Tonaufnahmen mit Stimmen und einer weiß angestrahlten Leinwand, und schwarzen Sequenzen ohne Ton, wurde erstmals am 30. Juni 1952 im Pariser Avantgarde-Kinoklub öffentlich gezeigt, wo er vom Publikum unterbrochen wurde. Und genau das war der Zweck von Debords Provokation, nämlich über die Grenzen der Leinwand sowie die üblichen Beziehungen zwischen dem, was auf der Leinwand passiert, und dem Publikum hinauszugehen, Aktion zu provozieren und die Leute dazu zu bringen, über die Gesellschaft des Spektakels nachzudenken. Dies bleibt Grundlage des situationistischen Projekts, Situationen zu konstruieren, Situationen herzustellen.<sup>150</sup> Die revolutionäre Haltung

---

**149** „Die Situation im allgemeinen ist einerseits der Zustand überhaupt, zur Bestimmtheit partikularisiert, und in dieser Bestimmtheit andererseits zugleich das Anregende für die bestimmte Äußerung des Inhalts, welcher sich durch die künstlerische Darstellung ins Dasein herauszukehren hat.“ (Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* 1, 260). Zur Vertiefung dieser Beziehung zwischen Darstellung und Handlung sowie der Komponenten, die Hegel entwickelt, und seines Verständnisses von Differenz, vgl. Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien et al.: transversal texts 2017, 203–216.

**150** Vgl. Guy Debord, „Rapport über die Konstruktion von Situationen und die Organisations- und Aktionsbedingungen der internationalen situationistischen Tendenz“, in: *Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten*, aus dem Französischen von Pierre Gallissaires, Hanna Mittelstädt, Roberto Ohrt, Hamburg: Nautilus 1995, 28–44.



der Situationistischen Internationale (SI) als „organisierte Theoretiker- und Experimentatorengruppe“<sup>151</sup> affirmiert die Situation als Aktivierung des Situs und stellt „eine permanente Revolution des Alltagslebens“ ins Zentrum der politischen Betätigung. In Abwandlung der elften Feuerbachthese postuliert die SI: „Bisher haben die Philosophen und Künstler die Situationen nur verschieden interpretiert, es kommt jetzt darauf an sie zu verändern.“<sup>152</sup> Wie Gerald Raunig in *Kunst und Revolution* ausführt, ist dies eine Weiterführung der Avantgarde-Methoden von Futurismus, Dada, Agit-Theater und Eisensteins Theater der Attraktionen, noch vor den Experimenten „mit Fluxus, Happenings und Expanded Cinema“<sup>153</sup>, die die Rebellion des Publikums zum Ziel haben und deren revolutionäre Absichten weit über die Grenzen von Kino oder Theater hinausgehen. Die Aktivierung des Situs erhält eine politisch-performative Dimension, die Realität nicht nur abbildet, sondern herstellt. Die Konstruktion von Situationen versucht damit über Hegels Ordnungsidee hinauszugehen, die Grenzen und die Trennung zwischen Kunst und Alltagsleben, zwischen Darstellung und Handlung zu durchbrechen. Dies ist der Übergang von der Bühne zur Stadt, vom künstlerischen Zusammenhang zum Zusammenhang des Lebens. Von der Darstellung von Situationen zur Herstellung von Situationen, vom künstlerischen Experiment zum revolutionären Experimentieren.

Für die präsituationistische Lettristische Internationale sind Urbanismus und Stadt schon von den ersten

---

**151** Vgl. „Der Fragebogen“, <https://www.si-revue.de/der-fragebogen/>.

**152** Ebd.

**153** Raunig, *Kunst und Revolution*, 249.

Ausgaben ihres Bulletins *Potlatch* an von wesentlicher Bedeutung. Auf die Frage einer belgischen Surrealistengruppe, was die Bedeutung der Poesie sei, antwortete die Lettristische Internationale: „Die Poesie liegt in der Form der Städte. Wir werden also umwälzende Städte bauen. Die neue Schönheit wird *situationsbedingt* sein, das heißt *provisorisch* und gelebt.“<sup>154</sup> Paris, und ganz Frankreich, befanden sich nach dem Zweiten Weltkrieg in einem starken urbanen Wandel, und mit den neuen Thesen des funktionalistischen Urbanismus begann nicht zuletzt auch ein direkter Angriff auf die Straße, die sukzessive durch den *öffentlichen Raum* der modernen Stadt ersetzt werden sollte. In *Potlatch* wird Le Corbusier als Verfechter des funktionalistischen Urbanismus für die Versuche verantwortlich gemacht, die Straße abzuschaffen und damit alle Möglichkeiten, alle Spontaneität und alle Komplexität des städtischen Lebens. „Mag der Urbanismus auch nie eine Kunst und noch weniger ein Lebensrahmen gewesen sein, so lässt sich dennoch nicht vergessen, dass er sich stets von den Weisungen der Polizei hat inspirieren lassen, [...] und dass Le Corbusier die *Straße abschaffen* will. Denn er ist sogar noch stolz darauf. Sein Programm: ein Leben, das endgültig in voneinander abgeschotteten Inseln aufgeteilt ist, in überwachte Gesellschaften; das Ende aller Möglichkeiten zum Aufstand und zur Begegnung“.<sup>155</sup>

Die Beziehungen, die die präsituationistischen Akteure unterhalten, sind mannigfaltig. Weit über Paris und die Figur Debords hinaus entwickelte etwa die

---

**154** *Potlatch 1954–1957*, aus dem Französischen von Wolfgang Kukulies, Berlin: Bittermann 2002, 35.

**155** Ebd., 31f.

Gruppe CoBrA (nach den Initialen der Städte Kopenhagen, Brüssel und Amsterdam), mit Constant Nieuwenhuys und Asger Jorn als den bekanntesten Figuren und zukünftigen Mitgliedern der SI, bereits Ideen über eine andere Art des Verständnisses von Urbanismus, die von der SI – zumindest in ihren ersten Ausgaben – aufgenommen werden sollten. Es geht hier um das, was man als unitären Urbanismus bezeichnen wird, eine Kritik der Stadt und des Urbanismus als Ideologie.

Von den Beiträgen von Gilles Ivain (Ivan Chtcheglov) mit seinem „Formular für einen Neuen Urbanismus“<sup>156</sup> und dessen Bedeutung für eine psychogeographische Annäherung an die Stadt über Asger Jorns Kritik in „Eine Architektur des Lebens“, wo architektonisches Schaffen gleichbedeutend ist „mit der Konstruktion einer Stimmung und der Fixierung einer Lebensform“<sup>157</sup> bis hin zu den architektonischen und urbanistischen Experimenten, die Constant mit dem Projekt *New Babylon* und in Texten wie „Eine andere Stadt für ein anderes Leben“<sup>158</sup> vorstellt, wird eine Kritik des funktionalistischen Urbanismus etabliert, eine Kritik der Art und Weise, wie Städte gemacht werden, die eine Reihe von Instrumenten zur Herstellung neuer Situationen hervorbringt. Obwohl gerade darüber, wie Situationen hergestellt werden, in den situationistischen Texten nicht viel Detailliertes und Eindeutiges zu finden ist, lassen sich diesen Arbeiten doch begriffliche, vor allem aber praktische Werkzeuge gegen den funktionalistischen

---

**156** Gilles Ivain, „Formular für einen neuen Urbanismus“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 52–56.

**157** *Potlatch 1954–1957*, 81–83.

**158** Constant, „Eine andere Stadt für ein anderes Leben“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 80–82.

Urbanismus und seine Instrumente entnehmen. Zu diesen praktischen Werkzeugen gehören die *Dérive*, das *Détournement* und das Spiel. Diese drei Mechanismen können auch als Materialisierungen der Aktivierung des *Situs* verstanden werden, als Formen der Aktivierung dessen, was ohne Intervention zur Untätigkeit tendiert. Sich auf eine Situation einzulassen heißt, die zur Aktion führende Komponente eines *Situs* zu aktivieren, seine Möglichkeiten zu entfalten, sein Potenzial zu eröffnen. *Dérive*, *Détournement* und Spiel sind drei Formen, eine nicht-universalistische, räumlich und zeitlich spezifische Situation herzustellen, die niemals statisch ist und die Moleküle der Stadt immer wieder verändert.

Die *Dérive* ist der bekannteste dieser Mechanismen, der in der SI als „Technik des eiligen Durchquerens abwechslungsreicher Umgebungen“ definiert wird.<sup>159</sup> In der Zeitschrift der SI ist häufig von *Dérives* die Rede, und es werden Zeiten und Orte genannt, an denen sie stattfinden, aber es gibt auch einen spezifischen Text von Debord mit dem Titel „*Théorie de la dérive*“, „Theorie des Umherschweifens“, in dem einige ihrer Charakteristika skizziert und einige Aspekte geklärt werden. Die vorangestellten Erläuterungen machen sehr deutlich, dass die *Dérive* nicht eine Art der Reise oder des Spaziergangs ist und auch keinerlei Beziehung zu den Techniken des surrealistischen ziellosen Herumschlenderns unterhält, dem es ausschließlich um den Zufall ging. Die *Dérive* hat eine klare Intention, sie situiert sich im Kontakt mit den „Großstädten als Zentren

---

**159** Guy Debord, „Theorie des Umherschweifens“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 64–67, hier: 64.

der Möglichkeiten und Bedeutungen“<sup>160</sup> und versucht einerseits mithilfe der psychogeographischen Analyse die Verengungen des gewohnten Instrumentariums der Stadtanalyse zu erkennen und andererseits ein „konstruktives Spielverhalten“<sup>161</sup> zu bejahren. Die *Dérive* operiert mit Distanzen und Nähen; sie legt die psychogeographischen Artikulationen der modernen Stadt offen und arbeitet mit ihnen. Zunächst geht sie von einer Analyse aus, die in den Karten nicht aufscheint, und erklärt, wie z.B. eine Pariser Studentin der Politikwissenschaft in einer verengten Erfahrung von Paris stecken bleibt, wenn sie sich nur auf die Wege zwischen der Universität, ihrer Wohnung und dem Haus, in dem sie Klavierunterricht gibt, beschränkt. Das Spektakel der Stadt und die hegemonialen Analyseinstrumente erzeugen die Vorstellung, in einer großen Stadt voller Möglichkeiten zu leben, während man in Wirklichkeit in einem geschlossenen Dreieck lebt, dessen Seiten drei Straßen und dessen Eckpunkte drei Räume ohne Ausweg sind. Die Aktion bricht mit der normalen Funktionsweise der Routen und den verkörperten Gewohnheiten, weicht ab von den Routen der Stadt des Spektakels, spielt mit den Grenzen der Stadt und ihren Schwellen. Die Materialisierung der *Dérive* findet hier in kleinen Gruppen oder auch in größeren Ansammlungen, die sich dann unterteilen, statt. Sie umfasst eine ganze Stadt oder auch nur einen Bahnhof, sie dauert einen Tag lang oder auch einige aufeinanderfolgende Tage. Die Frage, was die Distanzen messen und was das Allernäheste bedeutet, bekommt plötzlich eine sehr starke

---

160 Ebd., 65.

161 Ebd., 64.

und andere Dimension, und so ergibt sich die Haupt-  
hypothese, „dass es psychogeographische Drehscheiben  
gibt. Man misst die tatsächlichen Entfernungen zwi-  
schen zwei Gegenden in einer Stadt, die nichts mit dem  
gemeinsam haben, was man nach ungefährem Durchse-  
hen eines Plans hatte glauben können.“<sup>162</sup> Eine Dérive  
machen heißt, mit einer Variation zu operieren; im  
gegebenen Fall versuchen die Variationen, durch neue  
Formen von Nähe und Nachbarschaft über das Spektakel  
hinauszugehen. Verbotene Schwellen überschreiten,  
neue Bewegungsformen aufspüren, die Aufmerksamkeit  
umlenken – deshalb bewegten sich die situationis-  
tischen Akteur\_innen in Dérives auf eine andere Art:  
Sie nahmen Taxis an unbestimmten Punkten ohne Be-  
deutung, kommunizierten per Walkie-Talkie mit dem  
einzigsten Zweck, die urbanen Erfahrungen von entle-  
gerten Punkten aus zu durchqueren, trampften während  
eines Transportstreiks, um die Verwirrung zu vervielfa-  
chen, betraten verlassene Häuser und überquerten ver-  
botene Grenzen, um das Unbewohnbare zu bewohnen,  
und umgingen dergestalt mit verschiedenen Mitteln das  
Spektakel der Stadt.

Das Détournement wird in „Die Zweckentfremdung  
als Negation und Vorspiel“ als „die Wiederverwendung  
bereits bestehender Elemente aus Kunst innerhalb eines  
neuen Zusammenhangs“ definiert, die auf zwei grund-  
legenden Gesetzen beruht: „der Verlust der Wichtigkeit  
jedes zweckentfremdeten autonomen Elements – der  
bis zum Verlust des ursprünglichen Sinns gehen kann  
– und gleichzeitig die Organisation einer neuen signifi-  
kanten Gesamtheit, die jedem einzelnen Element seine

---

162 Ebd., 67.

neue Bedeutung verleiht.“<sup>163</sup> Das *Détournement*, die Zweckentfremdung oder Entwendung muss als Bruch mit klassischen und bürgerlichen Kunstformen, aber auch mit den modernen Formen verortet werden, insofern diese Teil eines Konglomerats von Formulierungen sind, die das Spektakel aufrechterhalten. In diesem Sinne funktionieren Kultur und ihre verschiedenen künstlerischen Formen, wenn sie innerhalb des Spektakels operieren, als ideologische Propaganda.<sup>164</sup> Dabei versteht sich das *Détournement* als Negation und Vorspiel, als eine abweichende Haltung, die nicht nur in der Negation der ererbten und modernen kulturellen Formen verharret, sondern aus dem Akt der Negation zugleich einen Akt der Erfindung macht, Vorspiel von etwas Neuem. Das *Détournement* ist eine radikale Negation, aber das bedeutet nicht, dass es eine frontale und absolute Negation wäre. Es ist radikal in dem Sinn, dass es seine mit dem Spektakel komplizitäre Bestimmung unterläuft und im Gegenzug seine eigenen Bestandteile für einen neuen Zweck verwendet. Die SI vollzieht eine Vielzahl von Praktiken des *Détournement* in sehr verschiedenen Formaten: Werbung, Malerei, Musik, Literatur, Film, Stadtplanung und Architektur. Indem sie ihre Möglichkeiten auf alle Ausdrucksformen der Wirklichkeit ausdehnt, legt sie stets großen Wert darauf, dass „es weder eine situationistische Malerei noch eine situationistische Musik, wohl aber eine situationistische Anwendung dieser Mittel geben [kann]. In einem ursprünglicheren Sinne ist die Zweckentfremdung innerhalb der

---

**163** „Die Zweckentfremdung als Negation und Vorspiel“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 73f., hier 73.

**164** Vgl. Guy-Ernest Debord / Gil J. Wolman, „Die Entwendung: Eine Gebrauchsanleitung“, in: *Potlatch 1954–1957*, 320–331.

alten kulturellen Gebiete eine Propagandamethode, die die Abnutzung und den Bedeutungsverlust dieser Gebiete aufzeigt.“<sup>165</sup> Dabei geht es um Handlungen und Worte, die eine neue Bedeutung annehmen, um Formen des An- und Verkleidens, die mit der Aufmerksamkeit und ihrer Inszenierung spielen.

Das Spiel entwickelt sich, so die SI im „Beitrag zu einer situationistischen Definition des Spiels“, als „gemeinsame Schaffung des gewählten spielerischen Moments“<sup>166</sup>, allerdings vor dem Hintergrund zweier wichtiger Präzisierungen. Die erste betrifft „den Wegfall jedes Konkurrenzgedankens“<sup>167</sup>, die Distanzierung des Spiels von der Konzeption, die von einem abartigen Produktionssystem geerbt wurde, das „Spannungen zwischen den Individuen bei der Aneignung von Vermögen“ erzeugt.<sup>168</sup> Es besteht ein untrennbarer Zusammenhang zwischen der Art der Beziehungen, die im Spiel des Wettbewerbs entstehen, und den übrigen Wettbewerbsbeziehungen, die in der Gesellschaft auftreten. Das Spiel des Wettbewerbs bleibt auf einen illusorischen Zeitvertreib reduziert, der nur die sozialen Ungleichheiten verdeckt. Die zweite Klarstellung ist, dass die Trennung zwischen Spiel und Alltag überwunden werden muss: „[D]as Spiel muss in das gesamte Leben eindringen, es muss mit seiner räumlichen und zeitlichen Borniertheit radikal brechen.“<sup>169</sup> Das Spiel ist daher für die SI eine äußerst ernste und zutiefst politische Frage, es ist der

---

**165** „Definitionen“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 51.

**166** „Beitrag zu einer situationistischen Definition des Spiels“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 47f., hier: 47.

**167** Ebd.

**168** Ebd.

**169** Ebd.



zentrale Kern des uneingeschränkten, nicht-kompetitiven und endlosen Experimentierens. Es ist Generator von spielerischen Neuheiten, von Erfindungen. Die SI weist auch darauf hin, dass das spielerische Experimentieren mit der Erzeugung einer Umgebung verbunden ist. Hier werden die niederländischen Referenzen aufgrund ihres Einflusses auf den Begriff des Spiels relevant; von Johan Huizinga und seinem *Homo ludens* über Aldo Van Eycks *playgrounds* – öffentliche Parks für Kinder, die er als Stadtarchitekt auf leeren Grundstücken errichtete – bis hin zur nomadischen Spielstadt, die Constant in seinem *New Babylon* imaginiert.

Das Spiel ist schließlich auch umkämpftes Bindeglied zwischen der Situationistischen Internationale und Henri Lefebvre in ihrer Interpretation der Pariser Commune von 1871. Dabei geht es darum, die Commune als Fest<sup>170</sup> zu verstehen, als einen Bruch mit dem Alltag, in dem die Kommunard\_innen zu Herr\_innen ihrer eigenen Geschichte und ihres Alltags werden. Nach Ansicht der SI war die Commune die „*einzigste Verwirklichung eines revolutionären Urbanismus*“<sup>171</sup>, weil das Spiel in seiner experimentellen Dimension des Bruchs mit Spektakel, Alltag und Repräsentation das Übergewicht erlangte. Die Verbindungen zwischen der SI und Lefebvre beschränken sich nicht auf die Interpretationen der Pariser Commune, sondern teilen auch eine theoretische

---

**170** Die beiden Interpretationen von Lefebvre und der SI sind sehr ähnlich: Im einen Fall ist die Commune „das größte Fest des Jahrhunderts und der Neuzeit“ (Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, 389), im anderen „das größte Fest des XIX. Jahrhunderts“ (Guy Debord / Attila Kotanyi / Raoul Vaneigem, „Über die Pariser Kommune“, <http://spektakel.blogspot.de/2014/03/18/ueber-die-pariser-kommune/>).

**171** Ebd.

Basis. Der erste Begegnungspunkt war der erste Band von Lefebvres *Critique de la vie quotidienne*, der die SI stark beeinflusste.<sup>172</sup> Später entwickelte sich eine Wechselbeziehung zwischen Lefebvres Theorie der Momente und der Theorie der Herstellung von Situationen der SI.<sup>173</sup> Lefebvre theoretisiert die „Momente“ stark in Verbindung mit dem Alltagsleben. Die Theorie der Momente soll es letztendlich erlauben, „den langsamen unterirdischen Gang vom Bedürfnis zum Wunsch mitsamt seiner oberirdischen Etappen genauer zu klären. Doch das Wichtigste ist, dass sie uns die Perspektive einer Aufhebung eröffnen und die Möglichkeit einer Lösung des uralten Konflikts zwischen Alltag und Tragödie, Trivialität und Fest zu weisen vermag.“<sup>174</sup> Die Momente sollen eine Antwort auf die Begrenzungen des Augenblicks sein, in der Formulierung der SI: „In der Perspektive des Moments ist nach Lefebvre also die konstruierte Situation dem Augenblick entgegengestellt, aber auf einer *Mittelstufe* zwischen dem Augenblick und dem ‚Moment‘.“<sup>175</sup> Hier trifft sich die SI mit Lefebvres Absichten, den Alltag jenseits des punktuellen und ephemeren Ereignisses – des Augenblicks – sowie der

---

**172** Eine detailliertere Beschreibung der persönlichen Beziehungen findet sich in Kristin Ross, „Lefebvre on the Situationists. An Interview“, *October*, 79, 69–83, 1997 [1983]; Michèle Bernstein, „Lefebvre et Cheyfe“, in: Raoul Vaneigem / Gérard Berréby, *Rien n'est fini, tout commence*, Paris: Éditions Allia 2014; Any Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, London/New York: Routledge 2008.

**173** Die Theorie der Momente erscheint zuerst in seinem Buch *La Somme et le reste*, Paris: La Nef de Paris 1959, und dann als letztes Kapitel des 3. Bands von *Kritik des Alltagslebens* (176–194).

**174** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* 3, 194.

**175** „Die Theorie der Momente und die Konstruktion von Situationen“, <https://www.si-revue.de/die-theorie-der-momente-und-die-konstruktion-von-situationen/>.

strukturierten Organisation ohne Spontaneität komplexer zu interpretieren und zu gestalten; daher die Momente, daher die Verbindung von Fest und Alltag. Wenn die Trägheit des Alltags zu einem gewissen Grad an Entfremdung und Mangel an Hinterfragung führt, sind die Momente Unterbrechungen in diesem Fluss, die einen anderen Rhythmus jenseits des Augenblicks, eine andere Alltäglichkeit einführen sollen.

Lefebvre merkt in einer Fußnote an: „Philosophisch steht die ‚Theorie der Momente‘ im Zusammenhang mit einer Leibniz-Interpretation. Ihr zufolge wäre das ‚substantielle‘ Band (*vinculum substantiale*) der Monaden gleichfalls eine Monade“<sup>176</sup>. Das bedeutet, dass die

---

**176** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* 3, 200. Leibniz' *vinculum substantiale* erscheint als Begriff in seinem Briefwechsel mit dem Jesuiten Bartholomäus Des Bosses (vgl. *Philosophical Papers and Letters*, 596–617) über die Transsubstantiation. Leibniz reflektiert hier über das Verhältnis zwischen den Substanzen und zwischen den Monaden, und insbesondere über die zusammengesetzte Natur der Substanzen, d.h. die Frage, wie eine zusammengesetzte Substanz entsteht, oder ob dies nicht möglich ist, weil das Zusammengesetzte selbst keine Substanz mehr ist. Im Rahmen von Leibniz' Monadologie ist dies wichtig, weil es im Zentrum seines Arguments steht, dass Monaden das sind, was keine Teile hat. Die Frage ist, wie Verbindungen von Monaden gebildet werden: Handelt es sich um ein Phänomen der bloßen Gruppierung oder gibt es eine Art der Verflechtung zwischen Monaden, die in der Verbindung eine neue Substantialität bildet? Die Korrespondenz bringt keinen klar strukturierten Begriff hervor, sondern eher bestimmte partiale – und manchmal widersprüchliche – Behauptungen, die nicht sehr deutlich machen, was das *vinculum substantiale* ist und was es tut. Autoren wie Bertrand Russell (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London: George Allen & Unwin 1937 [1900]) oder Maurice Blondel (*Une énigme historique. Le „Vinculum Substantiale“ d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, Paris: Éditions Gabriel Beauchesne 1930) haben ihre Kritik an diesem Begriff entwickelt, und Lefebvre ist, wie er selbst beschreibt, sehr stark vom Denken Blondels beeinflusst, der sein Lehrer und Freund war. Vgl. die Arbeit von Brandon Look, „Leibniz and the Substance of the Vinculum Substantiale“, *Journal*

Momente als verschiedene Attribute des Wesens eine Realität haben, die der des „Bewusstseins“ ähnelt, das sie verbindet. Andererseits geht der Begriff „Moment“ aus dem dialektischen Moment des Hegelschen Systems hervor, es ist der Moment der dialektischen Aufhebung. Obwohl Lefebvre eine gewisse Distanz hält, „wird unser Gebrauch des Begriffs zugleich bescheidener und weiter sein als seine Hegelsche Bedeutung“. Lefebvre definiert den Moment als „jeden Versuch zur totalen Verwirklichung einer Möglichkeit“<sup>177</sup>, mit Anklängen an das, was bei Marx die „Aneignung der menschlichen Wirklichkeit“ durch das „Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“ ist<sup>178</sup>, die durch das Privateigentum entfremdet werden soll – das heißt, selbst zum Objekt gemacht, ihrer Beziehung zur Welt enthoben. „Sehn,

---

*of the History of Philosophy*, 38 (2), 203–220, zu den verschiedenen möglichen Interpretationen des Begriffs *vinculum substantiale* im genannten Briefwechsel. Lefebvre scheint an einer Interpretation festzuhalten, die das *vinculum* nicht als – von den Monaden unterschiedene – Substanz versteht, sondern als ein Band, das substanziiell wird, wenn es eine zusammengesetzte Substanz bildet, wenn es zusammengesetzt wird.

**177** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* 3, 184.

**178** Lefebvres Verbindung zu Marx ist dauerhaft, in diesem Punkt zu dessen Ideen der Aneignung der Wirklichkeit und der Totalität in Marx' Manuskripten von 1844, und zwar im Kontext der Erläuterung des Privateigentums, wo er betont, dass der Mensch „sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an[eignet], also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben.“ (Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844], MEW 40, 539).

Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben“ sind für Lefebvre Momente des Bruchs mit einer gewissen Trägheit, die im Alltag auftreten kann, doch der Bruch ist nicht punktueller Bruch, sondern erzeugt ein neues Beharrungsvermögen für einen anderen Alltag. Die SI interveniert genau an diesem Punkt und erklärt, „das Projekt einer konstruierten Situation könnte man auch als den Versuch definieren, eine Struktur in die Begegnung hineinzubringen.“<sup>179</sup> Lefebvre schreibt: „Die Konjunktur ist *fast* die Situation und das Moment *fast* die Struktur“<sup>180</sup>, und die SI erklärt, dass „die als ‚Situationen‘ konstruierten Momente [...] als die Momente des Bruchs und der Beschleunigung, *die Revolutionen im individuellen alltäglichen Leben* betrachtet werden.“<sup>181</sup> Es geht nicht nur darum, Momente oder Situationen zu finden, von denen man ausgeht oder beginnt, sondern auch darum, neue zu erfinden – daher die Rede von der „Herstellung“.

Es gibt in den Lefebvre'schen Momenten auch eine problematische Tendenz zum Absoluten, die konkret seine Dialektik des Möglichen betrifft: „*Jedes Moment wird absolut*. Es kann sich absolut setzen. Es muss sich sogar absolut setzen. Doch das Absolute lässt sich nicht fassen und erst recht nicht leben. Das Moment erstrebt und setzt mithin das Unmögliche. [...] Hier wird das im Alltag Unmögliche möglich, ja die Regel der Möglichkeit. Hier beginnt die dialektische Bewegung

---

179 „Die Theorie der Momente und die Konstruktion von Situationen“.

180 Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* 3, 188.

181 „Die Theorie der Momente und die Konstruktion von Situationen“.

zwischen Möglichem und Unmöglichem mit ihren Konsequenzen.<sup>182</sup> Und hier operiert das Moment in einer Beziehung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichem, in seiner Fähigkeit der unmöglichen Möglichkeit, der Öffnung oder des Möglichwerdens vor oder im Unmöglichem. Das ist es, was Lefebvre in *Vers un romantisme révolutionnaire*<sup>183</sup> als Unterscheidung zwischen dem Möglich-Möglichem (dem, was in den entfremdeten Möglichkeiten eingeschlossen ist) und dem Möglich-Unmöglichem (dem, was mit dem Möglichen als entfremdeter Grenze bricht) entwickelt. Wenn die Begrenzungen sich nur in den Widersprüchen konzentrieren, wie kann dann eine Konstellation mit unbegrenzten wechselseitig widersprüchlichen Beziehungen gedacht werden – eine Konstellation der Mannigfaltigkeit? Diese Bedingung des Absoluten betrifft auch das Subjekt, das den Moment oder die Situation lebt, erinnert, konstruiert, erfindet.

Das Anregendste, was aus der Herstellung von Situationen und Momenten hervorgeht, ist die aktivierende, revolutionäre Bedingung, durch die sie sich im Alltäglichen verortet. Aber wir dürfen ihren Situs, ihre situierte Bedingung nicht aus den Augen verlieren. Die Situation ist nicht absolut, aber genau genommen ist sie auch nicht relativ, sie ist ein situierter Bruch. Donna Haraway bezeichnet dementsprechend das „situierte Wissen“ als „Alternative zum Relativismus [...], eine Vielfalt partialem, verortbaren, kritischen Wissens, das die Möglichkeit von Netzwerken aufrechterhält, die in der Politik

---

**182** Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens* 3, 182f.

**183** Henri Lefebvre, *Vers un romantisme révolutionnaire*, Paris: Éditions Lignes 2011 [1957].

Solidarität und in der Epistemologie Diskussionszusammenhänge genannt werden<sup>184</sup>. Haraway bezieht sich auf die Objektivitätsnarrative, die im Westen als „Allegorie auf die Ideologien sowohl der Beziehungen dessen, was wir Körper und Geist nennen, als auch des Verhältnisses von Distanz und Verantwortlichkeit“<sup>185</sup> konstruiert wurden, und zwar aus einer Sichtweise heraus, die Objektivität verspricht und sich als unparteiisch präsentiert, dies aber immer aus derselben partialen Position hinsichtlich Geschlecht, Ethnie, Nation, Klasse usw. heraus tut: „Nur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick.“<sup>186</sup> Deshalb ist das, was Haraway vorgeschlägt, so relevant: Situiertheit ist, was durch den Körper auf lokalisierte, besondere, spezifische und Sorge tragende Weise verkörpert wird. Eine neue, verkörperte, situierte, feministische „Objektivität“ geht von mehrdimensionalen, in Beziehung stehenden Subjektivitäten aus, die aus der Mannigfaltigkeit der „kritischen Positionierung“ eine Politik machen, die nicht unparteiisch, sondern im Gegenteil sehr partial ist, in dem Sinne, dass sie von verschiedenen in Beziehung stehenden Gesichtspunkten gebildet wird. Leibniz sagte, dass die Stadt die Abstimmung der Gesichtspunkte auf die Stadt ist, weil die Partialität des Gesichtspunkts diejenige ist, die eine situierte Singularität ausdrückt, und ihre Zusammensetzung das, was wir Stadt nennen. Mit Haraway sollte klargestellt sein, dass diese Abstimmung oder der

---

**184** Donna Haraway, „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“, aus dem Englischen von Helga Kelle, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur*, Frankfurt/Main: Campus 1995, 84.

**185** Ebd., 82.

**186** Ebd.

gleichzeitige Versuch, die Vielzahl der Gesichtspunkte zu erkennen, illusorisch ist, denn der wahre Lernprozess geht von der situierten Bedingung aus. Deshalb kann es keine Totalisierung geben, denn es gibt weder eine totale Position noch ein totales Subjekt, es gibt nur eine situierte Position. Wie operiert man aber nicht vom Absoluten aus, sondern im Möglichen? Wie erweitert, öffnet, wandelt sich das Mögliche? Es geht darum, Löcher zu machen, Löcher zu schaffen, Löcher zu löchern. Ist der Situs der Modus der Koexistenz, verändert das Löchern den Modus der Selbstsituierung.

## Löchern

Es gibt im Schreiben Lefebvres auch Aspekte, in denen er sich auf Leibniz bezieht. In *La production de l'espace* wird dies explizit: „In der Polemik von Leibniz gegen Spinoza und Descartes, wie auch in der von Newton und Kant gegen Leibniz, gibt die Mathematik von heute Leibniz Recht. Die meisten Philosophen nahmen den absoluten Raum als eine gegebene Tatsache, [...] für Leibniz ist der Raum *absolut relativ*.“<sup>187</sup> Und dieses Argument wird für Lefebvre zentral, um zu untermauern, dass der Raum eine soziale Produktion ist. „Kann der Körper mit seiner Handlungsfähigkeit, mit seinen Energien, Raum schaffen? Zweifellos, aber nicht in dem Sinne, dass eine Besetzung die Räumlichkeit ‚fabrizieren‘ würde, sondern im Sinne einer unmittelbaren Beziehung zwischen dem Körper und dem Raum. [...] Der Körper [...] wird im Raum produziert und produziert

---

<sup>187</sup> Lefebvre, *La production de l'espace*, 197f.



zugleich diesen Raum.“<sup>188</sup> Diese These Lefebvres ist sicher eine seiner relevantesten: Der Raum ist sozial in seinem konstitutiven Sinn, seine Produktion und Reproduktion ist sozial. Der Raum ist Träger und Triebfeder des sozialen Handelns. Im Ausgang dieser These fließt Lefebvres gesamte Untersuchung in einer doppelten Schlussfolgerung zusammen: Die sozialen Kämpfe sind der wichtigste Motor der Erfindung und Kraft hinsichtlich urbaner Transformationen, aber gleichzeitig hat das globale Kapital schon sehr früh gelernt, dass die räumlichen Transformationen – vermittelt spekulativer Prozesse der Urbanisierung – absolut entscheidend sind für den Fortbestand der Akkumulationszyklen und Attraktionsprozesse. In dieser Spannung koexistieren die beiden Kräfte der Erfindung und der Vereinnahmung. Und sie sind, wie Deleuze und Guattari ausgeführt haben, nicht auf bestimmte Produktionsweisen beschränkt, ihre Koexistenz ist typisch für alle gesellschaftlichen Formationen.

Lefebvre setzt seine Überlegungen über das Absolute und das Relative des Raums in verschiedenen historischen Momenten fort, und ebenso jene über die Bedeutung der Konstruktion eines absoluten Raums als eines „Todesraums: seiner absoluten Macht über das Lebendige“<sup>189</sup>. Deshalb kann für Lefebvre der gelebte Raum auch nicht absolut sein: Das Vermögen des Lebendigen kann sich nur im Situierten, nicht im Absoluten entwickeln. Jedenfalls ist die Trennung zwischen dem Absoluten und dem Relativen – als Raum der Differenzen – keine eindeutige. Lefebvre beschreibt, wie

---

188 Ebd., 199.

189 Ebd., 272.

die absolute Macht immer versucht hat, den Raum zu beherrschen und zu erobern, aber das bedeutet nicht, dass sie erfolgreich war. Es handelt sich um Kräftefelder, Spannungsfelder, die koexistieren. Lefebvre führt weiter aus, wie die Konstruktion des absoluten Raums seitens der Macht im Laufe der Geschichte drei Ebenen oder Dimensionen annahm: „die Oberfläche, die Höhe und die Tiefe“<sup>190</sup>, oder die Erde, die Höhen und die Abgründe. Die Oberfläche symbolisiert die Unterwerfung, die Höhe symbolisiert das Privileg von Wissen, Macht und Pflicht, und die Tiefe symbolisiert den Tod – das Unterirdische. Der Begriff des Absoluten gerät jedoch in der Praxis ins Wanken, denn „nirgends wird der Tod als ‚reiner‘ Tod wahrgenommen, noch als reines Etwas, noch wird die Macht, die Unterwerfung, das Wissen oder die Weisheit in ‚all ihrer Reinheit‘ wahrgenommen. Damit wandelt sich der Begriff des absoluten Raums“.<sup>191</sup> Und aus dieser Unreinheit ergibt sich eine Aussage über die soziale Räumlichkeit der Welt, als ein mehrdeutiges Verhältnis zwischen „dem Dunklen und dem Hellen“, zwischen *mundus* und *immundus*.<sup>192</sup>

Von daher kommt Lefebvre zum Loch, verstanden als Leere, die in dieser Mehrdeutigkeit als Schwelle fungiert: „Das Loch hat eine *tiefe* Bedeutung! Das Loch verbindet die Stadt, den überirdischen Raum, das Licht, die Erde und das Territorium mit den unterirdischen,

---

190 Ebd., 273.

191 Ebd.

192 Ebd., 280: „Der *mundus* verängstigt und verherrlicht. Seine Mehrdeutigkeit enthält die größte Verschmutzung, die größte Reinheit, Leben und Tod, Fruchtbarkeit und Zerstörung, Schrecken und Faszination. ‚Mundus est immundus.‘“

versteckten und verborgenen Räumen“.<sup>193</sup> Obwohl das Loch kein zentraler Begriff bei Lefebvre ist, ist seine Bedeutung *tief*. Das Loch ist „der öffentliche Abfluss, in den der Müll geworfen wird, der zum Tode Verurteilte, das Neugeborene, das der Vater nicht ‚aufzuziehen‘ beschließt (das heißt, dass er es nach der Geburt nicht vom Boden aufhebt, es nicht über den Kopf hebt, für seine zweite, soziale und nicht biologische Geburt)“.<sup>194</sup> Das Loch ist der Ort des Übergangs von der Oberfläche in die Tiefe, von der Erde in den Abgrund. Andererseits und umgekehrt ist es auch „der Durchgang, durch den die Seelen in den irdischen Schoß zurückkehren und zu ihrer Wiedergeburt wieder herauskommen. [...] Höhle, die das Licht aufschließt, Mündung verborgener Kräfte, dunkler Mund“.<sup>195</sup>

Das Loch ist der Raum, in dem sich alles verbirgt, was für die absolute Macht unrein ist, und der Durchgangsraum, in dem Heimlichkeiten, Seltsamkeiten und Unterwelten wohnen und aus dem sie hervorgehen. Das Loch dient sowohl als Mechanismus, um unerwünschte Welten zu verbergen, als auch als Mechanismus für das Entstehen von Unterwelten. Bei Lefebvre wird das Loch von seiner symbolischen Funktion für den absoluten Raum aus gedacht, die im Fenstersturz, der Unterwerfung und dem Tod des Unreinen besteht, also dessen, was kein Existenzrecht hat, weil es nicht gut, schön und wahr für das System der Macht/des Wissens eines bestimmten historischen Moments ist. Aber es ist nicht auf diese negative – und fast ausschließlich

---

193 Ebd.

194 Ebd.

195 Ebd.

historische – Funktion beschränkt, sondern es ist auch das, was durchlässig ist, was zum Vorschein kommen lässt, was die versteckten, verborgenen und unterirdischen Unterwelten mit der Welt verbindet. Und diese Interpretation ist von großer Relevanz, denn wenn der Raum mit Lefebvres sozialer Produktion ist, dann sind die Kämpfe, Auseinandersetzungen und Widerstände, die in der Stadt koexistieren und sie ausmachen, dasjenige, was den Raum produziert und reproduziert. Aus diesem Grund kann der Raum weder ein Apriori noch ein Absolutes sein, sondern die Ordnung oder Unordnung des Koexistierenden.

In diesem Sinne warnte die SI in ihrem „Elementarprogramm des Büros für unitarischen Urbanismus“, dass Urbanismus erst in dem Augenblick auftaucht, „wenn gewisse Zonen sich aus dieser Besetzung [des gesamten Raums durch den Feind] herauslösen. Hier fängt das an, was wir Konstruktion nennen. Diese kann mithilfe des in der modernen Physik gefundenen Begriffs des ‚positiven Lochs‘ verstanden werden.“<sup>196</sup> Das Loch als Leere, in dem Dinge geschehen können. Hier verstärkt die SI die affirmative Interpretation des Lochs, die dem Elektronenloch der Festkörperphysik entnommen ist. In diesem Sinn bezieht sich das Loch auf das Vakuum, das ein Elektron hinterlässt und das als Elementarteilchen der Materie betrachtet wird, welches ein Atom positiv auflädt, ohne im eigentlichen Sinn Teilchen zu sein – sondern vielmehr die Abwesenheit eines Teilchens, jedoch mit physikalischen Eigenschaften, die denen eines Teilchens entsprechen. Technisch gesehen

---

**196** Attila Kotanyi / Raoul Vaneigem, „Elementarprogramm des Büros für einen Unitären Urbanismus“, in: *Der Beginn einer Epoche*, 95–98, hier: 97.

ist es ein Quasipartikel. Das Interessante daran ist, dass dieses Loch zum Durchgang von elektrischem Strom beiträgt, um Energie durchzulassen. Für die SI ist der Raum „bereits vom Feind besetzt, der bis hin zu den Grundregeln dieses Raumes alles für seinen Gebrauch gezähmt hat (über die Rechtsprechung hinaus sogar die Geometrie).“<sup>197</sup> Wenn die Stadt zum Spektakel geworden ist, impliziert die Herstellung von Situationen die Öffnung von Leerräumen, damit andere Dinge passieren können, nicht domestizierbare Löcher, die einen anderen Raum produzieren. Das Loch hat die affirmative Bedingung, Leerraum dort zu eröffnen, wo alles durch die Mechanismen der Vereinnahmung gesättigt ist. Das Loch ist eine Möglichkeit, „dieser domestizierten Welt einige Parzellen ihrer Oberfläche zu entziehen.“<sup>198</sup>

Diese Beziehung zwischen dem Loch und der Herstellung von Situationen hört hier nicht auf, sie reicht noch viel weiter. Die Topologie, Erbin der Leibniz'schen Analysis Situs, arbeitet hauptsächlich mit Löchern. Was einen topologischen Raum ausmacht, ist nicht seine Morphologie, es sind auch nicht seine Dimensionen, sondern seine Löcher. Topolog\_innen sagen gerne, dass eine Tasse und ein Donut äquivalent sind, weil sie topologisch gleich sind. Es handelt sich um Räume, die die gleiche Anzahl von Löchern haben, daher sind ihre topologischen Eigenschaften ähnlich. Die Nähe ihrer Punkte, ihre Konsistenz und ihre Löcher sind gleichwertig, sodass durch Verformungs-, Press- und Streckoperationen ein Übergang von einem zum anderen

---

**197** Kotanyi/Vaneigem, „Elementarprogramm des Büros für einen Unitären Urbanismus“, 97.

**198** Ebd.

möglich ist. Diese Art, den Raum zu verstehen, rührt zweifellos von Leibniz' Analysis Situs her. Sie tauchte nicht spontan 1736 mit Eulers Ansatz zur Lösung des Problems der sieben Brücken von Königsberg auf. Euler geht von Leibniz' Analysis Situs aus, was er auch in den ersten Zeilen seines Texts *Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis*<sup>199</sup> betont, in dem er die Lösung des Problems darlegt und der als die Geburtsstunde der Topologie gilt. Die Entwicklung, die Euler in Vergleich zu Leibniz vorantreibt, besteht darin, die Wege zwischen den Punkten in dynamischer statt in starrer Art und Weise zu betrachten, aber die Konzepte von Situs, Nachbarschaft, Kongruenz und Ähnlichkeit sind entscheidend für die Begründung des topologischen Denkens.<sup>200</sup> Gauß setzte die Begründung einer nicht-euklidischen Geometrie fort, in der der Raum nicht als absolutes Apriori bestimmt werden kann, und Riemann führt Gauß' Fortschritte mit seinem mehrdimensionalen Verständnis des Raums und mit seiner Entdeckung der diskreten und stetigen Mannigfaltigkeiten noch weiter.

In *Tausend Plateaus* versammeln Deleuze und Guattari all diese Erkenntnisse der Mathematik, Geometrie

---

**199** Leonhard Euler, „Solutio problematis ad geometriam situs pertinentis“, *Euler Archive – All Works*, 53, 2018 [1741], 1.

**200** Die Topologie zeigt, wie sich mit Formen der Verbindung, mit Nachbarschaften und Konsistenzen arbeiten lässt. Aber der topologische Ansatz ist nicht nur räumlich oder geometrisch, hier sind Räumlichkeit und Sozialität verschmolzen, sie bilden eine situierte Legierung. Nachbarschaften sind nicht nur geometrische Proximitäten zu einem Punkt, sondern auch Sozialitäten. Konsistenzen sind nicht nur mathematische Verhaltensweisen, sondern auch Verhaltensweisen sozialer Formationen. Löcher eröffnen Nachbarschaften, Zusammensetzungen zwischen Teilen und Teilen. Aber nicht um Vereinheitlichungen oder Totalisierungen, sondern um Konsistenzen zu schaffen.

und Topologie, um sie weit über diese Disziplinen hinaus für ein neues Raumverständnis produktiv zu machen: vom zentralen Dualismus von glattem und gekerbtem Raum bis zu einem marginalen, aber bedeutsamen Begriff von durchlöcherterem Raum. Deleuze und Guattari beziehen sich für eine Definition des durchlöcherterten Raums, der kleiner ist „als ein Volumen und größer als eine Oberfläche (das ist die mathematische Darstellung der Affinität zwischen einem freien und einem durchlöcherterten Raum)“<sup>201</sup>, auf dieselbe Idee, die auch im *Menger-Schwamm* als Gesetz der Aushöhlung präsent ist. „Dabei handelt es sich um Mengen, deren Dimensionszahlen Bruch- oder nicht ganze Zahlen sind, oder auch ganze Zahlen, allerdings mit kontinuierlicher Richtungsänderung.“<sup>202</sup> Diese Untersuchung des durchlöcherterten Raums wird durch Riemanns Entdeckung der Mannigfaltigkeiten ermöglicht, die für Deleuze und Guattari das „Ende der Dialektik, zugunsten einer Typologie und Topologie von Mannigfaltigkeiten“ darstellt.<sup>203</sup>

Hier zeichnet sich auch eine Veränderung in der Interpretation der Löcher ab: Es ist nicht mehr so sehr das Loch selbst relevant, sondern vielmehr sein Werden, das Löchern als Lochwerden. Wenn Lefebvre den Übergang von einer ausschließlich negativen zu einer ambivalenten Interpretation vollzog und in der SI eine noch deutlicher positive Linie gezogen wurde, vollziehen Deleuze und Guattari den Übergang von einer passiven Interpretation zu einer anderen, die aktiv zu sein scheint, die aber in Wirklichkeit die Dichotomie zwischen dem

---

**201** Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 674.

**202** Ebd.

**203** Ebd., 669.

Aktiven und dem Passiven auflöst. Es ist eine Frage des Löcherns, des Durchlöcherns, aber beim Löchern geht es nicht nur darum, neue Löcher zu schaffen, sondern die Löcher zu finden, die schon da sind, sie zu bevölkern, sie zu erweitern, sie zu bewohnen; mehr Dinge in ihnen und durch sie geschehen zu lassen. Deleuze und Guattari entwickeln diesen aktiv-passiven Begriff von Loch und Löchern im Rahmen von *Tausend Plateaus* in Auseinandersetzung mit verschiedenen Feldern, von der Kritik des psychoanalytischen Unbewussten über die Linguistik und die Musik, über die Fluchtlinien und die Literatur, das Werden, die Nomadologie und die Mathematik bis hin zur Stadt.

Im Plateau „Ein Wolf oder mehrere?“ setzt ihre Interpretation des Unbewussten bei der Mannigfaltigkeit an. Während Freud letztlich alles auf das Eine, auf die verlorene Identität zurückführt, warnen Deleuze und Guattari davor, die Mannigfaltigkeit und ihre Intensitäten zu reduzieren: „[D]er Wolf ist das Rudel, das heißt, die Mannigfaltigkeit, die für einen Augenblick durch ihre Nähe oder Ferne von Null als solche wahrgenommen wird – Abstände, die jeweils unteilbar sind.“<sup>204</sup> Das Unbewusste basiert weder auf einem Mangel noch auf einer Kastration, noch ist es ein Ersatz für etwas, es ist ein Werden. „Zum Wolf werden, zu einem Loch werden, das bedeutet, sich zu deterritorialisieren und dabei unterschiedlichen, aber miteinander verflochtenen Linien zu folgen.“<sup>205</sup> Das Loch ist keine Abwesenheit, nicht einfach eine Leere, sondern ein bejahendes Werden. „Ein Wolf und auch ein Loch sind Partikel des

---

204 Ebd., 50.

205 Ebd., 51.



Unbewussten, nur Partikel, Teilchen, Produktion von Teilchen, Bahnen von Teilchen als Elemente von molekularen Mannigfaltigkeiten“. Und ähnlich wie die SI beziehen sich Deleuze und Guattari hier auf die physikalischen Eigenschaften des Elektrons: „[E]in Loch ist ebenso ein Teilchen wie das, was durch es hindurchgeht. Die Physiker sagen: Löcher bedeuten nicht das Fehlen von Teilchen, sondern sind Teilchen, die sich schneller als das Licht bewegen.“<sup>206</sup>

Das Loch ist hier nicht psychoanalytische Repräsentation der weiblichen Genitalien, auch nicht ihre Manifestation als Mangel im Unbewussten, es wird nie auf das Eine oder die Repräsentation reduziert, es „geht doch eher um eine reine Mannigfaltigkeit, deren Elemente sich verändern oder die *zu etwas wird*.“<sup>207</sup> Dass ein Strumpf als Vagina verstanden wird, gehört für Freud einfach zu einem Zwang, einer Neurose, die mit einem Mangel zusammenhängt; wird der Strumpf aber als eine Mannigfaltigkeit von Maschen verstanden, ist das ein Wahn, eine Psychose, jenseits der Wirklichkeit. Daher auch der Fall des Wolfsmanns in Freuds Deutung von Träumen und deren Infragestellung durch Deleuze und Guattari. Reduziert man, obwohl ein Rudel im Traum vorkommt, die Deutung auf das Eine, wird daraus fälschlicherweise gefolgert, dass die Figur des Wolfs den Vater darstellt. Aber der Wolf ist das Rudel, die Mannigfaltigkeit, der Wolf „als unmittelbare Wahrnehmung einer Mannigfaltigkeit in dieser Region ist kein Repräsentant, kein Ersatz“<sup>208</sup>. Das Loch ist Ausdruck

---

206 Ebd.

207 Ebd., 45.

208 Ebd., 50.

einer situierten Intensität, es ist Mannigfaltigkeit, Teil eines Gelöchers, eines Löcherns.

An einer weiteren Stelle in *Tausend Plateaus* tauchen die Löcher im Kontext der Linguistik auf. Aus Sicht von Deleuze und Guattari ist die Linguistik kein homogenes System mit seinen Invarianten, weil es „nicht durch seine Konstanten und seine Homogenität definiert ist, sondern im Gegenteil durch eine Variabilität, die dadurch charakterisiert ist, dass sie immanent, kontinuierlich und nach einem ganz speziellen Modus geregelt ist (*variable oder fakultative* Regeln). [...] die sprachliche Veränderung [kommt] weniger durch die Außerkraftsetzung eines Systems als durch eine graduelle Frequenzveränderung zustande, durch die Koexistenz und Kontinuität unterschiedlicher Gebrauchsformen.“<sup>209</sup> Das Loch führt eine Modifikation ein, die sogar die Form eines scheinbaren Bruchs oder Schnitts haben kann, aber nie als isoliertes oder punktuell Element, sondern als Teil eines heterogenen Kontinuums, in dem die Veränderungen Modifikationen mit unterschiedlichen Intensitäten, Abstufungen und Tiefen sind. In Bezug auf die Musik erklären Deleuze und Guattari, dass der Übergang vom tonalen System zum atonalen System gerade kein Bruch ist, sondern „das Aufwallen, das in einer langen Phase des 19. und 20. Jahrhunderts das tonale System selber beeinflusste, die Temperierung auflöste und die Chromatik erweiterte, während es eine relative Tonalität beibehielt, neue Tonarten wiedererfand“.<sup>210</sup> Die Aufwallung wird einfach präsent, sie verschafft sich Gehör, sie wird wahrnehmbar, aber sie wird es dank

---

209 Ebd., 131f.

210 Ebd., 133f.

ihrer molekularen Variablen, die schon am Werk waren. „Indem die Musik alle Komponenten kontinuierlich variiert, wird sie selber zu einem supralinearen System, zu einem Rhizom anstelle eines Baums; sie unterstellt sich einem virtuellen kosmischen Kontinuum, zu dem sogar die Löcher, die Phasen der Stille, die Brüche und die Einschnitte gehören.“<sup>211</sup>

Anhand dreier Novellen stellen sich Deleuze und Guattari im achten Plateau die Frage *Was ist passiert?*, um über drei Arten von Linien zu reflektieren: harte Segmentaritätlinie oder molarer Schnitt; flexible Segmentationslinie oder molekularer Riss; (nicht segmentäre) Flucht- oder Bruchlinie. Es gibt keine guten und schlechten Linien, alle drei Linien sind wirksam und hören nicht auf, sich zu überschneiden. Im zweiten Text, Scott Fitzgeralds *The Crack-Up*, heißt es über die zweite Art von Linie, dass es nicht mehr um große Einschnitte geht, sondern um „Mikro-Risse, wie in einem Teller; sie sind viel feiner und geschmeidiger, und sie entstehen eher, wenn die Dinge auf der anderen Seite gut gehen. [...] Der Knacks ,kommt fast ohne dass man es merkt, aber dann spürt man es umso mehr“.<sup>212</sup> Es scheint, als wäre weiterhin vom heterogenen Kontinuum der Sprache die Rede, zu dem Schnitte, Risse und Brüche gehören; doch hier bekommt der Bruch eine andere Dimension, als Flucht: „[...] ein klarer Bruch hingegen ist etwas, das keine Rückkehr erlaubt; der ist unwiderruflich, weil damit die Vergangenheit nicht mehr existiert“.<sup>213</sup> Und das bedeutet nicht, dass die wirkliche Trennung eine

---

211 Ebd., 130.

212 Ebd., 272.

213 Ebd.

Flucht vor allem Bekannten ist, um zu verschwinden oder sich von der Welt abzukoppeln, das wäre nur eine Falle. „Und die Fluchtlinien bestehen niemals darin, die Welt zu fliehen, sondern vielmehr darin, sie fliehen zu lassen, als wenn man ein Rohr zum Platzen bringt“.<sup>214</sup> Die Löcher sind nie eine Flucht aus der Welt, im Gegenteil, als Fluchtlinie ist ihre Flucht *in situ*, sie dreht den Ort, situiert sich auf andere Weise, erzeugt neue Formen der Situierung.

Die verschiedenen Linien koexistieren, „es geht um eine Kartographie. Sie setzen uns zusammen, so wie sie unsere Karte zusammensetzen. Sie verwandeln sich und können sogar ineinander übergehen“.<sup>215</sup> Man könnte meinen, die Löcher seien vor allem Bruchlinien, also Fluchtlinien, noch einmal: „nichts Aktiveres als eine Fluchtlinie“<sup>216</sup>; doch in den Löchern ist die Dichotomie zwischen Aktivem und Passivem aufgelöst, sie können molarer Schnitt, molekularer Riss und Bruch sein, mit unterschiedlichen Intensitäten und Tiefen, sich sogar gleichzeitig überkreuzend. Und die Löcher sind auch das, was schon da ist, Räume, in denen Dinge passieren, durchgehen können oder etwas durchgehen lassen; mit anderen Worten, sie besitzen eine aktive Passivität. In der anfänglichen Überlegung, die Deleuze und Guattari zu Beginn des Plateaus anstellen und die sich durch das ganze Plateau zieht – Was ist passiert? Was kann passiert sein? –, werden die drei Arten von Linien als Möglichkeiten des Verhältnisses zur Zeit dargestellt, in denen die Gegenwart, die Vergangenheit und

---

214 Ebd., 279.

215 Ebd., 278.

216 Ebd., 279.

die Zukunft miteinander verflochten sind. „Es ist etwas passiert oder es wird etwas passieren, damit kann eine so unmittelbare Vergangenheit, eine so nahe Zukunft bezeichnet werden, dass beide (wie Husserl sagen würde) eins sind mit den Retentionen oder Protentionen der Gegenwart selber.“<sup>217</sup> In der Novelle verbinden sich, so Deleuze und Guattari, die Zeilen in einer lebendigen Gegenwart, die Zeiten bewegen sich zwischen den Zeilen. Man könnte Fitzgeralds Frage aufgreifen, „was kann passiert sein, dass es jetzt so gekommen ist?“<sup>218</sup>, nun aber auch in räumlicher Hinsicht. Das Loch ist eine Fluchtlinie, aber es ist nicht nur ein Bruch, denn es ist nicht so sehr das, was durchlöchert, sondern das, was durchlässt, was passieren lässt, es ist definiert durch das, was passiert. Es ist die Öffnung einer Leere, die Dinge geschehen lässt. Und hier hat ‚Passieren‘ mehrere Bedeutungen, zum einen das Durchgehen und zum anderen das Geschehen in Zeit und Raum. Dass Dinge passieren, bedeutet, dass Dinge durchlaufen werden und auch, dass Dinge auf eine bestimmte Art und Weise, in einer bestimmten Situation, passieren. Dass sie geschehen, indem sie durchgehen, dass sie durchgehen, indem sie geschehen. Löcher sind Durchgangslinien, die Schritt für Schritt gemacht werden, und deshalb hören sie nie auf zu passieren, sie passieren immer.

Das Loch bedeutet nicht nur Löchern, sondern auch Loch-Werden, sich dorthin zu bewegen, wo das Unwahrnehmbare wahrnehmbar wird, „während die Wahrnehmung selber zugleich zwangsläufig molekular wird: alle Löcher, alle Mikro-Intervalle zwischen Materien,

---

217 Ebd., 264.

218 Ebd., 266.

Farben und Tönen erfassen, in denen die Fluchtlinien, die Linien der Welt [...] zusammenlaufen.“<sup>219</sup> Und zwischen den Dingen gibt es keine feste Position, von der aus man betrachtet, was passiert, sondern eine Zusammensetzung, um sich mit dem, was passiert, zu bewegen. Es gibt keine Typologien, um das, was passiert, zu klassifizieren, sondern Topologien, durch die die Dinge passieren; es gibt keine Vereinheitlichung, sondern Nachbarschaften; es gibt keine Form und Funktion, sondern verschiedene Formen des Funktionierens und Funktionen der Verformung; es gibt keine Art und Weise, die Dinge zu planen, sondern Möglichkeiten, sich in und mit den Dingen zu situieren; es gibt kein Ding ohne Löcher, durch die man sich bewegen kann, noch Bewegung, ohne Löcher zu werden.

Erst im zwölften Plateau, „Abhandlung über Nomadologie: die Kriegsmaschine“, taucht allerdings der Begriff des durchlöcherten Raums auf, in die Grammatik eingefügt zwischen glattem und gekerbtem Raum, aber mit einigen Besonderheiten. Zunächst wird er als ein situierter Raum vorgeschlagen, der im Untergrund, im Bergwerk, in der Mine entsteht. Eine halbnomadische Art, den Raum zu bewohnen: „der Untergrund vereint den Boden des glatten Raumes mit der Erde des gekerbten Raumes: [...] *jede Mine ist eine Fluchtlinie*“.<sup>220</sup> Dem Schmied beispielsweise ist es in seiner Art zu wohnen nicht so wichtig, ob er ein Haus oder ein Zelt hat, denn „er bewohnt sie wie ein ‚Lager‘, genauso wie das Metall selber, das in einer Höhle oder einem Loch liegt“.<sup>221</sup>

---

219 Ebd., 384.

220 Ebd., 569f.

221 Ebd., 571.

Und hier zeigt sich eine dieser Besonderheiten, denn der Schmied ist weder nomadisch noch sesshaft, sondern ein „Umherziehender, der einen durchlöcherter Raum erfindet“<sup>222</sup>. Und auf der anderen Seite hat der durchlöcherter Raum eine Spezifität, einen Situs; er erzeugt ein Wohnen im Loch, eine Loch-Affektion, ein Loch-Werden, „[...] die den Raum durchlöchern und phantastische Formen schaffen, die den Durchlöcherungen, den vitalen Formen des nicht organischen Lebens entsprechen.“<sup>223</sup>

Deleuze und Guattari schreiben, „der durchlöcherter Raum kommuniziert von sich aus mit dem glatten und dem eingekerbten Raum“<sup>224</sup>. Er verkettet sich mit dem glatten Raum und verfügt sich mit dem gekerbten Raum. Löchern heißt, im Durchgang zu operieren, in dem, was passiert, in den Kombinationen, Kreuzungen und Mehrdeutigkeiten, die im Nebeneinander verschiedener Kräfte auftreten. Und hier tut sich ein ganzes Feld von Schwellen auf. Es geht nicht nur um Konsistenzschwellen, an denen zu sehen ist, wie die einen Kräfte – der Kerbung oder der Glättung – über die anderen dominieren, sondern auch um Subsistenzschwellen, an denen das, was sich mit unterschiedlichen Graden von Langsamkeit oder Schnelligkeit bewegt, zugleich das ist, was jenseits und unterhalb des Koexistierenden subsistiert, jenseits und unterhalb dessen bestimmte Kräfte Konsistenz erwerben. Subsistenz ist dabei nie als herabgesetzte Existenz zu verstehen, und auch nicht als marginaler Zustand, der hegemonial

---

222 Ebd., 573.

223 Ebd., 571.

224 Ebd., 574.

werden soll, sobald er seinen Moment der Konsistenz findet. Was subsistiert, will das Existierende nicht ersetzen, es ist eine andere Art des Koexistierens, die auf resistente, insistierende und persistente Weise das Existierende löchert. Das Löchern ist eine Möglichkeit, sich im Existierenden zu situieren, in dem man subsistiert.

Wenn wir die existierende Stadt als eine Konsistenzebene verstehen, in der die unterwerfenden Kräfte der Kerbung und Glättung dominieren, ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass „glatte Räume von der Stadt aus[gehen], die nicht mehr nur die weltweiter Organisationen sind, sondern die eines Gegenschlags, der das Glatte und das Durchlöcherte kombiniert und sich gegen die Stadt zurückwendet: gewaltige, kurzlebige Elendsviertel, Nomaden und Höhlenbewohner, Metall- und Stoffreste, Patchwork, die nicht einmal mehr für die Einkerbungen des Geldes, der Arbeit oder des Wohnungsbaus interessant sind.“<sup>225</sup> In einer Kombination des Glatten und des Durchlöcherten können wir die existierende Stadt als eine Ebene verstehen, in die man Löcher machen kann, die wiederum mit anderen Löchern in anderen Städten kommunizieren, Löcher, in denen man bleiben kann, die bewohnbar sind und immer in Bewegung, mit sich verändernden und erweiternden Konturen, sehr unterschiedlichen Maßstabs, immer poröser werdend. Mit unterschiedlichen Intensitäten, Tiefen und Dichten. Mikrolöcher und kosmische Löcher, Löcher im Boden und Löcher in der Subjektivität, Löcher, die Zeit und Raum falten, Löcher, die andere Zeiten und andere Räume entfalten, Löcher, die Konstellationen von Löchern bilden, Löcher, die dazu einladen,

---

<sup>225</sup> Ebd., 667.



Löcher zu löchern und Loch zu werden. So viel wie möglich löchern, bewohnbare Lücken öffnen, Räume, die Dinge geschehen lassen und sich um das kümmern, was passiert. Die unpassierbare, impassible Logik der existierenden Stadt erlaubt es, dass nichts passiert, dass sich keine Emotion zeigt, dass keine Musikalität zu hören ist, dass keine Verzerrung Unterbrechungen schafft, dass keine Kuriosität Abweichungen hervorruft, dass keine Differenz auftaucht; die Löcher öffnen die Passibilität des Subsistierenden. Das Impassible ist unfähig, etwas zu fühlen oder von etwas affiziert zu sein, während das Passive das ist, was fühlt, was passiert, was von dem, was passiert, affiziert ist. Es geht nicht nur darum, dass Dinge passieren, sondern dass man fühlt, was passiert, dass man das, was passiert, transformiert, umleitet und erfindet. Passiv ist, was erlaubt, Dinge zu durchlaufen und zu sehen, wie man von den Dingen durchlaufen wird, sich in dem zu fühlen, was passiert, und zu fühlen, was passiert. Löchern ist eine transformierende Handlung, passibel in der Art und Weise, sich zu situieren. Es geht um eine Sensibilität für das, was passiert, und für das, was einer\_m passiert.

Inwiefern ist dies für ein Denken des Raums relevant? Es ist etwas, das schon Lefebvre erahnte, indem er das Verständnis und die Produktion des Raums in den Dimensionen des konzipierten, wahrgenommenen und gelebten Raums vervielfachte. Raum ist soziale Produktion, die auf sehr unterschiedliche Weise funktioniert und der Dynamik der Macht nicht fremd ist und sein kann, aber ebenso wenig den kleinsten Gesten des Alltagslebens. Doch Raum ist nicht nur situierte Begrifflichkeit, sondern wird in der Situierung produziert. Er spiegelt die Dynamik der Macht ebenso wie die kleinsten Gesten

wider, ohne aber auf drei räumliche Dimensionen beschränkt zu sein, sondern offen gegenüber der Vielfalt der Phänomene, die Räumlichkeit formen. Das bedeutet, dass er seine Möglichkeiten der Transformation in Richtung neuer Grenzen öffnet. Löchern heißt, diese Möglichkeiten zu erweitern, neue Räumlichkeiten/Sozialitäten, Gefüge zwischen Räumlichkeit und Sozialität zu erfinden, unerwartete Wege der Transformation der Stadt durch eine neue Sensibilität zwischen Räumlichkeit und Sozialität zu entwickeln. Für das Denken und Handeln der Stadt ist dieser Disput entscheidend, denn die impassible Scheidung zwischen dem Raum und dem Sozialen, zwischen der Stadt und dem Alltagsleben hat eine erschreckende Form hervorgebracht, die Stadt zu konstruieren und zu bewohnen: eine individualisierte, kommodifizierte, unsolidarische und traurige Stadt. Die existierende Stadt zu löchern bedeutet nichts anderes als den Versuch, neue Sensibilitäten der Sozialität in und mit Räumlichkeit zu eröffnen.

## **4. SANFT IST DIE NACHT**



## Sanftheit

Die Herausforderung einer neuen Sensibilität für die Wechselwirkungen von Räumlichkeit und Sozialität taucht auf unterschiedliche Weise in Henri Lefebvres gesamtem Werk auf, wird aber in *La production de l'espace* besonders evident. Lefebvre betont hier, dass der Raum kein leeres, von Körpern besetztes Gefäß ist, sondern soziale Produktion. „Die Vorstellung eines anfangs leeren Raums, der dann mit sozialem Leben ausgefüllt und durch dieses verändert wird, beruht auf der Hypothese einer anfänglichen ‚Reinheit‘.“<sup>226</sup> Die Beziehung zwischen Sozialität und Räumlichkeit ist tiefer, ineinander verwoben, und geht nicht von einem ursprünglichen und reinen Zustand aus, der dann unterschiedlich besetzt wird und Transformationen bewirken kann. Lefebvre geht davon aus, dass der Raum „nicht *sozialisiert* ist, sondern eher (durch eine Mannigfaltigkeit von Netzwerken) *sozialisierend*“.<sup>227</sup> Wie der Raum soziale Produktion, so ist das Soziale Produktion des Raums. Die dafür notwendige neue Sensibilität für die wechselseitige Verfung von Sozialität und Räumlichkeit ist nicht beschränkt auf die begriffliche Triade von Lefebvre, sondern offen für die Mannigfaltigkeit unterschiedlicher Intensitäten, Durchlässigkeiten und Dichten, die miteinander in Beziehung stehen – was nicht der Möglichkeit widerspricht, den konzipierten Raum als praktischen Begriff zu verstehen und mit ihm eine konkrete Flucht aus der Homogenisierung und Auslöschung der Sozialität zu beginnen, die das hegemoniale Denken

---

<sup>226</sup> Lefebvre, *La production de l'espace*, 220.

<sup>227</sup> Ebd.

der existierenden Stadt generiert. Die existierende Stadt baut auf der Grundlage ihrer fehlenden Sensibilität für den Raum und die Konstellation der ihn konstituierenden und durch ihn konstituierten Beziehungen auf. Das Recht auf Stadt ist nichts anderes als die Öffnung dieser Sensibilität. Es ging hier nie darum, die existierende Stadt unter einem neuen sozialen Kommando zurückzuerobern, das die früher von einer antisozialen Verwaltung besetzte Leerstelle ausfüllen würde, sondern vielmehr darum, das Potenzial für eine Verkettung von Sozialität und Räumlichkeit zu eröffnen, um die Stadt gänzlich zu transformieren, das heißt, sie neu erfinden zu können. Dabei herrscht eine nicht unbeträchtliche Verwirrung, vor allem was den Begriff des Rechts im Slogan „Recht auf Stadt“ betrifft, weniger in der konkreten Praxis der Vielzahl städtischer sozialer Bewegungen, die sich das Recht auf Stadt für sehr unterschiedliche Anfechtungen auf die Fahne geschrieben haben, sondern erstens durch seine übermäßige Fokussierung auf das Juridische und zweitens durch seine unkritische Bejahung der Stadt als eines begrifflichen Konstrukts.

Lefebvre hat in *Das Recht auf Stadt* und anderen Texten einige relevante Aspekte zur Überwindung des hegemonialen Denkens über den Raum skizziert, aber unter dem Gesichtspunkt einer neuen Sensibilität zwischen Sozialität und Räumlichkeit ist es notwendig, über Lefebvres Positionen der 1960er und 1970er Jahre hinauszugehen. Die Räumlichkeit ist Trägerin und Feld von (sozialem) Handeln, und die Sozialität ist Trägerin und Feld von räumlichem Handeln. Es sind vor allem die neueren Arbeiten Judith Butlers, die uns dazu führen, sanfte Körperlichkeit als verwobene Sozialität und Räumlichkeit zu verstehen: „[D]er Platz und die

Straße [sind] nicht nur die materielle Stütze des Handelns, sie müssen vielmehr selbst in jede Darstellung des körperlichen öffentlichen Handelns mit hineingenommen werden.“<sup>228</sup> Daraus folgt: „Der ‚wirkliche‘ Raum liegt also ‚zwischen‘ den Menschen, was bedeutet, dass zwar jede Handlung an einem geografisch bestimm- baren Ort stattfindet, darüber hinaus aber auch einen Raum schafft, der eigentlich der Allianz zugehört.“<sup>229</sup> Butler entwickelt ihren Ansatz der Performativität des Raums aus dem Verständnis heraus, dass das Normative die Erscheinung im Raum bestimmt und die Präsenz der Körper dominiert. Sie führt aus, wie die Aktion in der Versammlung, ja die Versammlung selbst ein Weg sein kann, die Mandate der existierenden Stadt in Frage zu stellen, sich ihnen nicht zu fügen. Diese Infrage- stellung entsteht, weil zum einen „Kontroversen durch Versammlungen, Streiks, Mahnwachen und die Be- setzung öffentlicher Gebäude inszeniert [werden]; und zum anderen sind diese Körper der Gegenstand vieler Demonstrationen, die den Zustand der Prekarität zum Ausgangspunkt nehmen.“<sup>230</sup> Die Sozialität der Räum- lichkeit gewinnt stark an Bedeutung, und zwar gerade nicht durch die Vorstellung der liberalen Demokratie von der Teilhabe der Bürgerschaft an den gemeinsamen Angelegenheiten und am öffentlichen Raum, sondern durch die Begründung, dass das politische Handeln den Raum ausmacht. Die verschiedenen urbanen Kämpfe, Revolten, Demonstrationen nehmen in der Stadt

---

**228** Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, aus dem Amerikanischen von Frank Born, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2016, 98.

**229** Ebd., 99.

**230** Ebd., 17f.

Gestalt an, aber darüber hinaus ist der Raum der politischen Erscheinung – den Butler mit Arendt konzeptualisiert<sup>231</sup> – kein leerer Raum, er produziert Handlungen, wie er zugleich von diesen produziert wird. Der Körper ist hier entscheidend, er ist der fließende Übergang zwischen Sozialität und Räumlichkeit. Damit die Sozialität des Raums stattfindet, muss der Körper erscheinen, und das impliziert, dass der Raum, der zwischen den Körpern ist, erscheinen kann. Die Handlung entsteht aus dem Zwischen der Körper und bekommt ihren Sinn, wenn sie gemeinsam stattfindet.<sup>232</sup>

Die Sanftheit ist diese neue Sensibilität zwischen Räumlichkeit und Sozialität. Das Zwischen löst deren Trennung auf, aber auch andere Trennungen. Sanftheit ist die Soziopoesie in der wechselseitigen Abhängigkeit einer jeden Ökologie. In der Verletzlichkeit zwischen den Körpern liegt ihr Vermögen: „Wenn wir akzeptieren, dass zu dem, was ein Körper ist [...], seine Abhängigkeit von anderen Körpern und Unterstützungsnetzen gehört, dann sagen wir damit zugleich, dass die Vorstellung einzelner Körper, die vollständig voneinander getrennt existieren, nicht ganz richtig sein kann.“<sup>233</sup> Für Butler ist „Verwundbarkeit nicht bloß eine Spur oder episodische Disposition eines eigenständigen Körpers [...], sondern vielmehr ein Modus der Relationalität, der einzelne Aspekte dieser Eigenständigkeit immer

---

**231** Den Begriff des Erscheinungsraums entwickelt Hannah Arendt im Kapitel V ihres Buchs *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1967.

**232** Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, 96–102.

**233** Ebd., 171.



wieder in Frage stellt.“<sup>234</sup> Verwundbarkeit be/sänftigt die Distanzen zwischen den Körpern durch ihren besonderen Modus der Beziehung. Daher kommt die ökologische Operativität der Sanftheit, ihre Interdependenz, aber auch die Enthierarchisierung der Elemente, die sie konstituieren, und ihr Werden als Konstellation; sie begünstigt eine Mannigfaltigkeit von Variationen, Intensitäten, Durchlässigkeiten, sie beschränkt sich nicht auf Umwelt-Ökologien, sondern umfasst auch soziale und mentale Ökologien<sup>235</sup>, sogar Technökologien<sup>236</sup>, die Sanftheit zu einer transversalen Kraft machen.<sup>237</sup>

---

**234** Ebd., 172.

**235** Vgl. Félix Guattari, *Die drei Ökologien*, 2. Auflage, aus dem Französischen von Alec A. Schaerer und Gwendolin Engels, Wien: Passagen 2012.

**236** Vgl. Gerald Raunig, *Ungefüge*, Wien et al.: transversal texts 2021, hier vor allem den Abschnitt „Lob der Technökologie“ (255–258), sowie Christoph Brunner, Raimund Minichbauer, Kelly Mulvaney und Gerald Raunig (Hg.), *Technökologien*, Wien et al.: transversal texts 2018.

**237** Im Begriff der Sanftheit verdichten sich eine Reihe von Konfusionen, bei denen Klärungsbedarf besteht. Der ursprüngliche Begriff im Englischen, den Keats in „Ode to a Nightingale“ verwendet und den Fitzgerald für den Titel seines Romans aufgreift, ist *tender* (Scott Fitzgerald, *Tender is the Night*). Félix Guattari verwendet in *L'inconscient machinique* (Paris: Recherches 1979) den Begriff *douceur* (201), und in der Dokumentation seiner Reise mit Suely Rolnik durch Brasilien taucht der Begriff wieder auf und wird im portugiesischen Original *Micropolítica. Cartografias do Desejo* als *suavidade* übersetzt. In der englischen Übersetzung desselben Buchs wird *douceur* als *smoothness* wiedergegeben (Félix Guattari / Suely Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, übersetzt von Karel Clapshow und Brian Holmes, Los Angeles: Semiotext(e) 2007, 413–426), was einige Verwirrung stiftet, weil auch Deleuze' und Guattaris Begriff *espace lisse*, der glatte Raum, im Englischen als *smooth space* übersetzt wird. Um die Verwirrung noch zu erhöhen, wird in der englischen Ausgabe von *L'inconscient machinique* derselbe Begriff *douceur* mit *gentleness* wiedergegeben. Andererseits entsprechen die Verweise auf *smoothness* in bestimmten Debatten der Architekturtheorie, z.B. in den Texten von Kenneth Michael Hays, nicht dem, was hier Sanftheit (*suavidad*) genannt wird.

In *L'inconscient machinique* hat Félix Guattari den Begriff der Sanftheit in Richtung neuer Formen des Erfindens und Maschinsierens von Empfindungen ausgedehnt. Es geht nicht darum, Guattaris Schizoanalyse als ein neues psychologisches Rezept zu verstehen, sondern als „eine mikropolitische Praxis, die sich nur an einem gigantischen Rhizom molekularer Revolutionen orientiert, die aus einer Vielzahl von mutierenden Werden wuchern: Frau-Werden, Kind-Werden, Alt-Werden, Tier-Werden, Pflanze-Werden, Kosmos-Werden, Unsichtbar-Werden...; wie so viele Formen des Erfindens, des ‚Maschinsierens‘ neuer Sensibilitäten, neuer Intelligenzen der Existenz, einer neuen Sanftheit.“<sup>238</sup> Später, in Diskussionen und Gesprächen mit Suely Rolnik, wird Guattari diese Konzeption der Sanftheit als Erfindung einer neuen Relationalität entfalten. Gegen die Härte und Grausamkeit, mit der die Grenzen, die Trennungen und die Abgrenzungen sich ausbreiten, „korrespondiert die neue Sanftheit im Gegenteil mit neuen Koeffizienten der Transversalität, mit der Erfindung neuer Konstellationen [...], es handelt sich um ein mikropolitisch Vorhaben“.<sup>239</sup> Sanftheit ist Mikropolitik, weil sie im Zwischen operiert, eine Relationalität, die neue Relationalitäten erfindet. Sanftheit operiert als Ent/Bindung in der mikropolitischen Sozialität, und wenn sie vom Mikropolitischen getrennt wird, verhärtet sie sich und hört auf zu funktionieren.

Durch ihre relationale Bedingung als Sozialität wohnt der Sanftheit auch ein experimenteller Aspekt performativer Forschung und Begegnung inne. Wenn

---

<sup>238</sup> Guattari, *L'inconscient machinique*, 201.

<sup>239</sup> Guattari/Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, 417.

Stefano Harney und Fred Moten von „Studium“ sprechen, dann tun sie das, indem sie darauf verweisen, dass diese Sozialität eine „gemeinsame intellektuelle Praxis“ ist und dass das Studium nicht nur außerhalb des Seminars – in der Universität, der Studiengruppe oder bei der Lektüre – stattfindet, sondern tatsächlich gerade um, unter, vor und nach dem, was wir im engeren Sinn als den Moment des Studierens verstehen; etwa in informellen Gruppen von Studierenden vor dem Unterricht oder bei Gesprächen in einer Bar nach einer Lesegruppe. Studieren als „das, was man mit anderen Menschen macht: reden und abhängen mit anderen Menschen, arbeiten, tanzen, leiden, [...] mit einer Band spielen, in einer Jam-Session, alte Männer, die auf einer Veranda sitzen, Menschen, die zusammen in einer Fabrik arbeiten“.<sup>240</sup> Und in all diesen Aktivitäten wird eine Sozialität produziert, die bereits eine intellektuelle Praxis ist.

Dieses Tun mit anderen, die Art, mit anderen zu sein, ist eine Undercommons-Sozialität, die sich nicht befreit von Problemen oder Dingen, die nicht gut funktionieren, und die nicht zur Ordnung gerufen werden muss, um zu funktionieren. Der Ordnungsruf<sup>241</sup> ist der Moment, in dem die Sozialität, aus der das Studium hervorgeht, abgetrennt wird, wie im Beispiel, das Harney

---

**240** Stefano Harney / Fred Moten, *The Undercommons. Fugitive Planning & Black Study*, Colchester et al.: Minor Compositions 2013, 110. Das Zitat entstammt dem Gespräch, das am Ende der englischen Fassung, nicht aber in der deutschen Fassung abgedruckt ist. Hier und bei den folgenden *Undercommons*-Zitaten werden die Stellen aus dem englischen Original übersetzt (Anm. d Hg.).

**241** Ein Begriff von Jean Cocteau (1926), den Harney und Moten verwenden, um den Schnitt und den Versuch der Disziplinierung in der Sozialität zu erklären.

und Moten anführen, bei dem ein Lehrer in die Klasse kommt und sie zur Ordnung ruft, um den Unterricht zu beginnen, oder wenn die Probe aufhört, um dem Konzert Platz zu machen. Aber gerade dann, wenn es keinen Ordnungsruf gibt, passiert das Interessanteste, wenn es keinen Bruch zwischen dem Informellen und dem Formellen gibt, wenn das Flüstern, die Begrüßung, die Probe ohne Unterbrechung oder Ordnungsruf zum Konzert führen. Wenn man nicht weiß, wann das Konzert oder das Seminar begonnen hat, aber die Untersuchung sowohl in der vorherigen Informalität als auch in dem Moment stattfindet, in dem sich diese Informalität zu einer Form verdichtet, sich in eine Formalität ausdehnt. Während die Tendenz der Universität und der verschiedenen Bildungseinrichtungen darin besteht, diese Sozialität zu korrigieren und zu isolieren, ist das Studium nicht nur nicht von ihr zu trennen, sondern der Ort, von dem sie ausgeht. Fred Moten erklärt dazu: „Form ist nicht die Auslöschung des Informellen. Form ist das, was aus dem Informellen hervorgeht.“<sup>242</sup> Und in dieser Entstehung der Form aus dem Informellen spielen Takt und Sensibilität eine gewichtige Rolle, die Grenzen im Umgang mit anderen und in der Art des Zusammenseins mit anderen zu be/sänftigen.

Andererseits geht die Undercommons-Sozialität von einer Problematisierung von Individualität und Gemeinschaft aus. Traditionell wurden die Commons als eine Reihe von Ressourcen und Beziehungen theoretisiert, die geschaffen, geschützt und verwaltet werden. Harney und Moten betonen, dass die Beziehungen und Ressourcen unter dem Begriff Commons sich als von

---

<sup>242</sup> Harney/Moten, *The Undercommons*, 128.

Individuen erreichter Zustand darstellten, die sich unterschieden haben, durch die Commons oder mit ihnen in Beziehung zu treten. Das ist das Problem, dass Individuen-in-Beziehung nicht „Commons, sondern Staaten und Nationen schaffen“.<sup>243</sup> Ohne das Individuum loszuwerden, ohne die Idee von Individuen-in-Beziehung loszuwerden, können wir keine Commons aufbauen. Die Undercommons-Sozialität bricht mit dieser Konzeption von Individualität, denn sie entsteht und arbeitet mit dem, was unterhalb der Prozesse der Individuierung liegt. In der Informalität, die schon da ist, vor dem Ordnungsruf, dem Moment der Regelung, der Korrektur, der Abrechnung. Die Undercommons-Sozialität ist das, was real und materiell Commons aufbauen kann, denn sie muss nichts schützen, verwalten oder schaffen, sondern zusammenkommen, sorgen, taktvoll sein, sensibel sein, mit dem experimentieren, was schon da ist, mit dem, was schon passiert. Wie in Marvin Gayes Song „What’s Going On?“<sup>244</sup>, an den Moten erinnert, wo der „Song aus der Tatsache heraus entsteht, dass bereits etwas passiert“<sup>244</sup>, wo Marvin Gayes Stimme eine Erweiterung der Vielzahl von Stimmen und informellen Gesprächen der ersten 17 Sekunden ist – und noch weiteren, die in der Aufnahme weggelassen wurden. Und um diese Problematisierung fortzusetzen, können die Undercommons weder ein Wir noch ein Unser sein; erstens, weil sie sich nie auf eine bestimmte Kollektivität oder Gemeinschaft festlegen lassen, und zweitens, weil sie kein Besitz sind – nicht einmal ein Selbst-Besitz. Es

---

**243** Stefano Harney / Fred Moten, *All Incomplete*, Colchester et al.: Minor Compositions 2021, 122.

**244** Harney/Moten, *The Undercommons*, 128.

geht um eine Sozialität, die in Enteignung und in Bewegung bleibt, in der relationalen Erfahrung des „Zwischen“. Sie entsteht nicht aus dem Nichts, sondern aus dem, was bereits zwischen den Dingen geschieht, als eine Konstellation von Mikro-Praktiken des Zwischen.

### **Allnächtlichkeit**

Die Undercommons-Sozialität, die im Zwischen schon da ist, entsteht in nächtlicher Sanftheit und im Einklang mit dem Vers von John Keats, der Scott Fitzgeralds Roman *Tender is the Night* (1934) vorangestellt ist und ihm seinen Namen gibt. „Already with thee! tender is the night“: „Ich bin schon bei dir! Sanft ist die Nacht“. In der flüchtigen Sanftheit der Nacht passiert Sozialität und Räumlichkeit. In der Umgebung des Alltäglichen, inmitten seiner Attraktionen, taucht die Allnächtlichkeit als Flucht auf, als umgebender Bruch, ein Loch im Alltäglichen. „Das nannte Fitzgerald wirklichen Bruch: Fluchtlinie und nicht die Reise in die Südsee, der Erwerb von Heimlichkeit [...]. Verraten heißt genau das: Endlich unbekannt sein, wie wenige es sind. Unbekannt zu werden für alle, für die Nachbarschaft, sogar für den Hausmeister, ist allerdings sehr schwierig. Der namenlose Sänger, der Gassenhauer, das Ritornell. Am Ende von *Tender is the Night* löst sich der Held buchstäblich im Geographischen auf.“<sup>245</sup> In die Nacht eintauchen, sich von ihr gefangen und durchquert sehen, die Abwesenheit von Klarheit fühlen, das Vermögen des Diffusen. Denn die Nacht ist nicht etwas, dem man sich aussetzen muss, sie ist schon vorher da. Sie umhüllt, umgibt und

---

<sup>245</sup> Deleuze/Parnet, *Dialoge*, 53, Übers. mod.

durchquert, sie dringt in jede Pore ein, sie ist im Fleisch zu spüren, sie ist unberührbar aufrührerisch. Sie löst die Distanzen auf, verweht die Identität, lässt Besitz verlaufen, sie ist unsichtbar. Und doch ist die Nacht nicht das Gegenteil des Tags, noch ist das Nächtliche Gegenteil des Täglichen, noch ist das Allnächtliche Gegenteil des Alltäglichen. Die Nacht verbirgt sich noch im vollen Tageslicht, in einer Art sanfter Heimlichkeit, in den Ritzen, Löchern und Ecken, im Untergrund, in seinen Tunneln und Unterschlupfmöglichkeiten, in jedem Schatten. So verblasst die Klarheit des Tags, in jedem Hell-Dunkel, in jeder Straße, jede Nacht. Das ist die Sanftheit der Nacht, in der Sozialität und Räumlichkeit ineinander übergehen, wo es schwierig ist, identifiziert, abgebildet, gemessen, vermittelt, gezählt, kontrolliert zu werden.

Und doch scheint es immer noch so, dass, wenn die Nacht hereinbricht oder man eine dunkle Gasse betritt, nur Angst, Verbrechen und Gefahr präsent sind. Dass es in der Nacht nichts Gutes gibt, dass das Nachtleben nur schlechte Dinge bringt. Soziale Bewegungen und revolutionäre Gruppen haben dagegen bei vielen Gelegenheiten wiederholt und wiederholen immer wieder, dass die größte Angst, die schlimmsten Gefahren und die schwerwiegendste Gewalt gerade in der Normalität des Alltags auftreten, in der Besetzung und Kolonisierung des Alltäglichen. „Wir hatten die Vorstellung, dass Kriminelle sich verstecken und die Dunkelheit für ihre Untaten ausnutzen, doch dann hat uns die neue Generation der politischen Klasse Mexikos eines Neuen belehrt. Die Verbrecher wandeln im Licht des Tages, haben Regierungs- und Parteiposten inne, genießen verfassungsmäßige Privilegien und sind

diejenigen, die die Justizverwaltung und die Streitkräfte in der Hand haben. [...] Was sie anfassen, beginnt zu stinken und verfault. Nicht nachts. Die Nacht? Die Nacht gehört uns!“<sup>246</sup> Die allnächtliche Sanftheit der Zapatistas ist subsistierend, beharrlich und rebellisch um den existierenden Alltag herum, weil sie sehr genau wissen, dass es nicht darum geht, die Herrschenden zu ersetzen, dass der Aufstand kein flüchtiger Notfall sein kann, sondern ein langsamer, von unten kommender und kontinuierlicher Aufbau einer anderen, allnächtlichen Form des Alltags. „Wenn wir in der Defensive sind, dann deshalb, weil das Schlechte und die Schlechtigkeit den Tag beherrschen, weil die Nacht noch der bevorzugte Raum der Erinnerung ist und weil in der Nacht der Erinnerung schon ein neuer Tag geschmiedet wird.“<sup>247</sup> Der Bruch mit der Härte und Klarheit des Alltags, der existierenden Alltäglichkeit, liegt in der Verborgenheit und Sanftheit der Nacht, in der Allnächtlichkeit, in der bereits eine andere Alltäglichkeit geschmiedet wird.

Die Nacht gehört uns, aber wie die zapatistische Praxis selbst zeigt, impliziert dieses Uns keine Form des Selbstbesitzes. Es ist ein uneigentliches, unvollständiges, unsichtbares Uns, denn die Nacht ist das Nichts. Das Nichts gehört uns, weil nichts uns gehört, denn die Problematisierung von Besitz und Identität, wie sie die Zapatistas praktizieren, äußert ihren Einspruch genau hier: einen gemeinsamen Besitz zu beanspruchen heißt, unsere Selbstenteignung zu beanspruchen: „alles für

---

<sup>246</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, „La noche ... la noche es nuestra“, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/08/13/la-historia-de-la-noche/>.

<sup>247</sup> Ebd.



alle, nichts für uns!“ Die Nacht gehört auch uns, weil, wie feministische Stimmen immer wieder betonen, der Machismus nicht nur nachts agiert, sich nicht auf dunkle Gassen beschränkt, in denen Entführungen, Vergewaltigungen und Aggressionen stattfinden, sondern das ganze Alltagsleben durchzieht. Die feministische Forderung „Die Nacht gehört uns, keine Aggression ohne Antwort“ erinnert daran, dass die Nacht auch Ort des Hexensabbats ist, der vielheitlichen Versammlungen des 8M<sup>248</sup>, der allnächtlichen *cuidadania*, Quelle von Mechanismen der Selbstverteidigung und wechselseitiger Sorge angesichts der machistischen Gewalt.

In ihren Kommentaren zu Fitzgerald und zur anglo-amerikanischen Literatur im Allgemeinen führen Gilles Deleuze und Claire Parnet aus, dass das große Geheimnis gerade dann aufkommt, wenn „man nichts mehr zu kaschieren hat und deswegen keiner einen mehr fassen kann – Geheimnis allüberall, nichts zu sagen.“<sup>249</sup> Das ist das Geheimnis der allnächtlichen Sanftheit, einer Klandestinität, die in Wirklichkeit nichts zu verbergen sucht, nichts zu verbergen hat, nichts hat, weil nichts sie anziehen kann, weil sie unattraktiv bleibt. Keine klammheimliche Flucht, sondern das Unattraktiv-Werden der Allnächtlichkeit. Auch wenn das Nachtleben heute völlig ausgeleuchtet, bewacht, kontrolliert ist, gibt es dennoch Möglichkeiten, sich in der Flüchtigkeit der Nacht zu wappnen. Außerhalb der Reichweite der Scheinwerfer, der spektakulären Beleuchtung der existierenden Stadt subsistiert eine gewisse Allnächtlichkeit, „gibt es

---

**248** Vgl. 8M - *Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März*, Wien et al.: transversal texts 2018.

**249** Deleuze/Parnet, *Dialoge*, 54.

eine gewisse Dunkelheit für den Begriff des *Alltagslebens* selbst<sup>250</sup>.

Die Nacht verdeutlicht die Verbote des Diffusen und des Unattraktiven. Die Attraktion und ihre fügsamen Subjekte rüsten sich zum physischen und diskursiven Schutz des Privateigentums und der Einschließung; „Tore und Zäune, materielle Barrieren und Gräben sind nur Extremfälle der Trennung“<sup>251</sup>, hinzu kommen ganze private Wohnsiedlungen, *gated communities*, *beaux quartiers*, isoliert und abgegrenzt vom Rest. In den meisten Fällen bleiben die Nacht und das Nächtliche gefährliche Räume, vor denen man sich in Sicherheit bringen muss, ein Moment, in dem die alltäglich gewohnten Hierarchien und Schutzmaßnahmen verschwimmen, wenn auch nur ein bisschen. „Der Bruch des Raums wird akzentuiert: Die ‚Party‘-Quartiere sind ab Einbruch der Dunkelheit beleuchtet, während die ‚Business‘-Quartiere in die Leere und den Tod zurückkehren. In der Nacht geben die Verbote gut beleuchtet Raum für Pseudotransgressionen [...]“<sup>252</sup>. Hier ist die Party für Lefebvre kein revolutionäres Fest, kein Bruch mit dem Alltag, sondern manifestiert sich als entfremdete Parodie, die das Nachtleben und die nächtlichen Ablenkungen vom Alltag domestiziert. Was in der Stadt der Attraktionen in verallgemeinerter Form passiert, ist eine sehr eingeschränkte und reduzierte Vorstellung von Fest, nichts mehr als eine Form der Ablenkung. Oft wirkt sie als Fokus der Attraktion, als deren attraktivster Punkt, aber diese als Bruch angekündigte Attraktion verstärkt die

---

250 Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens 1*, 40, Übers. mod.

251 Lefebvre, *La production de l'espace*, 368.

252 Ebd., 369.

alltäglichen Unterdrückungen nur noch mehr. Deren Wirksamkeit nimmt zu, wenn sie normalisiert werden, wenn das Fest domestiziert und auf nichts als ein weiteres Element des täglichen Panoramas von Unterwürfigkeit und Gehorsam gegenüber der existierenden Stadt reduziert wird.

Trotz alledem weist Lefebvre auf das Potenzial hin, das im Alltag immer vorhanden ist, auch wenn es scheint, dass die Stadt schon verloren ist, unausweichlich in Gefügigkeit versunken: „Auch der banalste Alltag trägt in sich eine Spur von Größe und spontaner Poesie, es sei denn, er werde zur bloßen Werbung, zur Inkarnation der Welt der Ware [...]“. <sup>253</sup> Das schreibt Lefebvre im Rahmen seiner Überlegungen über das Wohnen, wenn er die Beziehungen zwischen dem Alltagsleben und der Stadt auszuweiten sucht. Er zeigt dabei auch, wie vom funktionalistischen Urbanismus bis hin zu den neoliberalen Entwicklungen der Begriff des Wohnens unter dem des Wohnraums begraben wurde. In Letzterem wird die Beziehung zwischen Alltagsleben und Stadt auf die „Anwendung eines globalen, homogenen und quantitativen Raums, Zwang für das ‚Erlebte‘, sich in Schachteln, Käfigen oder ‚Wohnmaschinen‘ einschließen zu lassen“ <sup>254</sup>, reduziert. „Wenn diese Beziehung aber verborgen ist, dann durch ihre Evidenz“, so Lefebvres Analyse <sup>255</sup>: Das Phänomen ist so allgegenwärtig, so normalisiert, dass es sehr schwierig wird, seine Offensichtlichkeit zu hinterfragen. Um aus dieser Enge herauszukommen, „sind Begriffe und Kategorien erforderlich, die ins Diesseits des

---

**253** Lefebvre, *Die Revolution der Städte*, 91.

**254** Ebd., 89.

**255** Ebd., 90.

„Erlebten“ des Bewohners hinabsteigen, ins Unbekannte und Verkannte der Alltäglichkeit.“<sup>256</sup> Die Allnächtlichkeit ermöglicht die Auflösung jener scheinbaren Klarheit. Zwischen Räumlichkeit und Sozialität kommt eine andere Form des Bewohnens ins Spiel. Die soziopoetische Kraft des allnächtlichen Bewohnens ist unattraktiv, was nicht heißt, dass sie keine Schönheit enthält, im Gegenteil, sie ist die mächtigste Schönheit von allen, weil ihr Magnetismus nicht auf Attraktion beruht, sondern auf der Kraft der Undercommons-Sozialität und ihrer Informalität, Improvisation, Indisziplin.

In der Zwischenzeit subsistiert in den inneren und äußeren Peripherien, auf vielfachen Umwegen, das unattraktive Fest. Eine Art von Fest, die nicht auf Attraktion oder Ablenkung beruht, sondern darauf, dass die alltägliche Trägheit durchbrochen wird, Allnächtlichkeit sich entfaltet, jenseits und unterhalb des Alltagslebens. Das unattraktive Fest zerfließt in die Allnächtlichkeit der Nachbarschaft. Nicht mehr nur punktueller Bruch des Alltags, sondern kontinuierliche, sich verändernde und umgebende Flüchtigkeit, das ist es, was typisch ist für das Allnachtsleben. Tanzen und Singen wird zur Weise, sich durch die Straßen zu bewegen, und Nörgeln der sanfte, immer ungefüge Sound der nachbarschaftlichen Musikalität. Materie, Erde, Geister, Geräusche, Mauern, Technologie, Fliesen, Böden, Bäume, Vögel und Katzen vermengen sich mit den Anwohnenden, werden Nachbarschaft. Sie hören nicht auf, Löcher zu machen, durch die sie hindurchgehen und durch die neue Dinge passieren. Räumlichkeit und Sozialität verschmelzen in der Nachbarschaft, und das Spiel der

---

256 Ebd.

Abstände, Tiefen, Intensitäten und Facetten des Hell-Dunkel komponiert die unattraktive Relationalität des andauernden Fests.

Eine unsichtbare Kraft, eine Sanftheit bewegt sich auf diffuse Weise, löchernd, ein Loch-Werden in ihrer Bewegung, sie flieht *in situ*, sie bringt eine wirkliche Versammlung hervor und baut eine Revolution auf, die sich nicht auf den Angriff oder den Stellungskrieg beschränkt, sondern die Formen der Versammlung zu ihrem verkörperten, situierten und ungefügigen Kampfplatz macht. Eine allnächtliche Revolution, bei der eine neue Form des Alltags entsteht. „Jeden Tag müssen wir unsere allnächtlichen Selbste so verstehen, bis die Party zu *der* Party wird, das Fest zur Partei; und obwohl wir nicht Partei in diesem Austausch sind, weil es uns darin nicht gibt, fühlen wir es, weil es sich durch uns bewegt, wenn wir (für) einander fühlen.“<sup>257</sup> Die sanfte Stadt ist da unten, wo sich Räumlichkeit und Sozialität berühren, wo die rebellische Materialität der Begegnung entsteht, die Reibung des Zwischen, „das Außen, in dem wir leben und das wir leben, wenn wir die wirkliche Versammlung formen und fügen und erneuern.“<sup>258</sup> Fühlen, dass dieses Außen, in dem wir leben, Teil der Revolution ist, Teil einer Flucht *in situ* aus der Allianz der Kräfte der Attraktion, die in der existierenden Stadt operiert, durch eine neue Sanftheit mit dem Subsistierenden, in den Löchern des Existierenden, wo eine Ökologie von allnächtlichen Nachbarschaften sich öffnet und passiert.

---

<sup>257</sup> Moten, *Black and Blur*, 193.

<sup>258</sup> Ebd., 197.



## **5. DIE NEUERFINDUNG VON MALAGA.**

### **VON DER STADT DER ATTRAKTIONEN ZUR SANFTEN STADT**





## **Málaga genial.**

### **Die Stadt der Attraktionen**

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Stadt in ein Schlachtfeld verwandelt, auf dem sie mit anderen Städten um Kapitalflüsse konkurriert. Die sichtbarsten Phänomene dieses Schlachtfelds – Touristifizierung und Musealisierung, Gentrifizierung und unendliche Variationen der Spekulation – sind lediglich Effekte einer bestimmten Form, die Stadt zu deuten und zu glätten. Die Ursachen für diese Entwicklung sind nicht leicht zu erkennen, weil sie zugleich im Alltagsleben verwurzelt und von ihm getrennt sind. Es geht nicht mehr nur darum, die Entfremdung der Gesellschaft und die konkreten Prozesse der Mystifizierung zu verstehen, sondern auch darum, die Attraktionsmechanismen der Stadt auszuhebeln. Es ist die Gefügigkeit gegenüber den Plänen der Stadt der Attraktionen, die sich nicht nur immer weiter ausdehnt, sondern auch das aggressive Aufblähen des Wettbewerbs in und zwischen den Städten erklärt und ermöglicht.

Zerstörung nachbarschaftlicher Infrastrukturen und Vertreibung ihrer Bewohner\_innen, exponentieller Anstieg der Übernachtungszahlen und Verschlechterung der Arbeitsbedingungen in der Hotellerie, unkontrollierte Ausweitung touristischer Appartements und Abschaffung leistbarer und langfristiger Mietverhältnisse, unbegrenzter Zustrom von begüterten Besucher\_innen, während ärmere Anwohner\_innen verschwinden. Schon immer war die Stadt Schauplatz des Experiments mit Regierungsformen. Der Name der Stadt ist verflochten mit der Herrschaft über die verdichteten Vielen,

zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in verschiedenen Formen. Alltägliche Selbstkontrolle, Mystifizierung des Bilds, Ungleichheit aufgrund der Organisationsformen der Stadt, Ausbeutung und Extraktion auch noch der letzten Ressourcen, auch des Alltagslebens. Dabei wird das Territorium der Verdichtung von Beziehungen vereinnahmt, aufgewertet und zugleich gefügig gemacht. Während sich der Wettbewerb mehr und mehr ausbreitet, verwandeln sich gerade die Zonen der Stadt, die von Tourist\_innen und Einheimischen aus den ‚besseren‘ Vierteln der Stadt als unattraktiv, abgewohnt und gefährlich angesehen werden, in heißeste Attraktionen für die Spekulation.

„Picasso erfindet Málaga neu“<sup>259</sup>, so die Schlagzeile einer lokalen Zeitung vom 28. Oktober 2004, in der sich die ersten Auswirkungen der „Marke Málaga“ verdichten. *Málaga ciudad genial* („tolle Stadt“, „geniale Stadt“, „Stadt des Genies“) beginnt mit der Aneignung der Figur Picassos durch die Stadtregierung und die lokalen Behörden. Dann dehnt sie sich als Wirtschaftsmotor der touristischen Attraktion auf alle Ebenen der Stadt aus und wird zum Leitmotiv von Restaurants, Bars, Souvenirläden, Immobilienfirmen und einer unendlichen Anzahl von anderen städtischen Orten. Das Stadtbild wird mit und durch Picasso neu erfunden: die Feria de Málaga, die Semana Santa, die Stierkämpfe, die Universität, all dies sind nun emblematische Orte, an denen überall

---

**259** „Picasso reinventa Málaga“: Mit dieser Schlagzeile aus dem Jahr 2004 begann Rogelio López Cuenca gemeinsam mit Elo Vega seinen Vortrag in der Casa Invisible im Rahmen der Konferenz „Picasso en la institución monstruo“ (März 2017). Aus dieser Konferenz entwickelte sich in den darauffolgenden Monaten ein Projekt namens „Málaga 2026“: <https://malaga2026.net/>.

Picasso auftaucht. Die Anstrengungen der Stadt gehen bis zur religiösen Verklärung Picassos – ein Besuch in Málaga soll ein Spaziergang in das Innerste seines Genius sein. Picassifizierung Málagas und Malagenifizierung Picassos. Picasso als Attraktion und die Stadt als Vergnügungspark der Attraktionen. Der Slogan *Málaga ciudad genial* steht an oberster Stelle der touristischen Strategie der Stadtverwaltung, in der die Mystifizierung Picassos zu Propaganda-Zwecken inszeniert wird. Die Figur Picasso wird damit von der Realität Málagas abgetrennt, Immobilienoperationen maskieren sich als kulturelle Erzählungen, oberflächliche Gesten verlieren ihren Kontext in einer fiktiven Geschichte der Totalität. Die Beziehung des Künstlers zur Stadt, in der er nur die ersten neun Jahre seines Lebens verbracht hat, bleibt völlig mystifiziert. Die *ciudad genial* ist Produkt dieser Mystifizierung, eine fiktive Maske, die die Erzählung und das Bild erzeugt, dass Picassos Genie mit der Stadt selbst verwoben wäre. Es ist genau diese Mystifizierung, mit der die Mechanismen der Attraktion möglich werden.

Diese Neuerfindung Málagas ist inzwischen Realität, und es ist klar, dass sie nicht nur in Málaga und nicht erst 2003 mit der Einweihung des Picasso-Museums in Málaga begann. Sie ist Teil eines enorm dichten und lang andauernden Prozesses, dessen aktuelle Bedeutung auf der wichtigen Rolle fußt, die er für die europäische und globale Tourismus-Industrie in der Mitte des letzten Jahrhunderts und in Spanien auch für die Implementierung der Demokratie einnahm. Von der franquistischen Diktatur initiiert und von der neuen geopolitischen Beziehung Spaniens zu den USA nach dem Fall des Faschismus im übrigen Europa angetrieben,

bestimmte „Tourismus als Akkumulationsweise“<sup>260</sup> den neuen ökonomischen Spielraum im gesamten Staat. Mit der Demokratie und dem neoliberalen Projekt sowie dem Eintritt in die EU wurde die Strategie der Schaffung von Räumen für den Tourismus weiter forciert, was mit einem Abbau der traditionellen Industrie und der Implementierung der Kultur des Finanz- und Immobilienprofits einherging. Mit dem Bodenliberalisierungsgesetz von 1997 und dem neuen Panorama der globalen Finanzialisierung verschärfte sich diese Entwicklung. Städte und Gemeinden konkurrierten um immer mehr Besucher\_innen, Großprojekte, Makro-Events, touristische Siedlungen und Resorts, und griffen dabei auf alle möglichen Strategien zurück, die das Netzwerk politischer und unternehmerischer Korruption, wie wir es heute kennen, prägen.

Landesweit waren die städtebaulichen Folgen enorm. Die Stadt wurde zur Ware unter anderen Waren, zur Stadt als Marke.<sup>261</sup> Im Jahr 2008 war die Intensität der Bautätigkeit und des Stadtumbaus höher als je zuvor, und die höchsten Raten an Besucher\_innen wurden erreicht. Dann kam die globale Krise, die Finanz- und Immobilienblase platzte und fegte die zerbrechliche soziale Zusammensetzung hinweg. Zurück blieben überall nur verwüstete Landschaften, verwüstete Leben: Zombie-Siedlungen, Immobilien-Kadaver, Städte ohne Leben. Angesichts der Verwüstung kehrte die Finanzspekulation mit noch mehr Kraft zurück, die Geister der Vergangenheit tauchten wieder

---

**260** Vgl. Ivan Murray, *Capitalismo y turismo en España*, Barcelona: Alba Sud 2015.

**261** Vgl. Mihalis Kavaratzis / Gregory Ashworth, „City Branding: An Effective Assertion of Identity or a Transitory Marketing Trick?“, in: *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 96 (2005), 506–514; sowie Mihalis Kavaratzis, „Is ‚City Branding‘ Worth Re-Visiting?“, *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 111 (2019), 24–27.

auf, aber dieses Mal konzentrierte sich der Terror der Gewinnmaximierung auf die Rendite statt auf den Verkauf. Die Spekulation nutzte die Abwesenheit von Leben für die Schaffung von Tourismusräumen, mittels Zwangsverschönerung zu kommerziellen Zwecken, Etablierung von Fußgängerzonen als Schmiermittel-Mechanismus zur Gentrifizierung und „Sanierung“ alter und heruntergekommenen Gebäude, die sich in moderne touristische Mietwohnungen wandeln mussten: Das Modell der Gefügigkeit gegenüber der *ciudad genial* setzte sich durch. Mit dem Versprechen einer einzigartigen Attraktionserfahrung wurde die touristische Stadt zu einem Einkaufszentrum, und ihre Produkte, die Museen und Picasso, zu einem weiteren Stück dieser ganzen Infrastruktur der touristischen Akkumulation. Im Untertitel der oben erwähnten Schlagzeile heißt es in aller Deutlichkeit: „Das Zentrum entwickelt sich zu einem ‚Makromuseum‘ unter freiem Himmel“.<sup>262</sup>

---

**262** Dieses Bild ist nicht weit von dem letzten von drei Schritten entfernt, mit denen Brian Holmes vor fast 15 Jahren die Expansion des Museums in die Stadt zeichnete: „Stellen Sie sich ein sechsstöckiges Multiplexgebäude vor, mit Eingangs- und Kassenbereich, Kinos, Konferenzsälen und Veranstaltungshallen, Medien- und Informationszentren, Bibliotheken, Buch- und Geschenkartikelläden, Cafeteria, Restaurant, Bar und natürlich auch Ausstellungsräumen: das Centre Pompidou in Paris. Verteilen Sie diese Funktionen in einem riesigen Innenhof, mit mehreren Gebäuden und allen Attraktionen einer architektonischen Promenade: das Museumsquartier in Wien. Verstreuen Sie diese weiter in einer renovierten Stadt, deren traditionelle Feste und deren zeitgenössisches intellektuelles Leben zu Veranstaltungen im Tourismuskalender umprogrammiert werden: die gesamte Stadt Barcelona. Der Wohlfahrtsstaat mag zwar schrumpfen, sicherlich aber nicht das Museum. Letzteres befindet sich eher in einem Prozess der Fragmentierung, dringt immer tiefer und organischer ein in das komplexe Geflecht semiotischer Produktion.“ (Brian Holmes, „Steigende Flut des Widerspruchs. Museen im Zeitalter des expandierenden Workfare-Staats“, aus dem Englischen von Therese Kaufmann, *transversal* 04/2004, <https://transversal.at/transversal/0504/holmes/de>).

Das Picasso-Museum war die erste, aber bei weitem nicht die einzige neue Kulturinstitution in Málaga. Es folgte eine lange Reihe von Eröffnungen, und was hier in Wahrheit eröffnet wurde, war eine subtile, verschleierte und zugleich antisoziale Art und Weise, über das Image einer modernen Kultur-Stadt ganze Stadtteile zu gentrifizieren. Diese neuen Kulturinstitutionen fungierten symbolisch als Hauptquartier der jeweiligen Immobilienmakler, als Pilotprojektmuseen, in denen nicht die Räumlichkeit des Gebäudes zur Diskussion stand, sondern die potenzielle Rentabilität und Attraktivität der Nachbarschaft. Der klarste derartige Fall ist die Eröffnung des Zentrums für Zeitgenössische Kunst (CAC) im Februar 2003. Als Teil eines Prozesses planmäßiger Gentrifizierung unter dem Titel „Operation Soho“ wurde eine Reihe angesehener Street Artists gegen Bezahlung angeworben, um den Stadtteil am Hafen aufzuwerten und damit seine Bewohner\_innen zu vertreiben, die dem starken Anstieg der Mietpreise nicht standhalten konnten. Eine Art schneller Gentrifizierung, die im Gegensatz zu den meist langsamen Aufwertungsprozessen in anderen Stadtteilen oder anderen Städten steht. Heute ist das Viertel Heredia, dem mit der Umbenennung in „Soho, Barrio de las Artes“ ein künstlich dekadentes Image verpasst wurde, die teuerste Gegend von Málaga. Die ganze Operation hat nicht nur die ehemaligen Bewohner\_innen des Viertels vertrieben, sondern auch das gesamte soziale Gefüge, das dieses Viertel getragen hat.<sup>263</sup>

---

**263** In den Worten des Bürgermeisters über die Operation Soho waren „ihre Ziele die Erweiterung der Muelle Heredia in einen Raum der Kultur-, Geschäfts- und Freizeitattraktion für Bürger\_innen und Tourist\_innen, die Ausweitung und Erleichterung der Zugänglichkeit

Ein weiteres Beispiel für diese Form der Gentrifizierung war die Eröffnung des Carmen-Thyssen-Museums im März 2011 und die mit ihr verflochtene „Operation Entorno Thyssen“, deren markanteste Komponente nicht direkt mit dem Museum zusammenhing, sondern mit einer Image-Kampagne „für“ das Viertel rund um das Museum, das sich direkt im historischen Zentrum befindet. Dieses Viertel war einer der historisch am wenigsten attraktiven Bereiche des Zentrums: Es hatte lange das Image einer heruntergekommenen Zone, mit all den klassischen Stereotypen des Drogenhandels, der Prostitution und des Gefühls der Bedrohung. Zugleich war es ein Viertel voll von nachbarschaftlichem Leben, von lokalen Läden, in denen sich unvorhergesehene Begegnungen ereigneten, ein Platz für diejenigen, die normalerweise keinen Platz haben, wo eine Wohnung erschwinglich, das Leben gut war. Die Kampagne füllte dieses Viertel um das Thyssen-Museum mit rosafarbenen Fahnen, dem Logo des Museums, und drei Wörtern, die genau die Ziele der lokalen Regierung wiedergeben: „Kommerz, Kultur, Tourismus“. In kurzer Zeit veränderte die Kampagne durch eine Reihe von Zuschüssen für die Anmietung von Räumlichkeiten (die nicht notwendigerweise mit Kunst oder Kultur verbunden waren) das Bild des Viertels völlig – als ob die Cafeteria und der Souvenirladen des Museums nicht ausreichend gewesen wären, um die Präsenz der Sammlung von Baronin Thyssen rentabel zu machen, als ob

---

für Fußgänger\_innen, die Schaffung alternativer Freizeittrouten und die Veränderung des Bilds der Nachbarschaft hin zur Schaffung eines eigenen Charakters“. Vgl. „El Soho de Málaga, más cerca“, in: *La Opinión de Málaga*, 10.2.2011, <https://www.laopiniondemalaga.es/malaga/2011/02/11/soho-malaga-cerca/401196.html>.

sie es in sein Umfeld hinein erweitern und das Viertel in eine Marke verwandeln mussten, in einen weiteren Teil (des Bilds) des Museums. Einmal mehr wurden Kunst und Kultur als Mechanismen der Attraktion instrumentalisiert, um die Stadt (und ihr Bild) neu zu erfinden, sie vom Leben und all seinen Unannehmlichkeiten zu erlösen und den Weg freizumachen für die Akkumulation.

Das offizielle Narrativ ist so stark, dass die Alltäglichkeit (des Bilds) der Stadt nicht nur die Attraktionen der *ciudad genial* und ihre unendlichen Annehmlichkeiten aufgesogen, sondern auch eine Dimension der Prekarität erreicht hat, die die eigene Existenz als Üb/erleben versteht. Üb/erleben einerseits als neoliberales Vorrecht des „Rette sich, wer kann“, was immer es kostete, und andererseits als die Existenz, die sich aus Erlebnissen speist, aus Erfahrungen, die auf dem von (dem Bild) der Stadt angebotenen Markt konsumiert werden können. Und die Operationen der Attraktion hören nicht auf, sich zu vervielfältigen: Die Operationen Carretería<sup>264</sup> und Lagunillas<sup>265</sup> sind bereits im Gange,

---

**264** In der Calle Carretería lassen sich die Auswirkungen der Professionalisierung von Airbnb am besten erkennen: Finanz- und Immobilienunternehmen kaufen ganze Gebäude für die touristische Nutzung auf, die Heterogenität lokaler Unternehmen wird durch die plastische Homogenität der Infrastrukturen der touristischen Akkumulation ersetzt. Die touristische Ausbeutung besteht nicht nur in der Entleerung von Häusern (die durch Tourismusbehauungen ersetzt werden), sondern auch in der Ausbeutung von Arbeit durch die Entleerung von Arbeitsrechten und die Ausweitung der Prekarisierung (vgl. <http://malaga.cnt.es/spip.php?article1174>; [https://www.eldiario.es/economia/Airbnb-Espana-anfitriones-gestionan-alojamientos\\_0\\_806669478.html](https://www.eldiario.es/economia/Airbnb-Espana-anfitriones-gestionan-alojamientos_0_806669478.html)).

**265** In diesem Viertel Málagas nahe des Zentrums scheint es um einen eher klassischen Prozess der Gentrifizierung zu gehen: Ein Viertel wird vernachlässigt, bis es verfällt und dann die „kreativen Klassen“ anzieht, die das Gebiet aufwerten und schließlich die



um den Gehorsam gegenüber den Attraktionen in alle Ecken der Stadt auszuweiten. Diese Art der Ausweitung der Gefügigkeit, die immer auch als notwendig für die *ciudad genial* dargestellt wird, besteht in einer unendlich erweiterbaren Vielzahl von Ablenkungen, Distractionen (nicht nur in Museen), um unendliche Attraktion (unendliche Aufwertung, unendliche Verschuldung, unendliche Antisozialität) zu erzeugen. Wie können wir in dieses Stadtbild intervenieren? Was steckt unterhalb dieses Stadtbilds? Oder mit den Worten Fred Motens: „Wie leben die Menschen in Abwesenheit dieser unendlich erweiterbaren Liste von ‚Annehmlichkeiten‘, die als ‚Bedürfnisse‘ dargestellt werden? [...] Was ist dieses Bild von [dem, was vor der Stadt kommt], das entsteht, wenn eine begrenzte Form (die Stadt der Attraktionen und die sie begleitende, ausgezehrtete Vorstellung von Reichtum und Bedürfnis) abgestreift wird?“<sup>266</sup>

Jenseits und unter der Stadt der Attraktionen subsistiert eine unattraktive Sozialität, auf die sich Fred Moten bezieht, wenn er fragt, ob „die Stadt dort ist, wo das Leben sich entzieht“.<sup>267</sup> Moten stellt die Frage so, als würde er sich ihr von außen nähern: „Gibt es irgendetwas in der Ordnung eines Lebens der Attraktionen, das in Bezug auf eine Architektur der Attraktionen gedacht werden kann, ein Leben und eine Architektur der Attraktionen gerade in Abwesenheit jedes Punktes

---

Anwohner\_innen durch die anschließende Aufwertung des Bodens verdrängen. Doch in Lagunillas wurden die „kreativen Klassen“ nicht von außen attrahiert, sondern die Nachbarschaft selbst drückte sich auf ihren Wänden aus, auch mit Inhalten, die mit zunehmendem Spekulationsdruck immer politischer wurden. (vgl. auch Raunig, *Ungefüge*, 237–253).

**266** Moten, *Black and Blur*, 188.

**267** Ebd., 191.

der Attraktion?“<sup>268</sup> Ein Leben der Attraktionen, eine Architektur der Attraktionen, unterhalb der Stadt der Attraktionen? Hier zeigt sich die Attraktion als etwas ganz anderes als das totalisierende Bild der Gesellschaft des Spektakels: als das, was zunächst als etwas das Attraktive Entbehrendes, Abweisendes, ohne den geringsten Hauch von Attraktion gesehen wird, das sich aber zugleich gerade wegen der Abwesenheit der Attraktion als lebenswert und vital darstellt. Wie wir in Motens Betrachtung von Masao Miyoshis Reflexion über „die (anti-)ästhetische Erfahrung“ der Peripherien lesen, sind sie „Monumente eines wachsenden Zugs zur Ableitung des Eigenen aus dem Gemeinsamen“. Während sie sich bei oberflächlicher Betrachtung als „eintönige, weitläufige und unattraktive proletarische und Mittelklasse-Slums“ darstellen, sind sie zugleich „davor, im doppelten Sinne von davor, das, was der Einschließung vorausgeht und sie umgibt“.<sup>269</sup> Das, was unterhalb der Stadt subsistiert, unterhalb des Bilds der *ciudad genial*, spielt sich in vielen Maßstäben ab. Mitten in der Entwicklung neuer Herrschaftsformen (in) der Stadt, parallel oder vor und vor ihren antisozialen Effekten, entwickeln sich in der Umgebung und aus ihr heraus soziale Gefüge aller Größenordnungen.

Unter dem Bild der *ciudad genial* und um es herum, in Austausch mit den Schatten und dem Hell-Dunkel jeder Bar, die schließt, jedem heruntergekommenen Stadtviertel, jeder Nacht, die spät wird, jedem Morgen, an dem man nächstens aufsteht, gibt es eine andere Alltäglichkeit, die sich nicht auf das harte Licht des Tags

---

268 Ebd., 188.

269 Ebd., 187.

und seine blendenden Attraktionen stützt, sondern in der Sanftheit der Nacht subsistiert, in der queer-feministischen Sorge der Undercommons, in der Sozialität der Umgebung, im „Nachtleben, das kein gutes Leben ist“<sup>270</sup>, im Allnachtsleben. Diese Allnächtlichkeit hat mit der Nacht zu tun, mit jeder Nacht, mit dem Allnachtsleben, aber sie ist nicht nur eine Frage der Tageszeit oder der Menge an Licht, sie hat mit einer anderen Art des Verständnisses von Zeit, von Klarheit und Präsenz<sup>271</sup> zu tun. Es sind diejenigen, die unsichtbar die Straßen und das Leben aufrechterhalten, bevor der Tag beginnt, aber auch diejenigen, die sich im Verborgenen verschwören, wenn die Nacht hereinbricht, um die Stadt zu subvertieren, und diejenigen, die ihrerseits die Vereinnahmungen der Attraktion abwehren und antizipieren. Die Allnächtlichkeit umgibt das falsche Bild der Stadt, um es unsesshaft zu machen, sie ist immer schon da, vor und vor der Stadt, um die Attraktionen herum, die sie zu zerstören suchen.

In *Surviving Picasso* von Rogelio López Cuenca und Elo Vega<sup>272</sup> geht es nicht nur ums Üb/erleben, sondern um viel mehr. Überleben ist hier an das gebunden, was subsistiert und zugleich resistent und persistent ist und insistiert gegenüber (dem Bild) der Stadt. Picasso

---

**270** Horney/Moten, *Die Undercommons*, 13.

**271** Vgl. Isabell Lorey, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2020, die die liberale Demokratie aus einem neuen Verständnis von Präsenz und Gegenwart heraus kritisiert.

**272** *Surviving Picasso / Sobrevivir a Picasso* ist ein künstlerisches Forschungsprojekt von Rogelio López Cuenca und Elo Vega: <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/intro.html>, <https://www.lopezcuenca.com/ciudad-picasso/>, <https://www.lopezcuenca.com/casi-de-todo-picasso/>.

zu überleben bedeutet, über und unter (das Bild von) Picasso hinauszugehen, vor und vor die Stadt, es bedeutet, sich mit dem Subsistierenden zu bewegen, unterhalb der Attraktion des Picasso-Üb/erlebens. Die Allnächtlichkeit ist das, was den Alltag, die schillernde Klarheit der *ciudad genial* überlebt. Die Operation Soho war in dieser Hinsicht ein eindeutiger Versuch, alles auszurotten, was nicht zum neuen Bild, zum Image des „genialen“ Viertels passte. Staatsfeind Nummer eins waren die Sexarbeiter\_innen; die Stadtregierung erließ eine städtische Verordnung gegen sie und verbot die Sexarbeit auf den Straßen, verbannte sie in die vorstädtischen Gewerbebezonen, kriminalisierte ihre Tätigkeit und trieb sie immer weiter in die Marginalität. Rogelio López Cuenca und Elo Vega intervenierten genau in dieses Narrativ (des Bilds) der Stadt, das auf (dem Bild von) Picasso aufbaut, und zwar in Bezug auf ein ganz bestimmtes Bild Picassos, *Les demoiselles d'Avignon* von 1907. Das Bild wurde als Repräsentation der Marginalität der Sexarbeit und ihrer Schattenseiten bekannt, blieb aber immer auf den Ort des Museums beschränkt, ohne die reale Situation von Armut und Marginalisierung anzusprechen, in die Sexarbeit eingebettet war und ist. In der Fotomontage von López Cuenca und Vega ist ein fiktiver Protest von Sexarbeiter\_innen zu sehen, deren Gesichter mit Masken von Gesichtern der *demoiselles d'Avignon* und dem Slogan „*Spantalo*, erschreck ihn, weil du es verdienst“ bedeckt sind, in Anspielung auf das Bordell Scandalo und seinen bekannten Slogan „Scandalo, weil du es verdienst“, ein stark von „ehrenwerten Herren“, die lieber nicht gesehen werden wollen, frequentiertes Bordell. López Cuenca und Vega veranschaulichten die Scheinheiligkeit der Aktionen gegen die Sexarbeiter\_innen im öffentlichen Raum,

in dem ihre bloße Anwesenheit durch dieselben ehrenwerten wie ungesehenen Herren, die ihre Körper konsumieren und ausbeuten, verunmöglicht wird. „Die alte Quelle, die nie versiegt: die Ausbeutung des Bilds des Ausgeschlossenen [...], der Hure, die wir nur im Rahmen des Museums eingefroren dulden, schweigend, passiv, durch den Künstler und sein Genie gesprochen.“<sup>273</sup> In der Beschreibung der Fotomontage betonen López Cuenca und Vega, dass Picasso nicht gezögert hätte, für die Sache der Sexarbeiterinnen einzutreten, wobei sie seinen Machismo ironisch in den Vordergrund stellen und gleichzeitig die Mystifizierung seines Bilds als Abweichung nutzen. Damit wird der sesshafte Diskurs (des Bilds) unterlaufen, der sie für ihr unsexhaftes Leben da unten, für ihr Allnachtsleben verurteilt, wenn sie ihre Körper ans Tageslicht bringen und ihre Gesichter zeigen, die außerhalb des Museums und des Bordells nicht zu sehen sein sollen. Der allnächtliche Skandal erobert die Straße in der Form des Schreckens, und er ist nur deshalb so beängstigend, weil er sich der normalisierten Alltäglichkeit widersetzt.

Hier wird sichtbar, wie unter dem falschen Bild der *ciudad genial* das Nachtleben subsistiert, die verletzte Sozialität der Nachtarbeiter\_innen, die nicht nur ein Risiko eingehen, weil sie allnächtlich ihre Körper auf der Straße aussetzen, sondern auch, weil sie von der Polizei verfolgt werden, die jede Flucht aus dem normalisierten Alltag überwacht. Sie sind Ausdruck der Undercommons, die von der Härte der Alltagsstadt und ihres Bilds angegriffen werden, dafür, dass sie versuchen, im

---

**273** Textfragment des Projekts *Surviving October*, <http://lopezcuenca.com/proyectos/surviving-october/octubre1.html>.

Alltag der *ciudad genial* zu überleben, zu subsistieren. Ihnen schließt sich eine unendliche Vielfalt von sozialen Praktiken an, die im Allnachtsleben subsistieren, die von weit her kommen und keine Zukunft haben, enteignete Leben in der allnächtlichen Umgebung. Die Allnächtlichkeit bewohnt einen subsistenzuellen, aufständischen Raum, der alles für alle will und gleichzeitig danach strebt, nichts zu haben, wie in den Worten des aufständischen Subcomandante Marcos in der langen Nacht der 500 Jahre: „Wir sind in der Nacht geboren. In ihr leben wir. Wir werden in ihr sterben. [...] Für uns der Schmerz und die Qual, für uns die freudige Rebellion, für uns die verweigerterte Zukunft, für uns die aufständische Würde. Für uns nichts.“<sup>274</sup> Selbstentzignung als Antidot nicht nur gegen die Enteignung, sondern auch gegen alle Produktion des Eigenen, vom Eigentum bis zur Identität. Das ist, um noch einmal Fred Moten zu zitieren, „die Kritik des Besitzes, die nur die Enteigneten üben können“<sup>275</sup>, die auch in Picassos Gemälden zu erkennen ist, sicherlich nicht wegen seines Genies, sondern weil in ihnen ein Schimmer subsistierender Allnächtlichkeit steckt, die jede Nacht in den Straßen präsent ist, um und unter, vor und vor der Stadt der Attraktionen.

---

**274** EZLN, Vierte Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald, Januar 1996: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>.

**275** Moten, *Black and Blur*, 192.

## **Málaga ahora. Organe der Stadt gegen den Staat**

Versprechungen der urbanen Transformation sind ein wiederkehrender Bestandteil der politischen Mainstream-Diskurse, doch nur sehr selten ereignet sich eine radikale Problematisierung der Funktionsweisen und der institutionellen Organisation der Stadt. Die spanienweite 15M-Bewegung war 2011 ein derartiges Ereignis, das auf radikale und translokale Weise die Einschließungen der Stadt der Attraktionen angegriffen hat.<sup>276</sup> Mit ihrer Ausbreitung im Munizipalismus ab 2014<sup>277</sup> begann ein Kampf zwischen der Regierung der Staatsform und einer gegenstaatlichen Form der Stadt. Der munizipalistische Ansatz bestand darin, die Organe der Stadt zu transformieren, eine neue gegenstaatliche Organizität zu erproben.

Am 6. Juni 2014 organisierte das Movimiento por la Democracia de Málaga<sup>278</sup> im Innenhof der Casa Invisible eine Versammlung, die eine Atmosphäre der Konfluenz zwischen all den verschiedenen Bewegungen – und auch Parteien – erzeugen sollte, die auf unterschiedliche Weise schon in konkrete Kämpfe um die

---

**276** Für eine politische Philosophie der 15M-Bewegung vgl. Raúl Sanchez Cedillo, *Das Absolute der Demokratie*, aus dem Spanischen von Gerald Raunig, Wien et al.: transversal texts 2021.

**277** Vgl. Christoph Brunner, Niki Kubaczek, Kelly Mulvaney, Gerald Raunig (Hg.), *Die neuen Munizipalisten*, Wien et al.: transversal texts 2017.

**278** Die Gruppe, die das Movimiento por la Democracia de Málaga bildete, war Teil des Málaga-Knotens der Plattform „Democracia Real Ya“, die die landesweiten Demonstrationen vom 15. Mai 2011 organisierte, und sehr aktiv in der Acampada Málaga, der Besetzung der Plaza de la Constitución, die der 15M-Bewegung in Málaga Konsistenz verlieh.

Stadt verwickelt waren. Nach den Interventionen der anwesenden Kollektive am Beginn der Versammlung folgte eine Reihe von substanziellen Wortmeldungen, deren erste die zentrale Qualität der Unterschiede hervorhob: „Wir werden erst in der Lage sein, zusammenzuarbeiten, wenn wir unsere Unterschiede anerkennen“; und die nächste Person erläuterte darüber hinaus: „Es ist nicht so, dass Netzwerke erst in jüngster Zeit mit dem Internet entstanden sind: Städte haben schon immer als Netzwerke funktioniert und sich in gewisser Weise von der Logik der Staaten unterschieden, sich ihnen sogar widersetzt.“ Eine weitere Intervention am Schluss der Versammlung bezog sich auf das Verhältnis zwischen Bewegungen und Institutionen, auf die Notwendigkeit „einer neuen Art von Großzügigkeit, [...] damit dieses Bein, das die Bewegungen in der Institution brauchen, auf kollektive, gemeinsame und wirklich einschneidende Weise entsteht“.

Die Strategien der *ciudad genial* hatten Trägheit und Homogenisierung mit sich gebracht und die Präsenz von Unterschieden extrem erschwert, und die traditionellen Parteiapparate hatten die gemeinsame Arbeit an Antworten auf diese Strategien behindert. Die Idee, aus den Unterschieden heraus zusammenzuarbeiten, gewann nach der konkreten Erfahrung der Platzbesetzung auf der Plaza de la Constitución im Jahr 2011 eine besondere Bedeutung, und erst recht in all den Praktiken, die sich danach und darum herum entwickelten. Bei der zunehmenden Ausbreitung dieser kleinen, heterogenen und flüchtigen Praktiken und Gruppen kam es zu keinem Verlust an operativer Effektivität oder politischer Radikalität. Ohne homogenisierende Vereinheitlichung und aus den Unterschieden der kleinen Gruppen



heraus gemeinsam zu arbeiten, brachte tatsächlich eine Zusammensetzung, die für die gekrümmte Realität der Stadt am passendsten war.

Die Stadt besteht nicht aus geglätteten und undurchlässigen Feldern, wie sie die *ciudad genial* mit ihren perfekt kubischen Museen zu zeichnen versucht, noch ist sie homogen, so sehr man auch versucht, ihr eine einzige Art, sie zu bewohnen, aufzuzwingen. Die Stadt ist gekrümmt, sie ist geprägt von der Un/stimmigkeit der Gesichtspunkte, nichts anderes als ein Differenzialverhältnis. Dieses Differenzialverhältnis wird normalerweise gelehnt, verdrängt und bekämpft, obwohl es gerade dieses Verhältnis ist, das die Komplexität der Stadt hervorbringt. Es gibt jedoch Momente, in denen dieses Differenzialverhältnis oder bestimmte singuläre Punkte, die es konstituieren, trotz der Versuche, sie zu verdrängen, sichtbarer und präsenter werden. Die PAH, die grüne Marea der Bildung, die weiße der Gesundheit oder die orange der sozialen Dienstleistungen, spezifische Situationen wie Gemeinschaftsgärten und Eigenverbrauchsgruppen, soziale Zentren und andere Bewegungen sind Ausdruck realer Singularitäten der Stadt, die missachtet oder verfolgt werden. Die Wette der municipalistischen Erfahrung in Málaga bestand in der Frage, wie von diesen spezifischen Situationen, von diesen Gesichtspunkten aus gemeinsam gearbeitet werden konnte, um die existierende Ab/stimmung aufzubrechen, die die enorme Heterogenität der Gesichtspunkte über die Stadt verleugnet, und sie von neuen Un/stimmigkeiten her zu verwandeln.

Das Internet und die neuen technopolitischen Mechanismen standen im Zentrum der Macht der 15M-Bewegung, ihrer Fähigkeit zur Ansteckung und

Vernetzung.<sup>279</sup> Aber wie in der oben erwähnten Versammlung thematisiert, haben Städte selbst schon vor der Existenz des Internets als Netzwerke funktioniert, als Netzwerke der Beziehungen von Ankunft und Aufbruch, auf ganz andere, den Staaten entgegengesetzte Weise. Diese gegenstaatliche Dimension der Städte tauchte im Zyklus 2010–2013<sup>280</sup> in mehr als 50 spanischen Städten und in Hunderten von Städten auf der ganzen Welt wieder auf; von den bekanntesten und für die Medien relevantesten Orten bis zu solchen, die völlig unbekannt waren. Diese gegenstaatliche Netzwerk-Relationalität, in der die Städte Knotenpunkte gemeinsamer Arbeit waren, erwies sich als sehr effektiv, ohne ein Management oder eine andere Art von vermittelnder Instanz zu benötigen. Die globale Mobilisierung vom 15. Oktober 2011, auch bekannt als 15O, war ein weiterer Schritt in Bezug auf die Macht dieser Relationalität: In Hunderten von Städten in 90 verschiedenen Ländern wurden in einer beispiellosen gemeinsamen Anstrengung von Aktivist\_innen aus verschiedensten Bewegungen Massendemonstrationen organisiert. Sowohl in Bezug auf die Antizipation/Abwehr des staatlichen Vereinnahmungsapparats als auch in Bezug auf die Porosität der Grenze wies die gegenstaatliche Dimension der Stadt nicht nur auf eine Position der Konfrontation mit

---

**279** Vgl. Javier Toret Medina (Hg.), *Tecnopolítica y 15M. La potencia de las multitudes conectadas*, Barcelona: UOC 2015. Eine englischsprachige Zusammenfassung findet sich hier: <http://datanalysis15m.files.wordpress.com/2013/06/technopolitics-15m-summary.pdf>.

**280** In Spanien war es das Jahr 2011, in mehreren arabischen Städten hatten die Revolten schon im Jahr 2010 begonnen. Dann folgten im September 2011 Städte in den USA, die YoSoy132-Bewegung in Mexiko-Stadt im Mai 2012 und die Gezi-Bewegung in Istanbul im Mai 2013.

der staatlichen Logik hin, sie setzte auch eine andere Art von Relationalität voraus, eine weniger vermittelte, weniger homogenisierte und viel weniger identitäre Relationalität. Die gegenstaatliche Stadt, die gegenstaatliche Dimension der Stadt, die noch nicht vollständig von der Staatsform vereinnahmt ist, bildet sich in endlosen translokalen Beziehungen. Es ist nicht möglich, die 15M-Bewegung zu erklären, geschweige denn den 15O oder die beginnende municipalistische Bewegung, ohne zu betonen, dass die Netzwerke und Beziehungen, die ihnen Form gaben, nicht staatlicher Art waren, keinem staatlichen Typus angehörten, sondern einem gegenstaatlichen.

Das Neue an der „municipalistischen Wette“<sup>281</sup> war, dass sie eine nicht-unitäre Organisation aufbaute, deren Ziel nicht einfach in der Ersetzung derer bestand, die die Stadt regierten, sondern in der Nutzung und vor allem der Transformation ihrer institutionellen Form. Es handelte sich um die Schaffung einer gegenstaatlichen Organizität, sowohl in ihrer relationalen als auch in ihrer institutionellen Form, die es den Bewegungen ermöglichte, ohne Vermittlung in die öffentliche Politik einzugreifen, die Formen der Demokratie zu erweitern, auf dem Differenzialverhältnis, das die Stadt ausmacht, zu insistieren und die unbegrenzte Herrschaft des Kapitals über das Leben zu untergraben. In Barcelona wurde das Manifest von Guanyem Barcelona<sup>282</sup> am 15. Juni 2014 veröffentlicht und am 26. Juni in einem öffentlichen Akt präsentiert, bei dem die Anwesenheit von Ada

---

**281** Vgl. Observatorio Metropolitano, *La apuesta municipalista*, Madrid: Traficantes de Sueños 2014, zu den Funktionsweisen der Städte und der radikalen Veränderung ihrer institutionellen Form.

**282** <https://guanyembarcelona.cat/es/firma/>.

Colau, dem bekanntesten Gesicht der PAH in Barcelona<sup>283</sup>, eine besondere Bedeutung hatte. Sowohl das Manifest als auch die öffentliche Präsentation betrieben den Aufbau einer Konfluenz-Kandidatur, um sich die Institutionen durch eine demokratische Rebellion in der Stadt anzueignen. Dies beschleunigte die Prozesse, die in anderen Städten stattfanden.

In Málaga wurde Ganemos Málaga am 17. Juli 2014 mit der Veröffentlichung eines Aufrufs geboren, der unter dem Titel „Ganemos Málaga para la gente“ die Idee eines offenen Prozesses hervorhob, „aus dem nicht nur eine demokratische Kandidatur der Konfluenz und des Protagonismus der Bürger\_innen hervorgeht, sondern ein neues gemeinsames Organisationsgewebe, das uns vor allem mit Kraft und Begeisterung dafür erfüllt, die Institutionen umzugestalten und sie in den Dienst der Leute zu stellen“.<sup>284</sup> Während des Sommers wurden Treffen abgehalten, um die Konvergenz zu stärken und einen Fahrplan zu erstellen, aus dem auch konkrete Funktionsweisen hervorgehen sollten. Diese Organisationsform, die im November zu einer konstituierenden Versammlung führte, artikulierte sich auf drei Ebenen: ein *Koordinationsausschuss*, der von Mitgliedern der Gründungsorganisationen gebildet wurde und die Aufgabe hatte, die Erfüllung der Vereinbarungen und gemeinsamen Ziele zu garantieren; *Arbeitsteams*, die sich auf die Koordination, Ausarbeitung und Entwicklung von Vorschlägen in den Bereichen Kommunikation, Methodik und Programm konzentrierten; sektoral und

---

**283** Vgl. Ada Colau / Adrià Alemany, *Vida hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*, Barcelona: Cuadrilátero 2012.

**284** Ganemos Málaga wurde bald aus rechtlichen Gründen in Málaga Ahora umbenannt.

territorial organisierte *demokratische Räte*, die für die Teilnahme aller offenstanden und in denen Programm-vorschläge in Sektoren wie Bildung, Wirtschaft, Kultur, Umwelt und Urbanismus oder in Territorien wie den Stadtteilen oder Bezirken der Stadt debattiert und vorgeschlagen wurden.

Diese Räte waren die wichtigsten Räume für die Beratung und den politischen Aufbau des munizipalistischen Prozesses. Einerseits hatten sie die Aufgabe, den Teil des Wahlprogramms zu verfassen, der sich auf ihr Gebiet oder ihren Sektor bezog, und das nicht nur bis zur Fertigstellung des Programms. Sie sollten ein permanenter Raum der politischen Basisaktivität sein, der weiterhin Ideen vorschlagen und die Erfüllung dessen, was vorgeschlagen wurde, überwachen und aktiv mobilisieren sollte. Auf der anderen Seite wurden die Räte selbst als neue munizipalistische Institutionalität eingerichtet, und nicht innerhalb oder außerhalb der Institution, sondern um sie herum. Wenn es nötig war, erreichten die Räte im Rathaus Konkretes, waren aber auch wichtig dafür, Mobilisierungen, direkte Aktionen oder Nachbarschaftsbündnisse zu fördern, die von den verschiedenen Konflikten in der Stadt ausgingen. Der Rat für Urbanismus und Recht auf Stadt ging etwa von einer Diagnose aus, die in einer fast einjährigen kollektiven Anstrengung erarbeitet wurde.

Die Regierung der existierenden Stadt basiert auf der Staatsform, auf einer radikalen Entbindung von Sozialität und Räumlichkeit, der Scheidung zwischen den baulichen Prozessen der Stadt und den sozialen Prozessen, die sie beleben. Aber die Staatsform endet nicht dort; sie durchdringt auch das Wissen, die Techniken, die Verfahren und die institutionellen Mechanismen,

die das Leben in der Stadt abtrennen und immer tiefere Allianzen mit dem Kapital erzwingen. Dieses ganze Netzwerk aus Machtbeziehungen und Vektoren der Vereinnahmung der Staatsform regiert die Stadt gegen die Möglichkeit, sie zu transformieren, von den großen Operationen der Attraktion bis zu den kleinen Mechanismen der Vereinnahmung, die in vielen Nachbarschaftsvereinigungen, Clubs, Bruderschaften, Geschäftsvereinigungen, Berufsverbänden, Mehrheitsgewerkschaften, politischen Parteien, Museen, Medien, Fakultäten und Institutionen aller Art wirksam sind. Das heißt aber nicht, dass es nicht auch gegenstaatliche und (sub)kommunale Kräfte gibt, die gleichzeitig agieren, sogar in denselben gesellschaftlichen Formationen, oder die ihre eigenen gegenstaatlichen Formationen schaffen.

Diese gegenstaatlichen Formationen, Bewegungen, Grüppchen, Räume sind zwar nicht davon ausgenommen, dass sie Vektoren staatlicher Vereinnahmung in sich tragen, aber man kann sagen, dass die Kraft der Antizipation und Abwehr der Staatsform in ihnen überwiegt. In den letzten Jahren war in den Räumen der Bewegung die Frage zentral, ob es möglich wäre, ein Netzwerk der Koordination und des Kampfes aufzubauen, das eine gegenstaatliche Stadt erproben kann. Wenn man aus municipalistischer Perspektive von der „Wiedergewinnung der Stadt“ spricht, ist damit nicht gemeint, dass man einfach die Regierenden durch andere ersetzt, als ob die Stadt in einer idealen Vergangenheit in guten Händen gewesen wäre und nur zurückgewonnen werden müsste. Es ist damit auch nicht gemeint, dass die Stadt von „normalen Menschen“ in einer generischen und reinen Art und Weise erkämpft

werden müsste, als ob die Machtverhältnisse in ihrem Alltag in den verschiedenen gesellschaftlichen Formationen „den normalen Menschen“ im Spannungsfeld der staatlichen Vereinnahmung äußerlich wären. Es geht darum, auf allen Ebenen eine gegenstaatliche Kraft aufzubauen, die es der Stadt erlaubt, ihre eigene Form, ihre Krümmung, ihr Differenzialverhältnis zu erlangen, in Konfrontation mit den Logiken der Staatsform, die der existierenden Stadt ihre Form geben und sie Tag für Tag gestalten.

Im Rat für Urbanismus und Recht auf Stadt wurde eine Reihe von Arbeitslinien ausgearbeitet, die darauf abzielten, die Verbindung zwischen Sozialität und Räumlichkeit wiederherzustellen. Wechselseitige Sorge im Gegensatz zu bürgerlichem Assistenzialismus, ökologische Bewahrung im Gegensatz zu Denkmalschutz, Nachbarschaftshilfe im Gegensatz zu Bürger\_innen-Beteiligung. Die existierende Stadt etabliert ihre verteilten Machtnetzwerke mit Leistungen, Subventionen, Beihilfen und Übertragungen von Räumlichkeiten, immer innerhalb eines bürokratischen Rahmens, der die Verhaltensweisen bestimmt und lenkt. Dieser bürgerliche Assistenzialismus manifestiert sich in Málaga in Listen von Anträgen für Sozialwohnungen, die nie berücksichtigt werden und dazu dienen, jede andere Form des Zugangs zu Wohnraum zu kriminalisieren, oder in der kostenlosen Überlassung von öffentlichen Gebäuden an Bruderschaften oder bestimmte gefügte Vereine, aber auch in einem Klima der Kumpanei mit vielen anderen sozialen Gruppen, die unkritisch das Modell der Stadtverwaltung übernehmen, um nicht benachteiligt zu werden. Angesichts dessen können wir z.B. von Selbsthilfegruppen, Netzwerken zur gegenseitigen

Unterstützung oder feministischen Gruppen lernen, vor allem aber von der Arbeitsweise der PAH. Sie basiert auf nicht-assistenzialistischen Mechanismen der Selbstorganisation, mit denen der Verlust von Wohnraum kollektiv angegangen und dieses singuläre Problem gemeinsam politisiert wird: Jeder einzelne neue Fall wird in der Abfolge von Ankunft (in einem vom Versammlungsraum getrennten Raum), Austausch, Selbstorganisation und kollektiver Aktion behandelt.

Einer der Regierungsmechanismen, die häufig als Neuerung angepriesen werden, ist die Bürger\_innen-Beteiligung. In Wahrheit ist sie nichts mehr als ein Marketing-Prozess, der dazu dient, die zuvor von der Regierung in Absprache mit dem Kapital beschlossenen Maßnahmen zu validieren, wobei unwichtige Details der Beteiligung überlassen werden. In Málaga gibt es viele Beispiele für diese Art von Top-Down-Prozessen. Sie werden oft durch die europäische Union finanziert, und daher ist ein Beteiligungsprozess verpflichtend. Die Teilnehmer\_innen dürfen in dieser Inszenierung an einer Reihe von Präsentationsversammlungen mitmachen, in denen die Architekt\_innen des Bauamts das Projekt vorstellen, dann eine Abfolge von Fragen und Vorschlägen eröffnen, zu denen Kommentare gesammelt und von den Architekt\_innen willkürlich und ohne weitere Kontrolle bewertet werden. Diese Vorgangsweise erlaubt ihnen, als partizipatives und demokratisches Projekt zu behaupten, was in Wirklichkeit ein Schwindel, eine Simulation ist, bei der die einzige Intervention der Anwohnenden in kleinen Details – häufig ästhetischer Art – besteht. Angesichts dieser punktuellen, vermittelten, strukturierten Konzeption ohne wirkliche Entscheidungsmacht bleibt



für die nachbarschaftliche Intervention das direkte, offene, konstante und selbstorganisierte Handeln der Anwohnenden in der Stadt, wie es etwa in sozialen Zentren wie der Casa Invisible praktiziert wird: Hier wartet man nicht darauf, in die Falle zu tappen und den bürokratischen Wegen der Institution zu folgen, mit nie endender Hoffnung auf Antworten und in Mimesis mit der Staatsform, sondern aktiviert auf direkte Weise die Nutzung durch die ständige Intervention derer, die die Stadt bewohnen.

Eine der Forderungen der munizipalistischen Bewegung bestand in der Erfindung von *Einrichtungen ohne Namen*. Als Netzwerk von munizipalistischen Einrichtungen gegenstaatlicher Art sollten sie als Warnung vor der Vereinnahmung namenlos bleiben und mit den sozialen Formationen und gegenstaatlichen Strömungen verbunden sein. Aus dem Scheitern unzähliger öffentlicher Einrichtungen auf kommunaler Ebene wie Tagesstätten, Senior\_innenzentren, Kulturzentren und -häuser, Jugendzentren, Nachbarschaftszentren usw. erwies sich die Notwendigkeit, von selbstverwalteten sozialen und kulturellen Zentren zu lernen und in der bürokratischen Kontrolle ein Vakuum für nachbarschaftliche Intervention, wechselseitige Sorge und ökologische Bewahrung zuzulassen. Namenlos sollten diese Einrichtungen sein, weil ihre Benutzung ohne Besitzer\_innen, Manager\_innen und Wachpersonal jeder\_m und für alles offenstehen sollte. Namenlos sollten sie sein, weil sie sich nicht auf einen einzigen Typ von Benutzer\_in, eine Altersgruppe oder eine Art von Aktivität konzentrieren, sondern deren Mischung fördern sollten. Namenlos sollten sie sein, um vor der Gefahr der Benennung zu warnen.

Die Logik der Parteiform ist eine latente und doch prä-sente Kraft in der municipalistischen Plattform. In bestimmten Momenten taucht sie auf und durchbricht das virtuose Gleichgewicht, das die Plattform der Konfluenz aufbauen will. Die Vektoren der gegenstaatlichen Kraft sind im ständigen Konflikt mit den Kräften der Staatsform, von der Partei über die Repräsentation und die Institution bis zur Wahlkampagne, zu den Kommissionen, zur Liturgie und zum Protokoll. Wenn der permanente Konflikt mit diesen Kräften der Staatsform, die hegemonial sind und jeden Winkel der existierenden Stadt durchdringen, für einen einzigen Moment nachlässt, wird die Schwelle, die diese gegenstaatliche Dimension verdichtet hat, überschritten, und sie beginnt, von der Staatsform vereinnahmt zu werden. Die Vereinnahmung ist nichts Absolutes oder Reines, es gibt immer eine Spannung der Vereinnahmung, sie geschieht allmählich, und deshalb ist es so relevant, die Momente zu erkennen und zu identifizieren, in denen die Antizipation und Abwehr der Vereinnahmung scheitert oder nachlässt, was nicht bedeutet, dass sie sich völlig verliert.

Trotz derartiger Spannungen und Rückschläge war die Plattform in der Lage, den Aufbau der municipalistischen Kandidatur voranzutreiben und wichtige demokratische Innovationen hervorzubringen. Eine der ersten waren die Vorwahlen nach dem Dowdall-System. Während die Parteiform die Mechanismen zur Wahl ihrer Kandidat\_innen vereinheitlicht, zentralisiert und kontrolliert, führte die Plattform demokratischere Kontroll- und Monitoring-Mechanismen ein, die nicht einfach bei einem proportionaleren Vorwahlsystem verharren, sondern durch die Unterzeichnung eines Ethik-Kodex auch eine Reihe von Garantien

etablierten.<sup>285</sup> Die Vorwahlen brachten in Málaga, verglichen mit anderen municipalistischen Kandidaturen wie denen in Madrid oder Barcelona, ein ziemlich beispielloses Ergebnis, da alle wichtigen Positionen von Aktivist\_innen aus den sozialen Bewegungen besetzt wurden, mit starker Präsenz der PAH, der Marea Verde und auch von Aktivist\_innen, die mit Räumen wie der Casa Invisible verbunden waren. Die Wahlen fanden am 24. Mai 2015 statt. In so wichtigen Städten wie Madrid, Barcelona, Zaragoza oder A Coruña konnte überraschend das Amt der Bürgermeister\_in gewonnen werden. In Málaga erreichte die municipalistische Plattform Málaga Ahora 4 von 31 Mandaten im Stadtparlament. Es gab hier keinen Regierungswechsel, sodass Málaga Ahora als Teil der Opposition in den Stadtrat einzog.

Aus der Opposition heraus entwickelte Málaga Ahora eine Reihe von gegenstaatlichen Mechanismen: von der Finanzierung sozialer Projekte (*La Tejedora*) über alternative Medien (*Gente Corriente*) und die Untersuchung der Machtnetzwerke der Stadt (*Informes*) bis hin zu Nachbarschaftsräumen (*Colmenas*). Die *Colmenas* („Bienenstöcke“) waren die Antwort auf eine der ersten Fragen, die sich einer Partei stellen, wenn sie in das Stadtparlament einzieht und rechtlichen Anspruch auf eine Geldsumme zur Finanzierung einer Parteizentrale

---

**285** Zum Vorwahlsystem und zur Methode Ganemos der municipalistischen Plattformen vgl. Montserrat Galcerán Huguet, „El método Ganemos' o aprendiendo a hacer política en común“, *Diagonal*, Juni 2015, <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/27036-metodo-ganemos-o-aprendiendo-hacer-politica-comun.html>, sowie dies., „Der Kampf für den sozialen Wandel und seine Ankunft in den Institutionen“, in: Brunner, Kubaczek, Mulvaney, Raunig (Hg.), *Die neuen Municipalismen*, 35–50.

hat. Im Gegensatz zur Logik der Parteiform, die diese öffentliche Vergabe als angemessen für die interne Verwaltung der Partei versteht, nutzte Málaga Ahora die Gelegenheit, eine Reihe von Sozial- und Nachbarschaftszentren zu gründen und damit eine neue Art von für Beteiligung und Selbstverwaltung offenen Einrichtungen zu erproben. Diese neue Art von gegenstaatlichen Einrichtungen war eine Testversion der Idee von „Einrichtungen ohne Namen“, wie sie im Rat für Urbanismus und Recht auf Stadt entwickelt wurde, ein Weg, die Möglichkeiten der Opposition und öffentliche Ressourcen auszunutzen, um in der Praxis, wenn auch in sehr kleinem Maßstab, Imaginationen einer anderen Stadt zu entwickeln. Die Idee, mit öffentlichen Mitteln gegenstaatliche Einrichtungen zu schaffen, die die Logik der Parteiform unterlaufen und die Möglichkeiten dieser Art von sozialem Raum vorwegnehmen würden, war bereits ein Erfolg an sich. Statt wie bei Parteien einen Ort der Zentralität und Repräsentativität zu etablieren, wurden drei *Colmenas* außerhalb des Stadtzentrums, in den Stadtteilen El Palo, Carretera de Cádiz und Puerto de la Torre gegründet. Jede von ihnen begann in Eigenregie der Nachbar\_innen und Aktivist\_innen der Bewegungen dieser Stadtteile mit unterschiedlichen Programmen zu arbeiten.

*La Tejedora* wurde als Mechanismus dafür geschaffen, auf demokratische Weise den wirtschaftlichen Überschuss zu verwalten und umzuverteilen, der durch die Senkung der öffentlichen Gehälter entstand, die im Ethik-Kodex der öffentlichen Vertreter\_innen und Angestellten von Málaga Ahora verankert worden war. Die Vereinbarung begrenzte aus Solidarität und zur Verhütung von Bereicherung die Gehälter, im Fall von Angestellten auf das

Doppelte und im Fall von Stadtparlamentsmitgliedern auf das Dreifache des Mindestlohns. Darüberhinaus etablierte sie auch einen kollektiven Mechanismus, der darüber entschied, was mit der Differenz zwischen der im Ethik-Kodex bestimmten Lohnsumme und dem gesetzlich festgelegten öffentlichen Gehalt geschehen sollte.<sup>286</sup> *La Tejedora* schuf ein öffentlich zugängliches Fördersystem mit kleinen Geldbeträgen zur Unterstützung sozialer Bewegungen. Im Wesentlichen wurde das in zwei Bereichen der Finanzierung realisiert, die einerseits auf der Unterstützung von Projekten der sozialen, politischen und ökonomischen Transformation hin zu einem gerechteren, gleichberechtigten, feministischen, demokratischen, ökologischen und solidarischen Stadtmodell beruhten, und andererseits auf der Förderung von Prozessen der Selbstverwaltung und des Aufbaus von urbanen Commons.<sup>287</sup> Dieser gegenstaatliche Mechanismus brach mit der traditionellen Logik der Beziehung von Parteien und Bewegungen, da es in diesem Fall durch einen transparenten Mikrofinanzierungsprozess, soweit die Prinzipien der Grundlagen von *La Tejedora* eingehalten wurden, möglich war, eine Förderung zu erhalten, ohne irgendeine Art von Loyalität oder Kompensation gegenüber Málaga Ahora zu implizieren. Es war kein unfehlbarer Mechanismus, weil es letztendlich eine asymmetrische Beziehung gibt, bei der die endgültige Entscheidung, was finanziert wurde und was nicht, von einer

---

**286** Málaga Ahora schlug im Rathaus auch vor, das Gehalt der Beamt\_innen zu kürzen, was aber von der Mehrheit des Stadtparlaments nicht gebilligt wurde.

**287** Basierend auf diesen Prinzipien finanzierte Málaga Ahora insgesamt 48 Gruppen, Kampagnen, Mobilisierungen und soziale Projekte mit einer Gesamtsumme von 54.658,- Euro.

bestimmten Gruppe von Málaga Ahora getroffen wurde; und dennoch war es ein großer Fortschritt in der Art und Weise, wie öffentliche Gelder zur Unterstützung von sozialen Projekten und Prozessen verwendet wurden.

Die *Informes*, Informationen und Untersuchungen über die Machtgefüge in der Stadt, waren ein weiterer Mechanismus, den Málaga Ahora aus der Opposition heraus entwickelte. Sie griffen einige der unantastbaren Konsense in der Stadt direkt an, an denen alle Parteien auf die eine oder andere Weise beteiligt sind. Die *Informes* sollten die gebräuchlichsten und verborgensten Korruptionsformen in der Stadt aufdecken, hauptsächlich im Bereich des Kulturmanagements, der Beziehung zur Kirche und zu den Medien sowie zur Veranstaltungsorganisation. Der erste Bericht befasste sich mit dem Unternehmen Grupo Espectáculos Mundo, das durch Vorzugsvereinbarungen, maßgeschneiderte Verträge und Budgets in Millionenhöhe die öffentlichen Aufträge für die Organisation kommunaler Veranstaltungen und für lokales Fernsehen monopolisiert. Ein weiterer Bericht befasste sich mit der Semana Santa, den städtischen Privilegien für die Kirche und den verschiedenen Bruderschaften. Dadurch wurde das vom Partido Popular aufgebaute Klientelnetzwerk der Nutzungsübertragungen, Subventionen für den Bau von Bruderschaftshäusern und anderer damit verbundener Aktivitäten sichtbar.

*Gente Corriente* begann als Zeitung, die im Wesentlichen die Aktivitäten der municipalistischen Plattform ankündigte, wurde aber Anfang 2017 als alternatives Medium neu gegründet, das sich eingehend mit spezifischen Themen der Stadt befassen sollte. Es wurden drei Ausgaben produziert: „McMálaga. Se vende ciudad“ zum Ausverkauf der Stadt, „La Costa de los Simios. La destrucción

del litoral malagueño“ zur Zerstörung der malagenischen Küste und „Para todas todo. Omnia Sunt Communia“ zu den Commons als möglicher Alternative zur Dichotomie von privatem und öffentlichem Eigentum.<sup>288</sup> Dieser Wandel von einer Zeitung, die einfach über die Aktivitäten von Málaga Ahora berichtete, zu einem kritischen alternativen Medium war eine wirklich gegenstaatliche Bewegung. Während die Kommunikationsmedien in Málaga von einem Konsens ausgehen, der es nicht erlaubt, das in den letzten 20 Jahren aufgebaute Stadtmodell kritisch zu analysieren, wurden hier konkrete Möglichkeiten der Veränderung der Stadt diskutiert. *Gente Corriente* schaffte es, eine neue Art der Medienarbeit zu initiieren, die kollektiv von Aktivist\_innen aus verschiedenen sozialen Bewegungen der Stadt ausging.

Im Laufe des Jahres 2015 zeigten sich mit dem Eintritt der municipalistischen Plattformen in die Regierung mehrerer wichtiger Städte jedoch bald recht deutlich die Grenzen des Sturms auf die Institutionen und der municipalistischen Wette: etwa in den ersten Erklärungen von Manuela Carmena, der Bürgermeisterin von Madrid, die verkündete, dass das Programm, das Ahora Madrid kollektiv erstellt hatte, nicht mehr als ein Vorschlag sei; in den Spannungen mit der neuen Partei Podemos, als diese bereits eine konsolidierte staatliche Kraft war und begann, sich in den Gemeinden mit vertikaler Macht zu positionieren; in der Starrheit der meisten municipalistischen Plattformen, die es verhinderte, mit radikalen institutionellen Experimenten fortzufahren, an denen die sozialen Bewegungen beteiligt waren; in der Isolierung und fehlenden Koordination

---

<sup>288</sup> vgl. <https://transversal.at/blog/gente-corriente>.

zwischen den Städten; in der Auferlegung der Formen und Zeiten der Institution und der Staatsform, die die gegenstaatlichen Kräfte in den munizipalistischen Plattformen auf minoritäre Bastionen mit stark verringertem Handlungsspielraum reduzierten. Das hinderte die gegenstaatlichen Kräfte des Munizipalismus jedoch nicht daran, diese Grenzen zu sehen und Mechanismen einzusetzen, um ihnen entgegenzuwirken, u.a. die dreitägige Veranstaltung MAC – Municipalismo, Autogobierno y Contrapoder (Munizipalismus, Selbstregierung und Gegenmacht), zu der Aktivist\_innen aus munizipalistischen Bewegungen und Plattformen aus vielen Städten Spaniens und aus anderen europäischen Städten im Juli 2016 nach Málaga eingeladen wurden. Das grundlegende Ziel war, eine Kraft aufzubauen, die über die spezifischen Lokalismen jedes Kampfes, jeder Bewegung, jeder munizipalistischen Plattform hinausging, aber ohne übergeordnete Vereinheitlichung. MAC sollte eine Möglichkeit sein, sich translokal zu koordinieren und alle sechs Monate in dreitägigen Treffen zu debattieren, was in den von Aktivist\_innen aus verschiedenen Städten gebildeten thematischen Achsen ausgearbeitet wurde.<sup>289</sup> Damit wurde dem Aufbau von gegenstaatlichen Städten Rechnung getragen, basierend auf der Kraft der translokalen Beziehung zwischen den Städten, auf der Möglichkeit, eine Form der Arbeit und des Kampfes zu

---

**289** MAC 1 fand am 1., 2. und 3. Juli 2016 in Malaga statt und brachte mehr als 200 Personen aus 30 Städten zusammen, hauptsächlich aus Spanien, aber auch aus Italien, Deutschland, Großbritannien und Österreich. Es wurden fünf thematische Achsen gebildet: „Die munizipalistische Bewegung und die Frage der Organisation“, „Sozialer Syndikalismus und soziale Rechte“, „Das Europa der rebellischen Städte“, „Soziale Räume“ und „Arbeit, Kooperativismus und Rekomunalisierung“. Vgl. <http://mac1.uno/>.



generieren, die die nationalen Trennungen und die Logiken der Staatsform aufbricht.

Die thematische Achse „Soziale Räume“ forderte, dass die municipalistische Bewegung und insbesondere die Kandidaturen mit Regierungsverantwortung die Institutionalität der selbstverwalteten Räume und sozialen Zentren ausdrücklich anerkannten, die von Ungehorsam und Autonomie ausgeht. Darüber hinaus sollten sie einen neuen institutionellen Rahmen schaffen, der die Verbreitung dieser Art von Räumen begünstigt und ihre Autonomie respektiert. Die Verbundenheit zwischen den Räumen wurde nicht aus dem Nichts geboren, sie entstand aus jahrzehntelangen informellen Arbeitsbeziehungen und dem Austausch von Wissen und Erfahrungen, aber ab 2015 kam es zu einer größeren Verdichtung der Energien. In den folgenden Treffen<sup>290</sup> konzentrierte sich die Arbeit schon hauptsächlich auf die institutionellen Schwierigkeiten, auf die Trennung, die zwischen der kollektiven Arbeit der autonomen Sozialräume und dem Stillstand im institutionellen Rahmen der Rathäuser stattfand. Die Mechanismen der Antizipation/Abwehr, des Kampfes zwischen Staatsform und gegenstaatlichen Kräften fanden nicht nur zwischen Partei- und Plattformströmungen statt, innerhalb von Parteien wie Podemos und Izquierda Unida, sondern sie traten immer dann auf, wenn sich die municipalistische Bewegung von der wirklichen Versammlung entfernte. Wurde sie auf eine Kandidatur reduziert, selbst wenn sie Veranstaltungen mit Sprecher\_innen verschiedener sozialer

---

**290** Wie im Fall des MAK 2, das am 22. und 23. Januar 2017 in Iruña stattfand und mehr als 400 Personen aus der Mehrzahl der Städte und Gemeinden mit municipalistischen Kandidaturen versammelte. Vgl. <http://mac2.uno/>.

Bewegungen organisierte, blieb ihre Kraft eingeschränkt und auf die Verwaltung der existierenden Stadt oder auf die Opposition innerhalb der existierenden institutionellen Grenzen beschränkt. Um das als möglich Gedachte zu erweitern, war es nötig, über die Möglichkeit in der Logik hinauszugehen und neue Möglichkeiten zu komponieren. Die MACs fungierten als Generatoren der Kompossibilität, weil sie den Raum der wirklichen Versammlung noch einmal öffneten, diesmal in translokaler Weise auf die koordinierte Arbeit zwischen konkreten Erfahrungen aus vielen Orten. Die Krümmung ist hier nicht die Krümmung einer Stadt, sondern die der Stadt als Konstrukt der Abstimmung zwischen den Gesichtspunkten – zwischen Städten, zwischen Singularitäten, die Städte formen, und Konstellationen von Städten –, die die Krümmung ausmachen. Das Kompossible ist das, was eine Singularität in der Differenzialkrümmung, aus der die Stadt besteht, im Verhältnis zu dem ausdrückt, was andere Singularitäten der Krümmung ausdrücken. Wenn sich die gegenstaatlichen Kräfte nur auf eine feste Stadtform beschränken, und selbst wenn diese gegenüber der die Stadt komponierenden Krümmung sensibel ist, ist sie dennoch nicht von der Form befreit, setzt sie immer noch eine Grenze, indem sie einen bestimmten Wert setzt und ihre Kompossibilität verweigert.

Diese Kompossibilität ergibt sich in der wirklichen Versammlung, in jedem Moment des Zusammenfügens, nicht aus der Liturgie der Organisation, sondern aus der selbstregulierten Organizität. Aus der Versammlung der „Sozialen Räume“ entstand die Idee für regelmäßige Treffen der thematischen Achsen in den Zeiträumen zwischen den MACs, mit einer gewissen Autonomie

ihrer Funktionsweisen. Ihre gemeinsame Position der Koordination, der Arbeit und des Drucks gegen die Regierungskräfte der Staatsform, die sowohl außerhalb als auch innerhalb der municipalistischen Kandidaturen präsent waren, wandte sich auch gegen bestimmte Abstumpfungen der Stadtform. Waren die Einschließungen der Staatsform klar und sichtbar, waren jene der Stadtform es nicht, vor allem dann, wenn sie nebeneinander bestanden und sich vermischten, in der Staatsbürgerschaft (*ciudadanía*) als rechtlichem Zentrum der städtischen Normen, im Stadtbild (*imagen de la ciudad*) als ökonomischem Zentrum der städtischen Investitionen, und im Bürgersinn (*civismo*) als sozialem Zentrum der städtischen Politik. Diese Einschließungen der Stadtform verhindern neue Kompossibilitäten. Sie generieren Rahmen des politischen Handelns und der Vorstellung von Raum, die immer von der wirklichen Versammlung und der (sub)kommunalen Beziehung getrennt sind. Das offensichtlichste Beispiel für die Kombination dieser drei Formen der Einschließung, und das betrifft auch die mitregierenden Teile der Mehrheit der municipalistischen Kandidaturen, ist die Bürger\_innen-Beteiligung: Während die Prozesse der Unterwerfung und Enteignung in der *ciudad genial* sich demokratisch, offen und freundlich geben, werden die Gefüge zwischen Sozialität und Räumlichkeit durch die juristischen Grenzen der Staatsbürgerschaft, durch die Rentabilität und Attraktivität des Stadtbilds und durch die Attraktions- und Unterwerfungsformen des Bürgersinns eingegrenzt. In dieser Situation gibt es keinen Platz für Ungehorsam, Unattraktivität, Affekt, Spontaneität, Lebendigkeit, es gibt keine Form von wirklicher Versammlung, keinen Platz für die Gefüge zwischen

Sozialität und Räumlichkeit. Die Räume der wirklichen Versammlung der municipalistischen Bewegung sind die besetzten, selbstverwalteten, sozialen Räume und Zentren, die zu den Vereinnahmungskräften der Staatsform und der Stadtform immer in Spannung bleiben – besonders inmitten der Ambiguität, auch im Inneren der municipalistischen Bewegung auf diese Vereinnahmungskräfte zu stoßen.<sup>291</sup>

Die municipalistische Erfahrung hat vor allem in ihren Anfängen gezeigt, dass sie in der Lage ist, instituierende Praxen und konstituierende Prozesse zu erproben, die die begrenzten Formen der Demokratie in der Stadt erweitern und radikalisieren können. Ihre Grenzen lagen in der Einschränkung ihrer Experimente, im Rückgriff auf die klassischen Formeln der Vereinnahmung und der Trennung von Sozialität und Räumlichkeit und der Mystifizierung der Organisation. Damit konnten auch die Probleme von Attraktion und Repräsentation und die Logik der Staatsform und der Stadtform nicht antizipiert werden. Die antisoziale Aggressivität der Stadt der Attraktionen ist so stark, dass die Municipalismen das Monster immer wieder aufs Neue suchen müssen, „in sich den Aufruhr, die Unruhe und die Leidenschaft unter der scheinbaren Ruhe oder den

---

**291** Dafür gibt es viele Beispiele, vor allem aber in der Kandidatur von Ahora Madrid, wo Manuela Carmena immer außerhalb der municipalistischen Bewegung agierte. Die Madrider Bürgermeisterin suchte die Konfrontation mit der Bewegung, betrieb neoliberale Politik in völliger Übereinstimmung mit den Kräften der Staatsform und griff die sozialen Räume und Zentren an. Einer der offensichtlichsten Momente dieser Distanzierung von der Bewegung war, als sie im Wahlkampf für die Kommunalwahlen 2019 dem konservativen Bürgermeister von Málaga im Fernsehkanal La Sexta ihre Unterstützung versicherte.

Grenzen des Organisierten“ entdecken.<sup>292</sup> Eine Art von Monster-Munizipalisten<sup>293</sup>, die nicht in den Fallen der Repräsentation und den Logiken der Staatsform und der Stadtform gefangen sind, die ihre Einschließungen umgeben, die nicht aufhören, Löcher zu machen, die eine (sub)kommunale Organizität entfalten, eine organ-lose Stadt.

### **Málaga no se vende. Löcher in der existierenden Stadt**

Jenseits und unterhalb jeder institutionellen Möglichkeit liegt die Herausforderung, das Mögliche zu öffnen, zu erweitern, zu löchern. Löchern bedeutet, die Situation zu transformieren, Neues hereinzulassen, die Intensität des Gesichtspunkts und die situierte Porosität einer Praxis zu revolutionieren. Vor dem Extraktivismus und den Ablenkungen der existierenden Stadt koexistieren subsistierende Praxen des Löcherns, die die Stadt von ihren Rissen her radikal verändern.

Der Aufruf „Las ciudades no se venden“, mit dem der Käuflichkeit der Stadt entgegengearbeitet werden sollte, nahm am 6. Mai 2017 in einer Massendemonstration in Madrid unter dem Slogan „Madrid No Se Vende“ Gestalt an und gipfelte in der Besetzung eines verlassenen Gebäudes in der Calle Gobernador 39. So entstand das

---

**292** Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, aus dem Französischen von Joseph Vogl, München: Fink 1992, 67.

**293** Vgl. die Ausgabe des multilingualen Webjournals transversal zu Monster-Munizipalisten, <https://transversal.at/transversal/0916>, sowie das daraus hervorgegangene Buch *Die neuen Munizipalisten*.

soziale Zentrum La Ingobernable<sup>294</sup>, ein Loch mitten in der goldenen Meile der Hauptstadt, durch das die Energien einer Vielzahl von sozialen Kollektiven in der wirklichen Versammlung hindurchlaufen. Aus diesem ersten Akt des Ungehorsams lassen sich bereits einige Formen der Umgebung um die Einschließungen der Stadtform erkennen: zunächst eine Umgebung der Sorge, die die Achse des bürgerlichen, proprietären, weißen, männlichen und heterosexuellen Subjekts dezentriert und queer-feministische Praxen der Sorge in den Mittelpunkt stellt: „La Ingobernable ist ein feministisches Projekt [...], weil wir glauben, dass dies die wichtigste Voraussetzung ist, die Gesellschaft zu verändern und gerechter zu machen, um die Nachhaltigkeit des Lebens in den Mittelpunkt zu stellen.“<sup>295</sup> Diese Umgebung ist auch unattraktive Umgebung, indem sie die Versuche unterbricht, jede einzelne Handlung in der Stadt zu finanzialisieren: Unterhalb des Stadtbilds gibt es eine Vielzahl von kommunalen Gefügen, die nicht den Kommandos des City-Brandings gehorchen, die nichts attrahieren müssen und auch nicht verbessert werden müssen, um sich zu verkaufen, die nicht verkäuflich sind. La Ingobernable ist eine unattraktive Umgebung „gegen die Lüge, dass es keine Alternativen zur Stadt als Marke gibt“<sup>296</sup>. Schließlich ist diese Umgebung auch unbürgerlich, als Haltung des Ungehorsams und der Undiszipliniertheit angesichts der prekären, ausgrenzenden und

---

**294** „Die Unregierbare“, vgl. Kike España, „Madrid steht nicht zum Verkauf: Die Besetzung von La Ingobernable“, <https://transversal.at/blog/Madrid-steht-nicht-zum-Verkauf>.

**295** <https://ingobernable.net/nosotras>.

**296** <https://ingobernable.net/2017/05/18/hacemos-la-ingobernable-comunicado>.

segregierenden Kommandos der neoliberalen Stadt, eine Haltung, die andere (sub)kommunale und unregierbare Lebensweisen hervorbringt: „Es geht darum, gegen die marktförmige und verwaltete Produktion aufzutreten und das Gemeinsame zu stärken. Das geschieht in Prozessen, Aktivitäten und Beziehungen, die über ihre Mauern hinausgehen: Eine Ingobernable in jedem Viertel, auf jedem Platz, in jeder Straße.“<sup>297</sup>

Der Aufbruch der „Städte, die nicht zum Verkauf stehen“ beschränkte sich jedoch nicht auf eine Demonstration in Madrid, sondern dehnte sich auf eine Koordination der Beziehungen zwischen sozialen Räumen in verschiedenen Städten aus. Diese Koordination entstand zugleich translokal und verdichtete sich auf situative Weise. Der jeweilige Begriff von Situation, dessen, was die jeweilige Situation ist und wie man sich situativ verhält, bekam enorme Bedeutung. Es wurde keine von oben koordinierende Stelle der „Städte, die nicht zum Verkauf stehen“ geschaffen, es gab nur Málaga No Se Vende, Madrid No Se Vende, Sevilla No Se Vende, Granada No Está en Venta, Las Palmas de Gran Canaria No Se Vende, Palma No Está En Venda, València No Está En Venda, Barcelona No Está en Venda, Iruña Ez Dago Salgai, Xixón Nun Se Viende, A Coruña No Se Vende, Napoli Non Si Vende. Es existierte also keine übergeordnete Organisationsinstanz, die ihre Anweisungen an jeden lokalen Knoten, an jede konkrete Situation weitergab. Im Gegenteil erzeugte jede konkrete, verkörperte und lokalisierbare Situation eine Organizität, die sich mit den anderen koordinierte. Was geteilt wurde, waren situierte und partiale Praktiken, die dann mit anderen

---

297 Ebd.

Praktiken koordiniert werden konnten, Ressourcen, Werkzeuge, Vorgehensweisen und Ideen. Und dieser situierte Charakter beschränkte sich nicht nur auf die Städte als Knotenpunkte innerhalb eines globalen Felds, die Städte selbst waren wiederum Kompositionen aus konkreten Situationen, die sich auf der Ebene der Stadt und mit anderen Städten koordinierten. Es gibt nicht eine Stadt, die nicht zum Verkauf steht, sondern eine Konstellation von situierten Praktiken, die sich nicht an das Regime der Attraktion verkaufen.

Im Dezember 2017 ergab sich aus dieser translokalen Koordination zwischen verschiedenen Städten die Möglichkeit eines gemeinsamen Datums für eine simultane Demonstration am Sonntag, den 12. Mai 2018, als ein Moment der Verdichtung der Energien. Jede Stadt – und jede konkrete Praxis – sollte für sich entscheiden, ob sie die Demonstration abhalten wollte oder nicht, aber in vielen Städten diente das Datum vor allem als Mobilisierungshorizont, um wirkliche Versammlungen in der Stadt zu initiieren und zu generieren. Dies war auch der Fall bei Málaga No Se Vende. Die Zusammenarbeit, die bereits seit vielen Jahren wiederkehrend und punktuell zwischen verschiedenen Räumen und Bewegungen stattfand, blieb informell, generierte nun aber einen stabileren und dichterem Raum der wirklichen Versammlung. Die Zusammensetzung der Bewegung ging von einem kritischen Verständnis der existierenden Stadt aus, von der Notwendigkeit, die Stadt auf unterschiedliche Weise zu löchern. Löcher in den Nachbarschaften, Löcher auf Stadtebene, Löcher in den Wohnungen, Löcher in den Arbeitsbeziehungen, löchernde Ökologien und Sorge-Löcher. Auch diese Konstellationen von sehr unterschiedlichen Löchern und von sehr



unterschiedlicher, situierter Intensität waren nicht einfach nur Löcher mit Verbindungen zu anderen Löchern in Málaga, sondern sie waren auch mit Löchern in anderen Städten verbunden.

Die Zusammensetzung der Löcher hatte keinerlei eigene Struktur, sie initiierte aber einen Prozess wirklicher Versammlungen vor der Demonstration am 12. Mai und vor allem danach. Im April 2018 fanden die ersten drei Versammlungen statt, in der Casa Invisible, in der Casa Azul in Lagunillas und auf der Plaza Camas. In diesen Versammlungen wurde eine neuartige Praxis des Löcherns generiert, das sowohl durch die Konstellation der existierenden situierten Löcher als auch durch eine Subjektivität der Ansteckung hindurchging. Das Verfahren bestand darin, in der ersten Hälfte die Situationen jeder konkreten Praxis anzuhören, ihre Probleme, ihre Besonderheiten, ihre Vermögen, um dann in der zweiten Hälfte der Versammlung gemeinsam zu denken und die Besonderheiten ineinander verrinnen zu lassen. Die Versammlungen waren ein Moment der Verdichtung von Energien und der Koordination einer löchernen Ökologie, aber diese Energie wurde auch auf die Versammlungen der einzelnen Bewegungen übertragen und auf bestimmte Momente der gemeinsamen Arbeit außerhalb der Versammlung, wie beim Plakatieren, der Vorbereitung von Bannern oder der Mundpropaganda über Málaga No Se Vende.

Am 12. Mai 2018 fanden Demonstrationen und Aktionen in A Coruña, Madrid, Málaga, Barcelona, Sevilla, Valencia, Las Palmas de Gran Canaria, Palma und Neapel statt, am 19. Mai in Granada und am 20. Mai in Iruña. In Málaga begann die Demonstration um 12 Uhr morgens auf der Plaza de la Constitución und versammelte

zu Beginn die Transparente aller Räume, Bewegungen und Plattformen. Auf ihnen wurde die Heterogenität dieser löchernden Ökologie offenbar, während der Slogan „Málaga No Se Vende“ etwas war, das alle als Haltung im Hintergrund begleitete, als Bindeglied, das stark genug war, dass jede Praxis es als ihre eigene empfand, ohne jedoch zu einer Marke zu werden, die alles in einem einzigen Zweck verwässerte. Die Mannigfaltigkeit blieb sichtbar und erkennbar, ohne auf das Band zu verzichten. Die Demonstration trug auch dazu bei, dass die löchernde Verhaltensweise ansteckend wurde, nicht nur unter den konkret beteiligten Praxen, sondern auch unter den Anwohnenden, die sich mit der Schwingung verbunden fühlten, die von Málaga No Se Vende ausging. Nicht so sehr die Schlagworte des Manifests<sup>298</sup> waren hier wichtig, sondern wie es sich mit konkreten Praktiken und Situationen verband, in denen diese abstrakten Phrasen sich situativ innerhalb einer löchernden Ökologie manifestierten.

Die Demonstration verließ die Plaza de la Constitución entlang der Calle Granada auf dem Weg zur Plaza de la Merced und versuchte, sich einen Weg durch die schmale Lücke zwischen den Terrassen der Bars zu bahnen, die in dieser Zeit voller Tourist\_innen waren. Auf einem der Transparente stand „Málaga No Se Vende por un plato de lentejas“, was sich auf eine weit verbreitete Redensart bezieht, die den Verrat bestimmter Werte für eine lächerliche Entschädigung anprangert, hier in

---

**298** „1) Für das Recht auf würdiges Wohnen, 2) In Verteidigung von öffentlichen Dienstleistungen, Gemeinschaftsräumen und Gemeingütern, 3) In Verteidigung von Natur- und Grünräumen, 4) Für eine Stadt, die die Sorge, die Menschen und das Leben in den Mittelpunkt stellt.“

Bezug auf das Phänomen, das in den letzten Jahren im Stadtzentrum aufgetreten war: ein Prozess der Behühung des historischen Zentrums, begleitet von einem exorbitanten Anstieg der Wohnungspreise und der Verreibung der Anwohnenden aus dem Zentrum. Mit einem anderen Transparent, „Nachbar aus dem Zentrum, ruhe in Frieden! Wir werden dich nie vergessen“, wurde auf parodistische Weise an das Verschwinden des letzten Anwohners im Zentrum erinnert, das nunmehr ein Raum reiner touristischer Ausbeutung war, in dem niemand mehr lebt. Zwei weitere Slogans, die aus der Menge der Äußerungen hervorstachen, „Málaga, la primera en el peligro de la piqueta“ und „La Costa Nostra“, bezogen sich auf die scheinheilig-mafiöse Beziehung der lokalen Regierung in den Stadtentwicklungsprozessen der letzten Jahrzehnte. „La primera en el peligro de la libertad“ ist ein Teil des Slogans der Stadt Málaga, und die Freiheit in eine *piqueta*, eine Spitzhacke zu verwandeln, sollte aufzeigen, wie der Bürgermeister der Stadt den Slogan auslegt: „Freiheit“ ist hier die Freiheit, Hotels und touristische Apartmenthäuser zu bauen.

Die Route der Demonstration führte weiter durch die Calle Alcazabilla, dann vor das Rathaus und schließlich die Calle Larios hinauf, um wieder an der Plaza de la Constitución zu enden. Als sie durch die Calle Larios kam, wurde gerade die künstlerische Hauptinstallation der Noche en Blanco, die in derselben Nacht stattfinden sollte, aufgebaut, eine Reihe von leuchtenden Augen-Objekten, die jeweils eine Fotografie eines Frauenauges enthielten und in verschiedenen Höhen in der Luft hingen. Das Werk wartete auf sein Publikum, das wie jeden Tag durch die Nacht schlenderte, um in den Geschäftslokalen der großen multinationalen Marken

einzukaufen, gefügig und attrahiert von seiner oberflächlichen Spektakularität. Aber an diesem 12. Mai, als die Demonstration Málaga No Se Vende durch die Calle Larios zog, bedeutete das ein Détournement der Straße, ein momentanes Loch in der größten Einkaufsstraße der Stadt. Jetzt bekamen die Blicke dieser Frauen, die in der Luft schwebten, während die Demonstration unter ihnen vorbeizog, eine neue Bedeutung. Für einen kurzen Moment hörten sie auf, jener fügsame und teilnahmslose Blick zu sein, der Kultur als eine Schicht außerhalb der Machtverhältnisse und spekulativen Raumstrategien versteht. Sie wurden zu löchernden Blicken, die jenseits oberflächlicher Faszination in das Innere der touristischen Apartments und der globalen Ketten vordringen, ausgehend von der Kraft der wechselseitigen Sorge um das Leben, die sich vervielfacht, wenn sie in wirklicher Versammlung zusammenkommt. Ein sensibler Blick auf die Gewalt, die Málaga für einen Teller Paella und eine Sangría verkauft.

Die Bewegung endete nicht mit der translokalen Demonstration, sondern ging mit einer neuen Dynamik der dezentralen Versammlung weiter. Die Idee war, nicht alle Versammlungen im Zentrum der Stadt und in denselben Räumen abzuhalten, sondern das Momentum der Begegnung zu nutzen, um die konkreten Kämpfe jedes Viertels, jeder situierten Praxis kennenzulernen, sich mit den verschiedenen Situationen als Teil eines gemeinsamen Löcherns zusammzusetzen. Eine Ökologie der wechselseitigen Sorge, die sich um die Löcher sorgt, weil sie eine Zusammensetzung dafür sind, sich mit dem zu bewegen, was passiert. Es ging nicht nur darum, Räume aufzusuchen, die nicht im Zentrum liegen (das alte proletarische Viertel Huelin, den Naturraum

Arraijanal und das kleine Barrio El Bulto), sondern auch darum, den Raum anders zu nutzen, sodass jede\_r mitmachen konnte und auf die Heterogenität der Zusammensetzung geachtet wurde. Die letzte dezentrale Versammlung fand auf der Plaza Esperanza im Barrio von Lagunillas statt, einem Viertel voll von Löchern. Seit seinen Anfängen Ende des 19. Jahrhunderts ist dieses zentrale Viertel zwischen Calle Frailes, Calle Victoria und Calle Cruz Verde, dessen tatsächliche Grenzen allerdings viel diffuser sind, von den porösen Löchern in seinem Untergrund geprägt, die durch Filtration die Wasserlagunen bildeten, die dem Viertel seinen Namen geben. Nicht immer zum Nachteil, denn diese Löcher wurden zu bestimmten Zeiten auch konstruktiv genutzt, um Brunnen anzulegen, aus denen Nutzwasser gewonnen werden konnte. Vor dem Bürgerkrieg erlebte das Viertel rund um die Calle Lagunillas eine kommerzielle Konjunktur, alle Arten von gewerblichen Typologien versammelten sich. Ein Markt und fast zwanzig Lebensmittelläden entstanden nebeneinander. Nach dem Krieg gingen viele dieser Läden in eine Schattenwirtschaft über, Subsistenzlöcher, die die Sozialität jenseits der antisozialen Disziplin des Franco-Regimes aufrechterhielten. Die städtebaulichen Ansätze zur Trennung von Sozialität und Räumlichkeit und zur Auslöschung einer Lebensweise, die an einen Maßstab, an bestimmte Wohnungstypologien und an eine Art der Beziehung zur Straße gebunden ist, führten zur Schließung der meisten Läden und zur Abnahme der Lebendigkeit des Viertels. Viele Häuser, die diese Sozialität aufrechterhalten hatten, wurden abgerissen, und im Laufe der Jahre führte die Stadtverwaltung einen Trend der Marginalität und der Verwahrlosung herbei, der allerdings niemals

ganz an sein Ende gelangte. Dank der Porosität und der Wohnlichkeit ihres löchrigen Gewebes transformierte sich die Nachbarschaft, mit neuen Energien, auch Energien, die von weit her kamen. Am Anfang dieses Jahrhunderts entstanden angesichts neuer Vorstöße der Stadtplanung zur Ausmerzungen der Sozialität, zuerst mit dem Projekt der Tecnocasas (2002) und dann mit dem EU-finanzierten Projekt EDUSI Perchel-Lagunillas (2015), unter Anwohnenden und Aktivist\_innen neue Initiativen, die Asociación Fantasía Lagunillas, El futuro está muy Grease, die Asociación Vecinal Lagunillas Por Venir und andere, eher diffusere Initiativen, die diesen Plänen entgegentreten und neue nachbarschaftliche Beziehungen im Viertel schaffen. Die Plaza Esperanza ist einer dieser Orte, ein verlassener und vernachlässigter Platz, der dank der Bemühungen der Anwohnenden und des Drucks durch die konkrete Nutzung zu einem Platz für die Nachbarschaft wurde.

Schon vor der Versammlung gab es aufgrund des starken Spekulationsdrucks im Viertel bereits eine Konzentration der Energie der Anwohnenden um Málaga No Se Vende, auch unter dem Titel „Lagunillas No Se Vende“. Die Nähe zum Stadtzentrum und zu den touristischen Routen der Stadt machen es zu einer besonderen Attraktion: Es ist nur wenige Meter von der Picasso-Skulptur auf der Plaza de la Merced und von Picassos Geburtshaus entfernt, dem Wallfahrtsort, an dem alle touristischen Rundgänge enden. Von der Stadtregierung als Gebiet der touristischen Erweiterung des Zentrums vorgesehen, ist der Druck der Umwandlung von Wohnungen in touristische Apartments spürbar. Dieser Druck wurde in den letzten Jahren stärker, stößt nun aber auf den Widerstand der heterogenen sozialen

Zusammensetzung, die dem Viertel erhalten blieb. Die Attraktivität des Viertels reduziert sich nicht nur auf die Nähe zum Zentrum, sondern besteht auch in der Wahrnehmung als Ort der Kreativität, an dem Künstler\_innen und Anwohnende künstlerische Interventionen an den Mauern von verlassenen und abbruchreifen Gebäuden vorgenommen haben. Anfangs vermittelten die Graffitis nicht diese politisierte Haltung gegenüber der Gentrifizierung, sondern trugen eher zur Aufwertung des Viertels bei. Doch das Klima von Lagunillas No Se Vende verbreitete sich bei den Anwohnenden und unter den Künstler\_innen, was sich nach und nach auch auf den Wänden zeigte. Zunehmend politische und explizitere Botschaften wandten sich gegen die Situation, als Löcher in der Gentrifizierung selbst. Málaga No Se Vende wurde zu einem der Slogans, die auf den Mauern der Calle Lagunillas standen, als die Pressekonferenz zur Ankündigung der Demonstration am 12. Mai stattfand. Die Versammlung auf der Plaza Esperanza sollte die letzte vor der Sommerpause sein, um die Energien zu sammeln und neu zu bündeln, aber wenige Tage zuvor waren Nachrichten eingetroffen, die den Mobilisierungsimpuls reaktivierten. Am 22. Juni beschloss die Stadtverwaltung die Räumung der Casa Invisible, mit der Absicht, das soziale Zentrum in einen privaten Kulturbetrieb umzuwandeln. Die Casa Invisible war in diesen Monaten zum logistischen Zentrum der gesamten Bewegung geworden, der gemeinsame Raum aller Initiativen, Bewegungen, Kollektive, Vereine, Gruppen und Singularitäten, die Málaga No Se Vende ausmachten. In dem von der Casa Invisible veröffentlichten Communiqué konnte man lesen: „Wenn die Casa Invisible Teil der Bewegung Málaga No Se Vende ist, dann deshalb,

weil nicht nur ihr Gebäude ‚zum Verkauf‘ steht, sondern die ganze Stadt. Das Bekenntnis zu einem Modell der Privatisierung und Kommerzialisierung bedeutet nicht nur die Vertreibung der Anwohnenden, sondern auch die Vertreibung jeder Initiative, die über die Spekulation hinausgeht.“<sup>299</sup> Vor diesem Hintergrund kanalisiert sich die Energien von Málaga No Se Vende in Richtung des Aufrufs zu einer Demonstration zur Verteidigung der Casa Invisible.

### **Málaga invisible. Unsichtbarkeit und Allnächtlichkeit**

Dunkelheit und Informalität der Nacht haben schon immer die Verbreitung klandestiner und revolutionärer Praxen und Lebensweisen begünstigt. Aber es geht hier nicht nur um die Nacht als dem Tag entgegengesetztes Moment, sondern um die Komponenten der Nacht, die auch den Tag durchziehen, in den Schatten, den Ecken, den Rissen, den Löchern, den Rändern und der Peripherie. Um das, was den Scheinwerfern, der gleißenden Klarheit des Tags entgeht, das, was in der Zweideutigkeit des Unsichtbaren formlos verschwimmt.

Die Casa Invisible ist ein selbstorganisiertes soziales und kulturelles Zentrum inmitten von Málaga, das seine Tätigkeit am 10. März 2007 mit der Besetzung eines verlassenen Altbaus aufnahm. Sie ist auch ein allnächtliches Experiment des Gefüges zwischen Sozialität und Räumlichkeit, einer sanften und unsichtbaren

---

<sup>299</sup> Vgl. die Bekanntmachung der Casa Invisible von 21. Juni 2018: <http://lainvisible.net/es/node/764>.



Legierung aus Tausenden von verdichteten Löchern, die mit anderen Löchern in der ganzen Stadt in Verbindung stehen. 2006 fand sich unter dem Pseudonym *creadorxs invisibles* ein Netzwerk von Kollektiven, Aktivist\_innen, Projekten und Initiativen nach jahrelangen unsichtbaren Erfahrungen in verschiedenen Räumen der Stadt zusammen.<sup>300</sup> Zeitgleich mit dem Filmfestival von Málaga, das sich bereits in eine Attraktion aus Scheinwerfern und rotem Teppich verwandelt hatte, von den großen audiovisuellen Unternehmen des Landes kontrolliert und dem lokalen kulturellen und sozialen Gefüge entfremdet, besetzten die *creadorxs invisibles* am 18. März 2006 das verlassene Kino Andalucía, um es in ein ephemeres Kulturzentrum zu verwandeln: ein Loch im kulturellen Narrativ der lokalen Regierung, die gerade ihre Kandidatur für die europäische Kulturhauptstadt Málaga 2016 angekündigt hatte, eine Besetzung, die auf eine situierte und verkörperte Art und Weise die Notwendigkeit von Räumen für soziales und kulturelles Schaffen sichtbar machte und das Regime der Prekarität und Privatisierung der Kultur

---

**300** Die Casa Invisible kann nicht ohne eine Reihe früherer Erfahrungen politischer Besetzung in Málaga verstanden werden, die mit mehreren Besetzungen beginnt, dem Gebäude auf der alten Plaza Arriola, dann dem besetzten sozialen Zentrum von Ollerías zwischen 1995 und 1998, danach dem sozialen Zentrum Casa de Iniciativas – auch bekannt als La Ceiba – zwischen 1998 und 2003, und dann als soziales Zentrum Casa de Iniciativas 1.5 zwischen 2003 und 2008. Vgl. Alicia Carrió et al., „La casa invisible está encarrantingulada... ¿quién la desencarrantingulará?“, in: Espai en Blanc, *El combate del pensamiento*, Barcelona: Bellaterra 2010, [http://espaienblanc.net/?page\\_id=732](http://espaienblanc.net/?page_id=732); Javier Toret et al. (Hg.), *Autonomía y metrópolis. Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación*, Málaga: Universidad Libre Experimental 2008; Habegger et al. (Hg.), *Otra Málaga. Precariedad, inmigración y especulación en el territorio que habitamos*, Málaga: Otra Málaga 2004.

anprangerte. Unsichtbarkeit betraf hier zunächst die prekäre Situation von Kulturarbeiter\_innen, aber auch jene diffuse und gemeinsame Kraft der Emanzipation, jenen mehrdeutigen Raum der Anonymität, in dem sich viele informelle und unbestimmte Wege kreuzen, in der Krise der Autorschaft und des Urheberrechts, jene Möglichkeit, andere Formen des Zusammenlebens aufzubauen, ein anderes Alltagsleben.

Der Einfluss der Praxen der Besetzung, die sich im Laufe der Jahre in Málaga wie auch in anderen europäischen Städten ausbreiteten, die Casa Okupada Minuesa in Madrid in den 1980er Jahren, die sich später – von der italienischen Autonomia und der 77er-Bewegung geprägt – als erste in Spanien als Centro Social Okupado y Autogestionado benannte, oder das Cine Princesa in Barcelona, hatte ein Klima der Mobilisierung und Kreativität erzeugt, in dem es darum ging, soziale Praxen neu zu erfinden. Ein Beispiel dieses Einflusses ist der Roman *Die Unsichtbaren* von Nanni Balestrini<sup>301</sup>, der in den autonomen Bewegungen gelesen wurde und in Madrid mit den Laboratorios in den 1990er Jahren verbunden war. Der sozio-poetische Einfluss der Geschichten, Kämpfe und Praktiken der italienischen '77er-Bewegung verschmolz mit der prekären Situation und der Notwendigkeit, in die Stadt zu intervenieren. Antonio Negri verweist im Vorwort zur ersten spanischen Ausgabe des Romans auf die unsichtbaren Mutationen, die sich in der Arbeit und in den sozialen Bewegungen ereigneten, „die unsichtbare, aber starke Transformation von der materiellen zur immateriellen Arbeit;

---

**301** Nanni Balestrini, *Die Unsichtbaren*, aus dem Italienischen von Renate Heimbucher-Bengs, Hamburg/Berlin: Assoziation A 2001.

die Revolte gegen den Chef und gegen das Patriarchat; die Metamorphose der Körper, die sich innerhalb dieser Bewegung ereignet; die Imagination, die diese neue historische Bedingung, die zugleich sozial und politisch ist, auf die Sprache ausübt.“<sup>302</sup>

Die *ciudad genial* schloss sich weiterhin in ihrer Strategie der Musealisierung ein und trennte die Räumlichkeit von der Sozialität, während die *creadorxs invisibles* die Stadt durchlöcherten und neue Gefüge zwischen Sozialität und Räumlichkeit eröffneten. Nach der flüchtigen Besetzung des Kinos Andalucía im Jahr 2006 war die Herausforderung 2007 größer: Es ging darum, das Programm des II. Festival de Cultura Libre zu organisieren, als einwöchige Alternative zum Filmfestival von Málaga, und einen neuen Raum mit der Aussicht auf Dauerhaftigkeit zu besetzen. Alles war dafür vorbereitet, am 10. März in die Nummer 24 der Calle Álamos einzudringen, einen leerstehenden Palacete, der der Junta de Andalucía gehört – später das Centro Andaluz de las Letras. Doch in letzter Minute mussten die Pläne über den Haufen geworfen werden, die als Arbeiter\_innen verkleideten *creadorxs invisibles* waren entdeckt worden. Schnell improvisierten sie einen alternativen Plan, Abweichung in letzter Minute. Das Gebäude in Calle Nosquera 9 und 11 war 2005 von der Stadtverwaltung enteignet worden, die – ohne jede finanzielle Grundlage – angekündigt hatte, es in ein Gründerzentrum für Unternehmen der Kreativindustrie umzubauen. Das Gebäude im historischen Zentrum der Stadt hatte bis ins Jahr 2005 als kollektiver Mietwohnungsbau fungiert,

---

**302** Antonio Negri, „Prefacio“, in: Nanni Balestrini, *Los invisibles*, Madrid: Traficantes de sueños 2007, 23.

einige der *creadorxs invisibles* hatten damals im Dachgeschoss gewohnt. In der Nacht zum 9. März erfolgte ein erster heimlicher Einstieg, die Tür wurde einfach sanft und ohne jegliche Gewalt oder Werkzeuge aufgedrückt. Am frühen Morgen des 10. März öffneten sich die Türen, etwa 150 Menschen strömten in das Gebäude und erforschten 2000 Quadratmeter mit einem großen, komplett begrünten Innenhof, einem Konzertsaal, der Jahre zuvor als Metropol-Bar in Betrieb war, und mehreren Etagen mit unzähligen Räumen.

Mit dieser sozialen Improvisation entstand auch der kollektive Wunsch, an Ort und Stelle zu bleiben und sich weiter des Raums anzunehmen. Das II. Festival de Cultura Libre war ein durchschlagender Erfolg beim Publikum und vor allem eine Verdichtung der Energien, das Auftauchen einer neuen Sanftheit zwischen unsichtbarer Räumlichkeit und Sozialität, die strategische Reifung der Bewegungen. Die Unsichtbarkeit von Tausenden von Geschichten, Kämpfen, Gesten, Affekten, Räumen und Bewegungen, die von der *ciudad genial* verleugnet wurden, erhielt eine räumliche und soziale Konsistenz, öffnete ein riesiges Loch, erfand ein gemeinsames Haus: Die Casa Invisible war geboren. „Geburt“ kann hier allerdings eher nur symbolisch verstanden werden, weil das Unsichtbare immer schon subsistiert, in den Poren der Mauern jedes von der existierenden Stadt verlassenen Gebäudes, in jedem Moment des Zusammenkommens in der Versammlung, in jedem Augenblick, in dem die Subjektivität mutiert und ein anderer Affekt mit den Dingen entsteht, in all den Löchern, die das Unsichtbare der Stadt und des Allnachtslebens bilden. Die Casa Invisible wird schnell zum Zentrum der Aktionen vieler sozialer Bewegungen; sie fungiert auch als

Treffpunkt und Entstehungsort hunderter Initiativen, Plattformen, Gruppen, Kampagnen und sozialer Aktivitäten, als Brennpunkt alternativer kultureller Aktivitäten und als Raum für künstlerische Experimente. Das Wichtigste ist aber sicher, dass in ihrem Innenhof, ihren Gängen und Ecken eine andere Sozialität entsteht, eine Form des Miteinanders, ungefügig gegenüber den Kommandos der *ciudad genial*.

Fred Moten schreibt in *Black and Blur*, dass es Architekturen außerhalb der Architektur gibt, in denen „eine Art von Bewohnung stattfindet“<sup>303</sup>. Diese Art von Bewohnung gibt es auch in der Casa Invisible. Obwohl niemand in ihr wohnt, gibt es in gewisser Weise eine Form des gemeinsamen Lebens, des Zusammenlebens, des Bewohnens. Eine Lebensweise, die mit dem Wohnen in getrennten Häusern, in isolierten Räumen, in vereinzelter Ecken bricht, weil sie ein verlagertes Wohnen voraussetzt, in dem das Gemeinsame stattfindet, wo es seinen Platz findet, sich verdichtet. Dieses Bewohnen ist die Erfahrung eines sanften Gefüges zwischen Körper, Raum, Materie, Erinnerung; wie im Bericht über das Projekt der Renovierung zu lesen ist: „Wir machen das Haus, und das Haus macht uns.“<sup>304</sup> Eine Ökologie des Be-Wohnens, in der Sozialität und Räumlichkeit sich vermischen. Wo die Sozialität, die dem Raum Leben gibt, wiederum von ihm produziert wird, in der wechselseitigen Sorge zwischen sozialen Aktivitäten, architektonischen Pathologien, Beziehungen zu Pflanzen und Regen, Abflüssen des Untergrunds und einer gegenwärtigen Erinnerung an vergangene Kämpfe. Die

---

303 Moten, *Black and Blur*, 190.

304 Carrió et al., „La casa invisible está encarantintingulada...“, 232.

Casa Invisible übernimmt die unsichtbaren Qualitäten der Begegnung und die Erfahrung einer Art des Bewohnens; ihr Hof funktioniert wie eine Nachbarschaft, aber mit Öffnungen zu neuen Lebensformen; ihre Schwelle ist weder privat noch die einer geschlossenen Gemeinschaft, eine Vielzahl informeller Zugangsmöglichkeiten hält sie auch nachts offen. Das alles kann man mit Fred Moten eine „Architektur des Außen“ nennen: eine Architektur, die fehl am Platz ist, eine Architektur derer, die fehl am Platz sind.<sup>305</sup>

Die Casa Invisible bewahrt und vervielfältigt diese Art des Bewohnens im Zentrum einer unbewohnbaren Stadt, die jede Erfahrung des gemeinsamen Lebens eliminiert hat. Die Erfahrung des Bewohnens von und in einer Architektur außerhalb des Orts – und außerhalb der Architektur – setzt eine Verdichtung von Intensitäten unterschiedlicher Art voraus, gegen die Praxis der *ciudad genial*, alles abzureißen, was nicht attraktiv ist, nur die Fassaden der alten Gebäude zu erhalten, um eine oberflächliche touristische Szenerie zu schaffen. Die intensive Beziehung zwischen Sozialität und Räumlichkeit geht in der Casa Invisible vom ungefügigen und experimentellen Klima ihrer Sozialität aus: Tausende von Versammlungen, Partys ohne Sperrstunde, endlose Treffen, leidenschaftliche Affekte, hitzige Diskussionen, Arbeitstreffen zur Vorbereitung von Demonstrationen, klandestine urbane Interventionen, künstlerische Aktionen ohne Genehmigung, Pressekonferenzen, Communiqués, Plakatgestaltung, soziale Netzwerke. Dazu kommt ein enormer Aufwand an Reinigung, Wartung und Pflege von Bädern, Küche, Böden, Wänden,

---

<sup>305</sup> Moten, *Black and Blur*, 190.

Stühlen, Tischen, Kabeln, elektronischen Geräten, Scheinwerfern.

Aber damit nicht genug: Die Beziehungen erstrecken sich auch auf andere Lebewesen, wie z.B. den Maulbeerbaum im Hof, der den Schatten spendet, durch den der Raum bewohnbar wird und der vor Schädlingen geschützt und beschnitten werden muss, aber auch die Beeren freisetzt, die den Boden in der Umgebung klebrig werden lassen. Die Fische im Brunnen, die besondere Aufmerksamkeit brauchen, deren Wasser regelmäßig mit einer Pumpe gereinigt werden muss; die Tauben, die über das Haus fliegen, auf seinen Gesimsen hocken und in seinen Überdächern Unterschlupf finden. Die Ratten und Mäuse, die flüchtige Besuche abstatten. Die Katze Mimi, Hauptbewohnerin des Hauses, die täglich gefüttert und umsorgt wird, so wie sie das Haus hegt und pflegt.

Aber die Beziehungen gehen noch viel weiter, bis zur Architektur des 1876 errichteten Gebäudes und den Materialien, die seine Räumlichkeit formen und ihm Stabilität verleihen: Beziehungen mit den verschiedenen hölzernen Struktursystemen der Zwischentrakte, bei denen die Spitzen der am stärksten beschädigten Balken ausgetauscht wurden, was ihre Funktionsweise beibehielt und zugleich ihre strukturelle Leistung verbesserte, während die Sandschicht unter dem Boden durch Holzbohlen mittlerer Dichte ersetzt wurde, die auf den Balken abgestützt und verankert wurden. Mit der Vielzahl von verschiedenen Gittern und Tischlereiarbeiten, die ebenso studiert, gezeichnet und instandgesetzt wurden wie die Fliesenböden, die nicht nur den Böden Farbe und jedem Raum einen anderen Charakter verleihen, sondern auch das Spiegelbild eines Systems

der Aufteilung der Räume und ihrer abgehängten Decken sind. Mit den Sanitärinstallationen, in die ständig eingegriffen werden muss, indem neue Wege der Wasserbeschaffung erfunden werden, wenn die öffentliche Versorgung wieder einmal unterbrochen ist, z.B. durch den Bau eines Systems von temporären Zisternen, die wöchentlich aus einem Tank mit elftausend Litern Wasser aufgefüllt werden; mit den Abwasserinstallationen, die den Wasserabfluss durch den Untergrund des Hauses bilden und mit denen auch eine sehr enge Beziehung der Sorge besteht, um den Abfluss des Regenwassers und die intensive Nutzung der Klos zu gewährleisten. Mit der großen Vielfalt an Decken und ihren unterschiedlichen Randleisten, die die Räume gliedern, mit den Kalkanstrichen an den Wänden und Fassaden, mit den gealterten, aber funktionalen Dachziegeln, mit den Brandschutztüren und den räumlichen Aufteilungen zur Feuervermeidung. In diesen Beziehungen war man auf der Hut vor der Hierarchisierung des technischen Wissens, die normalerweise die Materialität und Kohärenz alter Konstruktionssysteme neuen punktuellen Lösungen unterordnet, die das Funktionieren des Ganzen als Ökologie nicht in Betracht ziehen. In diesen Beziehungen entfaltete sich eine neue Sensibilität im Umgang mit der Materie, die nicht in der simplen Konservierung des Alten und der Renovierung einer existierenden Architektur und Lebensweise besteht, sondern in der Bewahrung des Bestehenden, ohne auf die Erfindung unvorhergesehener Beziehungen zu verzichten, die neue Architekturen und neue Lebensweisen ermöglichen.

Diese unsichtbare Fügung findet jenseits, unterhalb und außerhalb der Architektur statt, in dem, was Fred Moten in *The Universal Machine* „die soziale



Materialität des Nicht-Orts“<sup>306</sup> nennt, die Materialität derer, die keinen Ort haben, aber selbst außerhalb des Orts ein gemeinsames Haus, ein unsichtbares Haus hervorbringen. Durch den Untergrund und den Boden, der ausgehoben werden muss, um die Abwasserrohre und die Schächte zu reparieren, werden neue Löcher in den Boden gemacht, damit das Wasser um neue Ecken fließen kann, um neue Möglichkeiten zu aktivieren. Am Himmel, wo die Vögel über den Köpfen fliegen, aber auch durch die Scheinwerfer der Konzerte und Proteste, die im Hof organisiert werden, oder die Projektion von Videos für eine Performance oder eine politische Intervention. Durch die Geräusche, nicht nur die von Klangexperimenten und künstlerischen Darbietungen oder Protestparolen, die geprobt werden, bevor man auf die Straße geht, um zu demonstrieren, sondern auch das Geräusch der Möwen, die Glocken der Märtyrerkirche mitten in einem Vortrag oder die Lautstärkebegrenzung der Lautsprecher, die beachtet werden muss, um die wenigen Nachbar\_innen, die im Zentrum geblieben sind, nicht zu stören. Schließlich durch die Erinnerung, die Gespenster, die Geister, die in jeder neuen oder wiederkehrenden Aktion präsent sind, die Geister der Casa de Inicativas, der Besetzungen von Madrid-Barcelona-Hamburg-Berlin in den 1980er Jahren, von 15M, 1968, 1977, 1871, 1525, aber auch die der kleinen Gesten des Widerstands und des Ungehorsams, der Aktionen und Interventionen überall in der Stadt, und die Geister der früheren Nutzungen der Casa Invisible als Diskothek, Schule, Kunst- und Schneiderwerkstatt, religiöser Raum, bürgerliches Herrenhaus.

---

306 Moten, *The Universal Machine*, 209.

Von Anfang an und ohne Unterbrechung war die Casa Invisible von den feindseligen Strategien der Attraktion in der *ciudad genial* bedroht, in der es keinen Platz für bewohnbare Räume gibt. Angesichts dieser Einschließungen ist die Casa Invisible eine Umgebung. Aber die Umgebung umgibt nicht etwas, sei es ihren identitär-vermarktbareren Kern (Entorno Thyssen) oder ihr gegnerisches Fort (das Rathaus, das die Invisible belagert, das Wasser absperrt, immer massiver mit Räumung droht), sie geht überall hindurch, transversal, umhüllend. Meistens ist die Umgebung unsichtbar, doch manchmal zeigen sich ihre konkreten Spuren. „Always complain“, so lautet das von Fred Moten wiedergegebene Motto Masao Miyoshis<sup>307</sup>, denn zu nörgeln, sich zu beschweren, bedeutet, das performativ infrage zu stellen, was die existierende Stadt als Norm(alität) durchzusetzen versucht, aber letztlich nicht erreicht. Und was „gerade in der ‚Verweigerung‘ des Brummbärs“<sup>308</sup> zum Ausdruck kommt, sind die unbequemen und schrillen Fragen und Interventionen, in denen Kritik sich auf neue Möglichkeiten hin öffnet. Seit der drohenden Räumung der Casa Invisible erhoben nicht wenige unsichtbare Brummbär\_innen ihre Stimme zur Bedeutung des sozialen Zentrums oder befragten den Bürgermeister öffentlich und persönlich dazu. Manchmal blieb ihm nichts anderes übrig, als dieser diskomponierten Musik zu lauschen, diesem Gebrüll von Beschwerden, diesem schrillen Quietschen, dieser Dysphonie, in der die brummenden Töne schrill zu hören waren.<sup>309</sup> Die

---

**307** Moten, *Black and Blur*, 188.

**308** Ebd., 191.

**309** Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=zVhcHrIQBis>; [https://www.youtube.com/watch?v=DQsQr\\_U3ndw](https://www.youtube.com/watch?v=DQsQr_U3ndw); <https://www.youtube.com/watch?v=xW4sRmhCE3Q>.

Umgebung der Casa Invisible zeigte sich aber vor allem in den beiden Großdemonstrationen vom 10. März und 19. Juli 2018, die nicht nur quantitativ sehr erfolgreich waren, sondern auch und vor allem durch die performative Qualität und Intensität, sogar in den Regengüssen und im Sturm, der die erste Demonstration überraschte. Aber auch die zahllosen kleinen Aktivitäten, Aktionen und Interventionen der letzten Jahre beschränkten sich keineswegs auf einen begrenzten Kern von Aktivist\_innen, sondern verteilten sich in der ganzen Stadt. Zweifellos manifestiert sich die Umgebung der Casa Invisible mit ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten am deutlichsten in der Versammlung: „die wirkliche Versammlung, das wirkliche Gefüge, das außerhalb und unterhalb der Abwesenheit der Stadt präsent ist“<sup>310</sup>. Wenn die Stadt abwesend ist oder nur als Stadt des Ein-/Ausschlusses, als *ciudad genial*, als Stadt der Attraktionen sichtbar wird, aktualisiert sich die Präsenz des Ungefügen vor allem in der wirklichen Versammlung und konkret in den Tausenden von Versammlungen, die in der Casa Invisible stattgefunden haben. Dort, in den geduldigen Gesprächen und Begegnungen, in der transversalen Langsamkeit des Bewohnens, in der Informalität der Versammlung, durch radikale Inklusion, affirmative Gesten, emotionale Einmischung, Geduld und Beharrlichkeit, entfaltet sich die allnächtliche Umgebung sanft über, unter und um die *ciudad genial*.

---

**310** Moten, *Black and Blur*, 190.



**NACHWORT.  
DAS UNATTRAKTIVE FEST**



Unsichtbare Allnächtlichkeit ist nicht nur damit verbunden, einen spezifischen Ort zu bewohnen, sondern auch eine translokal situierte und kommunizierende Praxis, die mit ihrer löchernden Sanftheit das Gefüge molekular erweitert. Ende September 2016 organisierte die Universidad Libre Experimental in der Casa Invisible eine Konferenz zur situierten Forschung mit dem Titel „Parrhesia: kritische Praxen an der Schwelle“. Nach mehreren Panels wurde beschlossen, am Morgen des nächsten Tags eine Dérive durch Lagunillas zu machen. Einige der Menschen, die an den Workshops teilgenommen hatten, wohnten im Barrio, und Lagunillas war ins Visier von Stadtverwaltung und Immobiliengesellschaften geraten, in deren Bestreben, das touristische Zentrum und seine Infrastrukturen auszudehnen. Mit der Dérive ging es darum, eine löchernde Abweichung zu erzeugen, die unter und über die spekulative und ästhetische Attraktion heruntergekommener Gebäude und aufsehenerregender Wandmalereien hinausging, eine Abweichung in Verbindung mit Plätzen, die fehl am Platz sind, hin zu neuen Formen der allnächtlichen Nachbarschaft. Während der Dérive, bei der Versammlung am Nachmittag und vor allem in den Versammlungen, die in den folgenden Wochen im Viertel stattfanden, kristallisierte sich eine Intervention in einen spezifischen Raum heraus.

Das Chaflán-förmige Gebäude aus dem 19. Jahrhundert an der Kreuzung der Calle Lagunillas und Calle Alonso Benítez war im Dezember 2015 von der Stadtverwaltung abgerissen worden.<sup>311</sup> Als Reaktion auf den

---

**311** <https://malagarec.wordpress.com/2016/01/31/gone-but-not-forgotten/>

Abbruch dieses architektonischen Modellbaus des Barrios, aber auch, weil dieses Haus das Geburtshaus der Juristin und Politikerin Victoria Kent (1891–1987) gewesen sein soll, begann sich Protest bei den Anwohnenden zu regen. Nach dem Abriss war das Gelände leer und ohne Ummauerung geblieben, und in den folgenden Monaten wurde es zu einem informellen Parkplatz. Dieses von Autos besetzte Loch an einer zentralen Stelle des Barrios schien der richtige Platz zu sein, die Energie des nachbarschaftlichen Protests zu nutzen und Löcher hin zu neuen Formen der Nachbarschaftlichkeit zu generieren. In der Nacht zum Freitag, den 16. Dezember 2016 regnete es, und trotzdem begann die Intervention auf dem Gelände mit einigen Klebebändern an den geparkten Autos, mit der Aufforderung, die Autos zu entfernen, da an diesem Wochenende eine Aktion auf dem Gelände stattfinden würde. Eine kleine Gruppe durchsuchte noch bis spät in die Nacht den Müll in der Innenstadt, bis sie mehrere Baupaletten fanden, die am nächsten Tag als Stadtmöbel verwendet werden sollten. Am Samstag war die Versammlung größer, Anwohnende kamen, Leute aus der Casa Invisible und andere Aktivist\_innen aus der Stadt; es regnete weiter, aber die Autos konnten nach und nach verdrängt werden, die Paletten wurden installiert und einige von einer Nachbarin gespendete Pflanzen gepflanzt.

Am Sonntag waren keine Autos mehr da, und die Installation der Paletten in Form von Bänken und Blumenbeeten war abgeschlossen. Jetzt kamen nicht nur die Leute, die sich bis dahin an dem langen Diskussionsprozess beteiligt hatten, sondern auch viele Anwohner, die langsam am Mitmachen interessiert waren. Tische wurden aufgestellt, Musik wurde gespielt, ein



improvisiertes Mittagessen zubereitet. In einer informellen Versammlung wurde noch über den Namen für den Ort diskutiert, als er schon aus den Farbtöpfen kam und an der Wand verewigt wurde. Die Besetzung verwandelte sich in ein kleines löcherndes Fest, bei dem Pflanzen, Umgraben des Bodens, Planen und Bauen von Mikro-Architekturen, Essen, Lachen, Singen, Tanzen, Kämpfen, Malen und Debattieren sich sanft zusammenfügten – eine neue Weise, die Stadt zu bewohnen, eine unsichtbare Umgebung, in der, wie Lefebvre über die Commune sagte, „der Alltag sich in ein immerwährendes Fest verwandelt“, in der Allnächtlichkeit entsteht. Hier aber nicht als „der größte totale revolutionäre Akt des Jahrhunderts [...]“<sup>312</sup>, sondern ganz im Gegenteil, als kleines, unattraktives und unsichtbares Fest, als situierter löchernder Akt: Am Sonntagabend intonierte die diskomponierte Musik der unsichtbaren Brummbar\_innen ein von einer Nachbarin von Coto Doñana komponiertes Weihnachtslied, begleitet vom Tamburin einer Dame aus derselben Straße, und steckte den Rest mit der Freude über den revolutionärsten allnächtlichen Akt an: ein Stück der Nachbarschaft sanft gelöchert zu haben, eine neue Verkettung von Sozialität und Räumlichkeit eröffnet, eine neue Nachbarschaftlichkeit erfunden zu haben.<sup>313</sup>

Das Gelände hatte den Namen „Victoria ¿de quién?“ erhalten, in Anlehnung an Victoria Kent, „Wessen Sieg?“, auch als ständige und selbstkritische Hinterfragung des Siegs und was es bedeutet, etwas zu gewinnen.

---

**312** Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, 389.

**313** [https://www.youtube.com/watch?v=i2nxReJ2Tes&ab\\_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease](https://www.youtube.com/watch?v=i2nxReJ2Tes&ab_channel=ElFuturoest%C3%A1muyGrease)

Nicht nur als Kritik am Sieg der Reconquista, der der das Viertel begrenzenden Hauptstraße ihren Namen Victoria gab, sondern auch am drohenden Sieg der *ciudad genial* über das Viertel, und schließlich auch als Selbstkritik, dass jede Aktion, jede Geste, jedes Loch in der Stadt von der Logik der Attraktion vereinnahmt werden kann. „Victoria ¿de quién?“ warf damit auch die Frage nach der Kontinuität des Orts auf: War es ein Sieg, diesen Raum zurückzuerobern, und wer würde damit seine Möglichkeiten erweitern? In den folgenden Wochen wurde schnell klar, dass es im Barrio Energie für seine Kontinuität gab. Das alternative Neujahrsfest brachte eine Licht- und Ton-Installation, ein paar Tage später fand eine nächtliche Parallelaktion zum Dreikönigsumzug statt, bei der man Geschenke an einem der Bäume des Geländes hinterlegen und in Empfang nehmen konnte, aber in diesem Fall ohne die Attraktion der Massenspektakel, auch ein unattraktives Fest, winzig, eine einfache Geste innerhalb dieser neuen Nachbarschaft. Im März wurde auf dem Gelände zeitgleich mit dem Filmfestival 2017 eine alternative Filmreihe mit dem Titel „Lagunillas Se Defiende: luchas vecinales y ¿gentrificación?“ programmiert, bei der sich neben der Projektion von einschlägigen Filmen auch eine nachbarschaftliche Performance in Form einer Modenschau ereignete, unter dem Titel „Más batas y menos corbatas“, „mehr Bademäntel und weniger Krawatten“.

Diese Aktion war eine Reaktion auf eine lokale Bar, die Nachbar\_innen im Bademantel, Schlafrock oder Pyjama den Zutritt verboten hatte, und auf die Berichte über dieses Verbot. Die Tradition, den Bademantel auch zum kurzen Spaziergang oder Einkauf im Barrio anzubehalten, schien die Bar vor allem für Tourist\_innen

atmosphärisch weniger attraktiv zu machen. Ein Barrio und die Straße als bewohnbare Erweiterung der Nachbarschaft – das schien nicht in die Logik der *ciudad genial*, ihr zwanghaft attraktionsgeleitetes Verhältnis zur Straße und zu den touristischen Infrastrukturen zu passen, zum schnellen Besuch, zur Kundenbeziehung, zur Aufwertung, zum gut gekleideten, schönen, attraktiven Sein. Dass die Stadt ein bewohnbarer Raum zur wechselseitigen Unterstützung und Sorge um das Leben ist, in dem man sich wie zu Hause wohlfühlen kann, passt hier nicht hinein, und deswegen wird es untersagt. Alles muss so sein wie auf der Calle Larios und allen anderen Einkaufsstraßen, in denen es keinen Platz für die Nacht gibt oder einen einzigen Schatten oder auch nur eine Zweideutigkeit, wo alles von den blendenden Scheinwerfern der teuren Festbeleuchtung überflutet wird. Hier gibt es nur Platz für Repräsentation, für ein Foto auf möglichst schnelle und spektakuläre Weise, und das Licht ist so stark, dass kein Blitz nötig ist, alle Besucher\_innen sind vom Licht angezogen, sie sind sehr gut angezogen, um auf dem Foto gut auszusehen, und am Ende der Straße schauen alle auf ihr Handy, wie man auf das Fotodisplay sieht, das immer da ist, wenn man einen Vergnügungspark verlässt. Während des Filmfestivals ist die Nacht nur ein Abbild des Tags, der rote Teppich wird entlang der Calle Larios ausgerollt, das Kino verkommt zur bloßen Dekoration, auf dass die Passant\_innen von eben jener Attraktion affiziert werden, in der sie eine Rolle spielen, die in Wirklichkeit nichts anderes ist als die des Konsums.

„Mehr Bademäntel und weniger Krawatten“ war ein unattraktives Plädoyer, die performative Verteidigung der Nachbarschaft als eine Art urbanes Wohnen trotz

und gegen die Logiken der Attraktion. Ein Plädoyer dafür, sich jeden Tag und jede Nacht mit der Straße zu verbinden, all ihre Ecken und Schatten zu bewohnen, zu wissen, dass das gemeinsame Zuhause in den Straßen, Brachen, Bars, Geschäften, und nicht (nur) in der Wohnung ist. Die Krawatten tragenden Besucher des Viertels sind die Immobilienmakler und Spekulanten, die nur kommen, um zu bewerten und zu zählen, herauszufinden, wie viel sie mit dem Kauf eines Stücks des Viertels verdienen können. Für die Performance wurde auf einer Seite von „Victoria ¿de quién?“ ein roter Teppich ausgerollt, der aus den Resten des Filmfestivals recycelt worden war, und die Anwohnenden wurden eingeladen, in Bademantel und Schlafanzug über den Teppich zu paradieren. Festliche Parodie und verkörperte Kritik, die das Treffen der Nachbarschaft als unattraktives Fest zelebriert, Allnächtlichkeit im Werden, die jede Nacht umhüllt und aufrührt, Legierung von Räumlichkeit und Sozialität, neue Nachbarschaft, mit der auch die Stadt ein wenig sanfter wird.

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2018

angesichts des 8. März Anstoß nahmen,  
Bewegung, ist ihre Lesart von machistischer  
hauptung, dass Gewalt als strukturelles  
durchzieht, damit einher, die gesamte soziale,  
sion zu stellen.

8M - Der große feministische Streik  
Konstellationen des 8. März

Mit Texten von  
Verónica Gago, Raquel Gutiérrez  
Aguilar, Susana Draper, Mariana  
Menéndez Díaz, Marina Montanelli  
und Suely Rolnik.

**8M**  
**Der große feministische Streik.**  
**Konstellationen des 8. März**

#VivasNosQueremos, #NosMueveElDeseo, #NosotrasParamos – Wir wollen uns lebend(ig). Uns bewegt der Wunsch. Wir Frauen streiken. So gelangen die Slogans neuer feministischer Bewegungen aus Lateinamerika seit 2016 als Hashtags zu uns. Die hier versammelten Texte untersuchen die Genealogien dieser vielfältigen Bewegungen, die aus einem lauten Aufschrei gegen blutige, regelmäßig ungestrafte Feminizide entstanden und schließlich als internationaler feministischer Streik 2017 und 2018 massive Dimensionen erreichten. Die Mitte dieses Streiks bildet allorts die entscheidende Frage, wie Sorgearbeit bestreikt werden kann. Ausgehend von einem tiefen Überdruß gegenüber allen Formen machistischer Gewalt tritt der Streik hier als sorgfältiges Flechten eines gemeinsamen Gewebes, als gemeinsames Organisieren und Lernen auf, aber auch als unmissverständliche Warnung: Mujeres en huelga, se cae el mundo – Wenn die Frauen streiken, verfällt die Welt.

ISBN: 978-3-903046-18-4

November 2018

130 Seiten, broschiert, 10,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2021



Gerald Raunig

## Ungefüge

Maschinerischer Kapitalismus  
und molekulare Revolution,  
Band 2

Nach *DIVIDUUM* (2015) legt Gerald Raunig den zweiten Band von „Maschinerischer Kapitalismus und molekulare Revolution“ vor: *Ungefüge* entfaltet eine wilde Materialfülle der Ungefügigkeit, von den vielsprachigen Übersetzungsmaschinen in al-Andalus über die queere Mystik des Hochmittelalters und die kleinen Stimmen des Falsetts in Jazz und Soul des 20. Jahrhunderts bis zu heutigen Unfugen und Umfugen gegen die glatte Stadt der Ziffer im maschinischen Kapitalismus.

*Ungefüge* entwickelt nicht nur eine konzeptuelle Ökologie von Begriffen des Fugens und Fügens, der Verfügbarkeit und der Unfügsamkeit, sondern unternimmt auch ein Experiment der theoretischen Form. Halbfiktives verwebt sich mit akribisch untersuchten historischen Quellen, mystische Schriften mit Freundesbriefen, philosophische Fragmente mit poetischen Ritornellen. Mehr als eine Erzählung über Ungefüge aus sozialen Umgebungen, Ding- und Geisterwelten, ist das Buch selbst formal und inhaltlich eine dividuelle Mannigfaltigkeit, aus den Fugen, in den Fugen, Ungefüge.

ISBN: 978-3-903046-27-6

Februar 2021

340 Seiten, broschiert, 15,- €

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2021

g, der Ansteckung, der Revolte,  
ität und Klandestinität, der Sorge und des  
ken zu erfinden. Eine neue Figur des  
ellen Nihilismus der Cyberpunk-Periode,  
g, nicht nur für die Technopolitik,  
und liebevollen

Das Absolute der Demokratie  
Raúl Sánchez Cedillo

Raúl Sánchez Cedillo

**Das Absolute der Demokratie  
Gegenmächte, Körper-Maschinen,  
transdividuelles Netzwerksystem**

Mit einem Vorwort von Toni Negri.

Aus dem Spanischen und Italienischen  
von Gerald Raunig.

Mit Übersetzungsbeiträgen von Birgit  
Mennel und Dominic Widmer

Am 15. Mai 2011 begannen Hunderttausende die zentralen Plätze der Städte in Spanien zu besetzen und neue Formen von Sozialität und Politik zu entwickeln. Raúl Sánchez Cedillo untersucht diese Kämpfe und verfolgt ihr Entstehen als Bruch, ihre Verwandlungen in die municipalistischen Bewegungen und politischen Parteien und ihre offenen Enden in einer zunehmend politischen Zerklüftung. Er entfaltet ein weit über Spanien hinausgehendes europäisches Denken, das an die Erfahrungen der italienischen Autonomia und des französischen Poststrukturalismus ebenso anschließt wie an konkrete Politiken im gesamten europäischen Raum. Dabei steht jenes unabgeschlossene Projekt aus Spinozas Politischem Traktat im Zentrum, die Demokratie als absolute Regierungsform zu verstehen - mit den Worten der sozialen Maschinen des 15M: ¡Democracia Real YA!

ISBN: 978-3-903046-29-0

Mai 2021

245 Seiten, broschiert, 15,- €

- Precarias a la deriva  
**Was ist dein Streik?**  
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-6-1
- Birgit Mennel, Stefan Nowotny (Hg.)  
**Die Sprachen der Banlieues**  
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-7-8
- Gerald Raunig  
**DIVIDUUM**  
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-8-5
- Gin Müller  
**Possen des Performativen**  
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-5-4
- Félix Guattari, Antonio Negri  
**Neue Räume der Freiheit**  
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-9-2
- Antonio Negri, Raúl Sánchez Cedillo  
**Für einen konstituierenden Prozess in Europa**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-06-1
- Birgit Mennel, Monika Mokre (Hg.)  
**Das große Gefängnis**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-00-9
- Rubia Salgado / maiz  
**Aus der Praxis im Dissens**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-02-3
- Monika Mokre  
**Solidarität als Übersetzung**  
vergriffen
- Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hg.)  
**Kritik der Kreativität**  
20,- € / ISBN: 978-3-903046-01-6
- Stefano Harney, Fred Moten  
**Die Undercommons**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-07-8
- Stefan Nowotny, Gerald Raunig  
**Instituierende Praxen**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-04-7
- Lina Dokuzović  
**Struggles for Living Learning**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-09-2
- Brigitta Kuster  
**Choix d'un passé**  
12,- € / ISBN: 978-3-903046-05-4
- Isabell Lorey, Gundula Ludwig, Ruth Sonderegger  
**Foucaults Gegenwart**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-08-5
- Maurizio Lazzarato  
**Marcel Duchamp und die Verweigerung der Arbeit**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-11-5
- Isabell Lorey  
**Immer Ärger mit dem Subjekt**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-10-8
- Gerald Raunig  
**Kunst und Revolution**  
20,- € / ISBN: 978-3-903046-15-3
- Christoph Brunner, Niki Kubaczek, Kelly Mulvaney, Gerald Raunig (Hg.)  
**Die neuen Munizipalisten**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-12-2
- Tobias Bärtzsch, Daniel Drognitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder, Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch, Gerald Raunig, Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi, Jana Vanecek (Hg.)  
**Ökologien der Sorge**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-13-9



- Lucie Kolb  
**Studium, nicht Kritik**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-14-6
- Lucie Kolb  
**Study, not critique**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-19-1
- Raimund Minichbauer  
**Facebook entkommen**  
12,- € / 978-3-903046-17-7
- Cornelia Sollfrank (Hg.)  
**Die schönen Kriegerinnen**  
15,- € / 978-3-903046-16-0
- Christoph Brunner, Raimund Minichbauer, Kelly Mulvaney und Gerald Raunig (Hg.)  
**Technökologien**  
12,- € / ISBN: 978-3-903046-21-4
- Boris Buden, Lina Dokuzović (eds.)  
**They'll never walk alone**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-20-7
- Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Marie Bardet / Suely Rolnik  
**8M - Der große feministische Streik**  
10,- € / ISBN 978-3-903046-18-4
- Gerald Raunig  
**Maschinen Fabriken Industrien**  
20,- € / ISBN: 978-3-903046-23-8
- Sofia Bemepeza  
**Geschichte(n) des Kunststreiks**  
12,- € / ISBN: 978-3-903046-22-1
- edu-factory  
**Alle Macht der selbstorganisierten Wissensproduktion**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-25-2
- Sofia Bemepeza, Christoph Brunner, Katharina Hausladen, Ines Kleesattel, Ruth Sonderegger  
**Polyphone Ästhetik**  
12,- € / ISBN: 978-3-903046-24-5
- Gerald Raunig  
**Ungefüge**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-27-6
- Gerald Raunig  
**Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution (Doppelband)**  
**Band 1: DIVIDUUM**  
**Band 2: Ungefüge**  
25,- € / ISBN: 978-3-903046-28-3
- Niki Kubaczek, Monika Mokre (Hg.)  
**Die Stadt als Stätte der Solidarität**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-26-9
- Raúl Sánchez Cedillo  
**Das Absolute der Demokratie**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-29-0
- Manuela Zechner  
**Commoning Care & Collective Power**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-31-3
- Kike España  
**Die sanfte Stadt**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-30-6