

Instituierende Praxis als Prozess und Verkettung instituierender Ereignisse meint einen absoluten Begriff, jenseits des Gegensatzes zur Institution: Er setzt sich nicht gegen die Institution, er flieht die Institutionalisierung und Strukturalisierung. Das heißt vor allem, den Modus der Instituierung als Einsetzung einer neuen Anordnung zu hinterfragen, und damit auch den Zusammenhang von konstituierender Macht und instituierender Praxis, von Zusammensetzung und Einsetzung. Wenn instituierende Praxis sich als Prozess, als Strom und als Einschnitt, Ereignis verstehen lässt, so ist es doch das Ereignis der Instituierung, in dem die Vorentscheidung dafür fällt, wie sich Kooperation, Kollektivität und Teilhabe entwickeln, wie das con- in konstituierende Macht (als Zeichen des Gemeinsamen) zum Modus der Instituierung steht.

Instituierende Praxen

Stefan Nowotny / Gerald Raunig

Instituierende Praxen

Bruchlinien der Institutionskritik

**transversal texts
transversal.at**

ISBN: 978-3-903046-04-7

transversal texts

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

Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2016

eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Zürich

ZVR: 985567206

A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b

A-4040 Linz, Harruckerstraße 7

contact@eipcp.net

eipcp.net | transversal.at

Das eipcp wird von der Kulturabteilung der Stadt Wien gefördert.



Inhalt

Vorwort zur Neuauflage	9
Vorwort	19
Anti-Kanonisierung. Das differenzielle Wissen der Institutionskritik	25
Instituierende Praxen, No. 1. Fliehen, Instituieren, Transformieren	39
Instituierende Praxen, No. 2. Institutionskritik, konstituierende Macht und der lange Atem der Institutionierung	59
Der doppelte Sinn der Destitution und die instituierende Tätigkeit	81
eventum et medium. Ereignis und orgische Repräsentation im Medienaktivismus	109
Raum artikulieren. Sozialität und Spatialität	129
Objekte, Subjekte, Projekte. Drei Ordnungen des Kunst- und Kulturdispositivs	147
Von polizeilichen Gespenstern und multitudinären Monstern	175
Institutionierung und Verteilung. Eine Intervention zur politischen Ästhetik Jacques Rancières	201

Proaktive Kritik. Über einige Motive bei Marx und Nietzsche	215
Nietzscheanissimo. Für eine kritisch-produktive Nietzsche-Aneignung in poststrukturalistischer Manier	251
Immanente Transgression. Zum Verhältnis von Grenze und Immanenz	281
Fluchtlinie und Exodus. Zu einigen offensiven Figuren des Fliehens	295
Hinweis zu Internet-Angaben	309
Hinweise zu den einzelnen Texten, Erstveröffentlichungen	309

VORWORT ZUR NEUAUFLAGE

Mitte 2008, als wir uns daranmachten, die erste Auflage dieses Buchs für die eipcp-Reihe republicart fertigzustellen, konnte man die Krise vielleicht schon irgendwie riechen, fühlen, erahnen. Wir schrieben im Vorwort von einem „allgegenwärtigen Verfall der repräsentativen Demokratien in Europa“ und von „den fortschreitenden sozialen Marginalisierungen in verschiedensten Teilen der Welt, die sich unter anderem als Effekt gegenwärtiger nationaler und transnationaler Institutionen darstellen“. Die Debatten und Kämpfe um Prekarisierung vor allem in der ersten Hälfte der 2000er Jahre sind heute auch als ein Vorschein dessen zu interpretieren, was danach mit vielen verschiedenen Konnotationen als Krise benannt wurde. Doch was sich in den folgenden Jahren an ökonomischen und politischen Verwerfungen, sozialem Elend, neuen Rassismen und Krieg auch auf Teile des „Westens“ ausbreiten sollte, war in keiner Weise vorauszusehen. Und von einem baldigen Ende dieser Entwicklungen kann auch heute kaum ausgegangen werden, zumal an den Spiralen ökonomischer Austeritätsdiktate, politisch blinder Strategien militärischer Konfliktaustragung sowie des Abbaus grundlegender sozialer und politischer Rechte unvermindert weitergedreht wird – mit teils katastrophalen Folgen insbesondere dort, wo sich die Effekte der genannten Spiralen am stärksten überlagern und wechselseitig intensivieren.

Einem verallgemeinerten Miserabilismus sei hier dennoch nicht das Wort geredet. Wir sehen uns im Gegenteil dazu angespornt, den Vervielfältigungen institutioneller Praxen auch vor dem verhärteten Hintergrund ausweglos erscheinender politischer Entwicklungen zu

folgen. Unter Bezugnahme auf die Bruchlinien unseres Buchs wollen wir daher an dieser Stelle drei Komponenten seines Begriffsfelds aktualisieren, die zugleich zentrale Aspekte unseres Verständnisses von instituierender Praxis bilden: (1) die Monstrosität der Instituierung, (2) das Verhältnis von instituierender Praxis und konstituierendem Prozess sowie (3) die Frage der Destitution.

(1) Die Krise brachte auch neue Subjektivierungen, neue Formen von kritischer Haltung und proaktiver Kritik mit sich, und die Debatte um instituierende Praxen und alternative Weisen der Institutionalität gewann dabei neue Brisanz. Zunächst waren es molekulare Formen des Widerstands, die sich an den Brennpunkten der Krise entwickelten: die Proteste und Mobilisierungen an den Universitäten zwischen edu-factory und uni-brennt in den Jahren 2009 und 2010, vor allem aber die Besetzungsbewegungen zwischen Ende 2010 und 2013, vom „Arabischen Frühling“ über 15M in Spanien, den griechischen Syntagma-Platz und die von den USA ausgehenden Occupy-Bewegungen bis hin zu Taksim/Gezi in Istanbul. Zugleich formierten sich auch mikropolitische Praxen, die für die Fragen, die dieses Buch prägen, entscheidende neue Impulse brachten – etwa die Frage, „in welchem Verhältnis Institution und Bewegung zueinander stehen und wie dieses Verhältnis im Sinne einer emanzipatorischen Politik und jenseits einer schroffen Grenzsetzung zwischen den beiden Polen produktiv gemacht werden kann“. In manchen Kontexten verhielt es sich sogar umgekehrt: Von den Diskursen, deren Teil dieses Buch war und ist, führten auch genealogische Linien zu den neuen mikropolitischen Praxen und sozialen Bewegungen. Keine Frage,

Institutionskritik, Instituierung und neue Institutionen sind zentrale Aspekte der neuen Linken im mediterranen Raum, und einige der Beteiligten von Universidad Nómada, V de vivienda, Precarias a la deriva¹ und Fundación de los Comunes sind auch zentrale AkteurInnen der spanischen Bewegung der neuen *municipalismos*. Die solidarökonomischen Plattformen in Griechenland oder die spanische Plataforma de Afectados per la Hipoteca (PAH) können definitiv als instituierende Praxen gelten, die den alten oder schlicht abgeschafften Institutionen etwas Neues entgegensetzen oder etwas Neues an deren Stelle setzen. In diesen zahllosen Neuformierungen lässt sich die Instituierung als Ereignis verstehen, das mit dem Staatsapparat bricht.

Zugleich geht es um Dauer, Persistenz, Wiederkehr der Instituierung, damit also auch um eine neue Institutionalität und die Entwicklung von orgischen Staatsapparaten, also Staatsapparaten, die das Prinzip der Repräsentation ausdehnen, überdehnen und durchbrechen. Neue Parteien, neue Staatsapparate, neue Reterritorialisierung. *Municipios* oder Gemeinden, die keine *municipios* oder Gemeinden sind, Parteien, die keine Parteien sind, Institutionen, die keine Institutionen sind. Eine neue Politik im Werden, in einem Prozess, in dem der Sinn politischer Handlungen sich nicht an deren Konformität mit etablierten institutionellen Formen entscheidet, sondern an ihrer Fähigkeit, den sozialen Erfahrungen und Herausforderungen einen neuen politischen Sinn und diesem neuen Sinn Beharrlichkeit zu verleihen.

¹ Vgl. Precarias a la deriva, *Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität. Mit einem Anhang von Marta Malo de Molina*, übers. v. Birgit Mennel, eingel. v. Birgit Mennel u. Stefan Nowotny, Wien: transversal texts 2014.

Wenn für diese neue Institutionalität Moment und Modus derstituierung im Vordergrund stehen, ist es indessen von nicht minder großer Bedeutung, die auf Permanenz abstellende Verschließung (in) der Institution zu verhindern und das Persistieren des Neuen nicht auf Kosten der Erneuerungsfähigkeit gehen zu lassen. Gerade in Spanien scheint eine Kette von nicht abreißenden und verschieden zusammengesetztenstituierungen der Strukturalisierung tendenziell zu entgehen oder ihr etwas entgegenzuhalten zu wissen. Dieses Etwas könnte man mit einem der wiederkehrenden Begriffe dieses Buchs auch Monster nennen. Wenn wir in der zweiten Hälfte der 2000er Jahre begannen, gerade in Zusammenarbeit mit unseren spanischen KollegInnen das Monster in seiner heterogenen Erscheinungsweise zu bejahren, war eine unsrer diesbezüglichen Thesen: In gewissen Situationen macht es Sinn, Bewegung und Institution nicht strikt gegeneinander zu setzen oder ineinander aufzulösen, sondern ihr Verhältnis im Sinne der Monstrosität zu prozessieren. Genau das scheint etwa in den neuen *municipalismos* zu geschehen, wenn die Staatsapparate nicht einfach nach erfolgreichen Wahlen übernommen werden, sondern schon vor den Wahlen in militanten Untersuchungen in ihrer Sozialität hinterfragt und dann auch andauernd weiter befragt werden. Das Monster ist hier keineswegs die überbordende Bürokratie des alten Staates, sondern vielmehr die nicht einzuordnenden Störungen zwischen Bewegung und Institution.

(2) Ein weiterer und etwas umstrittener Ausgangspunkt unseres Buchs war der Zusammenhang von konstituierender Macht und instituierender Praxis, von

Zusammensetzung und Einsetzung. Uns war es dabei wichtig, wie die Institution auch die Konstitution nicht als statische Festlegung zu verstehen, nicht allein als juridisches Problem. Analog zur instituierenden Praxis fragen wir uns noch immer, wie ein konstituierender Prozess zustande kommen kann², der, situational und translokal zugleich, situierte Sozialität und ihr differenzielles Wissen über die nationalen Grenzen hinaus zu entwickeln vermag. Eine rein juristisch-politische Interpretation des Konstituierenden würde hier viel zu kurz greifen. In Anknüpfung an feministische Debatten zu sozialer Reproduktion und Verletzlichkeit würde es in einem derart breit verstandenen konstituierenden Prozess viel eher um die Produktion des Sozialen gehen. Analog zur nicht-institutionellen Instituierung müsste nach an sozialen Interaktionsformen selbst ansetzenden Produktionsweisen gefragt werden, nach Gefügen der Sorge, *cuidadánías*, die Schulden nicht mehr als moralisch-ökonomisches Geflecht, sondern als grundsätzliche Verletzlichkeit konzeptualisieren, nach Haltungen, die nicht auf einen *Halt*, auf einen Standpunkt, eine Position hinaus wollen, sondern auf ein kritisches (Austausch-)Verhältnis.

Dies impliziert eine Neubewertung des Verhältnisses von Konstitution und Institution, die davon abrückt, Konstitution als vorgängige Zusammensetzung zu verstehen, etwa im Sinne eines in seiner Identität oder seinen Bedingungen fixierten „Wir“, das sich vermittels Institutionen als solches Bestand verleiht. Mit anderen

² Vgl. Antonio Negri / Raúl Sánchez Cedillo, *Für einen konstituierenden Prozess in Europa. Demokratische Radikalität und die Regierung der Multituden*, übers. v. Gerald Raunig, eingel. v. Isabell Lorey und Gerald Raunig, Wien: transversal texts 2015.

Worten, die Frage der Instituierung kann gegenüber der nach konstituierenden Prozessen nicht als sekundär behandelt werden, sofern das *con-* der Konstituierung einen Sinn jenseits bestehender Ordnungen von Zugehörigkeit und Verwerfung annehmen soll. Vielmehr setzen sich instituierende Praxis und konstituierende Macht wechselseitig voraus, in einem Prozess, der den Austausch und die gemeinsame Artikulation sozialer Erfahrungen ebenso ermöglicht wie die Eröffnung einer gemeinsamen Zukunft.

Einen solchen Prozess voranzutreiben, oder in mancherlei Hinsicht überhaupt erst in Gang zu setzen, scheint immer wichtiger in einer Situation, in der staatliche Institutionen weniger und weniger Existenzsicherheit und Entfaltungsperspektiven verbürgen, sondern vielmehr umgekehrt dazu in Anspruch genommen werden, die Einzelnen nicht nur an einem staatlichen Wir zu verschulden, sondern auch an den Fährnissen von Spekulationstätigkeiten, die noch nicht einmal diesem Wir jemals verpflichtet waren. Einen solchen Prozess voranzutreiben scheint aber auch deshalb immer wichtiger, weil sich Prekarisierung und kommandierte selbstunternehmerische Subjektivierungen zusehends in Krankheiten der Vereinzelung (Angst, Depression etc.) und instrumentellen Beziehungsformen niederschlagen, die das Vermögen selbst beschädigen, Sozialität neuzukonstituieren. Und schließlich ist ein solcher Prozess natürlich auch gerade dort von zentraler Bedeutung, wo die uns am besten bekannte – nationalstaatliche – Form eines historisch konstituierten und juridisch verfügbaren Wir in ihrer sozialen Ohnmacht immer deutlicher sichtbar wird: nämlich im Zusammenhang gegenwärtiger Flucht- und Migrationsbewegungen. Konstituierende

Macht verbindet sich hier mit den Praxen all jener Solidaritätsinitiativen und -netzwerke, die sich inmitten staatlicher Restriktionen, rassistischer Politiken und sich vertiefender gesellschaftlicher Bruchlinien nicht darin beirren lassen, dass eine gemeinsame Zukunft ohne die Instituierung neuer sozialer Interaktionsformen nicht zu haben ist – und dass Zukunft nie anders denn als gemeinsame zu haben ist.

(3) Dies führt uns geradewegs zu unserem dritten Punkt: der Frage der Destitution bzw. mannigfaltiger Figuren der Flucht, des Abfallens, des Verrats, der Desertion, des Exodus. Mit dem Begriff der Destitution zielen wir auf die Potenziale „einer Entsetzung, die nicht von vornherein auf eine performative Neusetzung oder Neueinsetzung modifizierter Rahmenbedingungen des Handelns bezogen ist, sondern auf die Eröffnung eines Felds von sich verändernden Handlungsmöglichkeiten.“ Ein „positives Nein“, das seine Positivität weder aus Selbstpositionierung noch auch aus Opposition bezieht, sondern daraus, das eigene Vermögen den Grammatiken bestehender Konfliktlinien wie auch der Indienstnahme durch dominante Kräfte- und Begehrensformierungen zu entziehen. Ein solches positives Nein ist diagrammatisch, indem es die vorgezeichneten Alternativen bestehender Grammatiken kreuzt und verlässt; und es ist resistent in einem Sinn, der sich nicht aus dem Verneinten ableiten lässt, weil diese Resistenz ihre Wahrheit in der Ausbildung von Kräften hat, die den Versuchen der Indienstnahme standhalten und ihnen ihre Mitwirkung vorenthalten, um das Vermögen dieser Kräfte abseits dominanter Formierungen weiterzuentwickeln. Das Problem der Destitution stellt sich heute weniger denn je

einfach als Frage nach einer Absetzung des Alten, die in unmittelbare Neueinsetzung und Neuzusammensetzung mündet. Es stellt sich als Frage nach einer *Entsetzung*, einer Außerkraftsetzung der Verzweckungen des Lebens und Zusammenlebens, einer Bejahung der einfachen Tatsache, aus der sich diese Verzweckungen beständig nähren, die sie aber zugleich vergessen zu machen oder sogar zu diffamieren suchen: dass Leben und Zusammenleben nämlich ihrer nicht bedarf, um sich zu erfinden.

Wir können nicht die Augen davor verschließen, dass die gegenwärtigen Verhältnisse die Spielräume für das positive Nein der Destitution immer enger werden zu lassen scheinen, indem sie immer weiter gehende Notwendigkeiten und Unmöglichkeiten aufrichten: Stetig verfeinerte *workfare*-Strategien besetzen zusehends die Zeiten, Räume und Energien, die der Erprobung anderer Handlungsmöglichkeiten offen stünden, und werden in ihrer Wirksamkeit durch die subjektiven Verunsicherungs- und sozialen Atomisierungseffekte der Prekariisierung unterstützt. Affektive, kognitive und relationale Vermögen werden nicht nur durch postfordistische Arbeitsregime, sondern auch durch Konsum- und Begehrensregime an die herrschenden Verhältnisse gebunden und von ihnen selbst über unmittelbare Funktionalisierungen hinaus durchformt. Globalisierte Produktionsverhältnisse schwächen weder die Verwerfungen internationaler Arbeitsteilung noch auch die der Trennung von Produktions- und Reproduktionsarbeit ab, sondern treiben sie weiter und mobilisieren sie in instabilen Geographien. Und dass immer mehr Flüchtende immer weniger Zuflucht und Fluchträume finden, ist spätestens seit dem vergangenen Jahr auch in Europa für niemanden mehr zu übersehen.

Dennoch wohnt gerade den Fluchtbewegungen ein – wenn auch zweifellos extrem fragiles und allzu oft todbringendes – destituierendes Moment inne: nicht nur weil sich Flüchtende den in einem globalen Kräftefeld erzeugten regionalen Verheerungen verschiedenster Art entziehen, sondern auch weil sie die politisch-juridischen Grammatiken und Indienstnahmen der „Aufnahmestaaten“ letztlich ad absurdum führen (Nationalstaatlichkeit, Trennung zwischen „Wirtschaftsmigration“ und „legitimem Asyl“, global differenzierte Ressourcen-, Sorge-, Produktions- oder Müllökonomien, ökologische Ungleichheit, etc.). Die Migrationspolitiken der privilegierten Welt kranken seit langem daran, dass sie das soziale *Faktum* von Flucht und Migration sowie seine Unumgänglichkeit in der gegenwärtigen Welt zäh verleugnen – und sich als Ausdruck dieser Verleugnung in Phantasmen der Befestigung bestehender politisch-institutioneller Ordnungen ergeben. Wie zwischen instituierender Praxis und konstituierender Macht besteht aber auch zwischen destituierender Resistenz und instituierender Persistenz ein Verhältnis der wechselseitigen Voraussetzung: im Sinne der zur Praxis werdenden Forderung einer Zukunft, die an soziale Erfahrungen anknüpft, welche in den dominanten institutionellen Formen noch nicht einmal artikulierbar sind.

Stefan Nowotny (London) / Gerald Raunig (Zürich), im Februar 2016

VORWORT

Drei Jahre lang hat das Projekt *transform*, an dessen Ende das vorliegende Buch erscheint, sein Vorhaben umgesetzt, politische und künstlerische Praxen der Institutionskritik zu erforschen und zu entwickeln. Die drei Hauptlinien dieses Unternehmens haben wir zu Beginn des Projekts im Sommer 2005 in aller Kürze folgendermaßen skizziert:

„1. Institutionskritik als spezifische Kunstpraxis. Hier lautet die These des Projekts, dass nach den zwei Phasen der künstlerischen Institutionskritik in den 1970ern und 1990ern eine neue Phase der Kritik im Entstehen begriffen ist, die sich vor allem als komplexe Bündelung von Gesellschaftskritik, Institutionskritik und Selbstkritik entwickelt.

2. Kritische Kunstinstitutionen. Hier wird nach der aktuellen Entwicklung von radikalen Positionen kritischer Kunstinstitutionen gefragt. Das soll einerseits vor dem Hintergrund geschehen, dass offen gesellschaftskritisch agierende Kunstvereine, -museen und -initiativen zunehmend unter Druck einer teils autoritär-repressiven, teils neoliberal-populistischen Kulturpolitik geraten. Über die Frage nach diesbezüglichen Gegenstrategien hinaus sollen auch mögliche neue Organisationsformen kritischer Kunstinstitutionen diskutiert werden.

3. Das Verhältnis von Institution und Kritik als sozialer Bewegung: Auf dieser allgemeinsten Ebene soll die Frage verhandelt werden, in welchem Verhältnis Institution und Bewegung zueinander stehen und wie dieses Verhältnis im Sinne einer emanzipatorischen Politik und jenseits einer schroffen Grenzsetzung zwischen den beiden Polen produktiv gemacht werden kann.“

Wir haben uns von Anfang an die Tatsache zunutze gemacht, dass Institutionskritik seit mehr als zwei Jahrzehnten eine etablierte künstlerische Strömung darstellt, dass diese Strömung aber schon und gerade in ihren – inzwischen schon fast mythischen – Anfangszeiten transversale Praxen einbezog und hervorbrachte, die keineswegs eine einheitliche und ausschließliche Zuordnung ins Kunstfeld zuließen. Die Institutionskritik der 1960er und 1970er war ein ausfransender Zusammenhang, der nur im Kontext mit den weltweiten mikro- und makropolitischen Entwicklungen vor und um 1968 zu verstehen ist. Unser Projekt oszillierte demgemäß in den vergangenen drei Jahren auch immer zwischen den drei skizzierten Linien und den mit ihnen verbundenen Feldern und Praktiken, und es zeitigte zugleich eine zeitliche Abfolge von Themen, die – wenn auch nicht in linearer Weise – eine Bewegung von der ersten über die zweite schließlich zur dritten Linie nachvollziehen lässt.

Das Projekt schien von Anfang an den richtigen Zeitpunkt zu treffen: Obwohl schon 2004 konzipiert, koinzidierte der konkrete Projektbeginn im September 2005 mit einer Welle des erneuten Interesses an Institutionskritik im Kunstfeld, gekennzeichnet durch eine Reihe von Symposien, Publikationen und Schwerpunkten in Kunstmagazinen. Diese Debatten reichten von den unterschiedlichen Einschätzungen der Genealogie der Institutionskritik bis hin zu verschiedenen Kanonisierungsansätzen, deren kritische Reflexion unter anderem in der ersten von dreizehn transform-Ausgaben unseres Webjournals *transversal* (<http://transversal.at/transversal>) nachzulesen ist, und zwar unter dem Titel „do you remember institutional critique?“ (01/2006). Die diesbezüglichen kunstfeldspezifischen Debatten sind zwar

mittlerweile längst wieder abgeebbt, nicht aber die in den letzten Jahren entstandenen „instituierenden“ Praxen, die neuerlich institutionskritische Strategien und Verfahren anwenden, wenn sie auch vielfach den Begriff der Institutionskritik meiden. Schon auf dieser Ebene begegnen wir also jener produktiven Spannung zwischen einer Neuartikulation von Kritik und der Suche nach einem vom klassischen Institutionsverständnis abgesetzten Begriff der Instituierung, die sich auch durch die Texte dieses Buches ziehen wird.

Die zweite Linie hat sich fast zwangsläufig entwickeln müssen, vor allem durch den im Kurzkonzept angedeuteten kulturpolitischen Druck, unter den gerade kritische Kunstinstitutionen in ganz Europa in unterschiedlicher Weise immer stärker geraten, also auch viele der am Projekt beteiligten Institutionen. Zum anderen war es auch die vermehrte Notwendigkeit, den Status unseres eigenen Instituts, des eipcp (European Institute for Progressive Cultural Policies), als Projektinstitution zu reflektieren, die sich mit einer verallgemeinerten Diskussion über die Zukunft vor allem kritischer Institutionen nicht nur, aber vor allem im kulturellen Feld verband, unter anderem mit dem Ergebnis einer Ausgabe von *transversal* mit dem Titel „progressive institutions“ (04/2007). Die dritte Linie schließlich des Verhältnisses zwischen sozialer Bewegung und ihren Institutionen drängte sich im Verlauf des Projekts zusehends in den Vordergrund. Das mag dem allgegenwärtigen Verfall der repräsentativen Demokratien in Europa geschuldet sein, den Schwierigkeiten und Transformationsprozessen sozialer und globalisierungskritischer Bewegungen nach 9/11 und dem Irak-Krieg oder auch den fortschreitenden sozialen Marginalisierungen in verschiedensten

Teilen der Welt, die sich unter anderem als Effekt gegenwärtiger nationaler und transnationaler Institutionen darstellen. Jedenfalls geriet die dritte Linie als konkrete Frage nach den Institutionen und Institutionierungen der Bewegung zuletzt in den Mittelpunkt unserer Auseinandersetzungen, nicht zuletzt in kontinuierlichem Austausch mit unserem Freund und Kollegen Marcelo Expósito, der gegen Ende des Projekts in eine Zusammenarbeit mit der spanischen Universidad *nómad*a mündete: Der daraus entstandene Schwerpunkt des *transversal*-Webjournals vom Mai 2008 trug den Titel „Monster-Institutionen“ und reflektierte die Möglichkeiten neuer Formen der Institutionalität inmitten der sozialen Bewegungen. Aus dieser Perspektive konnten wir die oben beschriebene Bewegung auch umkehren: Es ist nicht nur das Ausfransen des Kunstfelds, das die transversale Qualität der künstlerischen Institutionskritik ausmacht, es war und ist auch umgekehrt sinnvoll, die Strategien und spezifischen Kompetenzen des Kunstfelds zu nutzen, um eine allgemeinere Reflexion und Entwicklung von Fragen der Institution, der Institutionierung und der Institutionskritik voranzutreiben.

Den drei Linien des Ausgangskonzepts folgen tendenziell auch die Texte unserer gemeinsamen Studie, die in diesem Buch abgedruckt sind. Wir wollen vielleicht nicht so weit gehen und gemäß einem in diesem Buch nicht selten zitierten Autorenduo zu behaupten wagen, dass jeder von uns beiden bereits mehrere wäre, aber das Produktions- und Äußerungsgefüge reicht sicher weit hinaus über die Namen seiner zwei namentlich benannten Urheber. Basis unseres Unternehmens war zum einen die Einbettung in das breite Netzwerk von Partner-Institutionen (Kunstinstitutionen, akademische

Institutionen und NGOs) in Europa und die weit verzweigten Verkettungen der FreundInnen, ÜbersetzerInnen und KorrespondentInnen unseres Instituts; zum anderen und vor allem aber das transform-Projektteam. Wir möchten unseren KollegInnen Birgit Mennel, Raimund Minichbauer, Bernhard und Andrea Hummer sowie auch Isabell Lorey Dank sagen für die gemeinsame Entwicklung des Projekts, für die projektbedingt oft beschleunigt-kollektive, dann wieder in unüberschaubare einzelne Linien auseinander driftende, in jedem Fall aber ungemein produktive Zusammenarbeit. Ihnen verdankt sich auch die Schaffung eines nahen und reichhaltigen Kontexts, der als Voraussetzung in die hier abgedruckten Texte eingeht, aber zugleich auch für sich steht, ob es sich dabei um große Konferenzen oder interne Workshops, um redaktionelle Arbeiten oder übersetzerische Wegbahnungen handelt. Und ihnen verdanken sich nicht zuletzt viele Gedanken und Reflexionen, die in der einen oder anderen Weise durch dieses Buch geistern und es sicherlich um einiges interessanter und lesbarer machen.

Stefan Nowotny / Gerald Raunig, Wien, im Juli 2008

ANTI-KANONISIERUNG

Das differenzielle Wissen der Institutionskritik

Das Problem der Kanonisierung und die Zweckform der Kunst

Institutionskritische Kunstpraxen kanonisieren zu wollen ist ein einigermaßen paradoxes Unterfangen. Der Grund dafür ist schnell benannt: Kanonisierungen sind selbst ein wesentlicher Teil eben jener institutionellen Praxen, auf die sich die Praxen der Institutionskritik beziehen – und zwar *kritisch* beziehen. Jedem Versuch einer Kanonisierung ist daher unausweichlich das stillschweigende Übergehen eines jener kritischen Impulse eingeschrieben, deren Relevanz er doch retrospektiv zu würdigen beabsichtigt. „Relevanz“ selbst wird eingeordnet ins in die eigenen Voraussetzungen verfangene Rahmenwerk einer Geschichtsschreibung, die mit einer bemerkenswerten Hartnäckigkeit daran festhält, dass es am Ende in jedem Fall die Kunst zu sein habe, deren Geschichte zu schreiben ist, und die diese Geschichte seit langem in kanonische Anordnungen zwingt.

Die Resultate dieser spezifischen historiographischen Praxis sind hinlänglich bekannt, und zwar nicht nur hinsichtlich der unter diesem Namen gefassten „institutionskritischen Kunst“, sondern hinsichtlich dessen, was man „politische Kunst“ nennt, überhaupt: Bert Brecht

wird als Revolutionär der Theatergeschichte gehandelt, der schrulligerweise obendrein Kommunist war, die Situationisten als Querköpfe der bildenden Kunst, die nicht minder schrulligerweise behaupteten, die Wahrnehmung der Straßen zu verändern sei wichtiger als die Veränderung unserer Wahrnehmung der Malerei. Und die so genannte „institutionskritische Kunst“, deren Anfänge zumeist in die 1960er datiert werden? Auch sie ist als „Strömung“ inzwischen ausreichend in die Jahre gekommen, um einen willkommenen Anlass zu diversen Historisierungen, Selbsthistorisierungen oder auch „Überprüfungen an der Aktualität“ abzugeben, die sich mit schöner Regelmäßigkeit in kunstfeldspezifischer Selbstreferenzialität verheddern, anstatt diese zu überprüfen – und zwar eben *als institutionelle Praxis* zu überprüfen.

Da hilft es wenig, wenn – in einer Verdoppelung des retrospektiven Gestus – der eine oder andere etablierte Kanon selbst zum Verhandlungsgegenstand erklärt wird, indem man ihm einen möglichen „anderen“ oder erweiterten Kanon gegenüberstellt. Es soll damit natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die kritische Befragung und Anfechtung dominanter Kanonisierungen, ihrer Komplizität mit gesellschaftlich-politischen Machtverhältnissen, ihrer Legitimierungs- und Stabilisierungsfunktion hinsichtlich dieser hegemonialen Verhältnisse ein wichtiges Element institutionskritischer Einsichten war (und ist). Dieser Einsicht aber ist noch nicht bruchlos die Überzeugung zu entnehmen, dass mit dem *Mittel* der erweiterten oder Gegen-Kanonisierung der *Zweck* einer Veränderung der beanstandeten Verhältnisse schon zu erreichen sei. Ein solcher Kurzschluss krankt am Problem aller oberflächlichen

Hegemonietheorien: nämlich einer unzureichenden Reflexion auf die Ebene der Mittel selbst. Mit ihr einher geht zumeist, wo der kritische Impuls als gesellschaftspolitischer immerhin aufrechterhalten wird, eine Fetischisierung der Zwecke, die die kritische Prüfung der Mittel zuletzt überhaupt ausblendet; wo er sich, und dies ist hier von Interesse, auf die Nabelschauung seiner Ausgangskontexte zusammenzieht, die Fetischisierung einer bestimmten *Zweckform*.

Fetischisiert wird im letzteren Fall weniger der Zweck selbst als vielmehr die Form, in der er verfolgt wird, mithin, genauer gesprochen: die Form der Bezweckung oder das Band, das Mittel und Zwecke miteinander verknüpft. Und diese Verknüpfung erweist sich als umso trügerischer, als sich einer unvorsichtigen Betrachtung Zweckform und Mittel als ein und dasselbe darstellen mögen. Einen Zweck unter einer bestimmten Form zu verfolgen und ihn ausschließlich in den Grenzen dieser Form zu verhandeln heißt aber noch keineswegs, eine zureichende Reflexion auf die Mittel zu leisten. Es bedeutet vielmehr lediglich deren Festlegung auf ein als solches außer Kritik gestelltes Spektrum, das sich aus einer spezifischen, grundsätzlich kontingenten und reflexionsbedürftigen Verbindung von Mitteln und Zwecken ergibt; ein Spektrum, das im Übrigen durchaus erweiterbar ist, allerdings nur unter der Voraussetzung einer spezifischen (Re-)Kodierung neu auftretender Mittel, die deren Einschreibung in die vorgegebene Zweckform erlaubt. Zugleich damit findet schließlich eine Verengung der möglichen Zwecksetzungen selbst statt, insofern als Zweck nur infrage kommt, was mit einem gegebenen Spektrum oder Kode von Mitteln korrespondiert.

Exemplifizierungen dieses Zusammenhangs finden sich in unterschiedlichsten Bereichen.¹ Was die Festschreibung institutionskritischer Kunstpraxen auf die Zweckform der Kunst betrifft, bietet ein flagrantes Beispiel etwa die der Institutionskritik gewidmete Ausgabe der *Texte zur Kunst* vom September 2005, wo Isabelle Graw den Kanon der „üblichen Verdächtigen“ (Michael Ascher, Daniel Buren, Hans Haacke, Andrea Fraser etc.) um Künstler wie Jörg Immendorff oder Martin Kippenberger zu ergänzen vorschlägt. Die Sorge darum, dass der bestehende Kanon „auf Kosten“ bestimmter KünstlerInnen gehen könnte, deren Arbeit doch „ebenfalls als Infragestellung der Institution Kunst oder als Angriff auf sie gelesen werden könnte“², ist dabei ebenso bezeichnend, wie sich die von Graw bemühte „Kosten“-Rhetorik im Kontext des konzeptionell über wesentliche Strecken auf ein Match zwischen Kunstkritik und Kunstmarkt abhebenden Hefts als zumindest zweideutig darstellt, insofern sie vor dem Hintergrund jener

1 Ein außerhalb des Kunstfelds liegendes Beispiel, das zugleich auf den Hintergrund meiner Überlegungen verweist, lässt sich Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ aus dem Jahr 1921 (in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 179–203) entnehmen: Den Zweck der Gerechtigkeit unter der Form des Rechts, also als Rechtszweck, zu verfolgen bedeutet zunächst nur, ihn für (rechtlich) verallgemeinerungsfähig zu halten, wobei die *Form* des Rechts sowohl auf der Ebene der Mittel (rechtliche Forderungen, Gesetze etc.) als auch auf jener der Zwecke (z. B. die widerspruchsfreie Regelung menschlicher Angelegenheiten) außer Streit gestellt wird.

2 Vgl. Isabelle Graw, „Jenseits der Institutionskritik“, in: *Texte zur Kunst*, September 2005, Heft 59, S. 41–53, hier: S. 47. – Zur Spezifizierung dieser Sorge hinsichtlich der Malerei, deren kanonische Missachtung als probates Medium der Institutionskritik von Graw beklagt wird, vgl. den Text „Instituierende Praxen, No. 1“ im vorliegenden Band.

konfliktträchtigen Verflechtung symbolischer und materieller Wertschätzungssysteme zu lesen ist, die für das Kunstfeld durch die Moderne hindurch charakteristisch ist.

Einsperrungen der Kritik

Die Ironie dabei ist, dass die genannte Sorge Graws nicht nur dem Unbehagen geschuldet ist, einer „auf ihre vermeintliche Kritikfähigkeit“³ festgeschriebenen Kunst werde „zu wenig zugetraut“, sondern dass sie auch einer anderen Sorge Rechnung zu tragen beansprucht: jener nämlich, dass eine „inflationäre Kritikbehauptung letztlich zur Neutralisierung jeder Möglichkeit, wirklich Kritik zu leisten“⁴, führen könnte. Letztere Sorge berührt nun in der Tat ein zentrales Problem, das mit der *Tätigkeit* der Kritik – im Gegensatz zu deren bloßer Behauptung – unauflöslich verbunden ist und das im Kunstfeld, nicht zuletzt seit dem Erscheinen von Boltanski/Chiapellos *Neuem Geist des Kapitalismus*⁵, weiterhin diskutiert wird: Wie verhält sich die kritische Tätigkeit zu ihren Effekten? Wie weit ist sie imstande, ihre differenziellen, auf Veränderung zielenden Einsätze über die jeweils aktuelle Selbstversicherung einer „kritischen Distanz“ hinaus am Leben zu erhalten, sie also in einen gesellschaftlichen Zusammenhang einzuspeisen und dergestalt der eigenen Neutralisierung oder sogar Umwendung zu unkritischen Zwecken entgegenzuwirken?

3 I. Graw, „Jenseits der Institutionskritik“, S. 41.

4 Ebd., S. 43.

5 Vgl. Luc Boltanski / Eve Chiapello, übers. v. Michael Tillmann, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK 2006.

Graw lässt diese Sorge jedoch nicht über den Fluss treten, sie schließt sie ein in die Grenzen des Feldes, das die Kunstkritik routinemäßig – *institutionell* – beackert. Aus diesem Grund bleibt auch jene Frage ausgeblendet, die sich aus der Umkehrung von Graws Argwohn gegenüber einer „Festschreibung“ von Kunst auf ihre Kritikfähigkeit ergeben würde: ob nämlich der *Kritik*, die sich in institutionskritischen Praxen manifestiert, nicht zu wenig zugetraut wird, wenn sie auf ihr Kunstsein festgeschrieben wird. In der Tat lässt sich diese Frage, um in der Sprache der Kanonisierungen zu sprechen, bereits seit der „ersten Generation“ institutionskritischer Kunstpraxen als ein wesentliches Element des kritischen Impulses dieser Praxen nachvollziehen. Es kann hier genügen, an Robert Smithsons Text „Cultural Confinement“ aus dem Jahr 1972 zu erinnern, der eben in dieser Festschreibung der Kritik darauf, Kunst zu sein (und nicht in der umgekehrten Festschreibung), mithin in der Einsperrung des Kritischen in ein vorgegebenes Repräsentationsgefüge, die Bedingungen der Neutralisierung seiner Sprengkraft erblickt:

„Museen haben Säle und Zellen, nicht anders als Irrenhäuser und Gefängnisse – nämlich neutrale ‚Ausstellungsräume‘. Wenn ein Kunstwerk in einem solchen Raum platziert wird, verliert es seine Sprengkraft und wird zu einem tragbaren Objekt ohne Bezug zur Außenwelt. Ein leerer weißer Raum mit Beleuchtung bedeutet immer noch eine Unterwerfung unter die Neutralität. [...] Die Funktion des Aufseher-Kurators ist, die Kunst vom Rest der Gesellschaft zu isolieren. Danach kommt die Integration. Erst wenn das Kunstwerk völlig neutralisiert, wirkungslos, abstrahiert, un-

gefährlich und politisch lobotomisiert ist, ist es so weit, dass es von der Gesellschaft konsumiert werden kann.“⁶

Es wäre zu einfach, die Reichweite von Smithsons Kritik auf museale Repräsentationsformen sowie auf das KuratorInnenwesen einzugrenzen, auf die sie sich unmittelbar bezieht. Die in ihr beschriebene operative Struktur, nämlich die über Isolierung und neutralisierte Reintegration erfolgende „politische Lobotomisierung“ der potenziellen Sprengkraft künstlerischer Arbeiten, lässt sich oft genug noch dort beobachten, wo als politische Intervention gedachte Kunstwerke im öffentlichen Raum, anstatt die intendierte politische Diskussion auch wirklich auszulösen, wenig ergiebige Debatten über Kunst oder allenfalls Kulturpolitik provozieren. Dem „Aufseher-Kurator“ als Funktionär dieser operativen Struktur wiederum steht eine ganze Reihe von weiteren FunktionärInnen zur Seite, zu denen nicht zuletzt die professionellen DiskursproduzentInnen des Kunstfelds gehören. Und im Übrigen auch – bereits bei Smithson weit entfernt davon, per se in einem naiv behaupteten Außerhalb des institutionellen Machtfelds verortet zu werden – die KünstlerInnen selbst, wie etwa an Smithsons Polemik gegen postminimalistische Kunstpraxen deutlich wird:

„Ich habe auch kein Interesse an Kunst, die einen ‚Prozess‘ innerhalb der metaphysischen Grenzen des neutralen Raums suggeriert. In einer solchen behavioristischen Spielerei ist keine Freiheit. Das

⁶ Robert Smithson, „Kulturelle Gefängnisse“, übers. v. Christoph Hollender, in: *Gesammelte Schriften*, Köln: König 2000, S. 185–186, hier: S. 185.

Ziel kann nicht sein, dass der Künstler wie B. F. Skinners Laborratten seine ‚schwierigen‘ kleinen Tricks vorführt. Ein beschränkter Prozess ist tatsächlich kein Prozess. Besser wäre es, die Einschränkung sichtbar zu machen, statt eine Illusion der Freiheit zu erzeugen.“⁷

Der von KünstlerInnen wie Smithson ausgehende institutionskritische Impuls verbindet sich also von vornherein nicht nur mit dem Begehren nach einer nicht-neutralisierten, politische Sprengkraft entfaltenden „Resozialisierung“ der eigenen Tätigkeit, die über die Grenzen des Kunstfelds hinausschießt, sondern auch mit dem Impuls zur kritischen Befragung der eigenen Rolle als KünstlerIn sowie der Formen künstlerischer Selbst-Einsperrung. Adrian Piper hat die Aufgabe der Selbstkritik, die sich in ihm artikuliert (und die auf andere FunktionärInnen des Kunstfelds ausgedehnt werden kann), in einem 1983 verfassten Text nicht minder polemisch als Smithson auf den Punkt gebracht:

„[...] es besteht keine biologische Notwendigkeit zu einer gesellschaftlich konditionierten Abneigung, die schwierige und häufig undankbare Aufgabe der politischen Selbstanalyse auszuüben. KünstlerInnen sind schließlich nicht von Geburt an mit Unvermögen geschlagen, indem sie rechte Gehirnhälften von der Größe einer Wassermelone und linke Gehirnhälften von der Größe einer Erdnuss haben.“⁸

⁷ Ebd.

⁸ Adrian Piper, „Machtverhältnisse in bestehenden Institutionen“, ohne präzise Übersetzerangabe, in: *Das Museum als Arena. Institutionskritische Texte von KünstlerInnen*, hg. v. Kunsthaus Bregenz und Ch. Kravagna, Köln: König 2001, S. 54–56, hier: S. 55 (Übers. nach dem engl. Original modifiziert).

Dass nicht nur die Schärfe und Entschiedenheit solcher Statements, sondern vor allem auch die Mehrschichtigkeit des in ihnen angelegten kritischen Gestus heute mitunter zugunsten routinemäßiger Kanonisierungen und Gegen-Kanonisierungen aus der Diskussion gedrängt wird, mag damit zu tun haben, dass die Anlässe zu gegenwärtigen Debatten um Kunst- und andere öffentliche Institutionen vorzugsweise in den Auswirkungen neoliberaler Politiken auf diese Institutionen gefunden werden. Und wie in anderen Bereichen auch, drückt sich das Maß an politischer Defensive und Orientierungslosigkeit angesichts der neoliberalen Reformwut häufig nicht zuletzt in der Verteidigung von Instrumenten und Institutionen aus, die man gestern vielleicht noch selbst einer kritischen Auseinandersetzung unterzogen hätte. Anstatt auf einschlägig als „Kunst“ Identifizierbares und in „Strömungen“ Klassifizierbares abzu zielen, schiene es vor diesem Hintergrund ratsam, nicht hinter die von institutionskritischen Kunstpraxen selbst ausgegangenen Impulse zurückzufallen, und ebenso wenig hinter die Institutionskritik historisch-politischer Analysen moderner Kunst- und Ausstellungsinstitutionen – bzw. von „Kunst“ als institutionellem Feld –, wie sie etwa in Carol Duncans *Civilizing Rituals* oder in Tony Bennetts *The Birth of the Museum*⁹ anzutreffen ist. Auszugehen wäre vielmehr, denkt man etwa an Bennetts historisch präzise Rekonstruktion des modernen Museums- und Ausstellungswesens vor dem Hintergrund von

⁹ Vgl. Carol Duncan, *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*, London u. New York: Routledge 1995; Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, London u. New York: Routledge 1995. – Vgl. dazu ausführlicher den Text „Objekte, Subjekte, Projekte“ im vorliegenden Band.

Foucaults Gouvernementalitätsanalysen, von einer – in sich widersprüchlichen¹⁰ – Überlagerung verschiedener gouvernementaler Anordnungen, in denen sich Institutionskritik heute, im Kunstfeld und über dieses hinaus, zu orientieren hätte.

Etwas Anderes als Kanonisierung ...

Wie aber ließe sich vor diesem Hintergrund das „Anti-“ im Titel des vorliegenden Textes verstehen? In anderen Worten: Wie ließe sich – wenn denn jede Form von Geschichtsschreibung letztlich selbst als institutionelle Praxis gesehen werden muss und wenn zugleich nicht einfach von einem „Außerhalb der Institution“ ausgegangen werden kann, sondern vielmehr nach den Möglichkeiten einer Transformation institutioneller Praxen zu fragen ist – eine Alternative zur Kanonisierung denken, die nicht Gegen-Kanonisierung ist?

Eine Möglichkeit der Beantwortung dieser Fragen besteht sicherlich in einer *politischen* Analyse der jeweiligen Konstellation, in der sich Institutionskritik artikuliert, das heißt darin, eine Perspektive einzunehmen, die die spezifische Funktionalität des Kunstfelds im konkreten, über die selbstreferenziellen Strukturen dieses Feldes hinausreichenden gesellschaftlich-politischen Zusammenhang ebenso in den Blick nimmt wie die Veränderungen, denen diese Funktionalität und damit die Bedingungen der Kritik unterliegen. Ich möchte hier je-

10 ... beispielsweise aufgrund des Auseinandertretens von politischer Ökonomie und nationalstaatlichen Rahmengefügen.

doch einen etwas anderen Ansatz vorschlagen, der sich zum ersten keineswegs widersprüchlich verhält, sondern diesem eher zur Seite zu stellen wäre: einen Ansatz, der „Kritik“ weniger nach dem Modell einer *Urteilsstruktur* (das heißt, grob gesprochen, eines sich *gegenüber* den kritisierten Verhältnissen *positionierenden* Subjekts) denkt als vielmehr nach dem Modell einer *Praxis* (das heißt eines *in* die kritisierten Verhältnisse *involvierten* und sich auf eine spezifische Weise *involvierenden* Subjekts).

Bei allem Interesse an Foucaults in den letzten zehn Jahren verlegten Vorlesungen hat man dem Umstand bisher vielleicht zu wenig Beachtung geschenkt, dass Foucault dort, wo er von den „unterdrückten Wissen“ und den vom dominanten Diskurs abgewerteten „lokalen Diskursivitäten“ spricht, diese Wissensformen unter anderem als „differenzielles Wissen“¹¹ beschreibt. Was bedeutet Differenzialität hier? Foucault gibt diesem Begriff eine doppelte Bestimmung: Zum einen verweist er auf die Widersetzlichkeit des fraglichen Wissens, darauf, dass es „seine Kraft nur der Schärfe verdankt, mit der es zu allen umgebenden in Gegensatz tritt“. Es wäre voreilig, in dieser ersten Charakteristik des differenziellen Wissens einen Reflex oder ein Echo allzu bekannter Vorstellungen zu vermuten, die den „Gegensatz“, von dem Foucault spricht, in einer dialektischen Verneinung, einer Negation des Bestehenden, ansiedelt, so als könnte dieses Wissen einen Standpunkt außerhalb der Verhältnisse, in denen es seine Widersetzlichkeit

¹¹ Vgl. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 16.

entfaltet, beziehen. Die Widersetzlichkeit des differenziellen Wissens verweist vielmehr darauf, dass es seine Kraft in polemisch strukturierten Verhältnissen zum Ausdruck bringt, in die es jederzeit involviert ist und in denen Kräfte auf Kräfte wirken, sich also von anderen Kräften nicht etwa durch ihr „Wesen“, sondern über ihre Tätigkeit unterscheiden.

Eben damit aber hängt die zweite von Foucaults Bestimmungen des differenziellen Wissens zusammen. Denn indem sich seine Widersetzlichkeit nicht einem äußeren Standpunkt verdankt, lässt sich seine Positivität auch nicht unter dem Gesichtspunkt einer synthetischen und/oder antithetischen Einheit zusammenfassen. Dieses Wissen ist *in sich* differenziell, weswegen Foucault auch den Plural verwendet und von *den* Wissen spricht. Es lässt „sich nicht in Einstimmigkeit überführen“ – auch wenn selbst die Genealogie, als von Foucault verfolgte Taktik zu seiner Beschreibung, es einer gewissen Gefahr der einheitlichen Kodierung und Rekolonialisierung¹² aussetzt. Die beiden Bestimmungen der Differenzialität, die Widersetzlichkeit und die innere Differenzierungsdynamik, hängen also letztlich eng miteinander zusammen: Differenziell ist diese Art von Wissen deswegen, weil es sich als widersetzliches keinem autorisierten diskursiven Bereich (in letzter Konsequenz auch nicht dem genealogischen Diskurs), keiner Autorisierung durch einen dominanten Diskurs unterwerfen lässt, sondern um die Machteffekte weiß, die in der Aufspaltung des Wissens in Bereiche sowie in der Ausstattung dieser Bereiche mit diskursiven Autoritäten liegen. Es weiß darum, ohne sich deswegen zu einer

¹² Vgl. ebd., S. 21.

neuen Totalität von Wissen zusammenzufügen. Als plurales Wissen „organisiert“ es sich daher nicht unter einer einheitlichen Form, sondern in einem offenen, nicht-dialektischen Spiel des Zusammenwirkens; und eben deshalb kann es der Foucault'schen Genealogie nicht darum gehen, diese Wissen in einer neuen Art von Kanon zusammenzustellen, sondern darum, in dieses Spiel des Zusammenwirkens selbst einzutreten und „ein historisches Wissen der Kämpfe zu erstellen und dieses Wissen in aktuelle Taktiken einzubringen“¹³.

Die Kämpfe, die Foucault Mitte der 1970er Jahre konkret vor Augen standen und über die „[s]eit zehn, fünfzehn Jahren [...] Dinge, Institutionen, Praktiken, Diskurse in einem ungeheuren und ausufernden Maße kritisierbar geworden [sind]“¹⁴, sind vor allem jene der Antipsychiatrie, der Angriffe gegen Geschlechterhierarchien und Sexualmoral sowie gegen den Rechts- und Strafapparat. Hinzuzufügen wären dieser Aufzählung die Antikriegsbewegungen, die Erschütterungen der Bildungsapparate, Fabriks- und Wohnkämpfe, migrantisches Kämpfe, die mit dem Ende der staatlich gewollten Arbeitsmigration in eine neue Phase traten, und anderes mehr. Auch dies vergessen die Routinen der Kunstgeschichtsschreibung oft nur allzu gerne: dass die Institutionskritik im Kunstfeld nicht isoliert von den vielfältigen sozialen Kämpfen gesehen werden kann, in die sie sich mindestens ebenso sehr einschreibt wie in eine „Geschichte der Kunst“ (nicht von ungefähr verglich Robert Smithson die „Zellen“ von Museen mit jenen der „Irrenhäuser und Gefängnisse“ ...). Doch eben diese

¹³ Ebd., S. 17.

¹⁴ Ebd., S. 13.

Einschreibung erlaubt es auch, umgekehrt zu fragen: Warum sollten wir der oben entworfenen Reihe von institutionskritischen Handlungsfeldern nicht die Kämpfe der institutionskritischen Praxen im Kunstfeld hinzufügen und nach einer Perspektive suchen, welche deren Abtrennung von einem breiteren Spektrum politisch-sozialer Auseinandersetzungen unterläuft?

Was in einer solchen Perspektive in den Blick treten könnte, ist nicht so sehr – oder jedenfalls nicht allein – die Frage der jeweiligen kritischen Beurteilung von Kunstinstitutionen, und schon gar nicht ein Kanon, sondern ein offenes Feld von Handlungswissen, ein *praktisches* Wissen, das sich seiner Wiedereingliederung in die Zweckform der Kunst versperrt und in dem sich die Differenzialität von Institutionskritik aktualisiert. Wir begegnen in ihm unterschiedlichsten Taktiken der Kontextpolitisierung, Selbstkontextualisierung, Maskierung, Verfremdung, Parodie, der situationsspezifischen Themenbrechung, der Recherche, der diskursiven und materiellen Kontextproduktion, der Selbstinstitutionalisierung, auf den ersten Blick paradox anmutenden Versuchen einer nicht-institutionellen Instituierung, an sozialen Interaktionsformen selbst ansetzenden Produktionsweisen, oder auch schlicht: einer mehr oder weniger stark ausgeprägten Abtrünnigkeit, die eine enorme Kraft der Hervorbringung aufweist.

An diesen Praktiken könnte sich eine Geschichtsschreibung und Untersuchung von Institutionskritik orientieren, sofern es ihr darum geht, deren Wissen „in aktuelle Taktiken einzubringen“.

S. N.

INSTITUIERENDE PRAXEN, NO. 1

Fliehen, Instituieren, Transformieren

Institutionskritik als kritische Haltung und instituierende Praxis

Wenn wir zu Beginn unseres Projekts *transform* im Sommer 2005 die provisorische These aufstellten, dass nach den zwei – traditionell als solche beschriebenen – „Phasen“ der Institutionskritik in den 1970er und 1990er Jahren eine neue „Phase“ im Entstehen begriffen wäre¹, dann fußt diese These weniger auf empirischem Befund als auf politischer wie theoretischer Notwendigkeit, die an einem Blick auf die Einsätze der Institutionskritik selbst deutlich wird. Beide Stränge der inzwischen kanonisierten Praxis der Institutionskritik hatten ihre kontextbedingten Strategien und Methoden, waren einander zugleich ähnlich (ähnlicher, als es die Abgrenzungen des kunsthistorischen und kunstkritischen Kanons nahe legen) und unterschiedlich je nach gesellschaftlichen und politischen Umständen. Vor allem jene Umstände haben sich massiv verändert, seitdem Michael Asher, Robert Smithson, Daniel Buren, Hans Haacke, Marcel Broodthaers und andere die erste Welle der später so genannten Institutionskritik eingeleitet haben, die fast nahtlos in die vielfach verästelten, unter demselben Namen firmierenden künstlerischen Projekte der

¹ <http://transform.eipcp.net/about>.

späten 1980er und der 1990er übergangen.² So Institutionskritik nicht als im Kunstfeld etablierte und in dessen Regeln eingeschlossene fest- und stillgestellt werden soll, muss sie sich mit den gesellschaftlichen Veränderungen weiter entwickeln, vor allem auch Anschluss finden an andere Kritikformen innerhalb und außerhalb des Kunstfelds, wie sie *gegen* die jeweiligen Verhältnisse oder sogar *vor* deren Ausformung³ entstehen. Vor dem Hintergrund eines solchen transversalen Austausches von Kritikformen, aber auch jenseits der Imagination von herrschafts- und institutionsfreien Räumen, wäre Institutionskritik zugleich als *kritische Haltung* und als *instituierende Praxis* zu reformulieren.

Michel Foucault beschrieb 1978 in seinem inzwischen oft zitierten Vortrag mit dem Titel „Qu'est-ce que la critique?“ die Ausbreitung und Vervielfältigung der Gouvernamentalität im Westeuropa des 16. Jahrhunderts und erläuterte, dass und wie sich mit dieser Gouvernentalisierung aller möglichen Lebensbereiche, und zugleich des Selbst, auch die Kritik entwickelt hat: als Kunst, *nicht derartig regiert zu werden*. Ohne hier auf die Kontinuitäten und Brüche zwischen den historischen Formen sich entwickelnder liberaler Gouvernamentalität und den aktuellen Formen neoliberaler Gouvernamentalität

² Für Versuche der Dekonstruktion, Problematisierung und Reformulierung der künstlerischen Institutionskritik vgl. die unterschiedlichen Ansätze des *transversal*-Issues „do you remember institutional critique?“ (01/06), <http://transversal.at/transversal/0106>.

³ Vgl. zur zeitlichen wie ontologischen Vorgängigkeit von Kritik/Widerstand: Gilles Deleuze, *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 125: „Das letzte Wort der Macht lautet, dass *der Widerstand primär ist*“, und dazu Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 45–51 (Kapitel „Das Primat des Widerstands“).

näher eingehen zu können⁴, lässt sich doch sagen, dass das Verhältnis von *Regierung* und *nicht derartig regiert zu werden* auch heute noch eine Voraussetzung zur Reflexion des zeitgenössischen Verhältnisses von Institution und Kritik ist. Mit Foucault

„[...] kann von dieser Regierungsentfaltung, die mir für die Gesellschaften des europäischen Abendlandes im 16. Jahrhundert charakteristisch erscheint, die Frage, ‚wie man denn nicht regiert wird‘, nicht getrennt werden. Damit will ich nicht sagen, dass sich der Regierungsintensivierung direkt die konträre Behauptung entgegengesetzt hätte: ‚Wir wollen nicht regiert werden und wir wollen rein gar nicht regiert werden!‘ Ich will sagen, dass sich in jener großen Unruhe um die Regierung und die Regierungsweisen auch die ständige Frage feststellen lässt: ‚Wie ist es möglich, dass man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – dass man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird?‘“⁵

Worauf also Foucault hier besteht, ist die Verschiebung von einer fundamentalen Negation von Regierung hin zu einem Ausweichmanöver aus derartigem Dualismus: vom *überhaupt nicht regiert werden* zum *nicht derartig regiert werden*, vom Phantomkampf um ein *großes Außen* zu einem ständigen Kampf auf der Immanenzebene, der

⁴ Vgl. dazu etwa Isabell Lorey, „Vom immanenten Widerspruch zur hegemonialen Funktion. Biopolitische Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung von KulturproduzentInnen“, in: Gerald Rauhig / Ulf Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität*, Wien: transversal texts 2016, S. 257–281.

⁵ Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, übers. v. Walter Seitter, Berlin: Merve 1992, S. 11 f.

sich – wie ich hinzufügen würde – nicht (allein) als Fundamentalkritik an Institutionen aktualisiert, sondern vielmehr als Kampf gegen Institutionalisierung und zugleich als permanenter Prozess der Institutionierung.

Foucault fährt fort:

„Wenn man die Bewegung der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen historisch angemessen einschätzt und einordnet, dann kann man ihr, glaube ich, das zur Seite stellen, was ich die kritische Haltung nenne. Als Gegenstück zu den Regierungskünsten, gleichzeitig ihre Partnerin und ihre Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren, ihnen zu entwischen oder sie immerhin zu verschieben zu suchen [...]“.“⁶

Diese letzten Kategorien sind es, um die es mir hier in Abwandlung und Weiterentwicklung der Frage nach zeitgenössischen Formen der Institutionskritik als Verkettung von kritischer Haltung und instituierender Praxis geht: Transformationen als Weisen, „den Regierungskünsten zu entwischen“, Fluchtlinien, die, auch wenn sie nicht mehr vom ganz anderen Außen träumen lassen, jedoch keineswegs als harmlos oder individualistisch oder eskapistisch-esoterisch zu verstehen sind. „Nichts Aktiveres als eine Flucht!“, wie Gilles Deleuze und Claire Parnet schreiben⁷ und wie es bei Paolo Virno zweieinhalb Jahrzehnte später fast wörtlich

⁶ Ebd., S. 12 f.

⁷ Gilles Deleuze / Claire Parnet, *Dialoge*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 45.

wiederkehrt: „Nichts ist weniger passiv als eine Flucht, ein Exodus.“⁸

Wenn „Regierungskünste“ eine Verschränkung von Regieren und Regiertwerden, von Regierung und Selbstregierung meint, dann besteht eine *Transformation* dieser Regierungskünste nicht im allgemeinsten Sinn einfach in irgendwelchen Transformationsprozessen, denn Transformationen sind eine essenzielle Qualität des gouvernementalen Settings. Es geht hier vielmehr – und darin ist auch ein zentraler Aspekt der alten Institutionskritik aufgehoben – um spezifisch *emanzipatorische* Transformationen, die in ihrem emanzipatorischen Charakter auch transversale Qualität annehmen, das heißt über partikuläre Beschränkungen einzelner Felder hinaus wirksam werden.

Verkürzte Feldtheorien und andere missbräuchliche Theorie-Importe ins Kunstfeld

Gegen solche emanzipatorisch-transversalen Transformationen der „Regierungskünste“ steht nun ein wiederkehrendes Problem des Kunstdiskurses: das Reduzieren und Einschließen allgemeiner Fragen auf/in das eigene Feld. Werden (Selbst-)Kanonisierungen, Auf- und Abwertungen im Kunstfeld – auch in der Debatte um institutionskritische Praxen – gern mit eklektischer, disparater, widersprüchlicher Auswahl an Theorie-Importen geschmückt, so hat dieser Import paradoxerweise oft die einzige Funktion, die Abschottung von einzelnen künstlerischen Positionen oder des Kunstfelds

⁸ Paolo Virno, *Grammatik der Multitude. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect*, übers. v. Klaus Neundlinger, Wien: Turia + Kant 2005, S. 97.

als solchen zu betreiben. Eine aktuelle Variante dieser Funktionalisierung von Theorie-Versatzstücken besteht in der Vermischung von poststrukturalistischen Immanenz-Theorien mit Simplifizierungen und hermetischen Interpretationen Bourdieu'scher Feldtheorie.⁹ Die Thesen gegen ein Außen im Sinne einer etwa christlichen oder sozialistischen Transzendenz¹⁰ einerseits und von der relativen Autonomie des Kunstfelds andererseits verschwimmen hier zur ebenso simplifizierenden wie defaitistischen Aussage: „We are trapped in our field“ (Andrea Fraser).

Interessanter Erkenntnisgewinn dieses Zitats: Auch die kritischen AkteurInnen der „zweiten Generation“ der Institutionskritik scheinen nicht ausgenommen von derartigen Verschließungsphantasmen. Andrea Fraser betreibt im *Artforum*-Artikel „From the Critique of Institutions to an Institution of Critique“ (September 2005), dem auch das obige Zitat entnommen ist¹¹, mithilfe einer kurzen Begriffsgeschichte offensive Selbsthistorisierung und beschränkt schließlich alle möglichen Formen der Institutionskritik auf eine Kritik der „Institution Kunst“ (Peter Bürger) und ihrer Institutionen. Sie schreibt unter Berufung auf Bourdieu:

9 Vgl. dazu Jens Kastner, „Künstlerischer Internationalismus und Institutionskritik“, in: *transversal* 01/06, „do you remember institutional critique?“, <http://transversal.at/transversal/0106/kastner/de>.

10 Für komplexere Erörterungen dieses Problems vgl. die Überlegungen zu „Transimmanenz“ und „immanenter Transgression“ in den Texten „Proaktive Kritik“ und „Immanente Transgression“ in diesem Band.

11 Zur problematischen Konstruktion eines Kunstfeld-„Wir“ bei Fraser vgl. Simon Sheikh, „Notizen zur Institutionskritik“, übers. v. Hito Steyerl, in: *transversal* 01/06, „do you remember institutional critique?“, <http://transversal.at/transversal/0106/sheikh/de>.

„[...] just as art cannot exist outside the field of art, we cannot exist outside the field of art, at least not as artists, critics, curators, etc. And what we do outside the field, to the extent that it remains outside, can have no effect within it. So if there is no outside for us, it is not because the institution is perfectly closed, or exists as an apparatus in a ‚totally administered society‘, or has grown all-encompassing in size and scope. It is because the institution is inside of us, and we can’t get outside of ourselves.“¹²

Hier scheint zwar Foucaults Konzept der Selbstregierung anzuklingen, jedoch unter säuberlicher Vermeidung jedweden Hinweises auf Formen des Entwischens, Verschiebens, Transformierens. In dieser auf Einschließung beschränkten Reduktion gerät die Theorie der Gouvernamentalität zu einem bloßen Aufrufen des neo-liberalen TINA-Slogans („There is no alternative!“, Margaret Thatcher). Erscheint bei Foucault die kritische Haltung zugleich als „Partnerin“ und „Widersacherin“ der Regierungskünste, verschwindet der zweite Teil dieser spezifischen Ambivalenz in Andrea Frasers Darstellung zugunsten einer diskursiven Selbstbeschränkung, die gerade noch die Reflexion der eigenen Eingeschlossenheit zulässt. Gegen alle Evidenzen der vielschichtigen mikropolitischen Effektivität nicht nur kritischer Kunstpraxen im gesamten 20. Jahrhundert spielt Fraser eine sehr alte Platte ab: Kunst ist und bleibt autonom, ihre Funktion beschränkt auf das Kunstfeld. „With each attempt to evade the limits of institutional

¹² Andrea Fraser, „From the Critique of Institutions to an Institution of Critique“, in: *Artforum*, September 2005, S. 278–283, hier: S. 282.

determination, to embrace an outside, [...] we expand our frame and bring more of the world into it. But we never escape it.“¹³

Genau darum würde es aber *auch* gehen in Foucaults Konzept der kritischen Haltung: Statt einfach die Schließung des Felds theoretisch herbeizuargumentieren und praktisch zu befördern, damit die Kunst des Regierens zu betreiben, wäre zugleich auch jene Kunst zu forcieren, bei der es darauf ankommt, den Regierungskünsten zu entweichen. Und nicht nur Foucault hat diese neuen, nicht-eskapistischen *escape*-Begrifflichkeiten eingeführt. Figuren der Flucht, des Abfallens, des Verrats, der Desertion, des Exodus, das sind jene Figuren, die in den letzten Jahren – vor allem auch gegen zynische oder konservative Beschwörungen des Einschlusses und der Ausweglosigkeit – als poststrukturalistisch-nichtdialektische Formen von Widerstand meist unabhängig voneinander von mehreren AutorInnen vorgeschlagen worden sind. Diese Modelle vor allem nichtrepräsentationistischer Politik entziehen sich nicht nur den Transformations- und Transitionskonzepten im Sinn einer sukzessiven Homogenisierung in Richtung neoliberaler Globalisierung, sondern auch leninistischen Konzepten von Revolution als Staatsübernahme ebenso wie anarchistischen Positionen, sofern diese ein absolutes Außen von Institutionen imaginieren. Was ihren neuen Widerstandsbegriff betrifft, geht es um die Durchkreuzung einer dialektischen Vorstellung von Macht und Widerstand: um eine positive Form des Abfallens, eine Flucht, die gleichzeitig instituierende Praxis ist. Anstatt Herrschaftsverhältnisse als unverrückbaren Horizont voraus-

¹³ Ebd.

zusetzen und dennoch gegen sie anzukämpfen, verändert diese Flucht die Bedingungen, unter denen die Voraussetzung stattfindet. Wie Paolo Virno in der *Grammatik der Multitude* schreibt, verwandelt der Exodus „den Zusammenhang, in dem ein Problem aufgetaucht ist, anstatt das Problem über eine Entscheidung zwischen vorgegebenen Alternativen zu behandeln“¹⁴.

Beim Import von Figuren der Flucht ins Kunstfeld entsteht nun das Öfteren das Missverständnis, dass es sich dabei um den persönlichen Rückzug des Subjekts aus dem Rauschen und dem Gerede der Welt handle. Die Protagonisten, bei Deleuze und Agamben etwa Herman Melvilles „Bartleby“ oder bei Virno der „virtuose“ Pianist Glenn Gould, reduziert und interpretiert der kunstfeldspezifische Diskurs als Personifizierungen des Individualwiderstands und – im Fall von Bartleby – des individuellen Rückzugs. In einem konservativen Entwendungs- und Umdeutungsvorgang werden diese Figuren also durch die Kunstkritik so weit von ihrem Ausgang entfernt, dass die Flucht nicht mehr wie bei Deleuze/Parner ein Fliehen impliziert, in dessen Verlauf zugleich eine Waffe gesucht wird. Im Gegenteil: Hier werden die alten Bilder des Rückzugs in die Künstlerklausur wieder aufgewärmt, die in neokulturpessimistischen (Kunst-)Kreisen nicht nur gegen partizipative und relationale Spektakelkunst, sondern auch gegen kollektive interventionistische, aktivistische oder andere experimentell-transversale Strategien eingesetzt werden;

¹⁴ P. Virno, *Grammatik der Multitude*, S. 97. Zur genaueren Ausarbeitung von Figuren des Abfallens, der Flucht und des Exodus vgl. den Abschnitt „Destitution als Eröffnung“ in „Der doppelte Sinn der Destitution und die instituierende Tätigkeit“ sowie die Ausführungen in „Fluchtlinie und Exodus“ (beide Texte im vorliegenden Band).

etwa wenn *Texte zur Kunst*-Chefin Isabelle Graw sich dem „Modell des besessen im Atelier vor sich hin werkenden Malers“ zuwendet, „der sich weigert, irgendeine Erklärung abzugeben, der sich ostentativ nicht vernetzt, niemals verreist, sich kaum in der Öffentlichkeit zeigt“, um so angeblich „dem Spektakelprinzip den direkten Zugriff auf seine geistigen und emotionalen Kompetenzen“ zu verstellen.¹⁵

Auch Graws Umgang mit Theorieimporten stellt ein drastisches Beispiel des oben problematisierten Umgangs der Kunstkritik mit Theorie dar. Wenn sie sich unmittelbar vor der zitierten Passage auf Paolo Virno bezieht, stellt sie dessen Text in einen unmöglichen Zusammenhang: Weder Virnos Problematisierung der Kulturindustrie noch sein Begriff von Exodus läuft auch nur entfernt auf eine bourgeoise Rettungserwartung durch das Künstlerindividuum hinaus. Mit dem derart aufs Neue theoretisch geadelten Bild des einsamen Malers, der sich durch den trotzen Entzug seiner Person der „neuen Tendenz im Kapitalismus, sich der ganzen Person zu bemächtigen“¹⁶, entzieht, verbindet Graw eine zeitgemäße Analyse mit einer ultrakonservativen Konsequenz: Offenbar lässt sich auch nach unendlich vielen spektakulären Verwertungen dieses Abziehbilds dasselbe alte Künstlerbild – übrigens auch im Gegensatz zu Virnos Ausführungen über die Virtuosität – heute noch immer oder schon wieder fröhlich als anti-spektakulär feiern ...

15 Isabelle Graw, „Jenseits der Institutionskritik“, in: *Texte zur Kunst*, September 2005, Heft 59, S. 41–53, hier: S. 46 f.; vgl. auch die weitergehende Kritik an Graws Text und dem *Texte zur Kunst*-Schwerpunkt zur Institutionskritik von September 2005 im ersten Text dieses Bands: „Anti-Kanonisierung“.

16 I. Graw, „Jenseits der Institutionskritik“, S. 47.

Bei den poststrukturalistischen Vorschlägen zum Abfallen und Ausfallen geht es allerdings um alles andere als um solchen Rückfall in die Feier des sich von der Gesellschaft abwendenden Individuums. Vielmehr geht es um die Durchkreuzung von Dichotomien wie jener von Individuum und Kollektiv, um die offensive Theoretisierung neuer Formen des Gemeinsamen, zugleich Singulären. Gerade Paolo Virno hat das in der *Grammatik der Multitude* luzide herausgearbeitet. In Anklang an den Begriff des *General Intellect*, den Karl Marx in seinen *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* eingeführt hat, setzt Virno den Begriff des „öffentlichen Intellekts“. Die Aufnahme des Marx'schen Begriffs verweist gerade darauf, dass „Intellekt“ hier nicht als Kompetenz eines Individuums verstanden werden soll, sondern als gemeinsames Band und immer in Entwicklung begriffene Grundlage der Individuierung. Virno spielt damit also weder auf Medien-Intellektuelle in der Gesellschaft des Spektakels an, noch auf die Höhenflüge des autonomen Denkers oder Malers. Derart individuierte Öffentlichkeit entspricht eher Virnos negativem Begriff von „Öffentlichsein ohne Öffentlichkeit“: „Wenn der *General Intellect* oder ‚öffentliche Intellekt‘ nicht zur *Republik*, zur Öffentlichkeit, zur politischen Gemeinschaft wird, vervielfältigt er ungebremsst Formen der Unterdrückung.“¹⁷

Virno geht es dagegen um die soziale Qualität des Intellekts.¹⁸ Während der entfremdete Denker (oder

¹⁷ P. Virno, *Grammatik der Multitude*, S. 51.

¹⁸ Die Überlegungen zur sozialen Qualität des Intellekts habe ich gemeinsam mit Klaus Neundlinger in der Einleitung der deutschsprachigen Ausgabe der *Grammatik der Multitude* näher ausgeführt: Klaus Neundlinger / Gerald Raunig, „Einleitung oder die Sprachen der Revolution“, in: P. Virno, *Grammatik der Multitude*, S. 9–21.

auch Maler) traditionellerweise als sich vom Gerede, vom Rauschen der Massen entfernendes Individuum gezeichnet wird, ist bei Virno gerade das Rauschen der Multitude auch Ort einer nicht-staatlichen, nicht-spektakulären, nicht-repräsentationistischen Öffentlichkeit. Diese nicht-staatliche Öffentlichkeit ist – ähnlich wie bei Foucault¹⁹ – nicht als anarchischer Ort absoluter Freiheiten zu verstehen, als Gefilde jenseits der Institution. Flucht und Exodus sind hier nichts Negatives, Reaktion auf anderes, sondern verbunden und verschränkt mit konstituierender Macht, Neuorganisation, Neuerfindung und Instituierung. In der Bewegung der Flucht soll sich diese instituierende Praxis von Anfang an auch der Strukturalisierung und Verschließung entziehen, also dem Institution-Werden im Sinne von konstituierter Macht.

Ein neues Konzept von parrhesia: kritische Haltung als Selbst-, Institutions- und Gesellschaftskritik

Was heißt das nun alles in Bezug auf die künstlerischen Praxen der Institutionskritik? Schematisch formuliert, ging es der „ersten Generation“ der Institutionskritik um Distanz von der Institution, der „zweiten“ um die unausweichliche Involviertheit in die Institution. Ich schreibe „schematisch“, denn natürlich verschwimmen derartige „Generationengefüge“ in den entsprechenden Praxen, und es gibt etwa Versuche Andrea Frasers, die erste Welle als durch die zweite (also auch durch sie selbst) konstruiert zu beschreiben und auch der ersten

¹⁹ M. Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 52 f.

Phase eine ähnliche Reflektiertheit der eigenen Institutionalität zuzuschreiben. Wie dem auch sei, man kann beiden „Generationen“ eine wichtige und wirkungsmächtige Position im Kunstfeld der 1970er bis heute zuschreiben und in einzelnen Fällen Relevanz konstatieren, die über Feldgrenzen hinausgeht. Doch jene grundsätzlichen Fragen, die sich Foucault wohl schon gestellt hat, die jedenfalls Deleuze in seinem *Foucault*-Buch umtreiben, werden mit den Strategien der distanzierten und der dekonstruktiven Intervention in die Institution nicht gestellt: Führen die Problematisierungen Foucaults dazu, dass wir uns immer weiter in die Machtbeziehungen einschließen? Und vor allem: Welche Fluchtlinien führen heraus aus der Sackgasse dieses Einschlusses? Um Foucaults Bearbeitungen dieses Problems für die Frage nach neuen instituierenden Praxen fruchtbar zu machen, möchte ich zum Abschluss dieses Textes noch einmal einen Rekurs auf den späten Foucault machen, und zwar vor allem auf seine Berkeley-Vorlesungsreihe *Discourse and Truth*²⁰ aus dem Herbst 1983 und den dort breit ausgeführten, vielleicht sogar

20 In deutscher Sprache veröffentlicht als Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, übers. v. Mira Köller, Berlin: Merve 1996, in der Hauptsache zu klassischen griechischen Texten. Weitere relevante Foucault-Texte zur *parrhesia* sind die unter dem Titel *Hermeneutik des Subjekts* (übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004) erschienene Vorlesungsreihe am Collège de France Anfang 1982 (mit dem Fokus auf hellenistischer und römischer Antike) sowie die zwei Vorlesungen von Anfang 1984, die zum Zeitpunkt der Verfassung dieses Texts in dem Bändchen *Das Wahrsprechen des Anderen* (übers. v. Ulrike Reuter u. Lothar Wolfstetter, Frankfurt/M.: Materialis 1988) ins Deutsche übersetzt vorlagen. Mit der Veröffentlichung und Übersetzung von *Die Regierung des Selbst und der anderen* und *Der Mut zur Wahrheit* (beide übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011) sind nun auch die letzten beiden Vorlesungsreihen von Foucault zur Gänze zugänglich.

als Leitbegriff des späten Foucault zu verstehenden Begriff der *parrhesia*.²¹

Parrhesia bedeutet im Altgriechischen die Freiheit, „alles zu sagen“, frei zu reden, offen und öffentlich, ohne rhetorische Spielereien und ohne doppelte Böden, auch und vor allem wenn es riskant ist. Gerade die Tatsache, dass *parrhesia* entlang ihrer antiken Geschichte jedoch ein eher schwacher Begriff geblieben ist, der „nicht auf so einfach feststellbare und lokalisierbare Weise in das eine oder andere begriffliche System philosophischer Lehren einzuordnen ist“²², der in allen möglichen systematischen und historischen Zusammenhängen lediglich als Nebenbegriff und in unterschiedlichen Bedeutungen auftaucht, ermöglicht es Foucault auch, für Fragen des Selbstverhältnisses und der kritischen Haltung eine erstaunliche linguistische Beweglichkeit zu entwickeln. Mit der Einführung und Entfaltung des antiken Begriffs verfolgt Foucault also auch die Strategie, eine Verschiebung des Begriffs der Kritik²³ hin zur kritischen Haltung zu erreichen. Es geht hier nicht mehr (nur) um die *Aussage* der Kritik, sondern vor allem um Kritik als

21 Die folgenden Überlegungen habe ich erstmals im Jahr 2004 im Anschluss an die Wiener eicp-Konferenz „Progressive Art Institutions in the Age of the Dissolving Welfare State“ entwickelt und unter dem Titel „Die doppelte Kritik der *parrhesia*. Beantwortung der Frage ‚Was ist eine progressive (Kunst-)Institution?‘“ in *transversal* 05/04 (<http://transversal.at/transversal/0504/raunig/de>) veröffentlicht. Für eine weitere Interpretation vgl. G. Raunig, *Fabriken des Wissens. Streifen und Glätten 1*, Zürich: diaphanes 2012.

22 M. Foucault, *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 19.

23 Zur Entfaltung des Kritikbegriffs vgl. den Text „Proaktive Kritik“ in diesem Band, sowie die Texte des *transversal*-Issues „Kritik“, <http://transversal.at/transversal/0806>, und vor allem jene des 2010 gemeinsam mit Birgit Mennel und Stefan Nowotny herausgegebenen zehnten und letzten Bands der Reihe „republicant“ bei Turia + Kant: *Kunst der Kritik*.

Subjektivierungs-, als *Lebensweise*, oder eben als kritische Haltung.²⁴ In der *parrhesia*-Interpretation von Foucault dreht es sich also nie darum, ein Geheimnis zu enthüllen, das aus den Tiefen der Seele hervorgeholt werden muss. Frei reden, die Wahrheit sprechen steht hier weniger in der Opposition zur Lüge oder zu etwas „Falschem“ als vielmehr in der Haltung, in der Tätigkeit, in den Akten der Äußerung des Wahrsprechens: „[...] die Funktion der *parrhesia* ist es nicht, jemand anderem die Wahrheit darzutun, sondern sie hat die Funktion von *Kritik*: Kritik am Gesprächspartner oder am Sprecher selbst.“²⁵

Foucault beschreibt die Praxis der *parrhesia* in *Diskurs und Wahrheit* anhand von zahlreichen Beispielen aus der antiken griechischen Literatur als Bewegung von einer politischen zu einer persönlichen Technik. Die ältere Form der *parrhesia* als politischer Technik entspricht dem öffentlichen Wahrsprechen als institutionellem Recht, das zugleich dieses Recht bis zum Äußersten ausdehnt. Der – je nach Staatsform verschiedene – Adressat der *parrhesia* ist die Versammlung in der demokratischen Agora, der Tyrann am monarchischen Hof.²⁶ *Parrhesia* versteht sich hier allenthalben als von unten kommend und nach oben gerichtet, sei es die Kritik des Philosophen am Tyrannen oder die des Staatsbürgers an der Mehrheit der Versammlung: Im eindeutigen Ge-

²⁴ Vgl. M. Foucault, *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 27.

²⁵ M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 17.

²⁶ Das bekannteste Beispiel der politischen *parrhesia* besteht in der Figur des Diogenes, der aus seiner Tonne heraus Alexander auffordert, ihm aus dem Licht zu gehen. Wie der Bürger, der im demokratischen Setting der Agora die Minderheitenmeinung äußert, praktiziert auch der kynische Philosoph dem Monarchen gegenüber eine Form der *parrhesia* in aller Öffentlichkeit.

fälle zwischen dem, der riskant alles äußert, und dem kritisierten Souverän liegt die spezifische Potenzialität der *parrhesia*. Der deutlichste Hinweis für die Wahrheit der *parrhesia* besteht in der „Tatsache, dass der Sprecher etwas Gefährliches sagt – etwas anderes, als das, was die Mehrheit glaubt“²⁷. Neben dieser asymmetrischen Ausgangslage ist sie gekennzeichnet durch den „Ausbruch des wahren Diskurses, der eine offene Situation zur Folge hat oder vielmehr die Situation öffnet und eine Anzahl von Wirkungen ermöglicht, die unbekannt sind“²⁸. *Parrhesia* bezeichnet hier nicht die Aussage der Wahrheit, sondern vor allem den Akt der Äußerung, sie impliziert weniger eine angeborene oder erworbene Tugend etwa der Ehrlichkeit als exakt das Ereignis der Eröffnung einer Gefahrenzone, ein „eruptives Wahrsprechen, das einen Bruch bewirkt und das ein Risiko, eine Möglichkeit, ein Gefahrenfeld oder in jedem Fall eine nichtdeterminierte Möglichkeit eröffnet“²⁹.

Doch im Laufe der Zeit ereignet sich eine Veränderung des Wahrheitsspiels, „das in der klassischen griechischen Konzeption der *parrhesia* durch die Tatsache konstituiert wurde, dass jemand mutig genug ist, *anderen Leuten* die Wahrheit zu sagen. [...] es gibt eine Verschiebung *dieser* Art von parrhesiastischem Spiel hin zu einem anderen Wahrheitsspiel, das nun darin besteht, mutig genug zu sein, die Wahrheit über *sich selbst* zu enthüllen.“³⁰ Dieser Prozess von öffentlicher Kritik zu persönlicher (Selbst-)Kritik entwickelt sich parallel zum

²⁷ M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 14.

²⁸ M. Foucault, *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 32.

²⁹ Ebd., S. 33.

³⁰ M. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 150; vgl. auch M. Foucault, *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 21.

Bedeutungsverlust der demokratischen Öffentlichkeit der Agora, zugleich taucht *parrhesia* immer stärker im Zusammenhang mit Erziehung und Bildung auf. Eines der diesbezüglichen Beispiele Foucaults ist Platons Dialog *Laches*, in dem die Frage nach dem besten Lehrer für die Söhne der Gesprächsteilnehmer Ausgangspunkt und Folie darstellt. Der Lehrer Sokrates übernimmt die Funktion des *parrhesiastes* nicht mehr, indem er die riskante Widerrede in politischem Sinn ausübt, sondern dadurch, dass er seine Zuhörer dazu bringt, Rede zu stehen über sich selbst und sie zu einer Selbstbefragung zu führen, die nach der Beziehung zwischen ihren Aussagen (*logos*) und Lebensweisen (*bios*) fragt.³¹ Diese Technik dient allerdings nicht als autobiographisches Bekenntnis, als Gewissensprüfung und Beichte oder als Prototyp maoistischer Selbstkritik, sondern dazu, zwischen dem vernünftigen Diskurs und dem Lebensstil der Befragten bzw. sich selbst Hinterfragenden eine Beziehung herzustellen. Hier zeigt sich am klarsten, wie *parrhesia* – gegen jede individualistische Interpretation vor allem der späteren Foucault-Texte (Unterstellung der „Rückkehr zur Subjektphilosophie“ etc.³²) – nicht als Kompetenz eines Subjekts fungiert, sondern als Bewegung zwischen derjenigen Position, die nach der Übereinstimmung von *logos* und *bios* fragt, und derjenigen Position, die angesichts dieser Befragung Selbstkritik übt. Es ist eine einigermaßen komplexe Anlage, die Foucault beschreibt, und zwar „von der Rückwirkung her, die das Wahrsprechen für den Sprecher ausgehend von dem Effekt, den es

³¹ Vgl. auch M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 302 f. u. 447–450.

³² Vgl. dazu auch ebd., S. 655.

auf den Gesprächspartner ausübt, produzieren kann“³³. Die schwierige Frage, die allerdings angesichts dieser neuen Form von *parrhesia* auch in Foucaults weit schweifenden Überlegungen nicht völlig geklärt wird: Wie ist ein solches Verhältnis zu denken als eines, das die Hierarchie der Pädagogik, der Belehrung und Überredung auch nur ansatzweise aussetzt? Wie kann das Wahrsprechen statt als authentischer und autoritärer Akt eines Subjekts vielmehr als „Wahrsprechen des Anderen“³⁴ entstehen, als komplexes Verhältnis von Selbstbezug und Bezug zu anderen? Wie also ist – um unsere Ausgangsbegrifflichkeit auf ihre Körpermetaphorik hin zu testen – jene kritische *Haltung* zu aktualisieren, die nicht auf einen *Halt* hinaus will, den eine Position bei der anderen sucht, nicht auf eine essenzielle *Verhaltens*-Form, sondern auf ein Gegen-Verhalten, oder besser noch: ein kritisches (Austausch-)Verhältnis?

Wahrscheinlich ist die implizite Analogführung der beiden Aspekte dieses Textes hier schon einigermaßen evident. Was die beiden Begriffe der Institutionskritik und der *parrhesia* verbindet, ist ihre doppelte Anlage sowie ein ähnlicher zeitlicher Ablauf ihrer Entfaltung: die Institutionskritik, die sich in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von einem Verfahren der Distanzierung zu einem Verfahren der Involvierung entwickelt hat, und die *parrhesia*, die – zumindest oberflächlich betrachtet – schon mehr als zwei Jahrtausende vorher

33 Vgl. M. Foucault, *Das Wahrsprechen des Anderen*, S. 31.

34 Ebd., S. 19 (unter Bezugnahme auf Galen, *De locis affectis*): „Das Wahrsprechen des anderen als essenzielles Element des Regierens, das auf uns wirkt, ist eine der unbedingt notwendigen Bedingungen, damit wir die adäquate Beziehung zu uns selbst bilden und umgestalten können.“

eine ähnliche Bewegung vom eruptiven, riskanten, angriffigen Wahrsprechen zum Selbstbezug hinter sich gebracht hat. Mein Vorschlag soll jedoch einer derartig linearen Konstruktion ausweichen, im Sinne einer produktiven Interpretation für gegenwärtige institutionenkritische Praxen die bei Foucault als genealogische Entwicklung beschriebenen zwei Begriffe der *parrhesia* wieder miteinander verknüpfen, die riskante Widerrede in ihrem Bezug zur Selbstenthüllung verstehen.

Kritik, und vor allem Institutionskritik, findet weder in der Form der Anprangerung von Missständen noch im Rückzug auf mehr oder weniger radikale Selbsthinterfragung ihr Auslangen. Die Figur der radikalen und riskanten Negation droht regelmäßig in jene des Hofnarren umzukippen, die Strategie der Involvierung und der (Über-)Affirmation wiederum in eine anpasslerische Seinsweise des Einschmeicheln und Anschmiegens an die Institution. Auf das Kunstfeld bezogen heißt das, dass weder die angriffigen Strategien der Institutionskritik der 1970er Jahre noch jene späteren Praxen, die sich in den 1990er Jahren als Funktion der Institution reflektierten, probate Eingriffe in die Gouvernamentalität der Gegenwart versprechen. Hier und jetzt braucht es *parrhesia* als doppelte Strategie: als Versuch des eruptiven Engagements in einem Prozess der riskanten Widerrede *und* als Selbsthinterfragung. Es braucht also Praxen, die radikale Gesellschaftskritik üben und die sich dennoch nicht in der imaginierten absoluten Distanz zu den Institutionen gefallen; zugleich Praxen, die selbstkritisch sind und sich dennoch nicht krampfhaft klammern an ihre Verstricktheit, ihre Komplizität, ihr Gefangenendasein im Kunstfeld, ihre Fixierung auf die Institutionen und *die* Institution, schließlich an ihr eigenes Institution-Sein.

Instituierende Praxen, die die Vorteile beider „Generationen“ der Institutionskritik verbinden, damit also beide Formen der *parrhesia* ausüben, werden eine Verknüpfung von Gesellschaftskritik, Institutionskritik und Selbstkritik forcieren. Diese Verknüpfung wird sich vor allem in direkten und indirekten Verkettungen mit politischen Praxen und sozialen Bewegungen entwickeln, aber auch ohne Verzicht auf künstlerische Kompetenzen und Strategien, ohne Verzicht auf die Ressourcen und Effekte im Kunstfeld. Exodus würde auch hier nicht heißen, gleich in ein anderes Land oder in ein anderes Feld zu übersiedeln, sondern durch den Akt der Flucht die Regeln des Spieles zu verraten: „die Regierungskunst transformieren“, nicht nur in Bezug auf die Institutionen des Kunstfelds oder die Institution Kunst als Kunstfeld, sondern als Teilhabe an Instituierungsprozessen und politischen Praxen, die die Felder, die Strukturen, die Institutionen transversal durchqueren.

G. R.

INSTITUIERENDE PRAXEN, NO. 2

Institutionskritik, konstituierende Macht und der lange Atem der Instituierung

„[...] die Empörung führt dahin, uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern uns selbst einzurichten, und setzt auf Institutionen keine glänzende Hoffnung. Sie ist [k]ein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten meiner aus dem Bestehenden. Verlasse ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über.“

Max Stirner¹

Gegen die Verschließung (in) der Institution

Fluchtwege aus den unterschiedlichen Sackgassen der Kritik der Institution zu suchen bedeutet auch – und

¹ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig: Zenith 1927, S. 287. In den älteren deutschen Ausgaben steht fälschlich „Sie ist *ein* Kampf gegen das Bestehende“, gegen die Pointe der Empörung, die sich gerade nicht *gegen* „das Bestehende“ wendet, weil eben „das Bestehende von selbst zusammenstürzt“. Der Satz muss daher lauten: „Sie ist *kein* Kampf gegen das Bestehende [...]“. – Thomas Raab sei gedankt für den Hinweis.

das ist einer der Einsätze dieses Textes, unter anderem in der weiteren Entfaltung des Begriffs der instituierenden Praxis² – eine *begriffliche* Bewegung der Flucht, ein Abfallen vom tückischen Begriff der Institutionskritik, eine Auflösung seiner Begriffskomponenten und deren Neuzusammensetzung in einer anderen begrifflichen Genealogie.

Max Stirner, individual-anarchistischer Kontrahent des frühen Marx³, schreibt 1844 in seiner posthegelianischen und proto-poststrukturalistischen Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* – und hier begegnen wir Stirners einseitig molarem Revolutionsbegriff, der Revolution auf die Übernahme der Staatsmacht reduziert, der vor allem Strukturalisierung und Terror der Französischen Revolution bedenkt und dem Stirner den positiven Begriff der „Empörung“ entgegensetzt: „*Einrichtungen zu machen gebietet die Revolution, sich auf- oder emporzurichten* heischt die Empörung.“⁴ Ein solches Emporrichten, eine solche Empörung, die Stirner übrigens, um nicht strafrechtlich verfolgt zu werden,

² Im Deutschen – so finde ich – trägt der Swing des Instituierens einen leisen Anklang an jenes „Insistieren“, das als lange Dauer der instituierenden Praxis die erste wichtige Begriffskomponente derselben darstellt. Im Englischen soll die Übersetzung *instituent* (in Absetzung zur herkömmlichen englischen Übersetzung *instituting*) dazu beitragen, die Nähe zu jenem Begriffsgefüge zu verstärken, das Antonio Negri um Begriffe wie *potere costituente* oder *repubblica costituente* erfunden hat. Hier drängt die zweite wichtige Begriffskomponente, die das Ereignis, den Akt der Institutionierung gegenüber der Dauer betont, stärker in den Vordergrund.

³ Vgl. die Überschneidungen von Stirners Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* und Marx/Engels' *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* sowie die Kritik an Stirner als „heiliger Max“ in der *Deutschen Ideologie*.

⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 287.

linguistisch argumentieren muss⁵, will sich nicht einrichten lassen, will die Einrichtungen, selbst jene der Revolution, nicht als solche hinnehmen, insofern diese sich selbst wieder verschließen. Auf Institutionen setzt die Empörung „keine glänzende Hoffnung“, ein neuer Staat, ein neues Volk, eine neue Partei, eine neue Gesellschaft sind für Stirner keine Optionen. Die Subjektivierungsweise der Verschließung (in) der Institution bedeutet zugleich ein Sich-Einrichten in der Einrichtung und ein Zurichten des Selbst wie aller Eingerichteten.

Félix Guattari hat die Tendenz der „Strukturalisierung“, wie er den Vorgang der Verschließung (in) der Institution nennt, in seinen Arbeiten zur institutionellen Analyse veranschaulicht. Guattari entwickelte seinen spezifischen Ansatz aus einer mehrfachen Erfahrung: aus jener des Kampfes gegen die stalinistischen und eurokommunistischen Varianten der Staatslinken und gegen die Erstarrungsphänomene der Neuen Sozialen Bewegungen nach 1968, aber auch und vor allem aus jener im mikropolitischen Feld der (psychiatrischen) Klinik. In all diesen Kontexten ging es Guattari um institutionelle Übersetzungen der Revolution in ihrer nicht-molaren Form: „Das revolutionäre Vorhaben als Maschinentätigkeit einer institutionellen Subversion müsste solche Möglichkeiten aufdecken und sie in jeder Phase des Kampfes im Voraus gegen ihre ‚Strukturalisierung‘

⁵ Vgl. ebd., S. 288, Fußnote: „Um Mich gegen eine Kriminalklage zu sichern, bemerke Ich zum Überfluss ausdrücklich, dass Ich das Wort ‚Empörung‘ wegen seines etymologischen Sinnes wähle, also nicht in dem beschränkten Sinne gebrauche, welcher vom Strafgesetzbuche verpönt ist.“

absichern.“⁶ Wie Guattari betont, reicht es nicht aus, theoretisch Modelle dieser institutionellen Subversion zu denken, sondern es geht gerade um die praktische Erprobung und die stotternde Erfindung von Maschinen, die der Strukturalisierung tendenziell entgehen. „Das Problem der revolutionären Organisation ist im Grunde das der Einrichtung einer institutionellen Maschine, die sich durch eine besondere Axiomatik und eine besondere Praxis auszeichnet; gemeint ist die Garantie, dass sie sich nicht in den verschiedenen Sozialstrukturen verschließt, insbesondere nicht in der Staatsstruktur.“⁷

Genau solch elementare Bearbeitung der Organisationsformen, ständige Öffnung der sozialen Strukturen und Absicherung gegen deren Schließung waren und sind das Ziel von offensiven Praxen der Empörung und molekularen Revolution, die etwas anderes erzeugen als Kopien und Varianten dessen, was besteht. Überall dort, wo Staatsapparate zum Orgischen tendieren und zugleich revolutionäre Maschinen neue Formen der Organisation erproben, ereignet sich Empörung als Kampf gegen Strukturalisierung: in der Pariser Commune, bei den Sowjets und allen darauf folgenden räteartigen Organisationsweisen, in der Spanischen Revolution und im Mai 1968, in der zapatistischen Revolte und der globalisierungskritischen Bewegung. Mit dem Verlassen des Bestehenden erledigt sich mitnichten die Frage der Institution. Die Schließungs- und Rasterungstendenzen von Institutionen in den Blick zu nehmen ist die eine Seite; der Flucht aus der Strukturalisierung entspricht

⁶ Félix Guattari, „Maschine und Struktur“, in: Ders., *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, übers. v. Grete Osterwald, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 138.

⁷ Ebd., S. 137.

andererseits der komplementäre Gesichtspunkt der Erfindung anderer Formen von Institution und Institutionierung.

Konstituierende Macht und Institutionierung

Das lateinische Verb *statuo* heißt schon ohne jedes Präfix so viel wie (fest)setzen, aufstellen, beschließen. Damit ist einerseits ein Vorgang des Aufstellens von Objekten gemeint, das Erbauen von Gebäuden ebenso wie die Aufstellung von Gegenständen oder Menschen in einer gewissen Anordnung, andererseits aber auch so performative Sprech- und Setzungsakte wie das Fällen von Gerichtsurteilen oder gar die Gründung von Reichen. So statisch im wörtlichen Sinn das Substantiv *status* als Stehen, Stellung, (Zu-)Stand, so dynamisch das zugehörige Verb.

Mit dem Präfix *con-* verändert sich vor allem das Verhältnis von Subjekt und Objekt der Setzung, nun der Zusammen-Setzung: es kommt ein Aspekt des Kollektiven, der Gemeinsamkeit hinzu. Bei der Aufstellung von Truppenkörpern mag das einfach eine Vervielfältigung der aufgestellten Objekte bedeuten, eine Zusammenstellung von mehreren Komponenten. Beim performativen Aspekt der Entscheidung, Festlegung, Begründung enthält das Kompositum *constituo* die Bedeutung von kollektiver Subjektivierung und gemeinsamer Setzung. Gemeinsame Verabredung und Beschlussfassung, „Konstituierung“ also, begründen eine gemeinsame Verfassung, die „Kon-stitution“. Wie dem gesamten Begriffsgefüge scheint vor allem dem Wort *constituo* zugleich

ein dynamischer Aspekt des Einrichtens, Aufstellens, Gründens innezuwohnen wie auch ein schließender Aspekt des Bestimmens, Festsetzens, Beschließens.⁸ Diese beiden Stränge der Konstitution differenzieren sich aus in den Begriffen der konstituierenden und der konstituierten Macht. Am Anfang des Begriffspaars steht die Geschichte der Verfassungsgebung in der Französischen Revolution. In seinem Text „Was ist der Dritte Stand?“ unterscheidet Emmanuel Joseph Sieyes, Protagonist der Verfassung von 1791, schon 1789 zwischen dem *pouvoir constitué* und dem *pouvoir constituant*. Bei Sieyes entspricht konstituierte Macht der niedergeschriebenen Verfassung als Grundgesetz und konstituierende Macht der verfassungsgebenden Versammlung, der *Constituante*. Der allgemeine problematische Aspekt der konstituierenden Macht als verfassungsgebender Versammlung liegt in der entscheidenden Frage, wie es überhaupt zu dieser Versammlung kommt, in den Umständen der Legitimierung dieser Versammlung. In *Über die Revolution* betont Hannah Arendt dieses „Problem der Legitimität des neu etablierten Machtapparats, des *pouvoir constitué*, dessen Autorität die verfassungsgebende Versammlung, das *pouvoir constituant*, nicht garantieren konnte, da sie selbst ja nicht konstitutionell war und es auch nicht werden konnte, insofern sie sich vor der Verfassung ‚konstituiert‘ hatte.“⁹ Eine Konstituierung *vor* der

⁸ Zur Etymologie des Begriffsgefüges des Setzens um das griechische *tithêmi* und das lateinische *statuo* vgl. auch Alice Pechriggl, „Destituierung, Instituierung, Konstituierung ... und die de/formierende Macht affektiver Besetzung“, in: *transversal* 05/07, „extradisciplinaire“, <http://transversal.at/transversal/0507/pechriggl/de>.

⁹ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper 2000, S. 211.

Konstituierung also, die vielleicht besser als *Instituierung* bezeichnet werden sollte und die in verschiedenen Kontexten verschiedene Weisen der Ein-Setzung, aber auch verschiedene Formate der Teilhabe impliziert.

Arendt hebt in diesem Zusammenhang vor allem den Unterschied zwischen der Französischen und der (US-)Amerikanischen Revolution hervor: In Frankreich war es die Nationalversammlung, die durch ihr selbstgegebenes *pouvoir constituant* nach einem bestimmten Prinzip der Repräsentation in „Arbeitsteilung“ für die Nation die erste Verfassung entwickelte. Anders als in Frankreich wurde die Verfassung in den USA 1787 Abschnitt für Abschnitt bis in alle Details in *townhall meetings* und Länderparlamenten durchdiskutiert und mit *amendments* ergänzt, war also aus einer Unzahl von konstituierten Körperschaften in einem vielstufigen Prozess hervorgegangen. Für Hannah Arendt ist vor allem der Aspekt der Teilhabe an der Verfassungsgebung im föderativen System der USA wichtig, der dazu geführt habe, dass es in den USA und in Europa zu völlig unterschiedlichen Beziehungen zwischen Verfassung und Bevölkerung gekommen sei. Die Differenz der Abläufe zwischen der französischen und der US-Verfassungsgebung ist allerdings bei genauer Betrachtung nicht *dermaßen* prinzipieller Art, dass eine derartige Emphase für die durchwegs legalistische Vorgangsweise der (US-)Amerikanischen Revolution verständlich würde. Abgesehen vom mehrfachen Ausschluss aller Frauen, Indigenen und SklavInnen war auch der verfassungsgebende Prozess in den USA ein von *konstituierten* Versammlungen getragener und vom Prinzip der Repräsentation dominierter.

Natürlich gelten ähnliche Probleme auch für aktuelle Beispiele des Verhältnisses von konstituierenden

Versammlungen und Konstitution: Selbst im Fall der Bolivarianischen Verfassung war es Präsident Chávez, der nach seiner Wahl 1999 die verfassungsgebende Versammlung ins Leben rief, und auch die Frage der Partizipation blieb aufgrund der kurzen Spanne zwischen Wahl der Versammlung (Juni 2000) und Referendum (Dezember 2000) trotz aller Bemühungen begrenzt. Noch viel weniger partizipativ erwies sich das Top-down-Procédere der Europäischen Verfassung, bei dem es nicht zu einer europaweiten Ausbreitung selbstorganisierter Debatten kam; und wie auch immer man zur Frage der Ablehnung der Referenden in Frankreich und den Niederlanden im Jahr 2005 sowie (bezüglich des an die Stelle des Verfassungsentwurfs getretenen Lissabonner Vertrags) in Irland im Jahr 2008 steht, die hohle Form der „direkten Demokratie“ ersetzt nicht einmal ansatzweise die Beratung durch die Bevölkerung.¹⁰ Das Nein wäre also als Bruch zu interpretieren, der sich weniger gegen tatsächliche oder imaginierte Inhalte des Verfassungsvertrags, sondern gegen die Form des Referendums in der Frage der Europäischen Verfassung wendet, oder allgemeiner: gegen die karikierende Einschränkung konstituierender Macht auf einen dualistischen Ja/Nein-Mechanismus der Ein- oder Nicht-Einsetzung einer neuen konstituierten Macht.

„Welche Verfassung zu wählen sei, diese Frage beschäftigte die revolutionären Köpfe, und von Verfassungskämpfen und Verfassungsfragen sprudelt die ganze politische Periode, wie auch die sozialen Talente an gesellschaftlichen Einrichtungen (Phalansterien u. dergl.)

¹⁰ Vgl. Gerald Raunig, „Ein Bolivarianischer Prozess für Europa!“, <http://eipcp.net/policies/dpie/raunig1/de>.

ungemein erfinderisch waren. Verfassungslos zu werden, bestrebt sich der Empörer.“¹¹ Stirners anarchistische Pointe geht weit über die Restbestände konstituierender Macht in der liberal-repräsentativen Demokratie hinaus, sie behauptet jedoch nicht die Möglichkeit des Zustands totaler Verfassungslosigkeit: Sie beschreibt das Begehren des Empörers, sich der unendlichen Kerbung der Wunschproduktion durch Verfassungssetzungen zu widersetzen. In einer ähnlichen Wendung hat Antonio Negri in seinem Buch über die konstituierende Macht¹² versucht, den Diskurs vom abstrakt Allgemeinen der Verfassung und den damit verbundenen Verfassungsgebungsprozessen zum konkret Allgemeinen eines „absoluten Prozesses“ zu verschieben. Denn: „[...] sobald der Moment der Verfassungsgebung vorbei ist, [wird] die konstitutionelle Fixierung in einer Gesellschaft, die auf der Entfaltung der Ökonomie ebenso wie auf der Entwicklung der Freiheiten beruht, zum reaktionären Faktum.“¹³ Negri erläutert daher die Ausdifferenzierung der Konstituierung in konstituierende Macht und konstituierte Macht nicht mehr nur in Bezug auf die Verfassungsgebung, sondern anhand der auf Spinoza zurückgehenden Unterscheidung zwischen *potentia* und *potestas*.

¹¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 287 f.

¹² Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis/ London: University of Minnesota 1999. Das Buch trägt in der 1992 erschienenen italienischen Originalversion den Titel *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* und verhandelt das Konzept der konstituierenden Macht anhand von Niccolò Machiavelli, James Harrington, der (US-)Amerikanischen, der Französischen und der Russischen Revolution.

¹³ Antonio Negri, „Repubblica Costituente. Umriss einer konstituierenden Macht“, übers. v. Thomas Atzert, in: Toni Negri, Maurizio Lazzarato, Paolo Virno, *Umberschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID-Verlag 1998, S. 67–81, hier: S. 67 f.

Wenn Negri den Begriff der konstituierenden Macht als absoluten Prozess sozialer Organisierung weiterentwickelt, geht er allerdings ebenfalls vom Diskurs um die Verfassung aus, und zwar von Jean Antoine Condorcets Ausspruch: „Einer jeden Generation ihre Konstitution“. Condorcet hatte noch vor der Festlegung des diesbezüglichen Prinzips in der revolutionären französischen Verfassung von 1793 gemeint, eine Generation dürfe nicht künftige Generationen ihren Gesetzen unterwerfen. Negri nimmt diese Forderung wörtlich und geht damit weit über die einstige Bedeutung des *pouvoir constituant* hinaus. Er setzt voraus, dass konstituierende Macht nicht nur nicht aus konstituierter Macht entstehen könne, sondern dass konstituierende Macht auch nicht die Institution konstituierter Macht nach sich ziehe.¹⁴ Das heißt zunächst: Wenn es auch eine permanente Konstituierung im Sinne von Condorcet, also eine endlos wiederholte Anpassung des abstrakt Allgemeinen der Verfassung an das konkret Allgemeine gäbe – das grundsätzliche Problem der Repräsentation, der Arbeitsteilung zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten, der Trennung von konstituierter und konstituierender Macht bleibt damit aufrecht.

Negri geht konsequenterweise der Frage nach, wie eine konstituierende Macht vorzustellen wäre, die nicht von sich selbst getrennte Verfassungen hervorbringt, sondern sich vielmehr *selbst verfasst*: Konstituierende Macht als Zusammen-Setzung, die sich selbst verfasst in einem kollektiven Prozess. Stirners Individual-Anarchismus fasst die Verkettung der Singularitäten auf einigen wenigen Seiten mit den eigentümlichen Begriffen

¹⁴ Vgl. A. Negri, *Insurgencies*, S. 21.

des „Vereins“ und des „Verkehrs“¹⁵, Negri versucht mit einer kollektiv gedachten Selbst-Verfassung das Gemeinsame, die Kollektivität, schließlich einen neuen Begriff des Kommunismus ins Zentrum seiner immanent-transgressiven Verfassungsüberlegungen zu stellen. Konstituierende Macht verfasst sich hier selbst, jedoch nicht mehr wie in der französischen *Constituante* als Einheit in der Vielheit, als Einheit, die die Vielen vertritt. Statt der Selbst-Konstituierung einer Nation als *eines* Körpers, der seine Verfassung „selbst entwirft“, handelt es sich um die konstituierende Macht einer Vielheit ohne Einheit, ohne Vereinheitlichung. Damit kommen Stirner wie Negri zu einem Denken, das andauernd über die Konstitution hinaus drängt: Wie Stirners Empörer die Verfassungslosigkeit erstrebt, so ist die *repubblica costituente* Negris eine „Republik, die vor dem Staat entspringt, die außerhalb des Staats entsteht. Es ist das Paradox der konstituierenden Republik, dass der Prozess der Konstitution niemals abgeschlossen sein wird und dass die Revolution nicht endet.“¹⁶

Stirners Satz vom „Verfassungslos-Werden“ ist genau in diesem Sinn zu verstehen: als unabgeschlossener Prozess und nicht-molare Revolution/ Empörung.¹⁷ Sie verweist auf die Möglichkeit eines Gefüges von Singularitäten ohne Konstitution, nicht aber ohne konstituierende Macht und *Instituierung*. Diese Instituierung

15 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 192 u. 197. Vgl. auch den Text „Raum artikulieren“ in diesem Band.

16 A. Negri, „Repubblica Costituente“, S. 80.

17 Mit der deleuzianischen Wendung vom „Verfassungslos-Werden“ möchte ich eine Deutung von Stirners „Empörung“ vorschlagen, die Molekularität und Prozesshaftigkeit hervorhebt, und damit auch eine prekäre Grenze ziehen, die diese Deutung von Stirner-Vereinnahmung durch rechte Ideologien absetzt.

soll keine konstituierte Macht einsetzen, sondern läuft auf eine Selbst-Einsetzung, Selbst-Einrichtung hinaus: Stirner sagt, „die Empörung führt dahin, uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern uns selbst einzurichten“¹⁸.

Wird konstituierende Macht in ihrem Verhältnis zur Einsetzung, zur Instituierung untersucht, gerät vor allem der *Modus* der Einsetzung in den Blick, das heißt die Frage, wie genau das Ereignis der Instituierung zum Prozess der konstituierenden Macht steht, welches Verhältnis der *Zusammensetzung*, welche Form das Gemeinsame, das *con-* der Konstituierung in der Einsetzung annimmt. Der Modus der Einsetzung ist nicht nur symbolisch wirkkräftig, seine Tendenz eher zur autoritären Setzung oder aber eher zur Zusammen-Setzung des Singulären ist entscheidend.

Der lange Atem instituierender Praxis

Gerade an der Genealogie der konstituierenden Macht lässt sich absehen, dass die Frage der Instituierung auf sehr verschiedene Weisen gelöst wurde: Die Instituierungsmodi der Verfassungsprozesse in Frankreich und den USA des ausgehenden 18. Jahrhunderts sind ebenso unterschiedlich wie jene der Gegenwart, und am Ereignis der Einsetzung entscheidet sich oft die Zukunft politischer Organisationsmodelle. Ich möchte diese Frage anhand von künstlerisch-politischen Praxen der 1930er, 1950er und 1990er näher erläutern, die verschiedene Formen der Instituierung, damit auch verschiedene Qualitäten der Teilhabe entwickelt haben. Dieser Sprung von der Verfassungstheorie zu spezifischen

18 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 287.

Mikropolitiken erscheint mir geeignet, um in provisorischer Überschaubarkeit die Entfaltung sowohl konstituierender Macht als auch instituierender Praxis zu verfolgen – und zwar keineswegs als Gegenbild zur Makroebene großer Transformationen, sondern als transversale Prozesse, die in ihren Verkettungen den Dualismus makro/mikro durchkreuzen.

Ein Jahrzehnt, nachdem der sowjetische Proletkult das Theater für alle zu öffnen begonnen hatte, beantwortete Bertolt Brecht, der sich in diese Linie der Zersetzung des bürgerlichen Einfühltheaters einschrieb, die Frage der Teilhabe und Aktivierung des Theaterpublikums mit einer paradoxen Geste der radikalen *Schließung*: Er entwickelte aus den verschiedenen Versuchen zum epischen Theater Ende der 1920er Jahre die strenge Form des Lehrstücks, in dem genau spezifizierte Publika zu „Aktiva“ werden: „das lehrstück lehrt dadurch, dass es gespielt, nicht dadurch, dass es gesehen wird.“¹⁹ Brecht entzog sich dem Theater als Vorführstätte, dem Publikum als rezeptiver Figur, dem Text als (ab)geschlossener Form und erdachte ein Theater nur noch für Ausführende, als Selbstverständigung derer, die sich daran aktiv beteiligen. Die Lehre des Lehrstücks bestand im (Durch-)Spielen aller möglicher Positionen und Rollen, in einem ständigen Perspektivenwechsel. Brecht hat daher Aufführungen der *Maßnahme* vor Publikum immer wieder abgelehnt und sie als „Mittel der pädagogischen Arbeit mit Studenten marxistischer Schulen und proletarischen Kollektiven“²⁰ bezeichnet, mit Arbeiterchören, Laienspielgruppen, Schülerchören

¹⁹ Bert Brecht, *Die Maßnahme. Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung von Reiner Steinweg*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, S. 251.

²⁰ Ebd., S. 248.

und -orchestern. Und dennoch: die Brecht'schen Akte der Einsetzung dieses aktivierten *publicum* währten nur kurze Zeit, ihre Vorbedingung hatten sie nach wie vor in einsamer Textproduktion. Dem bewussten Sich-Verschließen vor jedem Außen korrelierte eine klare Hierarchie im Inneren der Instituierung.

Die Situationistische Internationale begann dagegen als Kollektiv, das Text eher als diskursives und politisierendes Medium in Manifesten und Zeitschriften einsetzte, nicht aber als Voraussetzung ihrer Praxis der Herstellung von Situationen. Von den Anfängen in den 1950er Jahren an sollte es dabei weder um einen autoritären und solitären Akt der Einsetzung noch um ein passives Treibenlassen in quasi natürlichen Situationen gehen. Für die S. I. stellte sich dabei folgende Frage: „Welche Mischung, welche gegenseitigen Beeinflussungen sollen zwischen dem Verlauf (und dem Wiederauftreten) des ‚natürlichen Moments‘ im Sinne von H. Lefebvre und gewissen künstlich *konstruierten* Elementen erfolgen, die also in diesen Verlauf hineingebracht werden und ihn quantitativ und vor allem qualitativ stören?“²¹ Dass es über „natürliche Momente“ hinaus eines bewussten und direkten Eingriffs bedurfte, um eine Situation zu konstruieren, sagen schon die Begriffe *créer* und *construire*, die im Zusammenhang mit der situationistischen Situation durchwegs gebraucht werden. Die situationistische Definition vermittelt die konstruierte Situation dementsprechend als „durch die

21 S. I., „Die Theorie der Momente und die Konstruktion von Situationen“, in: *Situationistische Internationale 1958–1969. Gesammelte Ausgaben des Organs der Situationistischen Internationale, Band I*, übers. v. Pierre Gallissaires, Hamburg: MaD 1976, S. 125–127, hier: S. 127.

kollektive Organisation einer einheitlichen Umgebung und des Miteinanderspielens von Ereignissen konkret und mit voller Absicht konstruiertes Moment des Lebens“²². Ganz in Brecht'scher Tradition bestand ein wichtiger Aspekt der Herstellung von Situationen nicht zuletzt auch darin, die Fixierung der Verhältnisse von Bühne und Zuschauerraum, von AkteurInnen und ZuschauerInnen zu durchkreuzen. Die Rolle des Publikums sollte ständig kleiner werden, während der Anteil derer zunehmen sollte, die nun nicht mehr *acteurs*, sondern *viveurs* wären, im Idealfall zumindest.

Wenn es um die konkrete situationistische Praxis geht, beschränkt die S. I. die Kollektivität der *viveurs* allerdings schon 1958 pragmatisch auf eine dreistufige Hierarchie. In dieser Hierarchie wird dem Regisseur eine Vorrangstellung zugewiesen als leitendem Koordinator, dem auch Eingriffe in die Ereignisse zustehen, während eine zweite Ebene von bewusst die Situation Erlebenden direkt mitwirkt und schließlich auf einer dritten Ebene ein passives, in die Situation zufällig hineingezogenes Publikum zur Handlung zu *notigen* wäre.²³ Trotz der kollektiven Form der Instituierung war das Problem der Teilhabe offensichtlich keineswegs gelöst, vor allem auf der dritten Ebene des passiven Publikums. Erst vor und um den Pariser Mai 1968 schaffte die S. I. als diskursives Gefüge die Öffnung in den unübersichtlichen und unvorhersehbaren Raum der revolutionären Maschine, um sich dann bald danach aufzulösen.²⁴

²² S. I., „Vorbereitende Probleme zur Konstruktion einer Situation“, in: *Situationistische Internationale 1958–1969, Band I*, S. 16–19, hier: S. 18.

²³ Ebd., S. 17.

²⁴ Vgl. Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 160–168.

In den 1990er Jahren sind zahlreiche künstlerisch-politische Praxen entstanden, die sich in transversaler Verkettung mit lokalen und globalen sozialen Bewegungen entwickelt haben. Damit hat sich auch das einigmaßen verhärtete und hierarchisierte Verhältnis zwischen Kunst und Politik an gewissen Brennpunkten aufgelockert, neue Möglichkeiten der instituierenden Praxis entstanden. In Hamburg entfaltete sich Anfang der 1990er aus den sozialen Kontexten der autonomen HausbesetzerInnen-Bewegung in der Hafenstraße, der alternativen Wohnbevölkerung des Rotlichtbezirks St. Pauli und seiner sozialen Initiativen sowie den kollektiven künstlerischen Praxen der politisierten bildenden Kunst und der linken Pop-Szene um den Golden Pudel Club eine Initiative der Stadtgestaltung von unten. Anfangs (um 1994) ging es einfach darum, mit der Fake-Idee eines Parks die geplante Verbauung des Elbuferes zu verhindern. Daraus entwickelte sich jedoch bald die Fiktion eines Parks der anderen Sorte: *Park Fiction*. Mit der selbstorganisierten Gestaltung eines Brennpunkts der Gentrifizierung sollte nicht nur der Staatsapparat der traditionellen Stadtplanungspolitik attackiert werden, sondern auch jene beschränkte BürgerInnen-Beteiligung, die zwischen Partizipation und Mediation kontrollierte Formen der Aktivierung als gouvernementale Befriedung betreibt. *Park Fiction* zielte weniger auf einen geordneten Prozess der alternativen Stadtplanung ab, als vielmehr auf die Eröffnung eines wilden Prozesses der Wunschproduktion.

Diese Vorstellung vom Wuchern der kollektiven Wunschproduktion war Grundlage für eine Reihe von unterschiedlichen Veranstaltungen (*Park Fiction* 0–5) in den Jahren 1995 und 1996. „Es ging uns erstmal

weniger darum, die Wünsche zu analysieren. Oder anders formuliert, verstanden wir es als Teil unserer Arbeit, zu vermitteln, wie angefangen werden könnte zu wünschen.“²⁵ Vorträge zum Thema Park und Politik, Ausstellungen, Raves, Videoabende über ungewöhnliche Formen von Parks forcierten die Wunsch- und Wissensproduktion zur Frage, was Park alles sein könnte. Mit diesen vielfältigen Anstößen zum Wünschen sollten die Wünsche auch anfangen, grandioser zu werden. Im Oktober 1997 wurde als zentrales Element der Planungscontainer verwirklicht: Sechs Monate lang war das Planungsbüro in einem vor Ort installierten Container mindestens zwei Tage pro Woche geöffnet. Die seltsamen Tools der Instituierung von Wünschen umfassten ein Knetbüro, ein Wunscharchiv, eine Gartenbibliothek, Bastel-, Mal- und Zeichenutensilien, Infomaterial und herkömmlichere Planungsunterlagen. Personen, die noch keinen Zugang zum Projekt hatten, wurden bei mehr als 200 Haus- und Ladenbesuchen mit einem tragbaren „Action-Kit“ (einer Miniatur-Version des Planungscontainers) Möglichkeiten zur Einmischung angeboten. Auf einer Stadtteilkonferenz im April 1998 erfolgte die umfassende Präsentation und Diskussion der Ergebnisse.²⁶

Der 1999 fertig gestellte „Park Fiction Film“ von Margit Czenki ging weit über klassische Dokumentationsaspekte hinaus, als konstitutiver Teil der kollektiven Wunschproduktion zu einem Park, den es noch immer

²⁵ Christoph Schäfer und Cathy Skene im Interview mit Hans-Christian Dany, „Was Park alles sein könnte. Ein Gespräch mit Christoph Schäfer und Cathy Skene“, in: *Kritik* 2/96, S. 56.

²⁶ Vgl. Christoph Schäfer, „Der Garten des bescheidenen Politikers“, in: *Kulturrisse* 02/01, S. 28–30.

nicht gab: „Die Wünsche werden die Wohnung verlassen und auf die Straße gehen“, so der suggestive Untertitel, der die konstituierende Macht der Wünsche mit dem Versprechen des Öffentlich-Werdens verband. Und die Wünsche entflohen auch wirklich langsam dem gekerbten Raum, der das Private vom Politischen trennt. Sie reichten von Vogelstimmen vom Band und einer in Pudelform geschnittenen Buchsbaumhecke, einem Baumhaus in Form einer reifen Erdbeere, Briefkästen für Jugendliche, deren Post zu Hause von den Eltern kontrolliert wird, einem Freilichtkino, einer Turnhalle mit begrüntem Dach und auf Schienen verschiebbaren Holzpalmen, einem Seeräuberinnenbrunnen, Sonnen- und Grillplattformen, rollenden Rasenstücken, dem Boulevard der von der Straße verdrängten Möglichkeiten, Teegarten und Obstbaumwiese, Bänken, Blumen und einer Feuer spuckenden Inkagöttin als Kochskulptur, einer Hunderennbahn, einer Wasserrutschbahn in die (dann saubere) Elbe, bis zum Trash Park aus nicht weiter zerstörbarem Wohlstandsmüll, der die Verhältnisse im Stadtteil widerspiegeln würde.

Als Kunst im öffentlichen Raum sollte nicht nur diese „Wunschphase“ durch städtische Kunstförderung ermöglicht werden, sondern auch die prozesshafte Realisierung des Parks. Mitten in dieser Phase der baulichen Realisierung, in der immer mehr mit behördlicher Obstruktion gekämpft werden musste, wurde *Park Fiction* 2002 zur *documenta11* eingeladen, ein Anstoß dafür, statt einer spektakulären ortsspezifischen Intervention in Kassel²⁷ die Dokumentation und Archivierung

²⁷ ... wie sie im Rahmen derselben *documenta* etwa von Thomas Hirschhorn betrieben wurde.

voranzutreiben, wieder einmal mit recht unkonventionellen Mitteln. 2003 schließlich, rechtzeitig zum von *Park Fiction* organisierten Kongress „Unlikely Encounters in Urban Space“, an dem AktivistInnen aus verschiedensten Ecken der Welt teilnahmen, wurde der Park der vielen Inseln teileröffnet: der Fliegende Teppich und die Palmeninsel, ein kleines Amphitheater hinter dem Golden Pudel Club, um die St. Pauli Kirche die Nachbarschaftsgärten und die Boule-Fläche „Frühstück im Freien“. 2005 kamen noch drei Open-Air-Solarien hinzu, das Tulpengemusterte Tartanfeld, der Hundegarten mit Pudeltoren und einer in Pudelform geschnittenen Buxbaumhecke, das Stegesystem Schauermanns Park, zwei Kräutergärten vor dem Pastorat sowie der Bambusgarten des bescheidenen Politikers.²⁸

Der Seeräuberinnenbrunnen und das erdbeerförmige Baumhaus warten noch auf Realisierung. Vor allem aber harrt die unbändige Praxis der Instituierung von *Park Fiction* einer adäquaten Kontextualisierung ihrer verfestigten „Objekte“: Der Prozess, durch den der Park entstand – und das ist ein allgemeineres Problem von Kunst im öffentlichen Raum ebenso wie von aktivistischen Praxen, das sonst kaum bedacht wird –, ist den „Objekten“ nicht abzulesen, die Brisanz ihrer Entstehung, die Verknüpfung von Singulärem und Kollektivem in der Wunschproduktion bleibt verborgen. Nachdem komplexere Modelle der begehbaren Archivierung von den Behörden verunmöglicht wurden, entwickelte *Park Fiction* zuletzt Pläne für ein „explodiertes Archiv“ mit Skulpturenboulevard der Nichtrealisierten

²⁸ Weiteres Hintergrundmaterial und Texte finden sich auf <http://park-fiction.net/>.

Wünsche und elektronischen Zugängen zum Archiv.²⁹

In Weiterentwicklung von Negris Konzeptualisierung der konstituierenden Macht verwendet *Park Fiction* den Begriff „konstituierende Praxis“ als Selbstbezeichnung. Aus der Beschreibung der nicht abreißen Anstöße zur kollektiven Wunschproduktion dürfte aber auch und vor allem die Qualität als Praxis der andauernden Institutionierung klar geworden sein. Was die zwei miteinander verbundenen Hauptkomponenten institutionierender Praxis anbelangt, lässt sich in der Pluralisierung des Einsetzungs-Ereignisses auch eine verstärkte Teilhabe an der Institutionierung erkennen: Gerade die Verkettung von so vielen, nicht abreißen und verschieden zusammengesetzten Institutionierungen verhindert einen autoritären Modus der Einsetzung und wendet sich zugleich gegen die Verschließung (in) der „Institution“ *Park Fiction*. Die verschiedenen Gefüge der Selbstorganisation befördern eine breitere Teilhabe an der Institutionierung, weil sie sich als konstituierende Macht immer wieder neu zusammensetzen und an immer neue lokale und globale Kämpfe andocken. In der autonomen Genealogie und Gegenwart der Hamburger Hafenstraße, im vermischten Kontext des Golden Pudel Club sowie seines kleinen Debattier-Pendants, des Butt-Clubs, und dem ausfransenden sozialen Gefüge des Stadtteils ist *Park Fiction* vor allem eine kontinuierlich insistierende Praxis der Institutionierung: unzählige kleinere und größere Anstöße zur kollektiven Empörung und zum Entstehen konstituierender Macht, Serien von Ereignissen, in denen

²⁹ Material zur Aktualisierung dieser Pläne der *Park Fiction* Gartenbibliothek sowie zu deren Zerstörung im Februar 2016 findet sich auf <http://park-fiction.net/>.

Wünschen gelernt wird, immer wieder neue Akte der
Instituierung, eine instituierende Praxis, die erstaunlich
viele(s) anhaucht und zugleich einen unglaublich langen
Atem hat.

G. R.

DER DOPPELTE SINN DER DESTITUTION UND DIE INSTITUIERENDE TÄTIGKEIT

„Was machen wir mit dem, was wir machten.“¹ – Die praktische Selbstreflexivität dieser Frage nimmt einen besonderen Sinn an, wenn es sich bei dem „Getanen“, auf das sich der Satz bezieht, um einen Aufstand handelt; einen Aufstand zumal, der als durchaus „erfolgreich“ betrachtet werden kann, jedoch nicht in dem Sinne, dass sein „Erfolg“ in einer Übernahme der Macht bestanden hätte. Wäre Letzteres der Fall, so liefe die Frage wohl unvermeidlich auf einen eindeutigen Sinn hinaus: Ein „revolutionärer“ Einschnitt würde das, was es nun zu tun gilt, von jenem Tun absondern, das erst die Voraussetzungen für das gegenwärtig zu Tuende geschaffen hat. Und dieser Einschnitt ließe, in mehr oder minder deutlicher Ausprägung, auf der einen Seite das vollzogene Aufstandshandeln als Gegenstand einer spezifischen *Geschichtsschreibung* erscheinen, während er auf der anderen Seite jenes Terrain freilegte, auf dem die aktuellen Aufgabenbereiche des *Regierens* erscheinen können (dessen Zwecksetzungen mit jenen des Aufstands freilich einen gewissen Einklang zu wahren hätten). Wie aber, wenn kein derartiger Einschnitt den Sinn des (vergangenen bzw. gegenwärtigen) Handelns präfigurierte? Wenn es nicht darum ginge, „sich eine Wahrheit über das Geschehene anzueignen“ – eine Wahrheit, die den

1 Colectivo Situaciones, *¡Que se vayan todos! Krise und Widerstand in Argentinien*, übers. v. Stefan Armbrorst, Berlin: Assoziation A 2003, S. 34 (Titel der argentinischen Originalausgabe: *Colectivo Situaciones: Apuntes para el nuevo protagonismo social*, Buenos Aires: Ediciones De Mano en mano 2002).

beschriebenen Einschnitt zugleich voraussetzt und ins Werk setzt –, sondern darum, „die sich neu eröffnenden Handlungsperspektiven aus[zu]loten“ und das sich im Geschehenen artikulierende Werden „auszuarbeiten“?²

Destitution als Eröffnung: Aufstand und Absetzung

Blicken wir auf die politisch-soziale Situation, in der die eingangs wiedergegebene Frage, deren Formulierung ich einem Buch des in Buenos Aires tätigen Colectivo Situaciones entnehme, ebenso wie ihre vorläufig nur knapp umrissenen Implikationen ihre konkrete Verortung finden: Sie betrifft die insbesondere an den Tagen des 19. und 20. Dezember 2001 manifest werdenden argentinischen Aufstandsbewegungen, die auf dem Höhepunkt der durch die neoliberale Politik Carlos Menems sowie zuletzt durch das Ausbleiben internationaler Finanzhilfen herbeigeführten argentinischen Staats-, Wirtschafts- und Finanzkrise in aller Sichtbarkeit in Erscheinung traten, nachdem am 1. Dezember desselben Jahres unter anderem die privaten Sparguthaben eingefroren worden waren, um die Parität des argentinischen Peso mit dem US-Dollar zu schützen. Von einer Vielfalt sozialer AkteurInnen getragen, die vom argentinischen Mittelstand, der seinem Unmut über die Einfrierung der Sparguthaben weithin hörbar bei *Cacerolazos* („Kochtopfdemonstrationen“) Luft verschaffte, bis zu den Arbeitslosen verschiedener *Piqueteros*-Gruppen mit ihren spezifischen Aktionsformen (Straßenblockaden, kollektive Essen, Umzüge etc.) reichte, fanden die

² Vgl. ebd.

Bewegungen gemäß der Darstellung des Colectivo Situaciones, die hier von Interesse ist, ihren einigenden Punkt insbesondere in der Aufforderung *¡Que se vayan todos!* („Alle sollen abhauen!“). Einer Aufforderung, der zumindest in Form einer wahren Serie von Rücktritten der jeweils ins Amt eingesetzten Staatspräsidenten um den Jahreswechsel 2001/2002 ein gewisser Erfolg beschieden war.

Was mich hier vor allem interessiert, ist indes weniger eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Ereignissen in Argentinien vom Dezember 2001³ als vielmehr eine genaue Betrachtung des Motivs, das die militante Untersuchung des Colectivo Situaciones in ihnen erblickt (und an dem sie teilnimmt): das Motiv der *Destitución* bzw. des absetzenden, destituierenden Aufstands. Die Besonderheit dieses Motivs in der Analyse des Colectivo Situaciones besteht zweifellos darin, dass es die Verknüpfung der destituierenden Bewegung mit jener spezifischen institutiven Geste auflöst, die die Absetzung oder Entmachtung der herrschenden politischen Kräfte von vornherein an den politischen *Zweck* einer Reinstitutionierung, einer erneuten Einsetzung und Besetzung der – wenn auch eventuell reformierten – Organe der Machtausübung im Sinne des Regierens bindet:

„Die souveränen und schaffenden Kräfte entfachten einen Rebellion, mit der sie keine Macht *einsetzenden* Absichten verknüpften – wie es die politische Doktrin der Souveränität vorsieht –,

³ Vgl. dazu neben dem bereits zitierten Buch des Colectivo Situaciones u. a.: Hugo Moreno, *Le désastre argentin. Péronisme, politique et violence sociale (1930–2001)*, Paris: Editions Syllepse 2005, S. 177–200, sowie die retrospektiven Analysen in *kultuRRevolution*, Nr. 51, 1/2006, dem Thema „Argentinien (Post-)Krise: Symbole und Mythen“ gewidmet.

sondern sie üben ihre etablierten politischen Kräfte absetzende Macht aus. Dies ist wohl das Paradoxe der Tage des 19. und 20. Dezember. Eine Gesamtheit von *instituierenden* Kräften, die, weit entfernt, eine neue souveräne Ordnung zu gründen, vielmehr die in ihrem Namen ausgeübten Politiken delegitimierte.“⁴

Auf den ersten Blick stellt sich diese Suspension des institutiven Zwecks als Innehalten an eben jenem Punkt dar, der den politischen *horror vacui* par excellence hervorrufen mag: das Zurückschrecken vor dem Vakuum politischer Macht sowie ihrer Recht und soziale Ordnung stiftenden Funktionen. Die politischen Effekte dieses *horror vacui* sind zahlreich: Sie reichen von den Legitimationsfiguren autoritärer, mitunter umstürzlerischer Ordnungsmacht (umstürzlerisch im Sinne des *coup d'Etat*, des Staatsstreichs) über den Versuch, die Entstehung eines solchen Vakuums zu verhindern (Beschwörung der Schrecken der Unregierbarkeit, Abfederung sozialer Spannungen, Forcierung von Sicherheitsdoktrinen etc.), bis hin zu den in der Geschichte der linken politischen Theorie dominierenden Themen der möglichen (Neu-)Füllung dieses Vakuums (revolutionäre Machtübernahme, Erneuerung der Rechtssysteme, institutionellen Apparate, Regierungstechniken etc.). Letztere führen zurück zu der eingangs besprochenen Sinnformierung der Frage „Was machen wir mit dem, was wir machten?“, die das „Vakuum“ nachträglich lediglich als „Einschnitt“ zu verstehen gibt – also zu jener Sinnformierung, die durch das Motiv der destituierenden Macht gerade unterlaufen wird.

⁴ Colectivo Situaciones, *¡Que se vayan todos!*, S. 35.

Das Vakuum ist Vakuum jedoch nur, sofern es an den oben genannten Funktionen politischer Macht und der mit ihnen verknüpften Repräsentation politischer „Subjekte“ gemessen wird. Sich dem beschriebenen *horror vacui* in der Analyse der von der Reinstitutionierung entkoppelten Destitution anzuvertrauen würde daher bedeuten, die Frage des Politischen bzw. politischer Macht mit eben diesen Funktionen zu identifizieren, und zwar unter Ausblendung einer sozialen Positivität, die ich hier als *politisches Erscheinen* bezeichnen möchte, im Sinne eines Erscheinens-im-Werden, das weder auf das Kriterium der institutionellen Repräsentation noch auch das Kriterium der öffentlichen Sichtbarkeit reduziert werden kann. Genau um die Frage eines solchen politischen Erscheinens ist es aber – vor allem unter dem Namen des „sozialen Protagonismus“ – dem Colectivo Situaciones zu tun:

„Die Absetzung (*destitución*) ist ein Vorgang von größter Bedeutung: Wenn bisher die durch eine souveräne Macht durchgeführte Politik sich in der staatlichen Konstitution des Sozialen realisierte, scheint die *absetzende* Aktion eine andere Form zu sein, die Politik auszuüben bzw. der sozialen Transformation Ausdruck zu verleihen. Die Absetzung beinhaltet keine *apolitische* Haltung: Die Weigerung, eine repräsentative Politik (der Souveränität) aufrechtzuerhalten, stellt die Bedingung – und die Prämisse – eines ‚situationalen‘ Denkens sowie einer Gesamtheit von Praktiken dar, deren Sinnpotenziale nicht mehr vom Staat eingefordert werden können.“⁵

5 Ebd., S. 36.

Die „Praxis der Absetzung, welche das Feld des Möglichen erweitert“, lässt sich daher „mit der Ausübung eines sozialen Protagonismus“ verknüpfen, „der sich nicht auf die Souveränität stiftenden Funktionen beschränkt“⁶ und den angesprochenen Sinnpotenzialen abseits der Figuren staatlicher Repräsentation Ausdruck verschafft. Unter dieser Perspektive lassen sich, wie die Untersuchung des Colectivo Situaciones zeigt, nicht nur Demonstrationen, Stadtteilversammlungen, Tauschpraxen oder neue politische Organisationsformen analysieren, sondern beispielsweise auch Plünderungen, die sich (sofern man einmal die mit dem oben beschriebenen *horror vacui* verbundene Betrachtungsweise zu verlassen bereit ist, die die schiere Tatsache von Plünderungen ausschließlich als letztlich abstrakten Beleg für den in Abwesenheit staatlicher Ordnungsmacht ausbrechenden „Krieg aller gegen alle“ erscheinen lässt) als ambivalente, von Differenzen durchzogene und mit Gesten der Selbstbeschränkung verbundene soziale Handlungsnetze erweisen.⁷

Die Perspektive eines sozialen Protagonismus ist bei alledem mit Sicherheit nicht auf die argentinische Situation um den Jahreswechsel 2001/2002 und auch nicht auf Kontexte konkreter Aufstandshandlungen einzuschränken. Unter derselben Perspektive ließen sich

6 Vgl. ebd.

7 So erzählt eine Mutter, deren Sohn sich mit einigen anderen Leuten an der Plünderung eines Fleischerladens beteiligte: „*Mein Sohn berichtete, dass einige von ihnen sich dort zuerst über die Registrierkasse hermachten. Er warf deshalb die Kasse auf den Boden, damit die anderen nicht an das Geld kamen, sondern sich nur die Lebensmittel griffen, die sie brauchten. Da fing ein Streit an und mein Sohn ging weg. Doch vorher nahm er noch Essen für uns alle mit und brachte auch einen Käse*“ (zit. nach ebd., S. 107).

auch politisch-soziale Kämpfe wie etwa jener der Sans-Papiers betrachten, der sich genau an einer zentralen Schnittstelle staatlicher politischer Repräsentation ansiedelt, nämlich jener der Koppelung politischer BürgerInnenschaft mit der Zugehörigkeit zu einem (National-)Staat. Nicht nur wäre es ganz offensichtlich absurd, MigrantInnen ohne Papiere als „revolutionäres Subjekt“ jenes Typs zu verstehen, der auf irgendeine Form der Machtübernahme abzielt. Die Kämpfe der Sans-Papiers lassen sich auch nicht auf das Ringen um Einschluss in die bestehenden politischen Repräsentationsapparate reduzieren – es sei denn unter Ausblendung der strukturellen Schnittzone zwischen den (juridischen, ökonomischen etc.) Dispositiven des Nationalstaats und seiner supranationalen Ausdehnungen sowie den Dispositiven der neuen Abhängigkeiten und Ausbeutungsformen hervorbringenden globalisierten Ökonomien und Politiken, in der diese Kämpfe angesiedelt sind und die durch sie zum Erscheinen gebracht wird. Die Destitution drückt sich hier in Praxen des „Unsichtbar-Werdens“ (angesichts staatlicher Kontrollmacht), die mit spezifischen Wissensproduktionen und sozialen Handlungsnetzen verknüpft sind, ebenso aus wie in neuen politischen Organisationsformen sowie der Affirmation einer neu gefassten politischen Situationalität⁸. Ich möchte mich hier indessen darauf beschränken, drei Momente

⁸ Vgl. die Affirmation des „Lokalen“ als verdichtete Spiegelung des Globalen gegen Ende der „Déclaration de l'Ambassade Universelle“, des Gründungsdokuments der Brüsseler Universal Embassy. Für eine deutsche Übersetzung vgl. Ambassade Universelle, „Deklaration der Universalen Botschaft“, übers. v. Stefan Nowotny, in: Ljubomir Bratić (Hg.), *Landschaften der Tat. Vermessung, Transformationen und Ambivalenzen des Antirassismus in Europa*, St. Pölten: SozAktiv 2002, S. 263–265.

des Begriffs und der Praxis der Destitution, wie sie uns durch die Analyse des Colectivo Situaciones vor Augen geführt wird, festzuhalten – Momente, die zugleich ein etwas deutlicheres Licht auf die Rede von einem politischen Erscheinen werfen mögen:

1) Zunächst ist der Begriff der Destitution aus einem gewissen dialektischen Raster zu lösen, das sich auf den ersten Blick vielleicht aufdrängt: Es ist nicht die viel besprochene „Arbeit der Negativität“, die in der Destitution zentral am Werk ist, sondern ein „positives Nein“ (Colectivo Situaciones), das in der Zurückweisung einer bestimmten Figur der Repräsentation zugleich – und nicht erst durch die Übernahme oder verändernde Beeinflussung der institutionellen politischen Funktionen – eine „selbstverändernde“, neue Praxen und Subjektivierungsweisen hervorbringende *Affirmation* zeitigt, aus der das „Nein“ erst seine Kraft bezieht. Destitution ist, so verstanden, weder auf den Zweck einer Neueinsetzung von Machtfülle bezogene Absetzung noch einfach Ablehnung im Sinn einer Desinvolvierung, sondern verweist zuallererst auf eine positive *soziale Praxis*, die sich neue experimentelle Spielräume sozialen Handelns und der entsprechenden Subjektivierungsprozesse abseits der bestehenden Repräsentationsapparate erschließen möchte.

Das Motiv ist nicht gänzlich neu, auch wenn es in den beschriebenen Zusammenhängen zu einer neuen Aktualität gelangt. Es gehört etwa zu den zentralen Motiven in Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ aus dem Jahr 1921, und zwar in Gestalt der Frage nach der Positivität des Streiks – genauer: der Benjamin'schen Lesart des „proletarischen Generalstreiks“ im Unterschied zum „politischen Generalstreik“, der lediglich

die Durchsetzung von Zwecken betreibe, die der Arbeit wie auch dem eigenen Handeln äußerlich sind, und daher keine Transformation von Arbeit und Handeln selbst bewirke. Der proletarische Generalstreik dagegen entziehe sich, so Benjamin, dem „dialektische[n] Auf und Ab“ in den historisch-politischen, sich über Rechtsetzung und Rechtserhaltung fortschreibenden „Gestaltungen der Gewalt“, indem er einem „Umsturz“ gleichkomme, „den diese Art des Streiks nicht sowohl veranlasst als vielmehr vollzieht“⁹. Die hier beschriebene Handlungslogik ist die einer Entsetzung, die nicht von vornherein auf eine performative Neusetzung oder Neueinsetzung modifizierter Rahmenbedingungen des Handelns bezogen ist, sondern auf die Eröffnung eines Felds von sich verändernden Handlungsmöglichkeiten.¹⁰

2) Bei alledem ist jedoch ein Missverständnis zu vermeiden, das häufig in sozialromantischer Gestalt auftritt, jedenfalls aber in einer bestimmten – oft spinozistisch gefärbten – Spielart metaphysisch-naturrechtstheoretischer Konzeptionen gründet: das Missverständnis, dass die beschriebene Affirmation in sich bereits notwendig emanzipatorisch sei. Das zitierte Buch des Colectivo Situaciones ist selbst nicht gänzlich frei davon, dennoch liefert es deutliche Belege für die Probleme, die mit einer solchen Perspektive verbunden sind:

⁹ Vgl. Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 179–203, hier: S. 202 u. 194; Benjamin bezieht die Begriffe des proletarischen bzw. politischen Generalstreiks aus Georges Sorels 1908 veröffentlichtem Buch *Reflexions sur la violence* (dt. Übers. v. Ludwig Oppenheimer: Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981).

¹⁰ Vgl. dazu Werner Hamacher, „Affirmativ, Streik“, in: Ch. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Was heißt „Darstellen“?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 340–371, bes. S. 360.

„Zunächst in den Stadtvierteln von Buenos Aires, dann auf der Plaza de Mayo waren die verschiedensten Parolen zu hören. ‚Wer nicht mithüpft, ist ein Engländer.‘ – ‚Wer nicht mithüpft, ist ein Militär.‘ Oder: ‚Vaterlandsverräter an die Wand.‘ ‚Cavallo – du bist ein Schwein.‘ – ‚Argentinien, Argentinien.‘ Und am häufigsten wurde am 19. Dezember geschrien: ‚Den Ausnahmezustand könnt ihr euch sonst wohin stecken.‘ Und später das erste ‚Que se vayan todos.‘ Das Potpourri der Demosprüche ließ in der Gegenwart die Kämpfe der Vergangenheit neu aufscheinen.“¹¹

Und mit diesen Kämpfen der Vergangenheit scheinen, wie unschwer zu erkennen ist, auch beispielsweise die Nationalismen und Chauvinismen der Vergangenheit neu auf. Nicht nur steht gerade die Unbestimmtheit der Affirmation in der destituierenden Bewegung, als „kollektive Bestätigung des Möglichen“¹², ganz unterschiedlichen Kodierungen offen. Sie findet sich auch getragen von Ambivalenzen und historisch-politischen Affektstrukturierungen, die keineswegs per se emanzipatorisch und reine kämpferische Gegenwart sind – so wenig sie, wie es die andere (sagen wir der Kürze halber: Hobbes'sche) Spielart naturrechtstheoretischer Imaginarien will, pures gewaltvolles Chaos hervorrufen. Vielmehr sind diese Ambivalenzen und Affektstrukturierungen von Reaktualisierungen politischer und wohl auch persönlicher „Kämpfe der Vergangenheit“ durchzogen, die dem, was möglich ist, eine vorformierte Wirklichkeit sowie im Wortsinn re-aktionäre Bahnungen unterlegen.

¹¹ Colectivo Situaciones, *¡Que se vayan todos!*, S. 27 f.

¹² Ebd., S. 28.

3) Umso wichtiger scheint es, der Differenz Aufmerksamkeit zu schenken, die die oben zitierten Texte in eine Reihe von politischen Begriffen selbst einführen: Sie sprechen von „souveränen und schaffenden Kräften“, die aber keine „neue souveräne Ordnung“ begründen wollen, von „instituierenden Kräften“, die aber mit keinen „einsetzenden Absichten“ verknüpft sind. Wir können uns über diese in der Terminologie aufscheinende Differenz sicherlich ausgehend von der in der gegenwärtigen politischen Theorie oft zitierten Differenz zwischen *potentia* und *potestas* verständigen. Im Folgenden sei aber die Frage der Institution bzw. der Instituierung in den Vordergrund gestellt, deren Virulenz in einem offensichtlichen Zusammenhang mit jenem Motiv steht, von dem hier ausgegangen wurde: dem Motiv der Destitution sowie deren Bezug zu einer Erweiterung des „Felds des Möglichen“.

Destitution als Vernichtung und Verschuldung: Subjektbedingung und die mythische Gewalt der Institution

Betrachten wir zunächst eine Bedeutung des Begriffs der Destitution, die der bisher besprochenen genau entgegengesetzt zu sein scheint. Giorgio Agamben entwirft im letzten Abschnitt seines Buches *Was von Auschwitz bleibt* eine Interpretation der Modalitäten von Möglichkeit (sein können), Kontingenz (nicht-sein können), Unmöglichkeit (nicht [sein können]) und Notwendigkeit (nicht [nicht-sein können]), die diese Modalitäten aus ihrer klassischen Verankerung in Logik und Ontologie löst und auf eine Theorie der Subjektivität bezieht.

Die ersten beiden – Möglichkeit und Kontingenz – liest Agamben als „Operatoren der Subjektivierung“. Dagegen seien „[d]ie Unmöglichkeit als Negation der Möglichkeit (nicht [sein können]) und die Notwendigkeit als Negation der Kontingenz (nicht [nicht-sein können]) die Operatoren der Entsubjektivierung, der Destruktion und Destitution des Subjekts“¹³. Destitution meint hier – als Begriff, den Agamben von Primo Levi übernimmt, der von der Erfahrung der „extremen Destitution“ (*destituzione estrema*) in den nazistischen Konzentrations- und Vernichtungslagern sprach¹⁴ – alles andere als eine absetzende Macht; sie bezeichnet vielmehr eine Ohnmacht, die nicht einfach Abwesenheit jeglichen Vermögens ist, sondern *Erfahrung* der vernichtenden Abspaltung des Subjekts von seinen Vollzugskapazitäten, Erfahrung der Entsubjektivierung, die bis an die Grenze des Erfahrungsvermögens reicht:

„[Möglichkeit und Kontingenz] konstituieren das Sein in seiner Subjektivität, also letztlich als eine Welt, die immer *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit existiert und das Wirkliche berührt (*contingit*). Notwendigkeit und Unmöglichkeit definieren hingegen das Sein in seiner Gesamtheit und Kompaktheit: reine Substantialität ohne Subjekt – im Grenzfall also eine Welt, die niemals *meine* Welt ist, weil in ihr die Möglichkeit nicht existiert.“¹⁵

13 Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, übers. v. Stefan Monhardt, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 128 (Übers. mod.; die deutsche Übersetzung gibt den italienischen Originalbegriff *destituzione* mit „Entmachtung“ wieder).

14 Vgl. Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, übers. v. Moshe Kahn, München: dtv ²1995, S. 52 (*destituzione estrema* ist in der dt. Ausgabe als „äußerste Erniedrigung“ übersetzt).

15 G. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 128.

Kaum nötig, zu sagen, dass eine Welt, die nur *meine* Welt ist, insofern in ihr die Möglichkeit existiert (und zwar als die Wirklichkeit berührende), auch die einzige Welt ist, die der Veränderung offen steht, also eine Welt, in der „eine andere Welt“ möglich ist. Doch handelt es sich zugleich um eine Welt, die in der prinzipiellen Gefahr steht, als „reine Substantialität“ eingerichtet zu werden, welche jede Möglichkeit vernichtet und jede Wirklichkeit in Übermächtigkeit und Verhängnis verwandelt. Unterliegt die Welt dieser Gefahr, so stößt das Sein-Können, wo es nicht überhaupt ausgelöscht wird, an lauter Unmöglichkeiten, und die Notwendigkeit bringt das Vermögen zum Verschwinden, dieses oder jenes *nicht* zu sein.

Agambens Überlegungen betreiben keineswegs die Wiederherstellung klassisch subjekttheoretischer Konzeptionen. Sie versuchen sich vielmehr – vom Extrem ihrer Vernichtung her – an einem Denken der *lebendigen* Subjektivität, die nur ein anderer Name ist für ein historisch-politisch situiertes Vermögen der Subjektivierung, ein „von den [...] historisch determinierten Strömen der Potenz und Impotenz, des Nichtsein-Könnens und Nicht-Nichtsein-Könnens durchflossene[s] Kraftfeld“¹⁶. Dieses Subjektivierungsvermögen verdankt sich also nicht einer reinen Spontaneität, sondern ist der Bedingung einer grundlegenden Passivität ausgesetzt, in der seine spezifischen Möglichkeiten sowie die Kapazität der Erweiterung dieser Möglichkeiten gründen, in der aber auch seine Beschlagnahme, seine Verletzlichkeit, seine grenzenlose

16 Ebd.

Zerstörbarkeit¹⁷ ihren Ort hat. An eben diesem Punkt findet auch jene Theorie der Zeugenschaft ihre Verortung, die Agamben im Zusammenhang mit den zitierten Passagen sowie ausgehend von einer spezifischen Interpretation des Problems der linguistischen Referenz entwickelt. Eine detailliertere Diskussion dieser Theorie ist hier nicht möglich; ich beschränke mich daher an dieser Stelle auf den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen der Möglichkeit der Zeugenschaft und jener des Widerstands, der in ihr stillschweigend auf dem Spiel steht.¹⁸

Für die hier angestellten Überlegungen entscheidend ist indessen, dass der Begriff der Destitution, der zuvor, als destituierende Macht, als Name für ein Vermögen der – Möglichen freisetzenden – Subjektivierung erschienen war, nun auf eine *Subjektbedingung* verweist, die jegliches Vermögen der Subjektivierung nicht nur der Verneinung oder der „entfremdenden“ Repräsentation aussetzt, sondern dem Extrem ihrer systematischen Vernichtung.

17 Vgl. Maurice Blanchot, „L’indestructible“, in: *L’entretien infini*, Paris: Gallimard 1969, bes. S. 200 (dt. Übers. v. Hans-Joachim Metzger u. Bernd Wilczek in: M. Blanchot, *Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz*, München u. Wien: Hanser 1991), sowie Sarah Kofman, *Erstlickte Worte*, übers. v. Birgit Wagner, Wien: Passagen 2005, passim.

18 Ein Zusammenhang, der sich bereits in Ferdinand Bruckners Drama *Die Rassen* (in: F. Bruckner, *Dramen*, Wien/Köln: Böhlau 1990, S. 345–443) aus dem Jahr 1933 vorformuliert findet: „HELENE Es ist unser einziger armseliger Widerstand, – / KARLANER (*nicht*) Du kämpfst. / HELENE – dass nichts vertuscht wird, dass alle Zeugnisse erhalten bleiben“ (S. 418). Die volle Tragweite dieser Verknüpfung, die nach Auschwitz eine neue und intensiviertere Verständigung über Zeugenschaft herausfordert, war selbst 1933 noch kaum abzusehen; vgl. dazu meinen Text „Affirmation im Verlust. Zur Frage der Zeugenrede“, in: Boris Buden / Stefan Nowotny, *Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs*, Wien: Turia + Kant 2008.

Tatsächlich bezieht sich Agambens Analyse auch nicht einfach auf das Gegenüber einer „repräsentativen Politik“ in einem zwar situationalen, aber doch in vielerlei Hinsicht verallgemeinerungsfähigen Sinn, sondern auf den institutionellen Apparat einer industrialisierten, auf die von ihr Verfolgten unmittelbar zugreifenden Vernichtungspolitik, die sich jeder Verallgemeinerung entzieht. Einer Politik, die nichtsdestotrotz zweifellos ihre eigenen – allen voran antisemitischen – Repräsentationsfiguren mobilisierte und ihr Vernichtungswerk niemals unabhängig von Strategien der *symbolischen* Vernichtung vollzog. Destitution meint in der Erfahrung der nazistischen Lager, mit einem Wort Adornos, „Schlimmeres als den Tod“¹⁹, nämlich die Desintegration subjektiver Existenz unter Aufbietung aller institutionellen Macht.

Die Erfahrung eines Staates, als Inbegriff moderner politischer Institutionalität, der eine solche Destitution subjektiver Existenz bis ins Äußerste getrieben hat, ist aber nicht nur auf ihre historische Singularität hin zu befragen, sondern auch hinsichtlich der Verschiebungen, unter deren Anspruch sie die politische Reflexion und Praxis bleibend stellt. Als Beispiel für eine solche Verschiebung, die gleichsam den Kern der Institutionenfrage angeht, möchte ich hier den entschiedenen Protest anführen, den Jacob Taubes anlässlich eines 1969 in München abgehaltenen Symposiums gegen seinen Vordrner Theodor Eschenburg vorbrachte. Ich zitiere zunächst das Ende von Eschenburgs Vortrag, an dem es um das Projekt der „radikale[n] Linke[n]“ geht, „den Staat

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 364.

zu demontieren, um [...] die Gesellschaft von Herrschaft schlechthin zu befreien“: „Was für die einen ein Traum ist“, so die Schlussworte Eschenburgs, „ist für die anderen Sorge, gar Angst. Rudolf Ihering, einer der bedeutendsten Rechtslehrer des 19. Jahrhunderts, hat gesagt: ‚Die unerträglichste Form des Staates ist die Abwesenheit des Staates.‘ Gilt dieses Wort auch heute noch?“²⁰ – Taubes’ eigener Vortrag wiederum, auf den ich noch zurückkommen werde, trug den Titel „Das Unbehagen an der Institution“. Und bei der nachfolgenden Diskussion beider Vorträge kam es schließlich zur direkten Kontroverse:

„TAUBES: Ich kann meine Malaise an Ihrer Analyse in ein Wort fassen: Es ist dieser letzte Satz in Ihrem Referat: ‚Die unerträglichste Form des Staates ist die Abwesenheit des Staates‘ – so etwas konnte ein bedeutender Rechtslehrer des 19. Jahrhunderts wie Rudolf Ihering ohne Schuld sagen, nicht mit großem Bewusstsein, aber dennoch ohne Schuld! Dies aber im 20. Jahrhundert ohne Abstrich zu wiederholen, nachdem der totalitäre Staat, der das menschliche Leben unerträglich gemacht und beinahe vernichtet hat, Geschichte gemacht hat, ist naiv. Es gibt unerträglichere Formen des Staates als die Abwesenheit des Staates. Heute ist dieser Satz *selbst* unerträglich! [...]

ESCHENBURG: [...] Das ist wiederum eine sehr geschickte Methode von Ihnen, nach dem ‚totalitären Staat‘ des Dritten Reiches zu fragen. Darf man diese Form denn überhaupt noch als Staat bezeichnen?

20 Theodor Eschenburg, „Gesellschaft ohne Herrschaft – Hoffnung und Sorge“, in: *Das beschädigte Leben. Diagnose und Therapie in einer Welt unabsehbarer Veränderungen*, ein Symposium, geleitet u. hg. v. Alexander Mitscherlich, München: Piper 1969, S. 69–82, hier: S. 82.

TAUBES: Für die, die darunter gelitten haben,
war es ein Staat!“²¹

Es ist zunächst bemerkenswert, dass Eschenburg sich zur Abwehr der Taubes'schen Einwände auf die Infragestellung des Staatlichkeitscharakters des NS-Staats zurückzieht – so als gäbe es ein außergeschichtliches Kriterium dafür, was als Staat bezeichnet werden darf und was nicht, und als bliebe die allgemeine Legitimation des Staates von der historischen Erfahrung des NS-Staates letztlich unbelangt. Bereits die am Ende von Eschenburgs Vortrag erfolgende Anrufung der „Sorge, gar Angst“, welche das Begehren nach einer Außerkraftsetzung von Staatlichkeit hervorruft, bildet, ebenso wie natürlich das umstrittene Zitat von Rudolf Ihering selbst, einen deutlichen Nachklang jenes *horror vacui*, von dem ich weiter oben gesprochen habe und der insbesondere von naturrechtstheoretischen Konzeptionen (aber nicht nur von diesen: Ihering z. B. war keineswegs Naturrechtler, und auch Eschenburg argumentiert nicht naturrechtlich) zur legitimierenden Begründung von Staatlichkeit evoziert wurde. Doch der „totale Krieg“ – um Taubes' Einwand hier nur in eine Richtung zu konkretisieren –, das heißt ein Krieg, der nach außen wie nach innen gleichermaßen total ist, ist nicht, wie Thomas Hobbes es wollte, die Manifestation eines *bellum omnium contra omnes*, eines „Krieges aller gegen alle“, der angeblich den Zustand der Vorstaatlichkeit charakterisiert und dessen Wiederaufleben für den Fall eines Zusammenbruchs von Staatlichkeit daher stets zu befürchten bleibt. Der Begriff eines „totalen Krieges“

21 „Diskussion II: Was sind Institutionen? Was bedeutet es, wenn sie zerstört werden?“, in: *Das beschädigte Leben*, S. 97–114, hier: S. 114.

verdankt sich vielmehr der nazistischen Theorie und Propaganda (Erich Ludendorff, Joseph Goebbels), und die Realität, die ihm entspricht, ist das Werk Hitlers, der Führungsstäbe des NS-Staats, der SS, der Wehrmacht, der nazistischen Gerichte und sonstigen Institutionen sowie aller inneren wie äußeren Schergen des Nationalsozialismus. Nicht minder bemerkenswert als die Eschenburg'sche Infragestellung der Staatlichkeit des NS-Staats ist indessen Taubes' Antwort auf diese Rückzugsstrategie, und zwar in all ihrer verknäpften Insistenz: „Für die, die darunter gelitten haben, war es ein Staat!“ – In diesem Satz kristallisiert sich, worum es Taubes sowohl in seinen Einwänden gegenüber Eschenbach als auch in seinem eigenen Vortrag „Das Unbehagen an der Institution“ geht: nämlich um eine unmissverständliche Absage nicht an „die Institution“ als solche, aber an alle *mythischen* Begründungselemente von Institutionalität, also an alle Elemente, die Institutionalität als ein Verhängnis erscheinen lassen, welches seine Herrschaft über das Feld der Subjektivierungs- und Sozialisierungsprozesse ausbreitet. Dergleichen mythische Begründungselemente sind nicht nur in Gestalt unverkennbarer Restbestände aus den Naturrechtstheorien aufzuspüren. Sie lassen sich auch, wie Taubes' Vortrag konkret zeigt, etwa an den geschichtlich argumentierten Institutionentheorien Max Webers und Arnold Gehlens ausmachen, die sich in soziologischer oder anthropologischer Perspektive auf die moderne Industriegesellschaft beziehen, dabei aber die Funktionsmechanismen der Bürokratie oder das Institutionengefüge industrieller Vergesellschaftung als schicksalhaft erscheinen lassen²² – so wie

²² Vgl. Jacob Taubes, „Das Unbehagen an der Institution“, in: *Das beschädigte Leben*, S. 83–96; zu Weber bes. S. 89–91, zu Gehlen S. 91–93.

dies heute, im Zeitalter des sich immer weiter globalisierenden Kapitalismus, etwa die neoliberalen ApologetInnen bezüglich der institutionellen Tätigkeit der Bretton-Woods-Organisationen (IWF und Weltbank), der WTO und anderer globaler Organisationen tun.

Das Entscheidende an den mythischen Begründungselementen, die all diese Institutionalisierungsformen stützen, ist, dass sie stets „auf den Anspruch der Institutionen ans Subjekt“²³ hinauslaufen. Eben deshalb gilt es, spätestens seit der historischen Erfahrung des NS-Staates, mit Taubes die Perspektive umzukehren und danach zu fragen, wie sich das verhängnisvolle Wirken der Institutionen aus Sicht derer darstellt, die unter ihm leiden. Denn die mythische Begründung der Institution kaschiert, dass sich die historisch-konkrete Begründung von Institutionen auf „Herrschaft von Menschen über Menschen“²⁴ errichtet; und wer, wie Eschenburg, den staatlich-institutionellen Charakter der Gewalt dort in Zweifel zieht, wo wie im NS-Staat die Institutionalität selbst zum puren Gewaltapparat wurde, der nimmt seinen Anteil daran, dies zu kaschieren.

Abgesehen wird dergestalt aber nicht nur von der verheerenden destitutiven Macht, welche Institutionen über das Subjektivierungsvermögen entfalten können. Sondern verschwiegen wird seitens mythischer, die Konkretheit historischer Verhältnisse übergehender Begründungsmuster auch, „dass in Wahrheit die Institutionen im Gang der Geschichte eben das Individuum, den Menschen als Subjekt konstituiert haben“²⁵

²³ Jacob Taubes, „Das Unbehagen an der Institution“, S. 94.

²⁴ Ebd., S. 91.

²⁵ Ebd., S. 94.

– nämlich, dies ist jedenfalls Taubes' Bezugspunkt, im Prozess der europäischen Aufklärung und der bürgerlichen Vergesellschaftung.

Die Ansprüche, die Subjekte ihrerseits gegenüber der Institution äußern, sind in diesem Sinn nur „die legitime Konsequenz“ dieses Prozesses. Allein: Mögen die modernen Institutionen den Menschen als Subjekt auch in gewissem Maße erst ausdrücklich konstituiert haben, so haben sie ihn doch als ein Subjekt entworfen, das eine Intensivierung der institutionellen Ansprüche erlaubt, die an dieses Subjekt ergehen; sie haben also ein Subjekt entworfen, das sich in all seiner Kraft von den Institutionen aufzehren, „konsumieren“ lassen soll²⁶, ein Subjekt, dessen Subjektivierungsvermögen in kanalisierter Verausgabung und Erschöpfung seine wenig erfreuliche Erfüllung findet. Schon in der berühmten Aufklärungsformel Kants²⁷, welche die „Unmündigkeit“ des Menschen als „selbst verschuldet“ ansetzt, zeigt sich Taubes zufolge das Problem. Denn sie verschweigt den *verschuldenden* Charakter des mythisch begründeten „Anspruchs der Institutionen ans Subjekt“ – weswegen die bürgerliche Aufklärung dem Menschen aus diesem Anspruch auch keinen „Ausgang“ gewähren

26 Vgl. dazu die folgenden (bei Taubes zitierten) Sätze Arnold Gehlens, die sich geradezu als radikale Apologie einer „repräsentativen Politik“ lesen lassen: „Wer so ‚mit Haut und Haaren‘ in seinen Status hineingeht, hat keine andere Wahl, als sich von den geltenden Institutionen konsumieren zu lassen, er findet außerhalb ihrer überhaupt keinen Punkt, wo er hintreten könnte. Diese Würde ist es, die unserer Zeit so weitgehend fehlt, wo die ‚Subjekte‘ in dauernder Revolte gegen das Institutionelle sind“ (ebd., S. 93).

27 „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Werke*, Bd. 9, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983, S. 51–61, hier: S. 53).

kann. (Letztere Figur ist uns im Übrigen heute, in Zeiten des neoliberalen Umbaus von Institutionen – nicht „Abbaus“, wie es oft genug hingestellt wird –, aufs Neue wohlvertraut: Man appelliert an die „Selbstverantwortung“ des Subjekts, nimmt seine Subjektivierungs- und Sozialisierungskapazitäten in Anspruch, doch nur um es einem generalplanmäßigen Gesellschaftsentwurf einzufügen, der über die Diversifikation von Identitäts- und Differenzangeboten mittlerweile auch Devianzpotenziale besser zu integrieren vermag. Das „Neue“ am sich globalisierenden Neoliberalismus ist in dieser Perspektive weniger an Verschiebungen bezüglich des verschuldenden Charakters der Institutionen festzumachen als vielmehr an einer gewissen Desidentifikation von Institution und Staat sowie in der zunehmenden Überschreibung der klassisch-politischen Form der Institution durch die Unternehmensform, welche die Ökonomisierung des Schuldverhältnisses vorantreibt.)

Vor dem Hintergrund dieser Analysen fordert Taubes schließlich (wenn auch die Begriffe „Subjekt“ und „Individuum“ in aus meiner Perspektive irreführender Weise in eins setzend) die „Macht des Subjekts“ selbst ein und gelangt auf diesem Wege dazu, ein neues Verständnis der Institutionen als „Assoziationen freier Menschen“ vorzuschlagen. In deutlichen Anklängen an Walter Benjamins bereits zitierten Gewalt-Aufsatz heißt es gegen Ende von Taubes' Vortrag:

„Ist die mythische Gewalt der Institution rechtssetzend, so überschreitet das Subjekt die Grenzziehung des Rechts, darin Gewalt zur Norm gerinnt. Ist die mythische Gewalt der Institution verschuldend und sühnend zugleich, so die Macht

des Subjekts entsöhnend und verzeihend. Das Individuum [in meiner Perspektive: die Subjektivierungs- und Sozialisierungsprozesse; S. N.] ist trans-institutionell. Institution im Zeitalter der Subjektivität muss den Anspruch des Individuums als Subjekt in alle Formen der Vergesellschaftung mit hineinnehmen.“²⁸

Die instituierende Tätigkeit

Die Situationalität bzw. das „situationale“ Denken“, die das Colectivo Situaciones gegen eine „repräsentative Politik“ anstrebt, hat also auch seine historischen Verortungen, und es bedürfte diesbezüglich gerade auch für den argentinischen Kontext spezifischer Analysen, die die destitutive Macht der Institutionen über die Subjektivierungs- und Sozialisierungsvermögen zum Gegenstand haben (Faschisierung der institutionellen Politiken, Militär- und Sicherheitsdoktrinen, vielfach vermittelt über französische Kolonialkriegsveteranen und US-Strategen, die Militärjuntas selbst, Argentinien als Labor neoliberaler „Reformen“ seit den 1970ern, bis hin zur Rolle von IWF und Weltbank im Zusammenhang der Staatskrise 2001). Wichtiger noch scheint mir indessen, mit dem Colectivo Situaciones festzuhalten, dass das Situationale sich weder am Verallgemeinerungsfähigen noch auch an seinem Gegenteil, dem bloß Besonderen, entscheidet, sondern am „Allgemeingültigen“ in einem anderen Sinn: an dem nämlich, was in jeder Situation an nicht-institutionellen, wohl aber „*instituierenden* Kräften“ aktualisierbar

²⁸ Ebd., S. 95.

ist oder aber seiner Aktualisierungsmöglichkeiten beraubt wird.²⁹

Das Problem, vor das uns die Analysen Agambens und Taubes' in diesem Zusammenhang stellen, ist daher letztlich jenes der Verschränkung des doppelten Sinns der „Institution“ (als Operator der die Spielräume des Möglichen einrichtenden, regulierenden, beschränkenden, verwaltenden – und noch im Vernichtungswerk verwaltenden – politischen Repräsentation einerseits sowie als transinstitutionelle, instituierende Praxis andererseits) mit dem doppelten Sinn der „Destitution“ (als absetzender Aufstand und Freisetzung eines „Felds des Möglichen“ sowie als Vernichtung der – stets kontingenten – Möglichkeit von Subjektivierung als solcher). Es handelt sich bei dieser Verschränkung keineswegs um ein Verhältnis der dialektischen Opposition, im Sinne jener Opposition etwa, welche den Aufstand seit langem als schier unlösbares Problem der politisch-juridischen Theorie erscheinen lässt und die Destitution als bloßes, verschwindendes Übergangsmoment in einer Abfolge institutioneller Formen zu erkennen gibt. Viel eher wäre von einem Verhältnis der komplexen wechselseitigen Implikation von Institution und Destitution (in ihrer jeweils subjektivierenden *und* entsubjektivierenden

29 Vgl. zu diesem Begriff von Allgemeingültigkeit die Unterscheidung zwischen der von der Situationalität abstrahierenden Voraussetzung einer „Verallgemeinerungsfähigkeit“ von (gerechten) Zwecken durch das Recht und der situationsspezifischen „Allgemeingültigkeit“ als Kriterium der Aktualisierung von Gerechtigkeit bei Walter Benjamin („Zur Kritik der Gewalt“, S. 196); diese Unterscheidung wäre übrigens auch von all jenen zu beachten, die Agamben, als Leser Benjamins, in teils kritischer Absicht, teils unkritischer Anknüpfung dahingehend interpretieren, als erkläre er die ganze gegenwärtige Welt zum nazistischen Lager.

Bedeutung) auszugehen, welche das Feld der politischen Kämpfe aufspannt und, um auf mein Ausgangsthema zurückzukommen, ein *instituierendes Moment*, das keiner Zweckbestimmung unterliegt, inmitten des destitutierenden Aufstands aufscheinen lässt.

Der Destitution als „destituierender Macht“ wären daher, der scheinbaren begrifflichen Opposition zum Trotz, die Umrissse einer *instituierenden Tätigkeit* zu entnehmen, die in einer emanzipatorischen Differenz zu den das Feld des Möglichen beschränkenden institutionellen Apparaten steht. Einer instituierenden Tätigkeit, die im Übrigen unter den – hier weitgehend ausgesparten – Begrifflichkeiten der „Konstitution“ vielleicht gar nicht zu fassen ist: Toni Negri hat diese Begrifflichkeiten möglicherweise voreilig wieder zur Geltung zu bringen versucht, als er in einer Besprechung des zitierten Buches des Colectivo Situaciones die argentinischen Ereignisse des Jahreswechsels 2001/2002 als Beispiel für eine „neue Konstituierung der Multitude“³⁰ bezeichnete. Ich würde es demgegenüber vorziehen, die Rede von den „instituierenden Kräften“ (Colectivo Situaciones) beim Wort zu nehmen. Denn das Unbehagen an den politischen (und nicht nur den unmittelbar politischen) Institutionen hat vielleicht gerade darin seinen Grund, dass die Funktion der Institutionen zuallermeist in Abhängigkeit von einer Konstitution im Sinne einer *vorgängigen Zusammensetzung* betrachtet wurde und dass ein positives, nicht-abgeleitetes Verständnis von „Institution“ daher in den seltensten Fällen entwickelt wurde.

30 Toni Negri, „The Ballad of Buenos Aires“, <http://www.generation-online.org/t/sitcol.htm>.

Nun ist es natürlich gerade Negris Projekt, diese Art von Konstitution (als vorgängige Zusammensetzung) zu unterlaufen, doch seine Gegenüberstellung von konstituierenden und konstituierter Macht hinterlässt, für sich allein genommen, letztlich ein *praktisches* Paradox, und zwar jenes der permanent „konstituierenden Republik“³¹: Wie nämlich soll der Möglichkeit der Veränderung bzw. der Veränderung als Potenz, nach der die permanente Bewegung der Neuzusammensetzung verlangt, abseits „revolutionärer Situationen“ *Dauer* verliehen werden? Die Dauer ist eben jene Dimension, welche in den klassischen konstitutionellen Politikmodellen den Institutionen anvertraut wird und deren Aufgabe auf die grundsätzliche Aufrechterhaltung der einmal erfolgten Konstitution festschreibt – und zwar oft lange über die de facto erfolgende Erosion der konstitutionellen Ordnung hinaus reichend. Das heißt nun mit Sicherheit nicht zwangsläufig, wie es Negri manchmal vorgehalten wurde, dass die gegenläufige Frage lauten muss: Welche Institutionen (im konventionellen Sinn) braucht die „neue Konstituierung der Multitude“? Wohl aber könnte sie lauten: Welche Dauer vermögen sich die „instituierenden Kräfte“ zu verleihen, und zwar nicht im Sinne des Zwecks einer Reinstitution von politischer Macht oder der Erhaltung oder Neueinsetzung einer konstitutionellen Ordnung, sondern als Offenhalten der Potenz der Instituierung?³²

31 Vgl. Toni Negri, „Repubblica Costituente. Umriss einer konstituierenden Macht“, übers. von Thomas Atzert. in: Toni Negri / Maurizio Lazzarato / Paolo Virno, *Umberschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID Verlag 1998, S. 67–82, bes. S. 80.

32 Vgl. zu diesem Punkt auch die korrespondierenden, wenn auch anders angelegten Überlegungen im vorstehenden Text „Instituierende Praxen, No. 2“. Beide Überlegungen kommen darin überein, dass Negris Idee der *repubblica costituente* jedenfalls ein positiver

Maurice Merleau-Ponty hat in seinen 1954/55 gehaltenen, der Frage der Instituierung/Institution gewidmeten Vorlesungen am Collège de France den Begriff der Institution nicht in einen *hierarchisch-funktionellen Zusammenhang* zu jenem der Konstitution gestellt, sondern geradezu *in Opposition* zu ihm gebracht. Merleau-Pontys Überlegungen gehen von einer Kritik der Bewusstseinsphilosophie³³ aus, die der Sprache, in die diese Überlegungen gefasst sind, eingeschrieben bleibt; dennoch lassen sie sich ganz im Sinne des oben skizzierten Denkens der Subjektivierungsvermögen lesen und zielen nicht zuletzt explizit auf ein Denken der Subjektivität in ihrer politisch-sozialen Geschichtlichkeit:

„Ist das Subjekt aber instituierend, nicht konstituierend, dann kann man verstehen, dass es sich nicht auf seine Augenblicklichkeit beschränkt und dass die Anderen nicht bloß das Negativ meiner selbst sind. Was ich an bestimmten entscheidenden Zeitpunkten begonnen habe, liegt weder als objektive Erinnerung in einer entfernten Vergangenheit noch ist es aktuell als angenommene Erinnerung, sondern befindet sich in Wahrheit dazwischen [*dans l'entre-deux*], als Feld meines Werdens während dieser Zeitspanne. Und

Begriff der Instituierung an die Seite zu stellen bleibt. Während der vorstehende Text allerdings eine Neuperspektivierung des Verhältnisses zwischen Konstituierung und Instituierung vorschlägt, geht es mir hier darum, die Frage der Instituierung aus ihrer begrifflichen wie historisch-politischen Verklammerung mit der Konstituierung erst einmal zu lösen. Damit ist nicht zwangsläufig ein Widerspruch zwischen beiden Argumentationen gegeben, sondern eher ein deutlicher Beleg für die Spannungen und Virulenzen, die eben jenen Fragehorizont durchziehen, in dem das zentrale Thema des vorliegenden Buches angesiedelt ist: das der „instituierenden Praxen“.

33 Insbesondere der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls, die in ihren Bewusstseinsanalysen Fragen der Gegenstands*konstitution* und der Selbst*konstitution* favorisiert.

meine Beziehung zum Anderen würde sich damit nicht auf eine Alternative reduzieren lassen: Einstituierendes Subjekt kann mit einem Anderen koexistieren, weil das Instituierte nicht den unmittelbaren Reflex seiner eigenen Aktivitäten darstellt und in der Folge durch das instituierende Subjekt selbst oder durch Andere wieder aufgenommen werden kann, ohne dass es hierbei um eine totale Neuschaffung geht. Dadurch steht es als Angelpunkt zwischen den Anderen und mir, zwischen mir und mir selbst, als Konsequenz und Gewähr unserer Zugehörigkeit zur Welt.“³⁴

Es ist ein solches gemeinsames, die gemeinsame Zugehörigkeit zur Welt gewährendes „Feld des Werdens“, so scheint es, um das es – in die Sprache des Politischen übersetzt – in der eingangs zitierten Frage „Was machen wir mit dem, was wir machten?“ geht. Da seine Sinnpotenziale von den Figuren der institutionellen Strukturen nicht eingelöst werden können, bedarf es der vom *Colectivo Situaciones* beschriebenen Macht der Destitution, um ein solches Feld zu eröffnen. Eine andere Frage ist, wie ihm Dauer verliehen werden kann, und zwar eine Dauer, die weder einfach auf das in der Vergangenheit Begonnene gegründet ist noch auch das in solchem Beginnen Instituierte auf den bloßen Reflex der „eigenen“ Aktivität festschreibt, sondern die sich in jenem vielfältigen – zeitlichen, räumlichen, sozialen – Zwischen entfaltet, dem

34 Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954/55)*, Paris: Belin 2003, S. 123 f. (eine dt. Übers. von Merleau-Pontys Zusammenfassung zur Vorlesung über die Frage der Institutionierung/Institution, von der hier allerdings in einer Reihe von Punkten abgewichen wird, liegt vor unter dem Titel „Die ‚Institution‘ in der personalen und öffentlichen Geschichte“, in: M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin: de Gruyter 1973, S. 74–77).

Merleau-Ponty den alten Namen „Welt“ gibt. Anders gesagt: Ein neues Feld des Werdens mag in Ereignissen wie jenen des 19. und 20. Dezember 2001 in Erscheinung treten, doch existiert es nicht unabhängig von einer instituierenden Tätigkeit, die in diesen Ereignissen nicht aufgeht und mit ihnen nicht zu Ende geht. „Geburt“, heißt es bei Merleau-Ponty, „[ist kein Akt] der Konstitution, sondern diestituierung einer Zukunft.“³⁵ Das Colectivo Situaciones selbst hat die Aufgabe, die in einer solchen Institutionierung liegt, im Februar 2007 unter dem Titel einer „Politisierung der Trauer“³⁶ verhandelt, die sich der nur allzu oft in Anschlag gebrachten Alternative von Sieg oder Niederlage entzieht, indem sie der politischen Trauer, welche diese Alternative vorzeichnet, nicht das letzte Wort überlässt. Mit Merleau-Pontys rückblickender Zusammenfassung seiner Vorlesung *L'institution* könnte ihr die folgende Formulierung verliehen werden:

„Wir haben hier also unter Institution/Instituierung jene Ereignisse einer Erfahrung verstanden, die ihr dauerhafte Dimensionen verleihen und in Bezug auf welche eine ganze Reihe von anderen Erfahrungen Sinn haben wird, eine denkbare Folge oder eine Geschichte bilden wird – oder auch Ereignisse, die in mir einen Sinn niederlegen, nicht als Relikt oder Abfallprodukt, sondern als Aufruf zu einer Folge und Forderung einer Zukunft.“³⁷

S. N.

35 M. Merleau-Ponty, *L'institution*, S. 38 (Übers. v. mir; S. N.).

36 Colectivo Situaciones, „Die Politisierung der Trauer“, übers. v. Birgit Mennel, in: *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie & Debatte*, Nr. 26, Sommer 2008, S. 25–30.

37 M. Merleau-Ponty, *L'institution*, S. 124 (Übers. v. mir; S. N.).

EVENTUM ET MEDIUM

Ereignis und orgische Repräsentation im Medienaktivismus

„Wenn die Repräsentation in sich das Unendliche findet, so erscheint sie als *orgische*, und nicht mehr als *organische* Repräsentation: Sie entdeckt in sich den Aufruhr, die Unruhe und die Leidenschaft unter der scheinbaren Ruhe oder den Grenzen des Organisierten. Sie stößt wieder auf das Ungeheuer.“

Gilles Deleuze¹

Das Verhältnis von Ereignis und Medium scheint auf den ersten Blick ein recht einfaches zu sein: Das Ereignis erscheint zunächst als Stoff, der von einem Medium als Mittel in einen anderen Aggregatzustand übertragen wird, in jenen der Repräsentation. Der Begriff des Mediums allein schon legt nahe, dass es sich um eine „Mitte“, um ein „Mittel“, um eine „Mittlerin“, um „Vermittlung“ handelt: das Medium also als Mitte zwischen Ereignis und Darstellung, zwischen Aktion und Information, kurz: als Mittel zum Zweck des Informationstransfers. In dieser Perspektive der Vermittlung sind wir unversehens und ohne weitere Umstände im Paradigma der Repräsentation gelandet, und damit auch bei einer hierarchisch-linearen Vorstellung von Information und Aufklärung. Eine derartige Linearität impliziert die

¹ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 66 f.

Einteilung in Informierte und zu Informierende, ein dichotomes Verständnis von Aktion und Repräsentation sowie die rigide Trennung von medialer Produktion und Medienkonsum. Das dieser Reihe von Dichotomien zugrunde liegende doppelte Prinzip der politischen und der ästhetischen Repräsentation, der Vertretung im politischen und der Darstellung im abbildenden Sinn, möchte ich hier als „organische Repräsentation“ bezeichnen und von einer anderen Form der „organischen Repräsentation“ unterscheiden.

Eine derartige Unterscheidung hat auch einigen Einfluss auf das Verständnis jener Phänomene, die oft etwas missverständlich unter dem Begriff Medienaktivismus zusammengefasst werden. Auch im diskursiven Kontext von AktivistInnen wird oft die kohärente Linearität von Aktion und Repräsentation als organische Bewegung konzipiert, etwa wenn das Ziel spektakulärer Aktionen in der Hauptsache darin besteht, durch diese Aktionen „vernachlässigte Themen“ auf die Titelseiten von Mainstream-Medien zu bringen. Dabei werden zwar oft im weitesten Sinn Methoden der Kommunikationsguerilla zur Anwendung gebracht, also Botschaften nicht ganz so direkt und linear vermittelt, es geht aber im Wesentlichen immer noch um ein organisches Verhältnis von spektakulärer Aktion und möglichst genau zu planender Repräsentation.

Die Schlauchboot-Aktion von Greenpeace im Juni 2007 vor der deutschen Ostseeküste von Heiligendamm etwa wurde – zumindest in der Argumentation ihrer AkteurInnen – im Muster einer organischen Repräsentation beschrieben: Mit hoher Geschwindigkeit hatten sich insgesamt elf Greenpeace-Schlauchboote dem Strand von Heiligendamm genähert, an dem die

Regierungschefs der G8 unter Hochsicherheitsbedingungen tagten. Drei Boote drangen bis in die Sicherheitszone um das G8-Gelände ein. Weil sie schwer zu orten waren, reagierten die Sicherheitsbehörden erst relativ spät, dann aber dafür mit aller Gewalt: Fünf überdimensionierte Polizeiboote nahmen die Verfolgung auf, darunter auch ein schweres Patrouillenboot der Wasserschutzpolizei. Auf der Oberfläche der Verlautbarungen ging es den Greenpeace-AktivistInnen um die Vermittlung einfacher Botschaften: Am Ende der Aktion entrollte die Besatzung eines Schlauchbootes ein Plakat mit der wenig kreativen Aufschrift „G8 act now!“. Greenpeace fügte dem anschließend hinzu, die AktivistInnen hätten den Staats- und Regierungschefs am Strand eine Petition mit einem Aufruf zum Klimaschutz überreichen wollen.

Die Überreichung eines Forderungspapiers an die G8 hätte nur deren Akzeptanz als pseudo-repräsentative Organe gestärkt. Aber die spektakuläre Aktion hatte wohl gar nicht dieses vorgebliche Ziel als Ziel, sondern die Repräsentation von strategisch genau geplanten Bildern in den Massenmedien. Insofern ist diese Praxis von Greenpeace als Eingriff in die Produktion von medialen Bildern, also gewissermaßen auch als „Medienaktivismus“ zu sehen, allerdings immer im Paradigma der organischen Repräsentation. In der Logik des Kampfes Davids gegen Goliath war genau jenes Bild am wichtigsten, in dem ein Polizeiboot (Goliath) mit äußerster Gewalt und Geschwindigkeit ein kleines Greenpeace-Schlauchboot (David) rammte, sich schließlich über dieses schob, wodurch die Besatzung über Bord ging. Dieses Bild ging dann auch wie geplant durch alle großen Medien; die akribisch vorbereitete Rasterung des

Raums der Repräsentation, die Verteilung der Rollen von Polizei und AktivistInnen, die Übermittlung der impliziten Botschaft „David wird gewinnen!“ war aufgegangen.

Was Greenpeace hier schulmäßig vorgeführt hat, ist die Logik des Transfers von Botschaften auf einer mehr oder weniger geraden Linie von der Aktion zur medialen Repräsentation. Die damit fixierte Zuordnung der Aktion zum Paradigma der organischen Repräsentation soll Greenpeace keineswegs als apolitisch denunzieren, derartige Interventionen in die Mainstream-Medien können durchaus auch politische Effekte zeitigen. Wenn sie jedoch in keiner Weise daran interessiert sind, den Produktionsapparat der Medien selbst zu verändern, oder wenn gar alternative und taktische Medien in derselben Weise als quasi-neutrale Vermittlungsapparate konzeptualisiert werden, nur eben als solche alternativer oder gegenhegemonialer Repräsentation, besteht darin ein fataler Reduktionismus. Diesem Reduktionismus begegnen wir allerdings auf beiden Seiten, die so getrennt offenbar doch nicht funktionieren: Nicht nur Mainstream-Medien, sondern auch alternative Medien tendieren oft dazu, sich selbst als eine indifferente, leere Mitte zu verstehen, die weder das Ereignis noch dessen Darstellung tangiert.

Solche unhinterfragten Vorstellungen der neutralen Übermittlung von Information verweisen vor allem auf die enorme Kluft, die sich auftut zwischen den avancierteren Medientheorien und der Praxis derer, die mit ihren Subjektivierungsweisen die Vorstellung des Mediums als Mitte konstituieren. Wollen wir diese Mitte nicht als leeren Umschlagplatz von Informationswaren konzipieren, sind zwei Voraussetzungen zu klären. Zum einen ist

die Ver-Mittlung des Mediums selbst nie als neutral zu verstehen; und, noch wichtiger, gerade die Form der Vermittlung kann das Medium als Produktionsapparat verändern. Walter Benjamin hat das schon vor fast 80 Jahren in seinen medien- und kunsttheoretischen Aufsätzen unter anderem an Bert Brechts Kunstpraxis untersucht¹, und Brecht selbst hat seine Erfahrungen vom Verfremdungseffekt des Epischen Theaters über das Lehrstück in seiner Radiotheorie weiterentwickelt.² Die diesbezüglichen genealogischen Linien erreichten in den 1970ern vor allem in Italien und Deutschland eine neue Qualität und Intensität, um zuletzt mit der zunehmenden Hybridisierung der elektronischen Medien im Kontext der No-Global-Bewegung nochmals an Bedeutung zu gewinnen. Auch wenn kapitalistische Appropriation und Reterritorialisierung nie lange auf sich warten ließen, auch wenn damit immer neue orgische Repräsentationen in die Gefilde des Organischen integriert wurden, fachten neue Medien in den Zeiten und Räumen ihrer Entwicklung und Aneignung immer auch Fragen nach ihrer emanzipatorischen Funktion und Anwendung an, vor allem im Hinblick auf eine Durchkreuzung der organischen Logik von Aktion und Repräsentation. Den Zusammenhang von sozialen Bewegungen und neuen Medien in seiner vollen Komplexität zu verstehen heißt, diese Prozesse der Durchkreuzung auch in der Reflexion und Theoretisierung nicht auf die einfachsten Aspekte der Vermittlung von Informationen zu reduzieren, sondern als vielschichtige Phänomene zu erfassen.

¹ Vgl. Walter Benjamin, „Der Autor als Produzent“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 683–701.

² Bertolt Brecht, „Radiotheorie 1927 bis 1932“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 18, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967, S. 117–134.

Es ist also in jedem Fall zu einfach, Medienaktivismus nur aus der einseitigen Perspektive des Paradigmas der organischen Repräsentation zu betrachten, als sekundären Faktor in einer linearen Bewegung der Vermittlung von der Handlung zur adäquaten Darstellung dieser Handlung. Abgesehen davon, dass es auch bei organischen Repräsentationen nicht um eine lineare Logik der Abbildung von „Wirklichkeit“ geht, sondern um die permanente Produktivität von Repräsentationen, um die Herstellung von „Wirklichkeit“ in und durch Repräsentation: Medien gehen über einfache Begriffe der Vermittlung als Mitte und Mittel weit hinaus. Es gibt allerdings auch eine andere Vorstellung der Mitte als jene, die vorschnell durch den Begriff der Vermittlung evoziert wird. Schon der antike lateinische Gebrauch von *medium* lässt, etwa in den Formulierungen *rem in medio ponere* (eine Angelegenheit öffentlich vorbringen) oder *in medium quaerere* (etwas für alle gemeinsam, als Gemeingut, fordern) eine weitere Bedeutung des Mediums aufblitzen: das *medium* als eine Mitte, die einen offen-vagen Begriff von Öffentlichkeit, von öffentlichem Raum, von Gemeinsamem nahe legt. Gilles Deleuze und Félix Guattari beschreiben diese Mitte als einen reißenden Strom, der alles mit sich mitreißt, eine Fluchtlinie, in der sich alles beschleunigt, in der sich die Verkettung der Singularitäten als UND ereignet. In einer solchen organischen Verkettung *durch die Mitte* geht es nun nicht mehr nur darum, die Institution der Massenmedien mit neuen Inhalten zu beliefern, es geht um ständige Versuche der Neuzusammensetzung, um Veränderungen und Neuerfindungen der Produktionsapparate, um den Prozess einer instituierenden Praxis auch im Medienaktivismus.

Seattle 1999 - Indymedia und die orgische Repräsentation

In ihrem Essay zur „Artikulation des Protestes“³ hat Hito Steyerl die Zweideutigkeit des Begriffs „Artikulation“ betont: Auf der Ebene der Symbole bedeutet er die Verbalisierung und Verbildlichung des politischen Protests, andererseits aber auch Verkettung, innere Organisation und Gliederung der Bewegung. Steyerl beschreibt beide Ebenen als Montagen, Zusammenstellungen in Form inhaltlicher Ein- und Ausschließungen, von Prioritäten und blinden Flecken. Genau diese blinden Flecken analysiert sie anhand der Indymedia-Produktion „Showdown in Seattle“ (1999), die anlässlich der Proteste gegen die WTO in Seattle noch während der Manifestationen gedreht und geschnitten wurde: Produktionsweise wie auch Ergebnis entsprächen paradoxerweise der Fertigungskette der kritisierten Corporate Media, dem Mythos der Information in Mainstream-Medien korreliere der der Gegeninformation bei Indymedia. Und heraus käme eine seltsame „Stimme des Volkes“ (*the voice of the people*), die Addition von Stimmen, die „einander politisch teilweise radikal widersprechen, etwa die von Umweltschützern und Gewerkschaften, verschiedenen Minderheiten, feministischen Gruppen etc.“⁴.

Es ist zweifellos eine wiederkehrende Herausforderung bei der Darstellung von Bewegungen und Protestformen, weder ihre fließende Heterogenität in filmischer

³ Hito Steyerl, „Die Artikulation des Protestes“, in: Gerald Raunig (Hg.), *TRANSVERSAL. Kunst und Globalisierungskritik*, Wien: Turia + Kant 2003, S. 19–28; online in: *transversal* 03/03, „mundial“, <http://transversal.at/transversal/0303/steyerl/de>.

⁴ Ebd., S. 23.

Repräsentation auf zu bestimmte Weise *fest- und* damit *anzuhalten* noch ihre Widersprüche als pseudo-synergetische Addition zu verschleiern. Steyerl problematisiert zu Recht die manchmal naive Haltung der PionierInnen der globalisierungskritischen Proteste und der Anfänge des Indymedia-Aktivismus. Sie geht allerdings weiter und fragt in diesem Zusammenhang auch verallgemeinernd, ob die Verkettung, die Addition des Deleuze/Guattari'schen UND nicht völlig blind und daher eher ein Vorgang der Subtraktion wäre, in der Widersprüche und Gegensätze mitnichten vermittelt, sondern sich vielmehr gegenseitig ausschließen würden.

Hier muss aber in der Tat unterschieden werden. Zunächst zwischen politischer Bewegung und bewegten Bildern: Was bei Steyerl ineinander verflochten präsentiert wird, die Montage des Films und die Montage der Bewegung, funktioniert nicht ganz so analog, wie es scheint. Bei der Verkettung der Bewegung handelt es sich im besten Fall um einen Strom, bei dem es nichts zu montieren und daher auch nichts zu addieren gibt. Wie die Verkettung des Deleuze/Guattari'schen UND alle Relationen mit sich fortreißt, geht es auch hier nicht um beliebige Addition (oder Subtraktion), sondern um eine Bewegung, deren Glieder erst *ex post* als solche dargestellt, in der Darstellung aber zugleich stillgestellt werden können. Die Verkettung von Singularitäten in Bewegung entzieht sich ebenso jeder „vollständigen“ Repräsentation, wie Repräsentation andererseits die Bewegung fürs Erste stoppt, stillstellt. Und erst den engen Grenzen des Organisierten und der organischen Repräsentation entspringt Hito Steyerls Frage, was davon zu halten sei, „wenn sich auf den Antiglobalisierungsdemos Nationalisten, Protektionisten,

Antisemiten, Verschwörungstheoretiker, Nazis, Religiöse und Reaktionäre problemlos in die Kette der Äquivalenzen einreihen“⁵. Nicht dass ich dieses evidente Problem der meisten kontemporären Proteste nivellieren wollte, aber die Frage eines möglichen Ausschlusses gewisser Positionen, und vorher noch: der Vermittlung von Widersprüchen, stellt sich eben nur im festen Rahmen einer dialektischen Methode, die als Instrumentarium des Stillstellens vorhandene Bewegungselemente in eine Beziehung zwingen will, nicht aber im Deleuze/Guattari'schen Denken von Verkettung, in dem es keinen vorgängigen Ausschluss gibt.

In der filmischen Repräsentation der Heterogenität dieser Verkettung besteht – so jene als ungebrochene Gegeninformation auf eine oppositionelle Wahrheit insistiert – allerdings tatsächlich die Gefahr einer Homogenisierung dieser Heterogenität, der Erzeugung einer filmischen Totalität, die trotz gegensätzlicher Intention ähnliche Effekte erzeugt wie die angegriffene Spektakelmaschine. „Showdown in Seattle“ ist nicht nur so etwas wie ein Gründungsdokument von Indymedia, sondern auch aus jetziger Sicht (nach neun Jahren Wirkungsgeschichte) als Produkt sehr einflussreich gewesen in der Verbreitung von Repräsentationen eines Ereignisses, das für die No-Global-Bewegung von großer Bedeutung war und ist. Nicht zuletzt wurde das Video dadurch auch oft reproduzierte oder nachgeahmte Quelle nicht nur der Bildproduktion, sondern auch der globalisierungskritischen Aktion – zugegeben, schon diese Quelle war nicht immer frei von Dualismen, Formeln und Klischees. Gleichzeitig wäre allerdings darauf hinzuweisen,

⁵ Ebd., S. 25.

dass gegenhegemoniale Bilder von Wider- und Aufständen nicht allzu vorschnell – etwa durch einen avancierten Kunstdiskurs – abgekanzelt werden sollten.⁶ Die notwendigerweise ebenso spontane wie prekäre Produktion von Zeichen, Aussagen und Bildern des Aufstands ist eine Form, die spezifische und strukturell bedingte Probleme erzeugt, die aber auch grundsätzlich anders als die spezifischen Vermittlungsformen der Mainstream-Medien eine Weiterentwicklung des Medienaktivismus als orgischer Repräsentation ermöglicht.

Anders als im Paradigma der organischen Repräsentation erscheint das Medium als orgisches nicht mehr als reines Mittel zur Information, zur Übermittlung eines Ereignisses, sondern es verkettet sich mit dem Ereignis, es wird schließlich selbst Ereignis. *Eventum et medium*: In der Verkettung von Ereignis und Medium produziert die Mitte als Fluchtlinie, die Mitte als UND, nicht einfach Repräsentationen, sie ist Teil des Ereignisses, sie ist das Ereignis selbst. Hier fungieren die Zeichen, Aussagen und Bilder nicht, um Objekte oder Subjekte, um die Welt zu repräsentieren oder zu dokumentieren, sondern dazu, die Welt sich ereignen zu lassen.⁷

Orgisch sind Medien also vor allem in ihrer Rolle als Möglichkeitsbedingung von Ereignissen; nicht als

⁶ Vgl. zur Frage eines adäquaten Verhältnisses von Medienaktivismus und künstlerischer Kritik: Gerald Raunig, „Das Dokument als gegenwärtiges Werden“, in: Sabine Schaschl-Cooper / Vit Havranek / Bettina Steinbrügge (Hg.), *The Need to Document*, Zürich: jrp/Ringier 2005, S. 89–98.

⁷ Vgl. dazu Maurizio Lazzarato, „Kampf, Ereignis, Medien“, übers. v. Karoline Feyertag, in: G. Raunig (Hg.), *Bildräume und Raumbilder. Repräsentationskritik in Film und Aktivismus*, Wien: Turia + Kant 2004, S. 176; online in: *transversal* 10/03, „differences & representations“, <http://transversal.at/transversal/1003/lazzarato/de>.

Lösung des Problems (auch nicht des Problems der Addition von Widersprüchen), sondern als Eröffnung des Möglichen, als unendliche Ausdehnung der Repräsentation ins Orgische, zugleich als Potenzialität des Ereignisses und als Aktualisierung dieser Potenz. So wird auch das Video „Showdown“ in Seattle eine Linie im Ereignis, das sich in der Verkettung von Seattle, der Verkettung der Körper, aber auch der Slogans, der Internet-Kommunikation, der Bilder und Aussagen des Indymedia-Videos aktualisiert⁸: Medienaktivismus, der seine Funktion nicht auf das Dokumentieren von politischen Bewegungen beschränkt, sondern sich im Aktivismus-Werden des Mediums ereignet.

Kinoki Lumal - Medium als Ereignis

Ungefähr zur selben Zeit, als in Seattle die globalisierungskritische Bewegung unter anderem mit zapatistischen Strategien reüssierte, entwickelte sich ein prekäres Unternehmen der Medienarbeit in Mesoamerika. Während die mannigfaltigen Bezüge auf die ZapatistInnen und Subcomandante Marcos sich in die gesamte Welt verteilten, versuchte das Kollektiv Kinoki Lumal⁹ zwischen 1999 und 2004 den umgekehrten Weg zu gehen: Joaquin Santiz Lopez, Manuel Guzman Ruiz, Juan

⁸ Vgl. dazu auch Marion Hamm, „Ar/ctivism in physikalischen und virtuellen Räumen“, in: Gerald Raunig (Hg.), *Bildräume und Raum-bilder*, S. 34–44; online in: *transversal* 12/03, „real public spaces“, <http://transversal.at/transversal/1203/hamm/de>.

⁹ Der Name des Kollektivs besteht aus dem in den 1920ern erfundenen russischen Neologismus Kinoki (*kino* = Kino, Film; *oko* = Auge) und dem Maya-Wort *lumal* (=das eigene Land und die Gemeinschaft, die es bewohnt), die Selbstbezeichnung des Medienkollektivs ließe sich also als das „Kinoauge unserer Territorien“ übersetzen.

Santiz Gomez, Alberto Vallejo Reyna und Tom Waibel organisierten ein kommunitäres Kino gerade in den marginalisierten und infrastrukturell benachteiligten Territorien in Chiapas.¹⁰ In der Tradition der postrevolutionären sowjetischen Dokumentarfilmpraxis (Vertov, Medvedkin), der filmischen Aufbrüche um und nach 1968 (Godard, Gorin, Rouch) und der altermedialen Praxis alternativer Medien in den letzten 30 Jahren (Radio Alice, PaperTigerTV, später Indymedia, Telestreet etc.) sollten im Südosten Mexikos Modelle der kommunikativen Medienarbeit in Form eines Wanderkinos ausprobiert werden. Tom Waibel beschreibt die Erfahrungen des Kollektivs zwischen 1999 und 2004 (bis hin zur Übergabe der Geräte und des gesamten Unternehmens an den autonomen Rat von Ricardo Flores Magón) in seiner Dissertation *Die Masken des Widerstandes*¹¹, nicht ohne die Probleme, die technischen, genderspezifischen und ökonomischen Grenzen basaler Medienarbeit im Kontext von Aufstandsbekämpfung und *low intensity repression* zu artikulieren.

Im Mittelpunkt der Medienarbeit von Kinoki Lumal, die ein Jahr lang geduldig durch Video-Workshops in ländlichen Kulturzentren in Chiapas aufgebaut wurde, stand die Organisation eines kommunitären Kinos in den sozialen Basen des zapatistischen Aufstands. Dieses Wanderkino wurde mittels eines Systems mobiler Projektion in enger Zusammenarbeit mit den besuch-

10 Infos unter <http://www.kinoki.at/lumal/index.htm>.

11 Die beschreibenden Anteile der folgenden Absätze fußen im Großen und Ganzen auf den Ausführungen von Thomas Waibel, *Die Masken des Widerstandes. Spiritualität und Politik in Mesoamerika*, philosophische Dissertation, Universität Wien 2007, vor allem S. 33–49.

ten Dörfern, Dorfgemeinschaften und Kollektiven verwirklicht. Zumeist fand es in marginalisierten und von öffentlicher Infrastruktur vernachlässigten Gegenden in Chiapas statt. Das Equipment des Wanderkinos wurde von den Betreibenden selbst von Dorf zu Dorf getragen, wo die BewohnerInnen aus einem kleinen Archiv von Filmen auswählen konnten. Das Kollektiv schuf damit an den verschiedensten Orten Partizipation auf Augenhöhe und intensive Situationen des Austausches. Im Verlauf der Unternehmungen ging Kinoki Lumal über die selbst organisierte Präsentation von Filmen hinaus: Es entstanden in mehreren Wellen verschiedene Video-Dokumentationen, Fotoreportagen und Radiofeatures. Die ersten beiden Kurzfilme reagierten auf den Wunsch, die Tätigkeit des Kollektivs medial zu transportieren; sie schildern das Ankommen und die Vorführungen des Wanderkinos in einer indigenen Dorfgemeinschaft sowie die ersten Ergebnisse von Workshops, die dem Umgang mit dem Medium Film gewidmet waren.¹²

In dem Maße, wie sich die Kinovorführungen in den unterschiedlichen lokalen Situationen wiederholten, schien es allerdings nicht mehr zu genügen, filmische Mittel einfach dafür einzusetzen, die politischen und medialen Aktivitäten zu präsentieren, zu reflektieren und zu diskutieren; die besuchten Gruppen artikulierten in einem weiteren Schritt den Wunsch nach einem stärker selbstbestimmten medialen Ausdruck ihrer alltäglichen Arbeit. So entstand gemeinsam mit der „Gesellschaft für soziale Solidarität Ernesto Che Guevara“ eine erste

¹² „Cine Mekapal“, Video 16 min., spanisch/tzeltal, deutsches Voice-over, Mexiko 2000, Realisation: Kinoki Lumal, und „Talleres“, Video 14 min., spanisch/tzeltal, deutsches Voice-over, México 2000, Realisation: Kinoki Lumal.

Dokumentation über Anbau, Ernte, Verarbeitung und Verkauf von Kaffee und die damit zusammenhängenden Fragen von sozialer Organisation.¹³

Frei nach Deleuze/Guattari bezeichnet Tom Waibel die Praxis von Kinoki Lumal als „mediale Wunschmaschine“. Die orgische Qualität dieser Wunschmaschine zeigte sich vor allem daran, in welchem hohem Ausmaß die organische Linearität von Aktion und Repräsentation gesprengt wurde. Statt von Inhalten und Medium erdrückt zu werden, hatten sich die ProtagonistInnen daran gemacht, immer weitere Wünsche in Bezug auf die Medienarbeit zu aktualisieren. Nicht die Einübung in eine klassisch-organische Form der Repräsentation, der getrennten Produktion und Konsumption waren Gegenstand ihres Unternehmens, sondern die Herstellung eines kommunikativen Raums, in dem Rezeption und Produktion, Medium und Ereignis ineinander übergehen. Und vor allem wurde damit auch ein verloren gegangener Raum des Politischen wiederhergestellt:

„Die Tätigkeit des Wanderkinos stellte einen Beitrag zur Wiederanknüpfung der sozialen Netze dar, die im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen zerrissen worden waren. Sie förderte einerseits die Reflexion über die Darstellbarkeit des Eigenen durch die mediale Produktion von Subjektivität und schuf andererseits durch die abendlichen Kinoprojektionen in den Dörfern nicht-alltägliche Situationen, in denen sich die Zuseher und Zuseherinnen ohne

13 „Kapel. Die Kaffeeproduzenten von Ernesto Che Guevara“, Video 48 min., spanisch/tzeltal, deutsches Voice-over, Mexiko 2000. Buch und Regie: Kollektiv Che Guevara, Kamera: Joaquin Santiz Lopez.

Rücksicht auf ihre politischen, religiösen oder weltanschaulichen Unterschiede versammeln konnten.“¹⁴

Gerade die Entstehung dieses Raums der filmischen Präsentation und Produktion jenseits von identitärem Konsenszwang lässt erkennen, wie die Medienarbeit von Kinoki Lumal die Hierarchie der Vermittlung gesprengt und jene Mitte des Mediums, jene spezifische Öffentlichkeit und Teilhabe hergestellt hat, in der die gerade Linie von der Repräsentation zur Aktion durchschnitten wird. Mit diesem Durchschneiden der Linie kehrt sich auch die Ordnung der organischen Repräsentation um und äußert sich in der wilden Mischung der organischen Repräsentation: Die Filmvorführung ist weniger Repräsentation, als dass sie selbst Ereignis wird, das wiederum neue Ereignisse der medialen Produktion nach sich zieht. Eine Kette von Ereignissen, nicht wie am Schnürchen aneinander gereiht, sondern durch die Mitte fließend und fliehend. Wenn in dieser Mitte die gerade Linie von Repräsentation und Aktion durchschnitten wird, entstehen immer wieder neue Fluchtlinien, Fluchtlinien, die aber nicht nur die in- und konstituierte Macht des herkömmlichen Mediengebrauchs fliehen, sondern eine neue instituierende Praxis schaffen.

Das Medienkollektiv arbeitete allerdings auch an relativ klassischen Dokumentationsformen, etwa 2001 an einer Dokumentation der berühmten Reise der zapatistischen KommandantInnen durch Mexiko: Eine Delegation von 22 aufständischen Comandantes zog mehrere

¹⁴ T. Waibel, *Die Masken des Widerstandes*, S. 45 f.

Wochen lang unter dem Titel „Marsch der Farbe der Erde“ zum Nationalkongress in die Hauptstadt, um die Verankerung der Übereinkünfte in der mexikanischen Verfassung einzufordern, die bereits 1996 zwischen der Bundesregierung und den Aufständischen getroffen worden waren. Mitglieder des Medienkollektivs begleiteten die Reise, um gleichzeitig mit der Rückkehr der KommandantInnen in den widerständigen zapatistischen Regionen eine filmische Edition der zurückgelegten Reise vorführen zu können; auch hier – ähnlich wie im Fall von Indymedia in Seattle – der Versuch, möglichst synchron zu den politischen Ereignissen eine geeignete Form der Repräsentation dieser Ereignisse zu entwickeln. Trotz erheblicher Probleme führte die Real-time-Dokumentation schließlich zum Ergebnis einer videographischen Chronik in sechs Teilen.¹⁵

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die politische Tour de Force der zapatistischen Comandantes für die beteiligten indigenen Gemeinschaften nicht von größerem Interesse zu sein schien als die Dokumentation der zweifelsohne eng mit dem zapatistischen Politikverständnis verknüpften Formen indigener Spiritualität. In Zusammenarbeit mit einer Vereinigung von traditionellen Maisbauern hatte Kinoki Lumal schon 2001 einen Kurzfilm über eine Zeremonie für die Fruchtbarkeit in einer roten Höhle im Hochland von Chiapas produziert.¹⁶ Im Zuge einer Einladung nach Santiago Atitlán

15 „Der Marsch der Farbe der Erde“, Video-Chronik 99 min., spanisch/tzeltal, deutsche Untertitel, Mexiko 2001, Kamera, Montage und Regie: Kinoki Lumal.

16 „Tzajal Ch'en – Rote Höhle“, Video 18 min., spanisch/tzotzil mit deutschen Untertiteln, Mexiko 2001. Buch und Regie: Union de Milperos tradicionales Hombres y Mujeres de Maiz, Montage: Kinoki Lumal.

in Guatemala entstand danach eine kurze mediale Präsentation der kulturellen Vereinigung Ahau Tepepul¹⁷ und schließlich der Dokumentarfilm „Der alte Großvater Rilajmam“. ¹⁸ Diese Dokumentation schildert anlässlich einer mehrtägigen Zeremonie, die der dominanten religiösen Figur eines alten Großvaters gewidmet ist, die unterschiedlichen Erzählungen und sozialen Praktiken, die sich um diese spirituelle Tradition ranken.

Die verschiedenen Formen der Zusammenarbeit, die ständige Weiterentwicklung der Teilhabe, die Austauschprozesse der Medienarbeit haben den Produktionsapparat von Kinoki Lumal stetig weiter verändert, die Repräsentationen nie im Organischen erstarren lassen. Von hier aus aber, aus den Nachbarschaftszonen von Spiritualität und Sozialität, wurde auch die Unübersetzbarkeit der lokalen Intensität in der Überlappung von medialer Produktion und Rezeption erkennbar. In ihrem Text zur Übersetzung der Medienarbeit von Kinoki Lumal nach Europa fragt Hito Steyerl: „Was aber passiert, wenn die Comandantes ihre Skimützen abnehmen? Welche Situationen beherrschen ihren Alltag? Was kennzeichnet das Leben in einer Zone ‚niedrig intensiver Kriegsführung‘? Hier setzt Kinoki Lumals Arbeit an – und gleichzeitig die Verstörung des Metropolenpublikums ein. Denn was unter der Maske hervorkommt, sind alltägliche Indigene, und keine linken Superhelden. Sie schuften, sie verhandeln, sie quatschen, sie saufen, sie feiern und schleppen dabei ab und

17 „Ahau Tepepul“, Video 6 min., spanisch/tzutuhil, deutsche Untertitel, Guatemala 2002.

18 „Der alte Großvater Rilajmam“, Video 77 min., spanisch/tzutuhil, deutsche Untertitel, Guatemala 2002. Buch und Regie: Asociación Cultural Ahau Tepepul, Kamera und Montage: Kinoki Lumal.

zu Götter herum.“¹⁹ Im Gegensatz zur Dokumentation des „Marsches der Farbe der Erde“, im Gegensatz auch zum dokumentarischen Resümee der Arbeit mit den autonomen Institutionen der zapatistischen Selbstorganisation²⁰, die auch in den Vorführungen außerhalb von Mittelamerika auf Interesse stießen, kamen die Arbeiten über die Verknüpfung von Spiritualität und Politik im indigenen Ritual in Europa nicht an.

Auch wenn die Produktionen von Kinoki Lumal die Klippen der ethnographischen Substanzialisierung des Anderen, des Peripheren genauso umschifften wie die Essenzialisierung des Bodenständigen in der Bearbeitung lokaler Spiritualität: Die Produktionen des Kollektivs, die sich der bekannten Ikonographie des zapatistischen Widerstandes verweigerten und anstelle von bewaffneten oder vermummten Aufständischen Bilder von alltäglicher Arbeit oder Ritualen präsentierten, stießen in Europa auf Ablehnung oder Langeweile. Es blieb unmöglich, diese Produkte des Prozesses, der Medium und Ereignis in eine ununterscheidbare und offene Mitte gerückt hatte, zurück in die organischen Repräsentationsmechanismen von politischem Aktivismus und Kino in Europa zu speisen. Was somit als offene Frage zurückbleibt, ist zum einen das Problem, was mit der organischen Repräsentation des Medienaktivismus geschieht, wenn sie aus der Verkettung mit dem Ereignis gerissen wird und damit ins Organische übergeht. Wie

19 Hito Steyerl, „Das Babelights-Syndrom. Kinoki Lumal“, in: *transversal* 10/03, „differences and representations“, <http://transversal.at/transversal/1003/steyerl/de>.

20 Vgl. „Die gute Regierung der Zapatistas“, Video 31 min. spanisch, deutsche und englische Untertitel, Mexiko 2005, Realisation: Oliver Ressler und Tom Waibel.

kann auch dieser Übergang als emanzipatorischer vorgestellt werden, anstatt als bloße Einspeisung in spektakuläre Kulturevents und Medienspektakel? Darüber hinaus stellt sich aber auch das allgemeinere Problem der transnationalen, oder besser translokalen Verkettung der orgischen Repräsentation: Wie kann sich orgische Repräsentation über die lokalen Erfahrungen hinaus als Experimentiergrund für eine translokale nicht-representationistische Praxis entwickeln, in der das Medium als Verkettung und Ereignis zu verstehen ist, in denen sich die unendliche orgische Unruhe aus der Repräsentation löst? Und schließlich, wie kann sich diese unruhige Mitte an jedem Ort des Aufruhrs, der Unruhe, der Leidenschaft aktualisieren, nicht nur in Chiapas, Seattle und Heiligendamm?

G. R.

RAUM ARTIKULIEREN

Sozialität und Spatialität

Monadologische Artikulation

Leibniz, der barocke Ordnungsdenker:

„[...] und da die Monaden ohne Eigenschaften voneinander ununterscheidbar wären, [...] so würde folglich – unter der Voraussetzung, dass der Raum erfüllt ist – in der Bewegung jeder Ort immer nur einen Inhalt erhalten, der dem gleichwertig ist, den er schon gehabt hat, und ein Zustand der Dinge wäre von dem anderen nicht zu unterscheiden.“¹

Das Bild, das uns diese Passage aus Leibniz' *Monadologie* vor Augen führt, ist an Traurigkeit schwerlich zu überbieten: eine vollkommene Unterschiedslosigkeit aller Zustände, die nicht daher rührt, dass es keine Bewegung gäbe, sondern aus dem dieser Bewegung eignen Unvermögen, irgendeine Differenz zu aktualisieren; daher, dass alle Bewegung immer nur Gleiches an die Stelle des Gleichen rückt. Die Tristesse einer solchen Unterschiedslosigkeit fordert einen anderen Gedanken

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, in: *Kleine Schriften zur Metaphysik (Philosophische Schriften, Bd. 1, Französisch und Deutsch)*, hg. u. übers. v. Hans Heinz Holz, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 441.

heraus. Soll nämlich umgekehrt Bewegung als *verändernde* möglich sein, so muss es ein „Differentssein“ oder vielmehr eine Differenz geben, die in den Monaden (jenen einfachen und unteilbaren Substanzen also, aus denen sich für Leibniz die Welt zusammensetzt) selbst aktual ist oder sich aktualisieren kann. Es muss, so Leibniz, ein „inneres Prinzip“ der Monaden geben, das man, wie es in einer ersten Abschrift der *Monadologie* noch heißt, „tätige Kraft nennen kann“ und durch das die Möglichkeit der Veränderung verbürgt wird. Dieses innere Prinzip verweist im Übrigen keineswegs auf eine identitäre Bestimmung der Monaden. Es knüpft die Möglichkeit der Veränderung im Gegenteil an die Bedingung bzw. das Vermögen einer „inneren Veränderung“², die im doppelten Spannungsfeld der Beziehung des Besonderen zur Mannigfaltigkeit sowie des Einfachen zur Vielheit der in ihm wirksamen Bestimmungsmomente ihren Ort hat.

In dem eingangs wiedergegebenen Zitat liefert uns Leibniz also das Gegenbild zu einem komplexen Zusammenhang von Differenz, Bewegung und (Selbst-) Veränderung. Es ist diese Art von Zusammenhang, für den wir uns im Weiteren in verschiedenen Hinsichten interessieren werden. Lenken wir jedoch den Blick zunächst auf jene eigentümliche Voraussetzung, von der die zitierte Passage spricht: nämlich dass „der Raum erfüllt ist“. So jedenfalls lautet diese Voraussetzung in der deutschen Übersetzung. Im französischen Originaltext der *Monadologie* heißt es hingegen schlicht: „le plein étant supposé“ („das Volle vorausgesetzt“). Es ist also die

² Vgl. dazu Klaus Neundlinger, *Einübung ins Aufbegehren. Beitrag zu einer Materialgeschichte des Glases*, mit einer Einleitung von Stefan Nowotny („Vom Prinzip der zureichenden Veränderung“), Wien: Turia + Kant 2005, S. 59 f. sowie S. 25 f. (Einl.).

Übersetzung, die hier den „Raum“ in Leibniz' Text re-
digiert – und genau hierin liegt ein Anlass zu Missver-
ständnissen, jedenfalls sofern „der Raum“ als eine vorge-
gebene Größe aufgefasst würde, *in dem* sich etwas, wie
in einem Gefäß, befinden könnte.

Nehmen wir Leibniz ernst, so wäre demgegenüber
viel eher davon auszugehen, dass so etwas wie Raum
nur „ist“, indem er *artikulierte* wird, und zwar ausge-
hend von der Mannigfaltigkeit der Monaden, der von
ihnen unterhaltenen Beziehungen bzw. der vielfältigen
Perspektiven, die, indem sie einander überkreuzen und
überlagern, Raum konstituieren. Die Vorstellung einer
„Realität des Raumes an sich selbst“, wie sie im 17. Jahr-
hundert von den Newtonianern vertreten wurde, weist
Leibniz „unserer chimärischen Einbildung“ zu, denn
„der Raum, wenn man ihn in seiner bloßen Möglichkeit
betrachtet, ist eine Ordnung der Dinge, die zur glei-
chen Zeit und insofern sie zusammen sind existieren,
ohne dass man etwas über ihre besondere Art zu exis-
tieren aussagt“³. Jegliche Vorstellung eines Raumes an
sich führt also letztlich zurück zur Tristesse, die das ein-
gangs zitierte Bild beschwört: der Unterschiedslosigkeit
aller Zustände.

Die *Artikulation* von Raum hingegen ist nicht allein
am inneren Tätigkeitsprinzip der Monaden, dem *appetitus*
(der Strebung), deutlich zu machen, sondern auch
an der zweiten Leibniz'schen Grundbestimmung der
Monade, nämlich der *perceptio*: Leibniz besteht darauf,
dass die Perzeption von der Wahrnehmung oder dem

3 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Briefe von besonderem philosophischem Interesse (Philosophische Schriften*, Bd. 5.2, Französisch und Deutsch), hg. u. übers. v. Werner Wiaters, Frankfurt/M.: Insel 1990, Briefwechsel mit Samuel Clarke, bes. S. 373 u. 371 f.

Bewusstsein unterschieden werden muss. Denn jede Wahrnehmung setzt bereits eine perzeptive Erschlossenheit voraus – wie sonst sollte aus der bloßen Gegenwart eines Gegenstands das Vermögen, ihn zu vergegenwärtigen, zu verstehen sein? Es gibt daher „Perzeptionen, die man nicht wahrnimmt“, und es gibt andererseits Wahrnehmungsperzeptionen, die das Bemerkenswerte von all dem abheben, was unbemerkt (und doch immer im Spiel) bleibt; in jedem Fall aber „kann eine Perzeption nur von einer anderen Perzeption stammen“⁴. Die Welt ist auf diese Weise in die Monaden immer schon eingefaltet, sie drückt sich in ihnen aus. Oder wie Deleuze diesbezüglich schreibt: „Weil die Welt nicht außerhalb der Monaden existiert, die sie ausdrücken, ist sie in jeder von ihnen in Form von Perzeptionen oder ‚Repräsentanten‘, *unendlich kleinen aktuellen Elementen*, eingeschlossen.“⁵

Was wir Wahrnehmung nennen, durchmisst also nicht einen vorgegebenen Raum, es *artikulierte* Raum, indem die Wahrnehmung Beziehungen der Abhebung schafft, Zusammenhänge herstellt, Distanzen anordnet, Aufteilungen des Sichtbaren und des Unsichtbaren vornimmt. Doch jede Wahrnehmung gründet in Perzeptionen, die ihr vorhergehen, die gleichsam das „Unbewusste“ eines jeglichen konstituierten Wahrnehmungsraums darstellen und die ihrerseits in Verteilungen existieren, welche die Welt nicht einfach als perspektivisch erscheinen lassen, sondern als multiperspektivisch. Kurz: Die Welt ist nicht ein Raum, sondern eine veränderliche Mannigfaltigkeit von Weltbezügen.

⁴ Vgl. G. W. Leibniz, *Monadologie*, S. 445–451.

⁵ Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 140 f.

Die Frage des sozialen Raums

Leibniz' Philosophie gibt uns mit ihrer beharrlichen Zurückweisung der Idee eines absoluten Raums zweifellos eine Reihe von Mitteln an die Hand, die den Begriff eines *sozialen* Raums zu entwerfen erlauben.⁶ Um einen solchen Raum zu denken, gilt es die Vorstellung eines leeren, neutralen Raums, der abstrakte Lokalisierungen von „Gesellschaft“ erlaubt, ebenso hinter sich zu lassen wie die verschiedenen Ideen des Raumes als allgemeiner oder besonderer Wahrnehmungsform, die – von den einschlägigen Subjektphilosophien auf die Bereiche der Gesellschaftsanalyse übertragen – stillschweigend Ideen von „Gesellschaft“ als Ansammlung bürgerlicher Selbst- und Individualsubjekte zugrunde legen. Mit Leibniz wäre vielmehr von einer Art Raum-Fülle auszugehen, die nicht einfach erfüllter Raum, sondern von Strebungen, Kräften, Vielheiten, vielfachen Bestimmungen und Beziehungen noch im Einfachsten durchzogen ist, und durch die sich so etwas wie Raum allererst herstellt. Nicht dass es darin (und das heißt nicht: „im Raum“ als „Gefäß“ der Subjekte, Ansammlungen oder Verhältnisse, sondern: im immanenten Gefüge der Raum-Fülle) keine Singularitäten oder auch (mit einem Begriff, der für Leibniz' Philosophie wichtig ist) Individualitäten gäbe; doch bilden diese eher die unveräußerlichen Verfügungen und Einfaltungen – das intensive „Außen im Innen“ – einer Mannigfaltigkeit denn Selbstheiten, die

⁶ So hat auch Martina Löw ihren Entwurf einer Raumsoziologie, der die Konstituierung von Raum in erster Linie in Syntheseleistungen und Prozessen des Spacing verortet, u. a. in Auseinandersetzung mit Leibniz entwickelt; vgl. M. Löw, *Raumsoziologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 27 f. u. 224 ff.

außerhalb ihrer erst Beziehungen zueinander aufnehmen müssten, um auf diese Weise einen Mechanismus der Zusammensetzung zu formen.⁷

Raum als sozialen Raum zu denken läuft dann aber auch nicht allein darauf hinaus, die Aufteilungen, Funktionsbestimmungen oder symbolischen Besetzungen des Raums hervorzuheben, durch die sich soziale Strukturen ausgestalten; es verweist – mit einem auf den ersten Blick etwas missverständlichen Begriffspaar von Gilles Deleuze – zunächst auf das Verhältnis von „Aufteilung des Raums“ und „Verteilung im Raum“.⁸ „Den Raum aufteilen“ oder „sich im Raum verteilen“, der Ausdruck Raum ermöglicht hier zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten der begrifflichen Entwicklung. Entweder er beschreibt den Raum als vorgegebene Dimension der Verteilung, Unterteilung und – gemäß der von der deutschen Übersetzung getroffenen Entscheidung – Aufteilung (*répartition*); oder er bezieht sich auf den immanenten Effekt einer Bewegung des Verteilens oder Sich-Ausbreitens (*distribution*), dessen *Aktualität* in nie restlos veräußerbarer Weise an die Verwirklichung der Potenz, die *potentia in actu*, der Vollzüge dieser Bewegung gebunden bleibt.

⁷ Wenn Leibniz in einer viel und zumeist sinnentstellend zitierten Passage der *Monadologie* davon spricht, dass die Monaden „keine Fenster“ haben, dann primär um die Idee einer von außen auf die Monaden einwirkenden Veränderung zurückzuweisen, der er die „Tätigkeit des inneren Prinzips“ der Veränderung, die Strebung (*appetitus*) entgegenhält. Wir können die Fensterlosigkeit der Monaden aber auch auf die *perceptio* beziehen und sagen: Die Monaden brauchen keine Fenster, um sich „der Welt“ zu öffnen; sie *sind* Perzeption, so wie sie Strebung sind, sie *sind* intensive Erschlossenheit von Welt.

⁸ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 59 f. – Vgl. dazu auch den Text „Instituierung und Verteilung“ in diesem Band.

Raum ist bei aller Fülle nicht als statisches Gefäß zu verstehen, sondern als in Bewegung begriffen und seine Form andauernd verändernd, seine Wirkung sukzessive und in alle Richtungen ausdehnend. Sozialität und Spatialität korrelieren hier: sozialer Austausch und Produktion des Raums oder, im anderen Fall, soziale Strukturalisierung und räumliche Hierarchie. Derart sind im Allgemeinen zwei Paradigmen des Verhältnisses von Raum und Sozialität zu unterscheiden. Wenn wir ein weiteres Mal auf die Begrifflichkeiten Deleuze' und seines Kollegen Guattari zurückgreifen wollen: eines der Molekularität und eines der Molarität. Schon Max Stirner hat 1844 in *Der Einzige und sein Eigentum* auf einen etymologischen Zusammenhang des Begriffs „Ge-sell-schaft“ mit dem Wort „Saal“ hingewiesen. Soziale und räumliche Qualität gehen auch hier zusammen: „Schließt ein Saal viele Menschen ein, so macht's der Saal, dass diese Menschen in Gesellschaft sind.“ Und das verheißt bei Stirner nichts Gutes, denn der „Saal“ ist die räumliche Figur für die Einsetzung einer abstrakten Form von Gemeinschaft, die in jedem Fall eine herrschaftliche Form von Bindung herstellt: „Gesellschaft ist nur Gemeinschaftlichkeit des Saales, und in Gesellschaft befinden sich schon die Statuen eines Museumssaales, sie sind ‚gruppiert‘.“ Fremdbestimmte Gruppierung, feste Bindung der Individuen aneinander, Rasterung, Hierarchisierung, das sind die molaren Aspekte von „Saal“ und „Gesellschaft“, in Stirners erstem und prägnantestem Beispiel konkretisiert als Verhältnis von Gefängnis und Gefangenen. „Man pflegt wohl zu sagen: ‚man habe diesen Saal gemeinschaftlich inne‘, es ist aber vielmehr so, dass der Saal uns inne oder in sich hat.“⁹

⁹ Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig: Zenith 1927, S. 192.

Stirners molekulare Gegenbegriffe zu „Saal und „Gesellschaft“ sind – für unsere Ohren ähnlich fremd – „Verein“ und „Verkehr“: „Verkehr ist Gegenseitigkeit, ist die Handlung, das commercium der einzelnen“¹⁰, „Verein“ die „stets flüssige Vereinigung alles Bestandes“¹¹. In Stirners Beispiel des Gefängnisses trägt der „Verkehr“ der Gefangenen auch den Samen der Gefährlichkeit, des Komplotts. Im Paradigma von „Verkehr“ und „Verein“ gibt es kein passives Über-sich-Ergehenlassen der *Aufteilung* – und damit auch Segmentierung – von Raum, keine Ein- und Unterordnung in hierarchische Verhältnisse, sondern vielmehr „ein unaufhörliches Sichvereinigen“¹², transversale Verteilungen *im* Raum (im Sinne der oben beschriebenen Immanenz) – dessen Form auch während dieser Verteilung stets in Veränderung begriffen ist; statt einer molaren *Aufteilung des Raums* eine molekulare, nomadische *Verteilung im Raum*.

Jacques Rancière hat ähnlich der Deleuze'schen Differenzierung der *Aufteilung des Raums* und der *Verteilung im Raum* und ähnlich Stirners Begriffen von „Saal“ und „Gesellschaft“ einerseits und „Verkehr“ und „Verein“ andererseits diese beiden Seiten der *Aufteilung* mit den Begriffen „Polizei“ und „Politik“ benannt. Der erste Verteilungstypus ist ein Staatsapparat, ein organischer Körper, im weitesten Sinn Polizei, der zweite eine Maschine, orgisch wie organlos, deterritorialisierend.

Die Entgegensetzungen der „polizeilichen“ *Auf- und Unterteilung des Raums* und der „politischen“

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 197.

¹² Ebd., S. 277.

Verteilung im Raum sind mithin nicht allein theoretischer, sondern auch ganz konkreter Art, und das über die verschiedenen historischen Formationen hinweg. Um die begriffliche Genealogie zu verdeutlichen, lässt sich auf eine jener Zäsuren hinweisen, die für das Zeitalter Leibniz' prägend sind und in denen sich zugleich die politische Moderne vorbereitet: die Errichtung des modernen Polizeiinstituts. 1666/67 per Edikt Ludwigs XIV. zunächst für Paris eingeführt und einen der wesentlichen Schritte in der Entwicklung des absolutistischen Herrschaftstyps bildend, löst die direkt dem Thron unterstellte Polizei, deren Aufgabe in der homogenisierenden Kontrolle des öffentlichen Stadtraums sowie der städtischen Lebenszusammenhänge besteht, bewegliche und disparate Systeme sozialer Regulierungsformen ab, die an unterschiedliche, teils formelle, teils informelle, jedenfalls aber nicht streng hierarchisch angeordnete Instanzen geknüpft sind.¹³ Die Aufteilung des Raums, die damit vollzogen wird, kann ihrerseits nicht unabhängig von institutionellen Praxen einer Verteilung im Raum (wie z. B. im Falle des sich bald ausbreitenden Spitzelwesens) gesehen werden, die jedoch bestimmten Funktionsträgern vorbehalten bleiben und damit die hierarchische Aufteilung des Raums bekräftigen; Praxen, die sozialen Raum überdies als Möglichkeit einer generalisierten Ortung¹⁴ konfigurieren.

¹³ Vgl. Gerhard Sälter, *Polizei und soziale Ordnung in Paris. Zur Entstehung und Durchsetzung von Normen im städtischen Alltag des Ancien Régime (1697–1715)*, Frankfurt/M.: Klostermann 2004.

¹⁴ Vgl. Stefan Nowotny, „Der erfasste Körper“, in: Harun Maye / Hans Rainer Sepp (Hg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 214–231.

Wir können in der ausgedehnten Monopolisierung des Raums, die durch die Polizei etabliert wird und die zugleich, im größeren Flächenmaßstab, ihre Entsprechung in der Monopolisierung des Territoriums findet, vielleicht eine der Vorbedingungen der spezifischen Formen von Konfrontativität erblicken, die die moderne Stadt als Schauplatz sozialer und politischer Auseinandersetzungen durchziehen. Nicht allein deshalb, weil jener andere Modus der Verteilung im Raum sich seitdem immer wieder den Staatsapparaten entgegengestellt hat, in den verschiedensten Formen der republikanischen, sozialistischen und anarchistischen Aufstände und Revolutionen, bis hin zur heutigen Antiglobalisierungsbewegung oder dem Euromayday-Kontext. Entlang der schroffen Grenzziehungen, auf die der monopolisierte Raum angewiesen ist, laufen die Anfechtungen dieses Raums auch immer wieder Gefahr, sich ihrerseits molar zu organisieren, nach außen wie auch nach innen: nach außen durch die „Vervollständigung“ des konfrontativen Settings von der Seite des Protests, nach innen durch die Internalisierung sozial-spatialer Monopolisierungen.

Wichtig scheint uns in diesem Kontext daher, dass die Differenz zwischen „Aufteilungen des Raums“ und „Verteilungen im Raum“ es nicht einfach zulässt, bestimmte Praxen der einen sowie andere Praxen der anderen Charakterisierung eindeutig zuzuschlagen. Sie *durchwirkt* vielmehr die Praxen und bringt so spezifische Potenzialitäten der Bewegung hervor. Sicherlich ließen sich etwa dem Territorium, dem strikten Funktionsraum oder dem symbolisch markierten Raum der Situationsraum, die oft marginalen Spielräume, die verschiedenen Räume der Hinwegsetzung entgegenstellen. Und doch können die Letzteren nicht gänzlich unabhängig

von den historisch-politischen, ökonomischen, sozialen Bahnungen verstanden werden, die sich den Bewegungspotenzen darbieten.

Aktualisierungen sozialer Spatialität

Ein neueres Beispiel für dieses Phänomen besteht in der Euromayday-Bewegung, die sich als Bewegung gegen die Prekarisierung von Arbeit und Leben in den ersten Jahren des gegenwärtigen Jahrzehnts entwickelt hat. Genau dort, wo Marx beispielsweise die Enteignung der „geistigen Potenzen“ analysiert hat, der die TeilarbeiterInnen unter den fragmentierenden Bedingungen der manufaktur- und später fabrikmäßigen Produktion unterliegen¹⁵, taucht im Übergang vom fordistischen zum postfordistischen Produktionsmodell¹⁶ die prekäre Figur der zunächst in, dann außerhalb der Fabrik umher-schweifenden ProduzentInnen auf, die sich spezifisches Produktionswissen aneignen, um es gegen die VerwalterInnen seiner Exklusivität zu wenden. Prekarität als sozioökonomischer Begriff stellt in dieser Perspektive übrigens nicht mehr, wie der am Leitbild des regulären Lohnarbeitsverhältnisses negativ orientierte Begriff der „atypischen Beschäftigungsformen“ nahe legt, eine Abweichung von Normalität dar, sondern ein die Normierungen selbst erschütterndes Übergreifen seit langem bestehender Formen der Prekarisierung (etwa in den verschiedenen Bereichen feminisierter oder ethnisierter

15 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (Marx-Engels-Werke, Bd. 23), Dietz: Berlin ¹⁹1998, S. 356–390.

16 Vgl. Marcelo Expósito, „First of May. The City Factory“, DVD 2004.

Arbeit) von den Rändern der Gesellschaft auf ihr Zentrum sowie eine permanente Produktion neuer Randlagen. Dieser Wandel impliziert indessen auch einen Wandel sozialer Organisationsformen, die ihren Ausgang nicht zuletzt von den spezifischen Wissens- und Kommunikationskompetenzen der prekären ProduzentInnen nimmt. Stand in der Geschichte der kommunistischen und sozialdemokratischen Bewegungen das Verhältnis zwischen den im Fabriksetting fragmentierten bzw. entfremdeten TeilarbeiterInnen und ihrer molaren Organisation durch Partei und Gewerkschaft im Vordergrund, so scheint sich das Aufbegehren der Prekären der EuroMayday-Bewegung in molekularen Körper-, Zeichen- und Aussagegefügen zu vollziehen, die in die Produktions- und Konsumtionsstätten des neoliberalen Zusammenhangs intervenieren.¹⁷

Nicht zuletzt sind es die Oberflächen der urbanen Displays, die hier als Angriffs- und Bearbeitungsflächen der prekären Bewegung dienen: der städtische Raum, gerastert und poliziert wie nie zuvor, wird zum Ziel von performativen Aktionen und Zeichenveränderungen.¹⁸ Diese Interventionen verweisen zugleich auf eine soziale Gestik des Umherschweifens, das, über den dualistisch-konfrontativen Protest und die Negation des Status quo hinausweisend, dem gegenwärtigen Fragmentierungszusammenhang eine Gegenproduktion von neuen Erfahrungs-, Artikulations- und Solidarisierungsformen

¹⁷ Vgl. etwa die Praxen der italienischen Chainworkers oder der spanischen Gruppe Yo Mango.

¹⁸ Für einen Abriss der Geschichte des Euromayday vgl. das Kapitel „Mayday-Maschinen“ in: Gerald Raunig, *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*, Wien: Turia + Kant 2008.

entgegenzusetzen versucht. Ähnliches ließe sich über nicht minder prekäre Organisationsversuche in illegalisierten migrantischen Lebenszusammenhängen sagen, die der mörderischen Befestigung der Außengrenzen, der wir heute nicht nur in Europa beiwohnen, widerstreiten und in denen sich wiederum ein spezifisches Wissen über das Zusammenspiel homogenisierter territorialer Räume mit den keineswegs territorial begrenzten Aktionsräumen kapitalistischer Wirtschafts- und Ausbeutungsformen artikuliert. Spätestens dort, wo die polizeiliche Ordnung gleichsam routinemäßig – und das konfrontative Setting erneut in Kraft setzend – die prekären Versuche derartiger Verteilung im Raum mit Waffengewalt beendet, zeigt sich auch hier, dass die zwei Paradigmen der Verteilung im Raum und der Aufteilung des Raums nicht nur nicht als reine existieren, sondern in ihrer Praxis notwendig umkämpft bleiben.

Überdies gibt es eine Zweideutigkeit, die sich durch die Geschichte des Raumdenkens hindurch nachvollziehen lässt und die auch jenen Begriff durchzieht, der vielleicht wie kein anderer einen sozialen Raum in dem hier vorgeschlagenen Sinn zu denken erlaubt – nämlich den Begriff der *Situation*. „Situation“, das kann ein bloßes *situm esse*, ein Ensemble von Lagebeziehungen meinen, deren konkrete Anordnung sich einer höheren Ordnungskraft verdankt; es kann aber eben auch ein immanentes Bedingungsgefüge bezeichnen, in dem jede Lage, jeder *situs* eine Kontingenz ausdrückt, die in Bewegung versetzt werden kann. Wir finden diese Zweideutigkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Kontext der Situationistischen Internationale wieder. Der situationistische Situationsbegriff schwankt zwischen der Idee einer Bedingungskontrolle

in der Erzeugung sozialer Umgebungen, mithin der konstruktiven Intendiertheit von spezifischen *Setzungen*, und der Eröffnung von Spielräumen, die sich als solche fortzeugen¹⁹ und die mit Walter Benjamin²⁰ als Bewegung der qualitativ verändernden „*Entsetzung*“ gedeutet werden könnten.

Noch die gegenwärtige Rezeption der Situationistischen Internationale (soweit sie eine politische Rezeption zu sein beansprucht und nicht darauf abblendet, die S. I. routinemäßig in einem Kanon der Kunstgeschichtsschreibung zu verstauen) ist mit dieser Ambivalenz behaftet: Da gibt es die selbstgewissen SachwalterInnen des „Richtigen“, die sich als situationistische DemiurgInnen gerieren²¹, sowie andererseits Versuche, Situationen zu kreieren, die Sozialität als Praxis spezifischer Assoziierungen oder auch dissoziierender Interventionen, die bestehende Strukturalisierungen und Funktionalisierungen ins Schwanken bringen, neu „erfinden“, ohne die Mannigfaltigkeit der Artikulationen einem fixierten Programm unterzuordnen.²²

19 Vgl. Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005, vor allem S. 157–159.

20 Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 179–203.

21 Vgl. z. B. Biene Baumeister / Zwi Negator, *Situationistische Revolutionstheorie – Eine Aneignung*, Stuttgart: Schmetterling 2004; Stephan Grigat / Johannes Grenzfurthner / Günther Friesinger, *Spektakel – Kunst – Gesellschaft*, Berlin: Verbrecher Verlag 2006.

22 Vgl. etwa die post-situationistische Praxis des feministischen Kollektivs „Precarias a la Deriva“ bzw. deren Buch *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid: Traficantes de sueños 2004. Auf Deutsch ist erschienen: *Precarias a la deriva, Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität. Mit einem Anhang von Marta Malo de Molina*, übers. v. Birgit Mennel, eingel. v. Birgit Mennel u. Stefan Nowotny, Wien: transversal texts 2014.

Die Muster von hierarchisch-molarer Aufteilung des Raums und transversal-molekularer Verteilung im Raum korrelieren also mit unterschiedlichen Formen von sozialer Organisation. Auch Revolutionen funktionieren nach diesen Prinzipien. Es ist nicht notwendig, von einem Auftreten dem einen oder anderen Prinzip gänzlich zuzuordnender Revolutionstypen auszugehen, um doch unterschiedliche Modelle und Ausprägungen revolutionären Geschehens auszumachen. Während die zunehmende Segmentierung und Strukturalisierung des revolutionären Prozesses in den großen Französischen und Russischen Revolutionen der Logik der Aufteilung des Raums folgt, sind die Pariser Revolten der Commune 1871 und des Pariser Mai 1968 etwa nach den divergierenden Theorien von Deleuze, Debord und Lefebvre historische Modelle für die Verteilung im Raum. Ein exemplarisches Beispiel für diese Modelle der „molekularen Revolution“ (Guattari) sind die Pariser Frauen, die sich nicht nur am 18. März 1871 gemeinsam mit Männern der Pariser Nationalgarde den Versailler Regierungstruppen entgegenstellten, die Kanonen der Nationalgarde verteidigten und damit jenen Abschnitt des revolutionären Prozesses einleiteten, der als die Insurrektion der Pariser Commune bezeichnet wird. Auch durch die Verweigerung von aktivem und passivem Wahlrecht für Frauen kam jenem Kampf größte Bedeutung zu, der sich *jenseits* der Sphäre ihres Ausschlusses ereignete, also jenseits der Sphäre der Politik der Repräsentation. Von der Beteiligung an der Mobilisierung gegen die bürgerliche Republik bis zu den letzten Tagen auf den Barrikaden haben die Frauen die Commune gerade auf der Seite der spontanen Aktionen, der Basisversammlungen, zuletzt der Barrikadenkämpfe

vorangetrieben. Allgemeiner gesagt geht es in solchen molekularen Revolten um die Entwicklung von organischen Staatsapparaten, also Staatsapparaten, die das Prinzip der Repräsentation ausdehnen und durchbrechen und damit zugleich zu einer offenen Organisation von revolutionären Kriegsmaschinen beitragen.²³

Der Bruch zwischen schließender Segmentierung und situativ-offener Bewegung spiegelt sich schließlich auch in der retrospektiven Betrachtung und künstlerischen Kommentierung von Revolutionen: So verzichtet etwa der die Geschichte der Pariser Commune erzählende Film „Das neue Babylon“ (1929) von Grigori Kosinzew und Leonid Trauberg bei aller emphatischen Feier der Bewegung (oder eher: des bewegten Bildes) nahezu gänzlich darauf, sich mit dem immanenten Organisationsgeschehen der Commune auseinanderzusetzen. Stattdessen organisieren sich die Bilder weitgehend um eine schroffe Grenze, die den politischen Erlösungsraum der Commune von einer degenerierten, den begehrliehen Blick von Versailles aus auf Paris richtenden Bourgeoisie trennt, um in der Blutwoche zur Frontlinie zu werden, an der aufgrund der militärischen Übermacht der Versailler Truppen die Commune zunichte geht. Einen ganz anderen Versuch unternimmt dagegen Peter Watkins' Projekt „La Commune“ (1999): Hier schlägt die Nach- und Darstellung des Pariser Geschehens in die Herstellung einer offenen Situation um, die das Produktionsgeschehen des Films selbst erfasst und die Produktionshierarchien erschüttert. Gleich auf drei Ebenen fällt der Film aus dem tradierten Rahmen von Revolutionserzählungen: auf der Ebene der Form, 345 Minuten

²³ Vgl. G. Raunig, *Kunst und Revolution*, S. 76–92.

lang und mehrfach das klassische Narrativ verfremdend, auf der Ebene des Produktionsprozesses, basierend auf den historischen Recherchen und den aktuellen politischen Erfahrungen der AkteurInnen, und schließlich auf der Ebene der Distribution, die die Präsentation des Filmes als diskursives Event und politische Organisation betreibt.²⁴

Die Reartikulation von sozialem Raum, die Watkins' Film nicht allein auf der Ebene der Revolutionserzählung unternimmt, sondern auch auf jener der mikropolitischen Prozessualisierungen, die die Kluft zwischen Produktion und Rezeption unterlaufen, fließt nicht nur in gegenwärtige politische Handlungsformen ein, sie speist sich aus dem mannigfaltigen Handeln und den mannigfaltigen Weltbezügen der teilhabenden AkteurInnen, die die Erfahrungen gegenwärtiger sozialer Bewegungen in sie einführen: vom Zapatismus über antirassistische Aktivismen der späten 1990er bis zu verstärkten Verknüpfungen künstlerischer und politischer Praxen im Verlauf des letzten Jahrzehnts. In all diesen Zusammenhängen artikuliert sich eine soziale Spatialität, eine Welt, die nicht dazu verurteilt ist, dass fortwährend Gleiches an die Stelle des Gleichen tritt, sondern die multiperspektivisch ist und der Veränderung fähig.

S. N. / G. R.

²⁴ Vgl. Michaela Pöschl, „... beyond the limitations of the rectangular frame“, La Commune, DV, 345 min., Peter Watkins, 1999“, in: *transversal* 10/03, „difference and representations“, <http://transversal.at/transversal/1003/poeschl/de>.

OBJEKTE, SUBJEKTE, PROJEKTE

Drei Ordnungen des Kunst- und Kulturdispositivs

Die Ordnung der Objekte und die Kontemplation

Giorgio Agamben weist in einer seiner Arbeiten zur Genese der modernen Ästhetik¹ auf die Bedeutung des *Theatrum pictorium* von David Teniers d. J. hin, des ersten illustrierten Kunstkatalogs, der 1660 in Antwerpen publiziert wurde und Reproduktionen von Gemälden aus der Brüsseler Kunstkammer Erzherzog Leopold Wilhelms zeigt. Es handelte sich im Falle der Brüsseler Galerie in der Tat um eine reine Kunstsammlung, die im Unterschied zu den seit dem Spätmittelalter und der Renaissance in Europa entstehenden Wunderkammern², in denen neben Gemälden und Skulpturen allerlei Altertümer, Naturalien und „Merkwürdigkeiten“ aus verschiedenen Weltgegenden versammelt waren, nicht die mannigfaltige Einheit der göttlichen Schöpfung feierte, sondern die selbstgenügsame Welt der Produkte menschlichen Geistes sowie deren kunstsinnigen Sammler. „Vive l'Esprit“ stand ganz in diesem Sinn

1 Giorgio Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, übers. v. Anton Schütz, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.

2 Kataloge, die – im Unterschied zu Teniers' Präsentation, die zugleich mit den reproduzierten Werken den Kunstsinn Leopold Wilhelms feierte – zum Verkauf stehende Sammlungsstücke aus Wunderkammern aufführten, gab es im Übrigen laut Auskunft von Krzysztof Pomian seit 1616 (vgl. *Der Ursprung des Museums. Vom Sammeln*, übers. v. Gustav Rößler, Berlin: Wagenbach 1998, S. 63 f.).

etwa, so zeigt es uns ein Gemälde Willem van Haechts, so sinnfällig wie doppelsinnig an einem Türsturz einer ähnlichen Kunstsammlung des 17. Jahrhunderts zu lesen, nämlich derjenigen des Cornelius van der Geest („Geist“, „Esprit“) in Antwerpen.³

Teniers, selbst Direktor der erzherzoglichen Kunstgalerie, wendet sich im einleitenden Text zu seinem *Theatrum pictorium* dementsprechend an die „Bewunderer der Kunst“, und er hält es für notwendig, diese darauf hinzuweisen, dass die „Originale der Malereien, deren Abbilder Sie hier sehen, weder von ein und derselben Form noch von gleichem Format [sind]; darum erschien es uns, um sie Ihnen in angemessener Weise vorlegen zu können, nötig, sie einander anzugleichen, damit sie alle ins Maß der Bögen des vorliegenden Bands passen“⁴. Wenn jemand eine Vorstellung von der Größe der Originale gewinnen wollte, so war diese anhand von auf den Marginalspalten des Katalogs gedruckten Hand- und Fußmaßen zu ermessen. Teniers’ Text lässt diesen Hinweisen, so erzählt uns Agamben weiter, eine Beschreibung der Kammer selbst folgen, „in welcher man so etwas wie einen Prototyp des Museumsführers sehen könnte, wie er am Eingang jedes modernen Museums ausliegt – wäre da nicht die durchaus untergeordnete Bedeutung, die Teniers den einzelnen Gemälden im Verhältnis zum *cabinet* im Ganzen beimisst“⁵. Teniers’ Beschreibung widmet sich zunächst ausführlich der Anordnung der Objekte im Raum, der Hängung der Gemälde sowie der Aufstellung der Skulpturen an

³ Vgl. G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, S. 43.

⁴ Zit. nach ebd., S. 40.

⁵ Ebd.

der Fensterseite der Galerie. Sie weist, unter dem Hinweis auf die bewundernswerte Pinselführung und die Lebhaftigkeit der Farben, zwar unter anderem auf einige Gemälde Brueghels d. Ä. hin, doch führt sie die „Bewunderer der Kunst“ alsbald weiter in andere Räume der Kunstkammer. Schließlich ist von der wundervollen Verzückerung der Geister die Rede, die von den Werken ausgehe, und Teniers bemerkt, dass „all diejenigen, die diese Köstlichkeiten nach Herzenslust zu betrachten begehren“, Wochen, ja Monate in der Galerie verbringen müssten, um sie „gebührend zu würdigen“.⁶

Ich möchte hier drei Aspekte dieser Beschreibung besonders hervorheben. Der *erste* Aspekt betrifft Fragen der Öffentlichkeit, taucht doch der Prototyp des modernen Kunstkatalogs – der zugleich, folgen wir dem Hinweis Agambens, auch als Vorgänger jenes Informationsmaterials verstanden werden könnte, das wir aus modernen Museen kennen – in einem ganz bestimmten historischen Moment auf: in dem Moment nämlich, in dem eine Kunstsammlung, die an sich einer breiteren Öffentlichkeit nicht zugänglich ist, dieser in Form eines Katalogs doch in gewissem Maße präsentiert werden soll. Der Katalog stellt also seinerseits eine bestimmte Öffentlichkeit her, doch diese verweist in sich auf einen der Öffentlichkeit entzogenen Raum; er überbrückt gleichsam die Absonderung der Werke in der Kunstgalerie von eben jenem Publikum, dessen Interesse er gleichwohl wecken will. Doch dies hat seinen Preis, denn die Form der Präsentation von Kunstwerken in Teniers' Katalog ist zwangsläufig mit einer bestimmten *Neutralisierung* verbunden, die in Bezug auf die Frage

⁶ Zit. nach ebd., S. 41.

der Größe der Werke besonders augenfällig wird. An diese Neutralisierung knüpft sich jedoch sogleich ein Moment, das als *Pädagogik der Betrachtung* bezeichnet werden könnte, denn die unterschiedlichen Formate der Originale sind offensichtlich so wenig selbstverständlich – und zwar umso mehr, als man sich mit ihnen eben nicht allgemein vertraut machen konnte –, dass es eines eigenen Hinweises auf die unterschiedliche Form und Größe der Werke in der Galerie bedarf.

Zweitens hält Agamben gleichwohl einen entscheidenden Unterschied zwischen der Beschreibung Teniers' und jenem Diskurs fest, der in seiner Minimalvariante am Informationsmaterial in modernen Museen abzulesen ist: Während Erstere sich vor allem der Galerie als solcher widmet, das heißt: der *Anordnung der Objekte und Bilder im Raum*, wird Letzteres vorzugsweise die einzelnen ausgestellten Werke selbst behandeln. Betrachtet man jene Gemälde Teniers', die uns Ansichten der Brüsseler Kunstkammer zeigen, so lässt sich ihnen ein wichtiger Anhaltspunkt dafür entnehmen, warum das so ist: Die Gemälde sind dicht aneinander gehängt, manche finden sich auf dem Boden aufgestellt, Statuetten und Büsten befinden sich teils ebenfalls auf dem Boden, teils auf Einrichtungstücke gestellt, an deren Seitenwänden wiederum Bilder angebracht sind. Insgesamt ergibt sich, gemessen an den großzügigen Anordnungen moderner Museen, ein geradezu chaotischer Eindruck. Teniers' Katalog nimmt, wie wir gesehen haben, in seiner Präsentation der Werke der Brüsseler Kunstkammer eine auffällige Neutralisierung vor, die, zumindest was die Aufklärung über Originalformate angeht, im öffentlichen Museum nicht mehr in derselben Weise notwendig ist. Eine zweite Neutralisierung, die sich nicht auf die Präsentation in einem Kunstkatalog,

sondern auf die Anordnung der Objekte im Raum beziehen wird, ist indessen noch nicht vollzogen: die der abgesetzten Hängung und Aufstellung der Werke im leeren, möglichst neutral gehaltenen Raum, die die Aufmerksamkeit vom Raum zunehmend auf die einzelnen Kunstobjekte verlagern wird.

Drittens schließlich benennt Teniers allerdings bereits sehr deutlich die *angemessene Haltung*, die den in der Kunstkammer versammelten Werken entgegengebracht werden sollte: die *Kontemplation*, die betrachtende Versenkung also in die innere Qualität und den inneren Reichtum der Werke. In ihrer Beschwörung sowie im damit zusammenhängenden Versprechen einer wunderbaren Verzückerung der Geister setzt sich jene Pädagogik der Betrachtung fort, die ich oben angesprochen habe, auch wenn die „Bewunderer der Kunst“, die Teniers' Katalog anspricht, in der Galerie selbst kaum Gelegenheit zur Ausübung der Kunstkontemplation finden werden. Aus nachträglicher Perspektive ließe sich insofern vielleicht sagen, dass es sich an diesem Punkt mehr um eine vorbereitende Pädagogik, eine Propädeutik, handelt: Denn die Kontemplation richtet sich in eben jenem ästhetischen Verhältnis gegenüber den Kunstwerken ein, das seine adäquaten räumlichen Bedingungen erst in den Raumanordnungen des modernen Museums finden wird. (Nur beiläufig sei hier daran erinnert, dass die „Ästhetik“ als philosophische Disziplin sich bis ins 18. Jahrhundert auf die Wahrnehmung in einem allgemeinen Sinn bezog und erst seither ihr Referenzfeld in zunehmendem Maße in der Kunstwahrnehmung fand.)

Es sind also mehrere Bewegungen, zu denen die Ausführungen Teniers' gleichsam eine frühe Momentaufnahme liefern: die Entstehung neuer Überbrückungen

der Differenz zwischen Öffentlichkeit und Nicht-Öffentlichkeit, die mit der Erfindung einer spezifischen Pädagogik einhergehen; Verschiebungen hinsichtlich der Auswahl- und in weiterer Folge Anordnungsverfahren von Objekten, die Gegenstand eines besonderen Interesses sind; und schließlich die Formierung neuer subjektiver Wahrnehmungs- und Wertungsverfahren in Bezug auf diese Objekte. Der Kontemplation als idealer Form der Kunstbetrachtung kommt in diesem Zusammenhang insbesondere die Rolle zu, die Subjekte in die Anordnung der (Kunst-)Objekte einzubeziehen, und zwar dergestalt, dass sie die Subjekte auf diese Objekte hinordnet. Sie erlaubt es daher, den entstehenden Raum der Ausstellung von Kunstwerken als Gefüge von Objekten und Subjekten zu entwerfen. Dieses Gefüge ist durchaus *funktional*, aber gerade darin, dass es von anderen Funktionalitäten getrennt bzw. ihnen „enthoben“ wird. In diesem Sinn kann etwa Carol Duncan über den doppelten Kontext der Genese der modernen Ästhetik und der Genese moderner Kunstinstitutionen schreiben:

„Bezeichnenderweise hat dasselbe Zeitalter, in dem die ästhetische Theorie hervorsprießt, auch ein wachsendes Interesse an Galerien und öffentlichen Kunstmuseen gesehen. Tatsächlich ist der Aufstieg des Kunstmuseums eine Folge der philosophischen Erfindung der ästhetischen und moralischen Kräfte von Kunstobjekten: Wenn Kunstobjekten am besten dadurch entsprochen wird, dass sie als Kunst kontemplativ betrachtet werden, dann ist das Museum das angemessenste Setting für sie, denn es macht sie für jeden anderen Zweck nutzlos.“⁷

⁷ Carol Duncan, *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*, London u. New York: Routledge 1995, S. 14.

Nun lässt sich angesichts der besprochenen Ausführungen von David Teniers d. J. in Zweifel ziehen, ob die ästhetischen und moralischen Kräfte von Kunstobjekten tatsächlich in erster Linie eine philosophische Erfindung sind oder aber nicht vielmehr die philosophischen Kunsttheorien selbst ihre spezifischen historischen Voraussetzungen kennen. Unstrittig dürfte dagegen sein, dass „Nutzlosigkeit“ – im Sinne einer Suspendierung von Zwecken, die dem Kunstobjekt äußerlich sind – eine wesentliche Rolle sowohl in den Kunsttheorien des späten 18. Jahrhunderts als auch im Zusammenhang mit den Orten, die in derselben Zeit zu Ausstellungszwecken entworfen wurden, spielt. Nutzlosigkeit aber ist letztlich eine subjektbezogene Kategorie, die, wenn auch negativ, auf die Formen des subjektiven und intersubjektiven Gebrauchs von Objekten verweist. Wir können daher an dieser Stelle von einer weiteren Neutralisierung sprechen, die sich diesmal weder auf die Präsentation der Werke im Katalog noch vorrangig auf die Anordnung und Zusammenstellung der Objekte im Raum bezieht, sondern auf die Rolle der Subjekte oder, besser, der spezifischen Haltungen und Subjektivierungsweisen, die im Kontext der Genese moderner Ausstellungen auftreten.

Halten wir daher die doppelte Implikation von Duncans Beobachtung fest: Sie benennt nicht nur den Umstand, dass von ausgestellten Kunstwerken kein anderer Gebrauch gemacht werden soll als der einer zweckfreien Kontemplation, sondern weist auch darauf hin, dass den subjektiven Vermögen, denen sich eine solche Kontemplation verdankt, mit dem Museum ein bestimmter, vom übrigen gesellschaftlichen Zusammenhang abgetrennter funktionaler Ort zugewiesen wird.

Wie aber lässt sich die Funktionalität dieses Ortes näher verstehen, wenn sie sich nicht aus einer Beziehung des Gebrauchs bestimmt, der Subjekte und Objekte miteinander verbindet?

Die Ordnung der Subjekte und die Polizei

Bevor ich diese Beschreibung weiter verfolge, scheint es mir zunächst notwendig, daran zu erinnern, dass eine weit verbreitete Perspektive auf Museen und Ausstellungen nach wie vor in hohem Maße von Kategorien geprägt ist, die dem Kontext aufklärerischer Ideen zugeordnet werden können. Historisch gesehen handelt es sich dabei vor allem um die Ideen der „Kultur“, der „Bildung“, der gesellschaftlichen Bedeutung von „Kunst“ und „Wissenschaften“ etc., über deren Wert und Status seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schier endlose Diskussionen geführt wurden. Es handelt sich aber ebenso um Ideen der „Öffentlichkeit“, der „Vernunft“ (deren Gebrauch es zu „bilden“ gilt und die zugleich die Grundlage einer vernünftigen Gestaltung des Gemeinwesens ist) und sogar noch der „Kritik“, die im Sinne der Aufklärung vom richtigen Vernunftgebrauch nicht zu trennen ist.⁸ Diesen Ideen zufolge kommt Ausstellungen, ob es sich nun um Kunstaussstellungen, historische, kulturanthropologische oder wissenschaftlich-technische Ausstellungen handelt, die Aufgabe einer „moralischen Erziehung“, „Zivilisierung“ oder „Kultivierung“ der BesucherInnen zu: große Begriffe, die der kleinen Pädagogik des Teniers'schen Katalogs einen menschheitsgeschichtlichen Rahmen geben und sie

⁸ Vgl. dazu auch den Text „Proaktive Kritik“ in diesem Band.

mit emanzipatorischen Obertönen versehen haben. Der grundsätzliche „Wert“ des Ausgestellten, seine grundsätzliche Eignung dafür, BesucherInnen im genannten Sinne zu „bilden“, bleibt in dieser Perspektive unumstritten.

Sicherlich würde heute kaum noch jemand von einer moralischen Erziehung oder Zivilisierung sprechen, und ebenso zweifellos sind die genannten Ideen längst von verschiedenen Seiten her unter Druck geraten: von der Seite historisch-kritischer Theoriebildungen, von der Seite diverser Kunstpraxen, die das Erbe dieser Ideen aufzukündigen oder wenigstens kritisch zu befragen versucht haben, und nicht zuletzt auch von der Seite kulturpolitischer Umwertungen, die den Akzent auf marktförmige Publikumsorientierungen oder kreativwirtschaftliche Aspekte legen. Wie wenig damit die genannten aufklärerischen Ideen aus der Welt sind, lässt sich aber unter anderem an den typischen Kunst- und Kulturemphasen ermes sen, mit denen etwa DirektorInnen von Kunstinstitutionen gerne vor Sponsorengruppen treten. Ein weiteres Beispiel wäre den Begriffen der „Kunstvermittlung“ und der „Kulturvermittlung“ zu entnehmen, deren geläufige Verwendung suggeriert, dass „Kunst“ und „Kultur“ grundsätzlich der Vermittlung wert seien, weil sie (in welchen Begriffen auch immer man sich im Einzelnen darüber verständigen mag) das Leben derer, denen sie vermittelt werden, zu bereichern oder zu verfeinern geeignet seien. Nicht weniger fällt die oft gegen klassisch-pädagogische Ansätze ins Treffen geführte Idee, Vermittlungsarbeit im Ausstellungskontext solle zu „eigenständigem“, „kritischem“ Denken anregen und könne dergestalt etwa einen Beitrag zu „Mündigkeit“ und „Demokratisierung“ leisten, ganz und gar in die genannten Register.

Eine andere Perspektive ergibt sich hingegen, wenn man Museen und andere Kulturinstitutionen als konkrete institutionelle Formen begreift, die ebenso konkrete Funktionen innerhalb eines bestimmten Gesellschaftstyps ausüben. Was in dieser Perspektive in den Blick tritt, sind zum einen – hinsichtlich der ausgestellten Objekte – Fragen der Auswahl, der symbolischen Repräsentation und ihres Zusammenhangs mit existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen sowie zum anderen – hinsichtlich der Subjekte, die im Ausstellungszusammenhang auftreten – Fragen der Definitionsmacht, des Zugangs, der Ermächtigung und der quasirituellen Identifikation mit den repräsentierten „Werten“. In diesem Sinn kann Carol Duncan, die das moderne Museum als säkularisiertes rituelles Setting begreift, das auf die „Zivilisierung“ seiner BesucherInnen abzielt, schreiben:

„Ein Museum zu kontrollieren heißt genau, die Repräsentation einer Gemeinschaft und ihrer höchsten Werte und Wahrheiten zu kontrollieren. Es ist auch die Macht, die relative Stellung von Individuen innerhalb dieser Gemeinschaft zu definieren. Diejenigen, die am besten vorbereitet sind, sein Ritual zu vollziehen [...], sind auch die, deren [...] Identitäten das Museumsritual am stärksten bestätigt. Genau aus diesem Grund können Museen und Museumspraktiken zum Gegenstand heftiger Kämpfe und leidenschaftlicher Debatten werden. Was wir in Kunstmuseen sehen und nicht sehen – und unter welchen Bedingungen und aufgrund welcher Autorität wir es sehen oder nicht sehen –, ist eng mit größeren Fragen darüber verbunden, wer die Gemeinschaft konstituiert und wer ihre Identität definiert.“⁹

⁹ Carol Duncan, *Civilizing Rituals*, S. 8 f.

Die Haltung der Kontemplation, als ästhetisches Verhältnis zum ausgestellten Objekt und seinen „zivilisierenden“ Kräften, kann demnach letztlich nicht losgelöst vom doppelten Zusammenhang der symbolischen *Repräsentation* und *Reproduktion* gesellschaftlicher Machtverhältnisse verstanden werden, die im Ausstellungssetting stattfindet. In dem Maße aber, in dem es sich um eine *symbolische* Repräsentation und Reproduktion dieser Verhältnisse handelt, die Identifikationen mit dem Repräsentierten auch abseits der eigenen gesellschaftlichen Position begünstigt, lässt sich in dieses Setting das Ideal und die Praxis einer aktiven Bildungsarbeit einschreiben, die die Subjekte hinsichtlich der repräsentierten Werte und nicht zuletzt auch hinsichtlich ihrer Verhaltensweisen „zivilisiert“.

Wie sehr sich die „heftigen Kämpfe und leidenschaftlichen Debatten“ um das Museum dabei unmittelbar auf die Haltung der Kontemplation beziehen können, lässt sich etwa an der Entrüstung Thomas Unwins', Mitte des 19. Jahrhunderts Verantwortlicher der Londoner National Gallery, angesichts ebendort picknickender Leute vom Land oder aus ArbeiterInnenschichten ermes sen: „A lady offered me a glass of gin“, protokolliert Unwins etwa voller Empörung. Der zwar häufige, aber den Ort gleichsam umwidmende Museumsbesuch solch „kunstferner“ Menschen führte schließlich 1857 zur Bildung einer eigenen Kommission, die, ohne von der grundsätzlichen Annahme eines Bildungsauftrags abzuweichen, darüber befinden sollte, ob die Sammlung der National Gallery nicht besser vom Trafalgar Square im Zentrum Londons an die Peripherie von Kensington Gore übersiedelt werden sollte. Am interessantesten ist in diesem Zusammenhang vielleicht der Vorschlag, nur

den wertvolleren Teil der Sammlung nach Kensington Gore zu verlegen, also gewissermaßen aufs Neue einen Schnitt durch die einmal hergestellte allgemeine Öffentlichkeit des Ausstellungswesens einzufügen: einen Schnitt, der die Bereiche der Kontemplation und der angemessenen Wertschätzungen (durch den „wahren Studenten“, wie Ruskin damals bemerkte) von den Bereichen der Pädagogik absondert, die zu diesen Wertschätzungen erst hinführen muss.¹⁰

Bei der Interpretation solcher Debatten stellt sich allerdings neuerlich die Frage, ob die Kategorie der „Zivilisation“, wenn auch kritisch gewendet, nicht allzu sehr dem Vokabular der Aufklärung verhaftet bleibt. Vor allem die Arbeiten Tony Bennetts haben (Bezug nehmend auf die „Polizeiwissenschaft“ genannten Regierungs- und Verwaltungswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts) auf die „polizeiwissenschaftliche“ Logik von Ausstellungsinstitutionen hingewiesen, eine Logik, die darauf abzielt, eine schwer regierbare Menge – das, was etwa im Englischen als *populace* bezeichnet wird – in eine „zivilisierte“ oder, besser, „polizierte“ Bevölkerung (*population*) zu transformieren. Das Wort „poliziert“, das im 18. Jahrhundert vor allem im Französischen (*police*) gebräuchlich ist¹¹ und seit

10 Vgl. zu dieser Debatte: Tony Bennett, *Culture. A Reformer's Science*, London, Thousand Oaks (Ca.) u. New Delhi: Sage 1998, S. 110–115.

11 Aber nicht nur im Französischen – vgl. etwa die folgende Stelle bei Herder, der im deutschsprachigen Raum schließlich zum wichtigsten Stichwortgeber in Sachen „Kultur“ werden sollte: „Schande für England, dass das Irland so lange wild und barbarisch blieb: es ist poliziert und glücklich“ (Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts*, Stuttgart: Reclam 1990, S. 71). Das Zitat, aus dem Jahr 1774, lässt sich in seiner Wortwahl zweifellos als ein gewisses Echo der Frankreich-Reise einige Jahre davor lesen, von

der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den modernen europäischen Sprachen mehr und mehr von „zivilisiert“ oder „kultiviert“ verdrängt wird¹², bezeichnet dabei einen nicht zuletzt die Verhaltensweisen der Subjekte betreffenden Zustand der allgemeinen öffentlichen Ordnung, der durch oft subtile und möglichst kapillare Formen der Lenkung hergestellt werden soll. Während „Zivilisation“ und „Kultur“ den Akzent auf eine mehr oder weniger allgemeine Menschheitsentwicklung mit emanzipatorischem Horizont legen, bezeichnet „Polizei“ also eine Ordnungsvorstellung und Regierungstechnik. In diesem Sinn kann etwa Patrick Colquhoun in seinem *Treatise on the Police of the Metropolis* von 1806 schreiben, dass es zu den wesentlichen Aufgaben, mit denen sich die Polizeiwissenschaft beschäftigt, gehöre, „die gute Stimmung der Öffentlichkeit zu erhalten und *den Gedanken des Volks eine rechte Ausrichtung zu geben*“, weswegen „alle öffentlichen Schaustellungen der Verbesserung der Moral dienen [sollen] und den Möglichkeiten, dem Geist eine Liebe zur Verfassung und Ehrfurcht und Respekt vor den Gesetzen einzuflößen“¹³.

der Herder im *Journal meiner Reise im Jahr 1769* unter Verwendung des „Polizei“- wie auch bereits des „Kultur“-Begriffs Bericht gibt; es führt zugleich in seiner Gegensatzkonstruktion des „Wilden“ und „Barbarischen“ zum „Polizierten“ sowie in der Verzeitlichung dieses Gegensatzes („so lange“) deutlich den diskursiven Ort vor Augen, an dem sich bei Herder selbst zunehmend die „Kultur“ einrichten wird.

12 Vgl. dazu z. B. Lucien Febvre, „Zur Entwicklung des Wortes und der Vorstellungen von ‚Zivilisation‘“, in: Ders., *Das Gewissen des Historikers*, Übers. u. hg. v. Ulrich Raulff, Berlin: Wagenbach 1988, S. 39–78.

13 Zit. nach Tony Bennett, „Putting Policy into Cultural Studies“, in: Lawrence Grossberg / Cary Nelson / Paula Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, London u. New York: Routledge 1992, S. 23–34, hier: S. 27. – Vgl. dazu ausführlicher Stefan Nowotny, „Kultur‘ und Machtanalyse“, in: S. Nowotny / M. Staudigl (Hg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Wien: Turia + Kant 2003, S. 35–56.

Treffend stellt Bennett daher fest, dass der Komplex öffentlicher Ausstellungen sich nicht zuletzt als eine „Antwort auf das Problem der Ordnung“ formiert hat; als eine spezifische Antwort, die „dieses Problem in eines der Kultur transformierte“ und die sich mithin nicht – wie etwa im Falle des Disziplinar milieus der Fabrik – darauf beschränkte, Körper zu disziplinieren (auch wenn Ausstellungsbesuche ganz gewiss nicht zuletzt eine Form der Körperdisziplinierung darstellen), sondern vor allem danach strebte, „Herz und Verstand zu gewinnen“:

„[...] sie [die Ausstellungsinstitutionen] strebten danach, dem Volk [...] zu erlauben, zu wissen, anstatt gewusst zu werden, Subjekte statt Objekte des Wissens zu werden. Doch im Idealfall strebten sie danach, dem Volk auch zu erlauben, zu wissen und sich dann selbst zu regulieren; selbst sowohl Subjekte als auch Objekte des Wissens zu werden, indem sie sich von der Seite der Macht aus sahen, die Macht zu wissen und zu wissen, was die Macht weiß, und sich selbst (im Idealfall) als von der Macht gewusst zu wissen, ihren Blick zu internalisieren als ein Prinzip der Selbstüberwachung und, daher, der Selbstregulierung.“¹⁴

Diese Sätze sind vor allem auf die großen Weltausstellungen des 19. Jahrhunderts gemünzt, die indes insofern von paradigmatischer Bedeutung für den Ausstellungskomplex insgesamt sind, als sich in ihnen die Gesamtheit der ausstellbaren Dinge zusammengefasst findet, von Kunstdingen bis zu den jüngsten wissenschaftlich-technischen „Errungenschaften“, von den

14 Tony Bennett, *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, London u. New York: Routledge 1995, S. 62.

historisch-politischen Emblemen der „Nation“ bis zu Menschen, die als „Exemplare“ anderer (kolonisierter) „Kulturen“¹⁵ vorgeführt werden. Was Bennett in diesen Sätzen beschreibt, ist allerdings nicht einfach nur eine umstandslose Umsetzung eines „polizeilich“-obrigkeitsstaatlichen Lenkungswillens. Es verweist zugleich auf dessen Übersetzung und Einschreibung in den Rahmen einer *bürgerlichen* Gesellschaftsordnung, einer „Normalisierungsgesellschaft“ (Foucault), die sich mehr und mehr um symbolische Normen herum zu organisieren beginnt und die eben deswegen im deutschen Kontext etwa die spezifische Klasse eines zeitweise hegemonialen „Bildungsbürgertums“¹⁶ hervorbringen kann. Die konkreten Normen dieses Gesellschaftstyps bleiben zweifellos heftig umstritten; weniger umstritten schon sind die Schauplätze, an die sich die Austragung dieses Streits in ihm verwiesen sieht.

Die Ordnung der Projekte und die Prekarität

Es gibt einen Zusammenhang zwischen der Anordnung „nutzloser“ Objekte und der korrespondierenden Haltung der Kontemplation einerseits sowie der spezifischen Funktionalität des Ausstellungskomplexes andererseits.

15 Dass an eben diesem Punkt allerdings auch eine Grenze von Bennetts analytischer Perspektive anzutreffen ist, insofern nämlich diese Perspektive sich nur für die Kolonisatoren, nicht aber für die Kolonisierten als Subjekte interessiert, hat Brigitta Kuster in ihrem Text „Sous les yeux vigilants / Under the watchful eyes. Zur internationalen Kolonialausstellung von 1931 in Paris“ (in: *transversal* 10/07, „art and police“, <http://transversal.at/transversal/1007/kuster/de>) eindringlich demonstriert.

16 Vgl. dazu insbesondere Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.

Und dieser Zusammenhang ließe sich versuchsweise so fassen, dass die Funktionalität des Ausstellungssettings nicht darauf beruht, welchen Gebrauch Subjekte von Objekten machen, sondern vielmehr auf dem Gebrauch, den diese Subjekte *von sich selbst* machen. An eben diesem Punkt lassen sich Techniken der politischen Lenkung subjektiver Verhaltensweisen etablieren. An eben diesem Punkt sind aber auch Autonomieansprüche seitens neuer Subjekte artikuliert worden, selbst wenn es sich dabei in dem Maße um paradoxe Ansprüche auf Autonomie handelte, wie diese Subjekte und Subjektzusammenhänge sich um ihrer Gewährleistung und Ermöglichung willen in (finanzielle, symbolpolitische etc.) Abhängigkeit von eben jener Größe begaben, die die Autonomie am meisten gefährdete: nämlich dem (Kultur-)Staat. Und an eben diesem Punkt sind schließlich im Gegenzug auch zahlreiche Einwände gegen die ästhetische Formierung der Moderne erhoben worden, und zwar Einwände von unterschiedlicher Reichweite: Eine Variante dieser Einwände ist es, produktionsästhetische gegenüber rezeptionsästhetischen Orientierungen zu forcieren und die Schaffens-, aber auch Selbsthervorbringungskraft des Künstlers oder der Künstlerin als allgemeineres subjektives Modell zu veranschlagen. Doch diese Perspektivenverschiebung muss nicht zwangsläufig in eine neue (oder auch alte, weil nur die Kehrseite der Kontemplation in den Vordergrund rückende) Emphase der „Kunst“ münden. Eine verwandte Argumentation kann auch gerade eine Absage an diese oder auch eine unwahrscheinlich anmutende Entgegensetzung von „Kunst“ und „Kultur“ auf den Plan rufen. Lesen wir dazu die folgenden Sätze von Antonin Artaud aus dem Jahr 1938:

„Unsre abendländische Vorstellung von Kunst und der Gewinn, den wir aus ihr ziehen, sind schuld am Verlust unsrer Kultur. Kunst und Kultur können nicht übereinstimmen, entgegen dem Gebrauch, den man überall von ihnen macht!

Echte Kultur wirkt durch ihren Überschwang und durch ihre Kraft, das europäische Kunstideal zielt hingegen darauf ab, den Geist auf eine von der Kraft geschiedene Haltung zu verweisen, die deren Überschwang zuschaut. Das ist eine träge, nutzlose Vorstellung, die binnen kurzem den Tod hervorrufen wird.“¹⁷

Es erscheint mir lohnend, dieser Stelle eine gewisse Aufmerksamkeit zu widmen: Denn Artaud beschreibt sehr genau den Grund, der den Einwand gegen „das europäische Kunstideal“ herausfordert – nämlich die Absonderung eines kontemplativen „Geistes“ von der „Kraft“, auf deren zum Kunstgegenstand geronnene Manifestationen dieser Geist gleichwohl hingeordnet wird, also die Abspaltung des Subjekts von einem Teil seiner Vermögen bzw. die Auslagerung dieser Vermögen in eine „nutzlose“ Objektwelt. Er interessiert sich aber gleichzeitig nicht für die spezifische Funktionalität dieser Abspaltung und sieht in ihr eine bloße Disposition zum „Tod“, der er den „Überschwang“ der „echten Kultur“ gegenüberstellt. Die Suche nach dieser echten Kultur führt Artaud notgedrungen über Europa hinaus, und zwar insbesondere nach Mexiko¹⁸ – und zwar in ein gewissermaßen präkolumbianisches Mexiko, dessen „echte“ und „ewige Kultur“ er wahrnimmt, als hätte der

¹⁷ Antonin Artaud, *Das Theater und sein Double*, übers. v. Gerd Henninger, München: Matthes & Seitz 1996, S. 13.

¹⁸ Vgl. dazu auch Antonin Artaud, *Messages révolutionnaires*, Paris: Gallimard 1971.

Prozess der Kolonisation nicht seinen eigenen exotisierenden Blick und seine eigene schwärmerische Sprache durchformt (nicht zuletzt was den Begriff der „Kultur“ selbst betrifft).¹⁹

Nichts gegen den Überschwang, aber einer solchen ethnographischen Begeisterung ist er ebenso wenig anzuvertrauen, wie das europäische Kunstideal nicht „binnen kurzem den Tod“ hervorgerufen hat. Vielmehr verdanken sich Artauds Enthusiasmus in Bezug auf Mexiko wie auch seine Todesahnung in Bezug auf Europa gleichermaßen der Ausblendung des Funktionszusammenhangs, in dem sich „Kultur“ in europäischen Gesellschaften wie auch im kolonialen Verhältnis historisch-konkret formiert hat. Und sie verdanken sich zudem der besonderen Eignung des Kulturbegriffs, sozusagen gegen sich selbst in Stellung gebracht zu werden²⁰, nämlich als

19 Vgl. z. B. Artauds Faszination für den „Totemismus“ aller „echten Kultur“ oder auch die folgenden Sätze: „In Mexiko [...] gibt es keine Kunst und die Dinge sind Dienende. Und die Welt befindet sich in fortwährendem Überschwang. | Unserer trägen, unbeteiligten Vorstellung von Kunst setzt eine authentische Kultur eine magische und ungestüm egoistische, das heißt beteiligte Vorstellung entgegen“ (*Das Theater und sein Double*, S. 12 u. 13 f.).

20 Hakan Gürses hat diese Eigenschaft in seiner Analyse der „Dichotomie-Funktion“ des Kulturbegriffs als dessen „innere Gespaltenheit“ beschrieben (vgl. H. Gürses, „Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs“, in: S. Nowotny / M. Staudigl [Hg.], *Grenzen des Kulturkonzepts*, S. 13–34, bes. S. 21–24). Eine Detailfrage: Gürses rechnet die Gegenüberstellung von „Kultur“ und „Zivilisation“ unter die „externen“ Gegensätze des Kulturbegriffs, was m. E. deswegen nicht zwingend ist, weil sich historisch eine Veränderungen unterliegende Unschärfe zwischen einer weitgehenden Bedeutungsdeckung und einem polemisch verwendbaren Auseinandertreten beider Begriffe nachvollziehen lässt; aus dieser historisch-semanticen Doppelaufladung erklärt sich denn auch, warum etwa bei Artaud, je nach Stelle, „Zivilisation“ einerseits durchaus „Kultur“ sein kann, andererseits aber auch, sobald es um die „echte Kultur“ geht, deren Gegensatz.

„authentische Kultur“ gegen die „inauthentische“ oder auch, bei Artaud wie im Übrigen vor allem in der deutschen Publizistik des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, als „Kultur“ gegen die „Zivilisation“.

Interessant bleibt dennoch, dass sich Artauds Ab-sage an die „Kunst“ mit einem indirekten Plädoyer für die Überwindung der Kontemplation durch eine Wiederaneignung der Kraft sowie für die Überwindung der Nutzlosigkeit durch neue Formen des Gebrauchs verbindet. Meine These ist nun, dass es zu einer solchen Wiederaneignung der (subjektiven) Kraft und Überwindung der Nutzlosigkeit tatsächlich gekommen ist, wenn auch unter ganz anderen Vorzeichen, als Artaud sie sich vorgestellt hat: nicht als Rückbesinnung auf eine „echte Kultur“, sondern als Re-Formierung dessen, was sich historisch unter dem Namen der „Kultur“ als institutionelles Feld, aber auch als Feld von Subjektivierungsweisen herausgebildet hat. Wie ich zu argumentieren versucht habe, konnte genau durch die Suspendierung des Objektgebrauchs das Ausstellungswesen zu einem bevorzugten Bereich von Subjektformierungen werden. Dieser Bereich aber ist durch den Gebrauch bestimmt, den Subjekte von sich selbst machen, und zwar nicht nur individuell, sondern auch in spezifischen Öffentlichkeiten, die von diskreten Salons bis hin zur zeitweilig machtvollen Entfaltung etwa des deutschen Bildungsbürgertums reichen. Die symbolischen Normierungen und Lenkungen, denen dieser Selbstgebrauch der Subjekte unterliegt, aber auch die „autonomen“ Selbstnormierungen der bürgerlichen Kulturgesellschaft rufen andererseits Einwände, Devianzen, neue Subjektivierungen auf den Plan, die ihr Vorbild an der Hervorbringungskraft des künstlerischen Subjekts selbst, an

einer überschwänglich-echten Kultur oder auch, nicht zu vergessen, an einem politisch-sozialen Erneuerungsvermögen finden mögen. Was sich in diesem Spannungsfeld eröffnet, ist ein spezifisches Feld subjektiv-sozialer Auseinandersetzungen, das heißt ein Feld von Auseinandersetzungen, die nicht nur zwischen identifizierbaren sozialen Gruppen verlaufen, sondern die Subjektivierungsweisen in ihrem Sozialisierungsvermögen selbst durchziehen. Und dieses neue Feld subjektiv-sozialer Auseinandersetzungen erfährt nicht zuletzt durch jenen Komplex, dem Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* den Namen „Kulturindustrie“ verliehen haben, eine Bewegung der Generalisierung, die „Kultur“ nicht länger auf einen bestimmten Sektor des sozialen Lebens bzw. auf die Agenden einer Pädagogik (welche die Generalität von „Kultur“ erst herzustellen hat) einschränkt, sondern immer weitere Tätigkeitsbereiche „kulturellen“ Kompetenzen und Subjektivierungsleistungen anvertraut.²¹ Ich glaube aus verschiedenen Gründen²², dass die „kritische Seite“ dieses Feldes von Auseinandersetzungen durch den in den

21 Paolo Virno hat in seiner *Grammatik der Multitude* (übers. v. Klaus Neundlinger, Wien: Turia + Kant 2005, bes. S. 73–78) diese Generalisierungsbewegung unter gewissermaßen (re)produktionsästhetischen und zugleich kommunikationstheoretischen Prämissen als Verwandlung der „Virtuosität in Massenarbeit“ (S. 73) beschrieben; er sieht in der Kulturindustrie „die Vorwegnahme einer Produktionsweise, die sich dann mit dem Postfordismus allgemein durchsetzt“ (S. 76 f.). Zur Umkehrung der Funktion der Kultur als letztes Rückzugsterrain bei Horkheimer und Adorno hin zu einer „Avantgarde“ des Postfordismus vgl. auch Gerald Raunig, „Kreativindustrie als Massenbetrug“, in: G. Raunig / U. Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität*, Wien: transversal texts 2016, S. 167–186.

22 Einige davon finden sich diskutiert in meinem Text „Immanente Effekte. Notizen zur Kreativität“, in: G. Raunig / U. Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität*, S. 81–101.

letzten Jahren viel diskutierten, von Luc Boltanski und Eve Chiapello vorgeschlagenen Begriff der „Künstlerkritik“ in seiner schematischen Gegenüberstellung zu einer „Sozialkritik“ nur sehr unzureichend gefasst ist. Nichtsdestotrotz lässt sich Boltanski/Chiapellos Buch *Der neue Geist des Kapitalismus* ein wichtiger Hinweis darauf entnehmen, welche Form die „Überwindung der Nutzlosigkeit“ heute unter anderem angenommen hat: und zwar in Gestalt einer *Ordnung der Projekte*, die weniger mit einer Rückerstattung der Objekte an den subjektiven Gebrauch zu tun hat als vielmehr mit einer Umfunktionalisierung und Ausnützung eben jener Subjektivierungen, welche der *Konflikt* zwischen normierter Subjektivierung und dem Einspruch dagegen hervorbringt. Boltanski/Chiapello diskutieren diese Ordnung insbesondere unter dem Namen der „projektbasierten Polis“, also eines Systems von Wertungen und Rechtfertigungsmustern, das sich nicht zuletzt als Versuch einer unternehmensökonomischen Integration neuer Subjektivierungsweisen und Subjektansprüche herausgebildet hat, die genau mit dem verbunden sind, was die AutorInnen allzu holzschnittartig unter dem Begriff der „Künstlerkritik“ zu fassen versuchen.

Wie andere AutorInnen auch gehen Boltanski/Chiapello davon aus, dass sich diese Subjektivierungsweisen vor allem in einer konnexionistischen Tätigkeit manifestieren, die im Wesentlichen auf Kommunikation und immer weiter ausgebauter Netzbildung beruht. Die projektbasierte Polis schneidet in diese Tätigkeit ein, indem sie sich als ein „System aus Zwängen und Vorgaben“ errichtet, „die einer vernetzten Welt Schranken setzen. Sie bewirken, dass nur dann Beziehungen geknüpft werden und sich weitere Verästelungen bilden, wenn die

projektbezogenen Maximen [...] eingehalten werden.“²³ Die Logik der Projektorientierung, mit Boltanski/Chiapello unter den Vorzeichen der Unternehmensökonomie und der Managementliteratur der 1990er Jahre perspektiviert, ist also einerseits dadurch bestimmt, dass sie die neuen Subjektivierungsweisen als kapitalisierbare „Leistungen“ in sich aufnimmt, andererseits aber auch dadurch, dass sie sich nicht für den offenen Horizont dieser Subjektivierungen interessiert, sondern sie vielmehr einem projektbestimmten Zweck verschreibt. Die zeitliche Begrenzung der Projektform erhält in diesem Rahmen ihrerseits eine spezifische Bedeutung, denn die „einander ablösenden Projekte wirken netzerweiternd, weil dadurch die Zahl der Kontakte erhöht und immer mehr Verbindungen geknüpft werden“²⁴. Dies bedeutet aber auch, dass ein Teil der subjektiven Leistung, welche die Projektform für ihre Zwecke in Anspruch nimmt, ohne Kostenabdeckung externalisiert wird bzw. die „Kosten“, als subjektive, in jenen Bereich ausgelagert werden, der heute unter dem Begriff der prekären Lebensformen bekannt ist.

Ich möchte, unmittelbar auf das institutionelle Feld von „Kunst“ und „Kultur“ umgewendet, damit nicht behaupten, dass die Aufspaltung der Subjekte in „Geist“ und „Kraft“ oder auch die „polizeiliche“ Normierung der Subjekte heute der Vergangenheit angehörten. Im Gegenteil, es wäre möglich, dass Erstere nichts weiter als eine gewisse Aufweichung erfährt, während Letztere durch den direkten Eingang in instabile

²³ Luc Boltanski / Eve Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, übers. v. Michael Tillmann, Konstanz: UVK 2006, S. 152.

²⁴ Ebd., S. 157.

Existenzökonomien sogar intensiviert wird. Entscheidend scheint mir jedoch, dass diese neue Spaltung, die in die Subjektivierungsvermögen einschneidet, nun unmittelbar auf deren Kraft bezogen ist (so wie dies, unter anderen Arbeitsparadigmen, nämlich jenen der industriellen Produktion, etwa bezüglich der Fabriksarbeit der Fall war und ist). Und dieser Einschnitt, der über die Verlagerung der Produktion auf „Projekte“ erzielt wird, ist letztlich kaum auf die Bereiche neuer Unternehmensökonomien zu begrenzen, sondern betrifft heute ebenso beispielsweise den Bereich der NGOs oder auch eben den Bereich der Institutionen im Feld von „Kunst“ und „Kultur“. Er betrifft also auch die Bereiche dessen, was ich als *Projektinstitution*²⁵ bezeichnen möchte, Bereiche, die weniger durch betriebswirtschaftliche Rahmenbedingungen charakterisiert sind als vielmehr durch klassische staatliche (substaatliche, suprastaatliche) Subventionsverhältnisse oder auch durch Mischverhältnisse aus Subventionsfinanzierungen und privatwirtschaftlichem Sponsoring.

Der Begriff der Projektinstitution mag auf den ersten Blick geradezu selbstwidersprüchlich erscheinen, bildet

²⁵ Dieser Begriff ist, soweit ich mit ihm vertraut bin, zuerst in einem Gespräch zwischen Birgit Mennel und mir über das eipcp gefallen – ganz wie sich Begriffe oft weniger der Erfindung eines „Autors“ als vielmehr der Sozialität des Austauschs über geteilte Erfahrungen verdanken. Er war seither Thema und Motiv einer Reihe von weiteren, in unterschiedlichen Konstellationen geführten Gesprächen unter Beteiligung von uns beiden, Gerald Raunig und Raimund Minichbauer. Die Genannten sind allesamt Teil des Projektteams von *transform*, der Begriff der „Projektinstitution“ ist insofern auch zum Vehikel einer Selbstbefragung geworden, die wahrscheinlich nach wie vor erst in ihren Anfängen steht. Die obenstehenden Überlegungen sind von dieser Befragung genährt und schlagen zugleich, ohne sich in allem auf den eipcp-Kontext zu beziehen, einen möglichen Rahmen für sie vor.

doch die zeitliche Befristung der Projektform den vermeintlichen Gegensatz zur Dimension der Kontinuität, die üblicherweise mit dem Institutionsbegriff verbunden wird. Nichtsdestotrotz ist genau diese Kontinuität heute in diversen Non-Profit-Feldern mehr und mehr nur unter der Bedingung einer möglichst ununterbrochenen (de facto aber immer wieder unterbrochenen) Abfolge von Projekten aufrechtzuerhalten, und selbst in Fällen, in denen eine strukturelle Finanzierung den elementaren Fortbestand einer gegebenen Institution sichert, entscheidet das Glück oder Unglück der Projekte nicht nur über die operative Größe dieser Institutionen, sondern auch über die Wege derer, die in ihnen tätig sind. Zugleich ist auch hier Projekterfahrung sowie die damit einhergehende Vernetztheit eine jener Subjektqualitäten, aus deren Inanspruchnahme Projekte ihre spezifischen Vorzüge und ihren „innovativen“ Charakter ziehen können, und der zwangsläufig häufige Wechsel der Subjekte von einer Projektstätigkeit zur nächsten bildet aufgrund des zunehmenden Vernetzungsgrads ein „Kapital“, das in neue Projektkontexte reinvestiert, nicht aber abgeschöpft werden kann. Weiters werden die subjektiven Kosten dieser „Leistung“ auch im Falle der Projektinstitutionen externalisiert und schlagen sich in prekären, von Erschöpfung und ökonomischer Unsicherheit begleiteten Lebensformen nieder.

Im Gegensatz zum projektorientierten Unternehmen, und hier enden vielleicht die Parallelen, ist eine Projektinstitution jedoch ihrerseits nicht in der Lage, finanzielle Erträge ihrer eigenen Tätigkeit sowie der externalisierten Leistungen, die sie in Anspruch nimmt, in ausreichendem Maße abzuschöpfen, um sie beispielsweise zur Überbrückung des Zeitraums zwischen

Projekten einzusetzen. Die Aufrechterhaltung institutioneller Kontinuität ist daher, sofern die Projektinstitution nicht über wenigstens minimale Strukturfinanzierungen verfügt, der nicht-remunerierte Tätigkeit von AkteurInnen anvertraut, die den Fortbestand eines einmal eröffneten Handlungszusammenhangs sichern wollen, indem sie neue Projekte entwerfen und zum Erfolg zu führen suchen (und zwar dem Erfolg, dass sie überhaupt stattfinden können). Die einzelne Projektinstitution steht damit in mehrfacher Hinsicht zwischen den Subjekten und jenem Paradetyp von Institutionen, dessen Kontinuität in ungleich höherem Maße gesichert ist, nämlich den staatlichen (substaatlichen, suprastaatlichen) Institutionen. Sie löst das institutionelle Verhältnis, in dem Subjekte stehen, nicht auf, sondern löst es gleichsam in anderer Weise ein.

Dabei sollte allerdings nicht übersehen werden, dass auch die zunehmende Verwandlung nicht-staatlicher Institutionsformen in Projektinstitutionen nicht einfach ein Verhängnis ist, sondern zugleich mit neuen Subjektansprüchen und Subjektivierungsweisen korrespondiert. In diesem Sinn ist die Projektinstitution nicht nur eine Maschine, welche die Subjekte in die Apparate der Prekarisierung und der klassischen Institutionalität involviert, sondern zugleich mit Hoffnungen auf eine beweglichere Form der Dauer und Kontinuität, als sie die „verkrusteten“ Institutionen zulassen, mit Hoffnungen auf Enthierarchisierungen (oder zumindest Verflüssigungen von institutionellen Hierarchien) sowie mit Hoffnungen auf die Offenheit und Erneuerungsfähigkeit der Netzwerke, in denen sie operiert, verbunden. Diese Hoffnungen sind nicht leicht zu erfüllen, zumal in einem symbolisch so stark strukturierten Feld wie dem

der „Kultur“, und umso mehr stellt sich in diesen institutionellen Formen die Aufgabe einer permanenten und nicht in die Argumentarien der „Sachzwänge“ ausweichenden Selbstbefragung. Nichtsdestoweniger scheint es mir von größter Bedeutung, Projektinstitutionen weder ausschließlich unter dem Aspekt der neuesten List der Vereinnahmungsapparate noch auch ausschließlich unter dem Aspekt ihrer Emanzipations- und Erneuerungspotenziale zu sehen. Sie sind zuallererst ein Schauplatz von Auseinandersetzungen, und zwar nicht nur jenen, in denen sie nach außen hin stehen, sondern auch jenen, die sie in ihrem Inneren durchziehen. Im besten Fall können sie daher ein Experimentierfeld eröffnen, in dem das „institutionelle Verhältnis“, das Verhältnis zwischen Institution und Subjektivierung, als solches eine Veränderung erfährt und einen neuen Sinn annimmt, indem der Akzent von der institutionellen Subjektformierung (im Falle der Projektinstitution: der strikten „Einhaltung projektbezogener Maximen“) auf die assoziative Erprobung heterogener Subjektivierungen verschoben wird. Ich erinnere hier nur an Jacob Taubes, der, eine entschieden emanzipatorische Rhetorik des 19. Jahrhunderts neu aufgreifend, dem verschuldenden Charakter der Institution (im Sinne der überbordenden Ansprüche „der Institutionen ans Subjekt“) die Perspektive einer Institution als „Assoziation freier Menschen“ gegenüberstellte.²⁶

Die Projektinstitution ist aber nicht der einzige Schauplatz solcher Auseinandersetzungen. In besonderer Deutlichkeit sind sie in den Kämpfen der französischen *intermittents*

²⁶ Vgl. dazu den Text „Der doppelte Sinn der Destitution und die instituierende Tätigkeit“ in diesem Band.

du spectacle zum Ausdruck gekommen, in denen sich eine ganze Reihe der im vorliegenden Text vielleicht teils disparat anmutenden Momente verbindet: Ausgegangen von KulturproduzentInnen im Bereich der darstellenden Künste, die sich gegen eine „Reform“ der französischen Sozialversicherungssysteme (genauer: den weitgehenden Abbau der sozialen Absicherung für Intermittents, also KulturarbeiterInnen mit „unterbrochener“ Beschäftigung) wandten, sind auch die Kämpfe der Intermittents nicht frei von Zweideutigkeiten. Die vielleicht wichtigste dieser Zweideutigkeiten kann im Streit darum gesehen werden, ob es sich in der Intermittents-Bewegung um eine Verteidigung von Privilegien handelt, wie er sich etwa in den von manchen lautstark geäußerten Reden über die herausragende Bedeutung der „Kultur“ artikuliert, oder aber um einen Kampf für eine viel tiefer greifende Erneuerung der Sozialversicherungssysteme, die dem allgemeinen Trend zur Intermittenz der Beschäftigungsverhältnisse sowie der zunehmenden Inanspruchnahme nicht abgegoltener subjektiver Leistungen als solcher Rechnung trägt.²⁷ In der zweiten Perspektive gelang es, eine Untersuchung der Vielfalt spezifischer Verhältnisse im kulturellen Feld mit der Entwicklung eines konkreten Reformentwurfs zu verbinden.²⁸ Im Zuge dessen wurden

27 Vgl. Précaires Associés de Paris, „Vorschlagselemente für ein solidarisches Arbeitslosenversicherungssystem für LohnempfängerInnen in diskontinuierlichen Beschäftigungsverhältnissen“, übers. v. Stefan Nowotny, in: *transversal* 07/04, „precariat“, <http://transversal.at/transversal/0704/precaires/de>.

28 Vgl. Antonella Corsani, „Was wir verteidigen, verteidigen wir für alle“. Spuren einer Geschichte in Bewegung“, übers. v. Karoline Feyertag, in: *transversal* 06/07, „universalismus“, <http://transversal.at/transversal/0607/corsani/de>; dies., „Wissensproduktion und neue politische Aktionsformen. Die Erfahrung der Intermittents in Frankreich“, übers. v. S. Nowotny, in: *transversal* 04/06, „militante untersuchung“, <http://transversal.at/transversal/0406/corsani/de>.

neue Formen der kooperativen Assoziation erprobt²⁹, und zwar zum Teil unter Umkehrung der Verhältnisse der Inanspruchnahme, nämlich in besetzten kulturellen Einrichtungen. Und schließlich wurde mit dem Eindringen in die Live-Übertragung der Casting-Show eines französischen Fernsehsenders³⁰ auch jener Keim der ästhetischen Formierung der Moderne nicht übergegangen, mit dem so vieles begonnen hat: die Kontemplation, in ihrer kulturindustriellen Anverwandlung.

S. N.

29 Vgl. Maurizio Lazzarato, „Die politische Form der Koordination“, übers. v. S. Nowotny, in: *transversal* 07/07, „instituierende praxen“, <http://transversal.at/transversal/0707/lazzarato/de>.

30 Vgl. das Video „Nous sommes partout“, auf P2P Fightsharing III, „Precarity – A compilation of 17 videos on flexwork & precarity“ (DVD, Rom 2004).

VON POLIZEILICHEN GESPENSTERN UND MULTITUDINÄREN MONSTERN

„Plume speiste im Restaurant, als der Oberkellner herantrat, ihn streng anblickte und mit leiser, geheimnisvoller Stimme zu ihm sagte: ‚Was Sie da auf Ihrem Teller haben, steht nicht auf der Karte.‘ Plume entschuldigte sich sogleich.“

Henri Michaux, *Ein gewisser Plume*

Plume ist ein sonderbarer Mensch. Es kann vorkommen, dass er, aus bloßer Zerstreutheit, mit den Füßen über die Zimmerdecke läuft. Bei anderer Gelegenheit, als ihm der Zeigefinger ein bisschen weh tut, geht er zum Chirurgen und lässt ihn sich abschneiden. Vieles in seinem Leben spielt sich zwischen Übertretung und Missgeschick ab, und das Auseinanderfallen von Körperteilen hat nicht die unwichtigste Rolle darin. So reißt auch ein Kopf, der ohnehin schon locker auf den Schultern sitzt, mitunter schnell ab, selbst wenn man nur an den Haaren gezogen wird. Die Episode im Restaurant, als Plume eine Speise verzehrt, die nicht auf der Karte steht, könnte da fast als eine Kleinigkeit erscheinen. Aber Plume ist zwar manchmal zerstreut und bestellt „auf gut Glück“ ein Kotelett, doch er ist nicht gänzlich naiv. Also schickt er, einmal auf sein Vergehen aufmerksam gemacht, seiner übereilten Bestellung eine ebenso eilige Entschuldigung hinterher. Womit er allerdings nicht rechnet, denn ein wenig naiv ist Plume doch, ist,

dass diese Entschuldigung nichts nützt und er seine Schuld nicht mehr loswird.

Es versteht sich unter diesen Umständen beinahe von selbst, dass Michaux im weiteren Verlauf der Episode über „Plume im Restaurant“¹ irgendwann die Polizei auftreten lässt; ja einen ganzen Polizeiapparat, finden sich doch nach und nach zuerst ein einfacher Polizist, dann ein Kommissar und schließlich, nach telefonischer Rücksprache mit dem Polizeidirektor, Geheimdienstleute am Schauplatz von Plumes Vergehen ein. Plume hört nicht auf, sich zu entschuldigen, doch tatsächlich ist es so, dass jede weitere Entschuldigung immer nur die nächste Instanz auf den Plan ruft, die ihn unter Anklage stellt. Dass Plume am Ende vor die Alternative gestellt wird, entweder ein vollständiges Geständnis abzulegen oder aber obrigkeitliche Schläge entgegenzunehmen, ist nur der letzte Schritt in diesem Instanzenweg. Immerhin ist anzunehmen, dass jemand, der etwas auf dem Teller liegen hat, was nicht auf der Speisekarte steht, über eine besondere Wahrheit verfügt, die, sofern sie nicht ans Licht zu bringen ist, doch wenigstens unter die Knute gehört. „Besser gleich mit der ganzen Wahrheit heraus“, sagen die vom Geheimdienst: „Ist nicht unser erster Fall dieser Art, das können Sie mir glauben. Wenn's einmal diese Wendung nimmt, dann wird es ernst.“

Das klingt nach Polizeistaat, umso mehr in einer Geschichte, die zuerst 1938 veröffentlicht wurde. Dennoch wäre es voreilig, Michaux' Geschichte darauf zu reduzieren. Zu vielfältig und uneindeutig sind die

¹ In: Henri Michaux, *Ein gewisser Plume*, übers. v. Kurt Leonhard, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 14–17.

Vorkommnisse in Plumes Welt. Was uns an der Episode im Restaurant interessiert, betrifft jedenfalls nicht diese oder jene „Unmäßigkeit“ der Polizei, sondern die Ordnung ihres Erscheinens. Michaux mag die Polizei erst in einem bestimmten Moment auftreten lassen, doch er führt zugleich vor, wie sie da ist, bevor sie sichtbar in Erscheinung tritt: in der Strenge des Oberkellners wie auch in Plumes Entschuldigung. Die Polizei durchspukt gewissermaßen von allem Anfang an die Verhaltensweisen, sie ist da – wie ein Gespenst.

Die gespenstische Erscheinung der Polizei

Das Wort von der „gespenstischen Erscheinung“ der Polizei hat Walter Benjamin im Jahr 1921 niedergeschrieben. Er bezog es auf das Eingreifen der Polizei in „zahllosen Fällen [...], wo keine klare Rechtslage vorliegt, wenn sie nicht ohne jegliche Beziehung auf Rechtszwecke den Bürger als eine brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben begleitet oder ihn schlechtweg überwacht“; die „Gewalt“ des Polizeieinstituts sei daher „gestaltlos wie seine nirgends fassbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten“.² Benjamins Kritik entspricht nicht der bürgerlichen Kritik an der Polizei, welche die Gewalt der Polizei erst dort anstößig findet, wo sie ihren (etwa durch das staatliche Gewaltmonopol gesicherten) „legitimen Rahmen“ überschreitet. Sie interessiert sich vielmehr für den *institutionellen* Sinn der Polizei, für

² Vgl. (auch für die folgenden Zitate): Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 179–203, hier: S. 189.

ihre Funktion im Zusammenhang des modernen Staates und seiner Rechtsinstitute. Vor diesem Hintergrund bemerkt Benjamin, dass in der Polizei die ansonsten im modernen Staat anzutreffende „Trennung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt aufgehoben ist“ – was sich vor allem in den Verordnungsbefugnissen der Polizei dokumentiert, die sich aus der bloßen Erhaltung bestehender Rechtszwecke nicht hinreichend erklären lassen. Auch in diesem Punkt spricht Benjamin von einer „gespenstischen Vermischung“ (von Rechtsetzung und Rechtserhaltung), und diese Vermischung ist es in der Argumentation Benjamins, die der gespenstischen Präsenz der Polizei und ihrem unberechenbaren Auftreten zugrunde liegt.

Wie lässt sich diese Beschreibung historisch nachvollziehen? Ziehen wir zwei Textdokumente aus der Formierungsphase des modernen Polizeiinstituts zu Rate, die beide aus dem frühen französischen 18. Jahrhundert datieren: Das erste ist die umfangreiche Abhandlung *Traité de la police* von Nicolas Delamare, die sich neben einer umfassenden Beschreibung der vielfältigen Aufgabenfelder der Polizei nicht zuletzt auch an einer theoretischen Begründung des Polizeiinstituts versucht; das zweite ist einer 1721 gehaltenen Gedenkrede von Bernard Le Bovier de Fontenelle auf Marc René d'Argenson (den soeben verstorbenen Pariser *Lieutenant Général de Police*) entnommen, und beschreibt die praktische Funktion der Polizei innerhalb des sozialen Lebens.

In der einleitenden Widmungsschrift zu seinem Traktat, die an den französischen König (Ludwig XV.) adressiert ist, bezeichnet Delamare die Polizei als „ce bel ordre duquel dépend le bonheur des Etats“ („jene schöne Ordnung, von der das Glück der Staa-

ten abhängt“).³ „Polizei“ ist bei Delamare noch nicht zwingend der Name für ein staatliches *Ordnungsorgan*, obwohl das Polizeiinstitut als zentralisierte, dem Thron unterstehende Behörde in Paris bereits 1666/67 durch Edikte Ludwigs XIV. etabliert worden war. „Polizei“ kann nach wie vor auch die *Ordnung selbst* bezeichnen. Dennoch hat diese Ordnung einen explizit politischen Sinn, der gleich eingangs der eigentlichen Abhandlung bruchlos vom griechischen Wort *politeía* abgeleitet wird. In diesem Sinn sieht Delamare den Begriff der Polizei in der Erkenntnis begründet, „dass die Durchsetzung jener Gesetze, aus denen sich das öffentliche Recht zusammensetzt, und die Erhaltung der zivilen Gesellschaft, die jeden politischen Raum [*cité*] ausmacht und formt, zwei untrennbare Dinge sind“⁴. Doch auch dieser Begriff ist, laut Delamare selbst, mehrdeutig, denn er kann sowohl auf allgemeine Regierungsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie) angewandt werden wie auch auf unterschiedliche Aufgabenbereiche der Regierungen (Kirchenpolizei, Zivilpolizei, Militärpolizei) sowie schließlich, und dies bezeichnet bereits Delamare als die übliche Bedeutung, „für die öffentliche Ordnung jeder Stadt“⁵.

An diesem letzten Punkt ist auch jene praktische Tätigkeit angesiedelt, die noch heute mit dem Namen Polizei verbunden wird und auf die wir gleich zurück-

³ Nicolas Delamare, *Traité de la police. Où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives des ses magistrats, toutes les loix et tous les réglemens qui la concernent*, Amsterdam 1729 (second édition augmentée), „Au roy“ [Übersetzungen aus dem Französischen hier und im Weiteren von S. N.].

⁴ Ebd., S. 1 („Livre premier: De la Police en général, & de ses Magistrats & Officiers“).

⁵ Ebd., S. 2.

kommen werden. Delamare's *Traité* allerdings hat einen sehr viel umfangreicheren Begriff der Polizei zum Gegenstand, der sich in folgende Bereiche aufgliedert: Religion; Disziplin der Sitten; Gesundheit; Lebensmittel; Sicherheit und öffentliche Ruhe; Straßenbau; Wissenschaften und freie Künste; Handel; Manufakturen und mechanische Künste; häusliches Dienstpersonal; ungelernete Arbeiter; Arme.⁶ Er erstreckt sich damit im Grunde auf die Gesamtheit der Regierungsagenden, ganz im Sinne der auch im deutschsprachigen Raum anzutreffenden historischen „Polizeiwissenschaft“, die eine Regierungs- und Verwaltungswissenschaft ist. Wir möchten hier nur kurz auf ein spezifisches Element dieser Auflistung zu sprechen kommen, das für Delamare's Begründungslogik bedeutsam ist und nicht von ungefähr an erster Stelle steht: die Religion. Von der Religion nämlich wird Delamare später sagen, sie sei „ohne Zweifel die erste und hauptsächliche, wir könnten hinzufügen: einzige [Materie der Polizei], wären wir nur weise genug, alle Pflichten, die sie uns vorschreibt, vollkommen zu erfüllen“⁷.

Dies ist deshalb interessant, weil Delamare andererseits von drei Arten von Gesetzen spricht, aus denen sich die „Gesetze der Polizei“ zusammensetzen: dem „natürlichen

⁶ Vgl. ebd., S. 4.

⁷ Ebd., S. 249 („Livre second: De la religion“). – Delamare schließt eine Beschreibung an, wie sämtliche Probleme in den anderen Aufgabenbereichen der Polizei durch die Observanz der Religion gelöst wären. Wie kaum anders zu erwarten, geht es dabei um die „wahre“, nämlich die katholisch-christliche Religion; da diese aber nicht nur von den Katholiken selbst unvollkommen befolgt wird, sondern von anderen gleich gar nicht akzeptiert wird, erwachsen der Polizei spezifische Aufgabenbereiche, etwa bezüglich der „Heiden“, „Juden“ und „Häretiker“, denen Delamare's Abhandlung jeweils eigene Abschnitte widmet.

göttlichen Recht“, dem „geschriebenen göttlichen Recht“ sowie dem „zivilen Recht der menschlichen Institution“.⁸ Polizei, als Ordnung verstanden, umfasst alle drei dieser Bereiche. Polizei, als Gesamtheit der Aufgabenbereiche der Regierung verstanden, die der Beachtung dieser Ordnung dient, gehört hingegen zweifellos dem Bereich der „menschlichen Institution“ an. So diskutiert Delamare, kurz bevor er „jenes berühmte Edikt vom Dezember 1666“ anspricht, durch das in Paris eine neue Polizeiordnung eingeführt wurde, „zwei Arten von Orten“, die sich vor allem durch ihre unterschiedliche institutionelle Ordnung unterscheiden: Die erste ist dadurch charakterisiert, dass es „ein einziges Tribunal“ gibt, die andere durch das Vorhandensein „mehrerer Justizen“ (was den Verhältnissen in Paris vor 1666/67 entspricht). Während sich im ersten Fall „keine Schwierigkeit“ hinsichtlich der „Durchsetzung der Reglemente der Polizei“ ergebe, sei der zweite Zustand diesbezüglich mit „großen Unannehmlichkeiten“ verbunden. Die *Police générale*, als in den Edikten von 1666/67 mit weitreichenden Befugnissen ausgestattete zentralisierte Behörde, die konkurrierenden Justizen übergeordnet wird, ist also eine „menschliche Institution“, aber sie ist gleichzeitig eine Institution, der nicht nur das zivile Recht anvertraut ist, sondern auch gewissermaßen die Restituierung des natürlichen wie geschriebenen göttlichen Rechts. Daraus erklärt sich auch, warum Delamare im Zusammenhang mit dem Edikt von 1666 nicht etwa von der Errichtung, sondern von der „Wiedererrichtung der Polizei von Paris“ [*rétablissement de la Police de Paris*] sprechen kann.⁹

⁸ Vgl. ebd., S. 4.

⁹ Vgl. ebd., S. 50.

Damit aber kommt der Polizei bei Delamare eine geradezu paradigmatische institutionelle Bedeutung zu. Würde die Religion befolgt werden, so ließe sich vermuten, dass der Bereich der „menschlichen Institution“ in vollkommener Übereinstimmung mit den beiden Bereichen des göttlichen Rechts stünde und zudem nicht mit der Aufgabe belastet wäre, „jene schöne Ordnung, von der das Glück der Staaten abhängt“, wiederherzustellen. Da sie aber nicht befolgt wird, wird die *Police générale*, die „allgemeine Polizei“, gleichsam zur Institution par excellence (neben dem König jedenfalls, der eine etwas andere Schnittstelle besetzt), der die Aufrechterhaltung oder Restitution der Gesamtheit der Rechtsordnungen überantwortet ist.

Doch dies ist nur eine Seite, nämlich die der theoretischen Begründung und Verständigung über die Polizei. Die andere Seite ist die der praktischen Tätigkeit der *Police générale*, durch die die öffentliche Ordnung gesichert wird. „Die Bürger einer wohlpolizierten Stadt erfreuen sich der Ordnung, die dort errichtet wird, ohne darüber nachzudenken, was dies diejenigen, die sie errichten, an Mühen kostet [...]“, heißt es dazu in Fontenelles „Eloge de d’Argenson“¹⁰, die wie gesagt als Gedenkrede auf den verstorbenen *Lieutenant Général de Police* von Paris gehalten wurde. Und die Charakterisierung dieser Mühen führt uns zurück auf die für unseren Text zentrale Frage der gespenstischen Erscheinung der Polizei:

¹⁰ Die zitierten Auszüge daraus entnehmen wir Gerhard Sälter, *Polizei und soziale Ordnung in Paris. Zur Entstehung und Durchsetzung von Normen im städtischen Alltag des Ancien Régime (1697–1715)*, Frankfurt/M.: Klostermann 2004, S. 1 f. (dort im franz. Orig. zitiert).

„[...] präsent zu sein, ohne gesehen zu werden; schließlich, nach eigenem Ermessen eine immensen und tumultuarische Vielheit [*multitude*] zu bewegen und anzuhalten und die stets wirksame und fast unbekannte Seele dieses Körpers zu sein, dies sind im Allgemeinen die Funktionen des Polizeimagistrats.“

Für den Lobredner ist es verständlicherweise verlockend, die Polizei als Seele zu sehen, die den von ihr bewohnten Körper orchestriert. Immerhin ist mit der Seele dem Körper auch ein göttlicher Funke eingepflanzt. Doch „präsent zu sein, ohne gesehen zu werden“, ist eben auch eine Eigenschaft von Gespenstern – mit dem Unterschied, dass diese, ganz so wie die Polizei, mitunter doch in Erscheinung treten. Gespenster erfüllen, sichtbar oder nicht, bestimmte Räume mit ihrer Tätigkeit, doch sie haben auch ihre eigenen entlegenen Reiche, ihr eigenes Wissen, ihre eigenen Fähigkeiten, so wie die Polizei ihre besonderen Archive und Karteien anlegt und ihre besonderen Kontrolltechniken entfaltet. Sie differenzieren sich in unterschiedliche Klassen aus, so wie die Polizei sich in unterschiedliche Ressorts aufzugliedern beginnt. Und sie mögen zwar als unkörperlich gelten, doch dass sie meist nicht gesehen werden, liegt eher daran, dass sie durchscheinend sind und sich daher nicht von ihrer Umgebung abheben, so wie die Spitzel, die sich in den Cafés und Parks auszubreiten beginnen, darauf achten, sich nicht von ihrem Umfeld zu unterscheiden.¹¹

Aber das ist noch nicht alles: Die Polizei kann auch Ereignisse produzieren, und zwar politische Ereignisse.

¹¹ Vgl. zur Herausbildung polizeilicher Tätigkeitsfelder bes. das Kapitel „Genese und Tätigkeitsfelder einer eigenständigen Polizeiorganisation“ in dem zitierten Buch von Gerhard Sälter (S. 283–322).

Jedenfalls wird sie dies im Lauf der Zeit erlernen, und zwar eben auf der Grundlage ihres speziellen Wissens: Joseph Fouché, dessen politische Karriere in der Revolutionszeit begann und dem es später gelang, sowohl in der napoleonischen Kaiserzeit als auch in der darauf folgenden Restauration das Amt des Polizeiministers zu bekleiden¹², wird dem Ausdruck „hohe Polizei“ (*haute police*) diesen Sinn verleihen. Der Ausdruck steht zunächst jenem der „niedrigen Polizei“ (*basse police*) gegenüber, welche mit der bloßen Aufrechterhaltung der Ordnung beschäftigt ist. „Die hohe Polizei“, umreißt Hélène L’Heuillet den Begriff, „ist [...] zunächst die Schattenpolizei, jene Polizei, welche die Koalitionen und Komplote durchkreuzt.“¹³ Aufgrund des Wissens aber, über das die Polizei dergestalt verfügte bzw. durch ihre Tätigkeit erwarb, konnte es schließlich zu einer ihrer Funktionen werden, selbst die politischen Entscheidungsträger zu instruieren, mit ihnen auf direkt politischer Ebene zu kollaborieren oder auch eigene Kandidaten zu installieren – kurz: über das strategische Auffliegenlassen von Komplotten, die Einspeisung ihres Wissens in die politischen Entscheidungen oder auch das unmittelbare Hochspülen von politischen Akteuren dementsprechende Ereignisse zu produzieren.¹⁴ Die „hohe Polizei“ kann insofern nicht einfach als Teilbereich der

12 Stefan Zweig hat ein Porträt Joseph Fouchés geschrieben, das diesen als Prototyp des politischen Wendehalses und Überlebenskünstlers zeichnet: *Joseph Fouché. Bildnis eines politischen Menschen*, Frankfurt/M.: S. Fischer ²1982.

13 Hélène L’Heuillet, *Basse politique, haute police. Une approche historique et philosophique de la police*, Paris: Fayard 2001, S. 16.

14 Vgl. dazu auch C. Agricola, „Joseph Fouché et l’insurrection française“, in: *Nouvelle Solidarité*, 11. Februar 2005, S. 6–9 (online unter: http://www.solidariteetprogres.org/special/Joseph_Fouche.pdf).

Polizei gesehen werden. „Die gesamte Polizei“, bemerkt L’Heuillet, „kann als hoch angesehen werden, je nach Betrachtungsweise. Die hohe Polizei ist nicht die einzige politische Polizei, sondern die Polizei als politische.“¹⁵

Die breiten Bedeutungen des Polizeibegriffs, die in den letzten Jahren in Anknüpfung etwa an Foucault und Rancière, unter Bezugnahme auf die historische Polizeiwissenschaft als Technik der Lenkung von Subjekten oder auch im Hinblick auf gouvernementale Selbstlenkungen diskutiert wurden, sind vermutlich von diesem spezifischen institutionellen Handlungsfeld nicht gänzlich abzulösen, das die „niedrige Polizei“ ebenso betrifft wie die auf deren Tätigkeit aufbauende „hohe Polizei“. Sie alle bilden verschiedene Entwicklungen, die von dem Problem der Ordnung ausgehen. Doch weit davon entfernt, nur Ordnung aufrechtzuerhalten oder, als göttliche Ordnung, zu restituieren, *produzieren* sie neue Ordnungen.

Multitude und Monster

Was aber hat es mit jenem Gegenüber der Polizei auf sich, das Fontenelle als „eine immense und tumultuari-sche Vielheit“ bezeichnet – unter Verwendung jenes Begriffs der *multitude*, der durch die Arbeiten von Negri/Hardt, Paolo Virno und anderen (zumeist im Rückgriff auf Spinoza) heute längst ins Standardrepertoire polit-theoretischer Begriffe eingegangen ist? Wie im Falle der frühneuzeitlichen politischen Theorie von Thomas Hobbes erscheint die Multitude auch im Kontext von

¹⁵ H. L’Heuillet, *Basse politique, haute police*, S. 16.

Fontenelles Beschreibung der Polizeifunktion zunächst als bloßes Negativ der forcierten Ordnungsvorstellung: als Stadtbevölkerung, die „nur das Objekt herrschaftlichen Ordners durch die Polizei“¹⁶ bildet. Doch dieser Multitude, die das Französische ansonsten auch mit Namen wie *menu peuple* (kleine Leute), *populace* (gemeines Volk) oder *foule* (Menge, Haufen) belegt, haftet zugleich eine gewisse Gefährlichkeit an, denn es handelt sich um Leute, die „von sehr losen und oftmals schlecht verstandenen Interessen angetrieben sind, daran gewöhnt, einen unsinnigen Lärm an die Stelle der Rede [*discours*] zu setzen“ (Fontenelle).

Dergleichen Vorbehalte gegenüber der diffusen Menge ziehen sich aber nicht nur durch die Debatten über die Funktionen, Erscheinungsweisen und Aufgaben der Polizei, sie setzen sich fort in alle möglichen Diskurse und Bewegungen vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts, auch solche, die als emanzipatorisch oder gar revolutionär auftreten. Karl Marx hat dies zwar als diskursive Regierungsstrategie erkannt, wenn er im „Bürgerkrieg in Frankreich“¹⁷ die Regierung von Louis Bonaparte als eine nicht nur „des unverhohlenen Klassenterrorismus“, sondern auch „der absichtlichen Beleidigung der ‚vile multitude‘ [nichtswürdigen Menge]“ charakterisierte. Doch die meisten marxistischen Vorstellungen der Organisation der Arbeiterklasse gehen ihrerseits zum einen von der Folie einer ungeordneten „Klasse an sich“ aus, die erst durch planmäßige Belehrung und Organisation zu sich kommen muss, zum anderen von jenem völlig ordnungslosen Bereich, der als „Lumpenproletariat“

16 G. Sälter, *Polizei und soziale Ordnung in Paris*, S. 1 f.

17 In: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 8, Berlin: Dietz 1960, S. 111–207.

zwar nicht einfach unter dem Proletariat liegt, sondern sich quer durch die sozialen Schichten erstreckt, aber keinerlei Hoffnung auf Transformation oder Transformierbarkeit aufkommen lässt, durch welche ordnende Hand auch immer. Schließlich ist auch der „Riese Proletariat“ eher als Mutation des Bilds vom Hobbes'schen Leviathan zu interpretieren, keineswegs formlos und monströs, sondern ordentlich und organisiert, fast so wie sich die Polizei das wünschen würde. Auch hier also eine gewisse Neigung zur unsichtbar bewegenden und anhaltenden ordnenden Seele oder Hand.¹⁸

Ein zweiter Aspekt des diskursiven Umgangs mit dem, was sich im 19. Jahrhundert als Problem der „gefährlichen Klassen“ darstellen sollte, betrifft die Unterscheidung von Sprachmächtigen und Sprachlosen: auf der einen Seite verständiger Dialog oder Konflikt, auf der anderen unsinniger Lärm, Tumult, ein einziges Rauschen, dem keine Artikulation zu entnehmen ist. Lässt man sich auf eine derartige Bewertung von Artikulation ein, kann man die Bewegung von der Sprachlosigkeit zur Sprachmächtigkeit – wie etwa Jacques Rancière in *Das Unvernehmen*¹⁹ – als emanzipatorischen Prozess verstehen, in dem gerade der Teil der Anteillosen zur Sprache gebracht wird, zur Sprache kommt. Verschiebt man den Akzent aber nur ein wenig weg von der

18 Für eine genauere Analyse der Unterschiede zwischen marxistischen Abgrenzungen von einem Außen des Proletariats und der Monsterhaftigkeit dieses Außens vgl. Gerald Raunig, „Das Monster Prekariat“, in: *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*, Nr. 21, Frühling 2007, S. 42–48 sowie ders., *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*, Wien: Turia + Kant 2008, vor allem das letzte Kapitel „Abstrakte Maschinen“.

19 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

Versteh- und Nachvollziehbarkeit der Aussagen hin zu einer Pluralität der Äußerungsformen, dann verschiebt sich auch einigermaßen die Bewertung der Geräusche und des Rauschens der Multitude.

Drittens sticht ins Auge, dass Fontenelle den Körper der Multitude als reine Körperlichkeit zeichnet, eine Körperlichkeit, die zunächst unvollständig bleibt und erst der Implementierung einer Seele bedarf. In der wesen- und formlosen Figur der Polizei als Seele scheint auch Walter Benjamins Polizeigespenst umzugehen, jene Einschätzung des Polizeiinstituts als gestaltlos und unfassbar, dessen Betrachtung auf „nichts Wesenhaftes“ trifft. Die ununterscheidbare, unsichtbare, ungeformte polizeiliche Seele, so das Bild Fontenelles, formt die Körper der Multitude – doch eben nur, indem sie sich als Gespenst in ihr umtreibt.

Die V-Männer der polizeilichen Seele als Gespenster und Maulwürfe in den Körper der Multitude einsickern lassen zu müssen, solch Phantasma des notwendigen Eindringens in das Unregierbare setzt ein nicht unbeträchtliches Bedrohungsszenario voraus, es handelt sich offensichtlich um ein in besonderem Maße Furcht erregendes Phänomen.²⁰ Im Verhältnis zum Seelengespenst der Polizei könnte die disparate Vielheit der Multitude demgegenüber vielleicht als eine Art Monster verstanden werden: Das Monster definiert sich geradezu, zumindest unter einer herrschaftlichen Perspektive, durch seine Abweichung von der Norm. Im Unterschied zur

20 Zur Frage der Furcht erregenden Subjekte vgl. Vassilis Tsianos / Dimitris Papadopoulos, „Prekarität: eine wilde Reise ins Herz des verkörperten Kapitalismus. Oder: wer hat Angst vor der immateriellen Arbeit?“, übers. v. Hito Steyerl, in: G. Raunig / U. Wuggenig (Hg.), *Kritik der Kreativität*, Wien: transversal texts 2016, S. 297–329.

Gestaltlosigkeit der Gespenster ist es eher ungestalt. Im Unterschied zu deren scheinbarer Unkörperlichkeit wiederum zeichnen sich Monster gerade dadurch aus, dass sie in besonderer Weise körperlich sind, teils weil Körperteile fehlen, teils weil es deren zu viele gibt oder weil sie heterogen zusammengesetzt sind.

Klassische Monster sind aus der Antike bekannt, sie können sich beispielsweise aus Tier- und Menschenkörpern zusammensetzen. Und ähnliche Monster bevölkern die Reisephantasmen der kolonialen und sogar präkolonialen Literatur. Aber all dies sind Beschreibungen, die mehr oder weniger stark dem Standpunkt einer Norm verpflichtet bleiben. Eine andere Perspektive ergibt sich, wenn „Monster“, im freien Gedanken an den etymologischen Zusammenhang mit lat. *monstrare* („zeigen“)²¹, nicht nur in ihrem Erscheinen als Abweichung von einer Norm, sondern sozusagen in ihrer eigenen Erscheinenslogik betrachtet werden. Jacques Derrida, dessen Werk immer wieder mit Gespenstern

21 Wie alle etymologischen Zusammenhänge führt auch dieser weniger auf eindeutige Ursprünge als vielmehr auf historische Bedeutungsgeflechte. Wohl zu Recht weisen die meisten etymologischen Angaben zu dem lateinischen Wort *monstrum* auf dessen Herkunft von *moneo* („warnen“, „mahnen“) hin. Dies schließt einen Zusammenhang mit *monstrare* (gewöhnlich mit „zeigen“ übersetzt) jedoch nicht aus. So hält Emile Benveniste es für wahrscheinlich, dass *monstrare* eine denominale Ableitung von *monstrum* bildet, das sich seinerseits von *moneo* ableitet. Im Unterschied zu *ostendo* („zeigen“, „sehen lassen“) bedeute *monstrare* daher zunächst „weniger ein Objekt ‚zeigen‘ als ‚ein Verhalten lehren‘, ‚den Weg vorschreiben, dem es zu folgen gilt““ (vgl. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*: 2. *Pouvoir, droit religion*, Paris: Les Editions de Minuit 1969, S. 255–258, hier: S. 257). Demzufolge bildet das Monster eine Art Zwischenfigur bzw. eine im sprachhistorischen Prozess auftauchende Figuration des Zwischen, die einen Übergang zwischen einer Ordnung der (zunächst: durch die Götter erfolgenden) mahnenden Weisung und einer Ordnung des Erscheinens besetzt.

und Monstern beschäftigt war, hat die Mehrdeutigkeit der Monster nicht nur deutlich beschrieben, sondern im Übrigen auch auf das Schreiben selbst bezogen. Hier eine längere Passage:

”Ein Monstrum, das kann selbstverständlich eine aus mehreren verschiedenartigen Organismen zusammengesetzte Gestalt sein, deren Bestandteile aufeinander gepfropft wurden. Dieser Pflöpfen, diese Hybridisierung, dieses Zusammensetzen verschiedenartiger Körper kann ein Monstrum genannt werden. Das kommt in der Tat in manchen Schriften vor. In solchen Momenten kann die Monstrosität ans Licht oder ins Bewusstsein bringen, was die Normalität ist; vor einem Monstrum wird man sich der Norm bewusst, und wenn diese Norm eine Geschichte hat – was zum Beispiel für die diskursiven, philosophischen, soziokulturellen Normen gilt: sie haben eine Geschichte –, dann erlaubt jedes Erscheinen von Monstrosität in diesem Bereich eine Analyse der Geschichte der Normen. Um das jedoch zu erreichen, genügt es nicht, eine theoretische Analyse durchzuführen, sondern es ist nötig, etwas zu produzieren, das in der Tat einem diskursiven Monster ähnlich sieht, damit die Analyse einem *praktischen* Effekt gleichkommt, der dazu zwingt, sich der Geschichte der Normalität bewusst zu werden. Aber ein Monstrum ist nicht nur diese gewissermaßen chimärische Gestalt, in der ein Tier auf ein anderes, ein Lebewesen auf ein anderes gepfropft wurde. Ein Monstrum ist immer lebendig, vergessen wir das nicht! Monstren sind Lebewesen. Außerdem ist das Monstrum etwas, das zum ersten Mal auftaucht und folglich noch nicht erkannt oder wiedererkannt werden kann. Ein Monstrum ist eine Gattung, für die wir noch keinen Namen haben, was jedoch nicht bedeutet,

dass diese Gattung anormal ist, beziehungsweise sich aus bereits bekannten Gattungen durch Hybridisierung zusammensetzt. Sie *zeigt* sich einfach [elle se *montre*] – das ist die Bedeutung des Wortes ‚Monstrum‘ –, sie zeigt sich in einem Wesen, das sich noch nicht gezeigt hatte und deshalb einer Halluzination gleicht, ins Auge fällt, Erschrecken auslöst, eben weil keine Antizipation bereit stand, diese Gestalt zu identifizieren.“²²

Was wäre ein solches Monster, das dem Gespenst der Polizei gegenübersteht? Zunächst gilt es eine gewisse Vorsicht zu formulieren: einerseits aufgrund der von Derrida gleich im Anschluss an die zitierte Passage ausgesprochenen Warnung, dass jede Identifizierung eines Monsters *als* Monster bereits der erste Schritt zu seiner Domestizierung sei. Dabei geht es nicht einfach nur um das Problem der Klassifizierung und damit Enttarnung eines eben erschienenen Monsters, etwa wie die Bewegung des Aufdeckens von politischer Klandestinität, sondern auch und vor allem um die Festlegung jedes gegenwärtig erscheinenden oder auch kommenden Monsters. Hierher gehört also nicht nur die obrigkeitliche Identifikationspraxis, sondern etwa auch der Fetisch der vorauseilenden Festlegung auf bestimmte Organisationsformen in sozialen Bewegungen. Andererseits besteht aber auch deshalb Grund zur Vorsicht, weil der größte Teil der Auskünfte, die über an die Polizei geratene Monster zumeist überliefert sind, zwangsläufig Polizeiarchiven entnommen werden muss. Dies trifft

²² Jacques Derrida, „Übergänge – vom Trauma zum Versprechen“ (Interview mit Elisabeth Weber), übers. v. Karin Schreiner / Dirk Weissmann, in: *Auslassungspunkte. Gespräche*, Wien: Passagen 2002, S. 377–398, hier: S. 390.

auch auf jene Monstergeschichte zu, auf die wir im Folgenden dennoch Bezug nehmen wollen und die der Historiker Robert Darnton in seinem Buch *Poesie und Polizei*²³ rekonstruiert hat:

Im Juli des Jahres 1749, irgendwo im unscharf zu ordnenden Übergang zwischen dem Höhepunkt absolutistischer Macht sowie neu entstehenden Kräfteformationen im Vorfeld der Revolution, nimmt die Pariser Polizei 14 junge Männer gefangen. Sie hatten sich des Verbrechens schuldig gemacht, gegen den Hof in Versailles gerichtete satirische Gedichte und Schmähverse abgeschrieben, in Umlauf gebracht und bei verschiedenen Gelegenheiten vorgelesen zu haben. Zur ersten Verhaftung kam es, nachdem ein Spitzel den Medizinstudenten François Bonis angezeigt hatte. Dieser hatte ein Gedicht bei sich aufbewahrt, das mit dem Vers „Monstre dont la noire furie ...“ („Monster, dessen düstre Wut“) begann. Der Text dieses Gedichts ist nicht erhalten, aber es ist wahrscheinlich, dass mit dem „Monster“ hier niemand Geringerer als der König, Ludwig XV., gemeint war. Dennoch sollte in der *Affaire des Quatorze*, so wurde die Angelegenheit nach der Anzahl der Verhafteten schließlich genannt, noch ein ganz anderes, weniger identifizierbares Monster zum Vorschein kommen.

Der gefangene Bonis gab zu Protokoll, dass er selbst nur eine Abschrift des Gedichts, das ihm von einem jungen Priester zur Kenntnis gebracht worden war, angefertigt und es seinerseits zumindest durch Vorlesen weiterverbreitet hatte. Doch die Polizei war weniger an dem weiteren Verbreitungsprozess interessiert als

23 Robert Darnton, *Poesie und Polizei. Öffentliche Meinung und Kommunikationsnetzwerke im Paris des 18. Jahrhunderts*, übers. v. Burkhardt Wolf, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

vielmehr daran, den „Kopf der Bande“, also den Verfasser, ausfindig zu machen – nicht zuletzt deswegen, weil schon früher in Paris zirkulierende Spottgedichte teils vom Hof in Versailles selbst aus (namentlich dem im April 1749 schließlich entlassenen und verbannten Minister Maurepas) in Umlauf gebracht worden waren. Sie versuchte schnell zu sein, und so wurden innerhalb weniger Wochen 14 Beteiligte in die Bastille gesteckt: Studenten, Priester und Priesterseminaristen, ein Philosophieprofessor, Anwalts- und Notariatsschreiber. Die Spur wurde zunächst linear zurückverfolgt und verlор sich in dieser Linie schließlich, als einer der Verdächtigen untertauchte. Doch inzwischen waren Verzweigungen aufgetaucht und, noch schlimmer für die Polizei, auch neue Gedichte. Was sich zunehmend zeigte, war ein vielfältiges Geflecht von Gedichten, Zusammenkünften, Zirkulationsprozessen, Weitergaben und Reproduktionen durch Memoriertechniken und Abschriften, die kein Ende nehmen wollten. Einige der Gedichte waren so angelegt, dass jederzeit neue Textstrophen dazu improvisiert werden konnten, und überdies handelte es sich auch bei den *Abschriften* in der Tat oft genug um *Umschriften*. Was sich nicht zeigte, war – ein Verfasser. Die Suche nach dem „Kopf“ glich einem Kampf mit der Hydra, einem der klassischen Monster der griechischen Mythologie. Mit jedem Kopf, dessen man habhaft zu werden versuchte, wuchsen mehrere andere nach: nur dass es sich nicht einmal um Köpfe im erhofften Sinn handelte.

Darnton betont nachdrücklich, dass es sich bei den *Quatorze*, die letztlich nur den greifbaren Ausschnitt eines undurchdringlichen Geflechts bildeten, keineswegs um Vorboten der Revolution handelte. Es ging in den

Gedichten, von denen nur der Text des ersten verloren gegangen ist, nicht um republikanische Ideale. Ihre Inhalte attackierten vielmehr die Entlassung Maurepas', den für Frankreich nachteiligen Friedensschluss am Ende des eigentlich gewonnenen Österreichischen Erbfolgekriegs, die Vertreibung des exilierten britischen Thronanwärters Prinz Edward aus Paris, die Verschärfung der Steuerbelastung sowie die Affäre des Königs mit Madame de Pompadour. Neu und auf Erneuerung hindeutend war vielmehr das vielfältige Kommunikationsnetzwerk, das sich in aller Schärfe zu Wort meldete. Eine nicht-staatliche Öffentlichkeit, die mit den vielbeschworenen Presseöffentlichkeiten und Debattierzirkeln der Aufklärung wenig zu tun hatte und die dennoch die Machtbasis des Throns angriff. Eine Vielheit von sprechenden, memorierenden, hörenden und weitersprechenden Körpern, die „lose Interessen“ (Fontenelle) zusammenfügen mochte, in die aber die „Seele“ der Polizei nicht einzudringen verstand.

Dass das soziale Milieu der *Quatorze* dabei in relativ homogener Weise aus bestimmten Bildungsschichten zusammengesetzt zu sein scheint, hat auch damit zu tun, dass die 14 Verhafteten nur einen kleinen Ausschnitt ungleich größerer Netzwerke darstellten. Unabhängig von der *Affaire des Quatorze* kam es im selben Jahr 1749 zu einer Verhaftungswelle vor allem gegen Jansenisten, deren ursprüngliche theologische Dissidenz längst ausgeprägt politische Dimensionen angenommen hatte, und aufrührerische Gedichte zirkulierten auch in Milieus von Gewerbetreibenden und Handwerkern. „Die Verbindungen unter den *Quatorze*“, fasst Darn-ton zusammen, „bildeten nur einen kleinen Teilabschnitt eines größeren Zusammenhangs – eines riesigen

Kommunikationssystems, das sich vom Versailler Palast bis zu den möblierten Zimmern der ärmeren Schichten von Paris ausdehnte.“²⁴

Das heißt natürlich nicht, dass die satirisch-poetischen Kommunikationsnetzwerke sich völlig außerhalb der politisch-institutionellen Autoritäten bewegten. Im Gegenteil, Gedichte konnten wie erwähnt von Angehörigen des Hofes selbst ihren Ausgang nehmen, worin allerdings kein Hindernis dafür lag, dass sie auf ihren Wegen umgedichtet wurden, dass bestimmte Strophen weg- und andere hinzugedichtet wurden. Sie konnten nicht zuletzt auch einen nicht unerheblichen Einsatz im höfischen Ränkespiel bilden. Entscheidend aber ist, so scheint es, dass ihre Bedeutung darin nicht aufgeht und dass ein Gedicht daher zugleich andererseits als „Ausdruck einer anderen Art von Macht fungieren [konnte]: der noch unbeschriebenen, aber unleugbar einflussreichen Autorität namens ‚la voix publique‘ [die öffentliche Stimme]“²⁵.

Monster-Institutionen

Die unbestimmbare Differenz der „anderen Art von Macht“ ist es, in der sie als lebendige Monstrosität erscheint. Das ausfransende Netzwerk um die *Quatorze* zeigt, dass diese Monstrosität nicht zuletzt auch in einer

²⁴ Ebd., S. 76. – Die Größenordnung dieses Zusammenhangs ist am Umfang der so genannten *chansonniers* zu ermessen, in denen zeitkritische Gedichte und Lieder zu Sammlungen zusammengestellt wurden; die größten dieser *chansonniers* umfassen 44 bzw. 58 Bände (vgl. ebd., S. 101).

²⁵ Ebd., S. 61.

gewissen Korrelation zwischen der Produktion und Distribution der Texte einerseits und dem Einsatz sozialer Kämpfe andererseits besteht. Dafür lassen sich aber auch sehr viel jüngere Beispiele anführen. Gilles Deleuze, der auch sonst den Besonderungen des Monströsen nicht abhold ist, schreibt diesbezüglich über die Entfaltung des Begriffsgefüges seines Freundes Félix Guattari in den 1960er und beginnenden 1970er Jahren, das zuerst in der psychiatrischen Praxis der Klinik La Borde entstanden war und vor allem, aber nicht nur in diese intervenieren sollte:

„[...] diese Begriffe haben eine zielgerichtete praktische Orientierung: Sie sollen eine militante politische Funktion in die Institution einführen, eine Art ‚Monstrum‘, das weder die Psychoanalyse noch die Krankenhaus-Praxis und erst recht nicht die Gruppendynamik ist – eine Produktions- und Ausdrucksmaschine des Wunsches, die den Anspruch erhebt, überall, im Krankenhaus, in der Schule, im politischen Kampf anwendbar zu sein.“²⁶

Monster(-Begriffe) also, die als „politische Funktion“ in die Institution eingeführt werden, gegen die Strukturalisierung, die Schließung (in) der Institution, die sich dagegen transversalen Verkettungen mit allen möglichen Komponenten des Außens der Institution öffnen sollen. Transversalität wird hier zum Begriff, der auf einen größeren und doch molekularen, aus vielen Mikropolitiken zusammengesetzten Zusammenhang verweist,

26 Gilles Deleuze, „Vorwort. Drei Gruppenprobleme“, in: Félix Guattari, *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, übers. v. Grete Oswald, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, S. 7–22, hier: S. 19.

zum Begriff, der eine Linie zieht heraus aus allen identitären Beschränkungen und begrifflichen wie praktischen Ein- und Aussperrungen. Und wie Guattari in seinem 1964 geschriebenen ersten Aufsatz zur Transversalität ausführt, steht dieser Begriff im Gegensatz zur „Vertikalität, wie man sie etwa im Schaubild der Struktur einer Pyramide (Chef, stellvertretender Chef etc.) findet“, aber auch im Gegensatz zur „Horizontalität wie der, die sich etwa im Hof eines Krankenhauses, in der Abteilung der Unruhigen oder in der der Bettnässer durchsetzen kann, das heißt in einem Zustand, wo die Leute sich, so gut sie können, mit der Situation arrangieren, in der sie sich befinden“²⁷.

Guattari kann hier, erstaunlich früh, schon zwei Paradigmen erkennen, die die heutige Situation neoliberaler Gouvernamentalität in verwobener Weise prägen: Nicht nur die Vertikalität der Befehlspyramide, der Modus der sozialen Unterwerfung bestimmt die Welt innerhalb und außerhalb der Klinik, sondern auch eine zweite, horizontale Form der Regierung und Selbstregierung, somit des Sich-Arrangierens und zugleich Am-Arrangement-Mitarbeitens, die Guattari später zum Begriff der maschinischen Indienstnahme weiterentwickeln wird. Die Transversalität schlägt er nun als monströse Fluchtlinie aus dieser zweifachen Regierung vor, sie „soll beide Sackgassen überwinden: die der reinen Vertikalität und die der einfachen Horizontalität“²⁸.

Guattari betont, dass nur ein höherer Transversalitätskoeffizient, ein höherer Grad an Transversalität den gruppen- oder institutionsanalytischen Prozess in Gang

²⁷ Félix Guattari, „Transversalität“, in: Ders., *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse*, S. 39–55, hier: S. 48.

²⁸ Ebd., S. 49.

setzen kann. Und im Laufe der darauf folgenden Jahre erhöht sich tatsächlich dieser Koeffizient der Transversalität nicht nur im institutionellen Laboratorium von La Borde, sondern auch zusehends in immer weiteren Bereichen. Transversale Praxen entstehen im Kampf gegen Staat und Regierung de Gaulles ebenso wie gegen die linken Staatsapparate der Gewerkschaften und der französischen kommunistischen Partei, gegen Gefängnisse und gegen reaktionäre Erziehungseinrichtungen. Die Einführung unzähliger Monster in die Institutionen explodiert schließlich 1968 in einer wilden Verkettung von Singularitäten, weit über Frankreich hinaus.

Es stand und steht aber nicht nur die Implementierung von Monstern in bereits bestehende Institutionen auf dem Spiel, sondern auch die Schaffung von neuen Institutionen, die eine neue monströse Qualität besitzen. Zugleich auf die Bezeichnungen Derridas zurückkommend und zu einem Sprung in die Gegenwart ansetzend, möchten wir zum Schluss noch auf die diesbezüglichen Überlegungen verweisen, die wir im Frühjahr 2008 gemeinsam mit der spanischen Universidad *nómada* in einem Issue unseres Webjournals *transversal* unter dem Titel „Monster-Institutionen“ über neue Dispositive und Institutionen sozialer Bewegungen angestellt haben. Diese Dispositive sind, wie ein Text der Universidad *nómada* beschreibt, beides – monströs und hybrid:

„*Hybrid* sind die Dispositive, weil sie im ersten Moment dazu anstacheln, Mittel und Initiativen von sehr heterogenem und widersprüchlichem Zuschnitt zu vernetzen, die seltsam und sogar miteinander unvereinbar scheinen [...].

Monströs sind diese Dispositive, da ihre Form im ersten Moment vorpolitisch oder einfach unpolitisch erscheint, ihre Beschleunigung und Anhäufung jedoch in Übereinstimmung mit dem Beschriebenen sowohl eine Dichte wie einige Möglichkeiten der intellektuellen Schöpfung und der kollektiven politischen Handlung erzeugen muss, die einen Beitrag zur Erfindung einer anderen Politik leisten werden.“²⁹

Eine solche andere Politik bezieht sich ganz konkret im erwähnten Issue auf Formen der Institutionalität, die von transnationalen Netzwerken, aber auch von der „neuen Generation“ von Centri Sociali in verschiedenen Teilen Europas hervorgebracht werden, die versuchen, die in letzter Zeit immer mehr ausufernde metropolitane Governance zu fliehen, zu unterbrechen, zu sabotieren. Hybridisierung impliziert auch hier einen sonderbaren Prozess des Auseinanderfallens, Abreißens und Abschneidens der Komponenten, aber auch deren neue Zusammensetzung, Verkettung, Vernetzung. Natürlich, auch diese hybriden Monster haben sich da was erfunden, was nicht auf der Speisekarte stand, und die polizeilichen Seelchen versammeln sich schon und starten aufs Neue ihr gespenstisches Treiben. Doch nicht umsonst bilden diese Monster eine „neue Generation“: Sie funktionieren nicht nach der Logik hermetischer Autonomie, sie stellen sich nicht der Polizei, sei sie nun ungeformte Gespensterseele oder konkrete Herrschaftsausübung,

29 Universidad Nómada, „Mentale Prototypen und Monster-Institutionen. Einige Anmerkungen in Form einer Einleitung“, übers. v. Birgit Mennel u. Tom Waibel, in: *transversal* 05/08, „Monster-Institutionen“, <http://transversal.at/transversal/0508/universidadnomada/de>.

gegenüber (jenem konfrontativen Muster folgend, das einen guten Teil der politischen Kämpfe der Moderne geprägt hat), sondern sie weichen dieser dichotomen Gegenüberstellung aus.

Hatten die ganz und gar nicht hermetischen Widerpenstigkeiten der PariserInnen des 17. und 18. Jahrhunderts vielleicht auch damit zu tun, dass sie erst zu lernen hatten, was es mit der Polizei auf sich hat, hatte Michaux' Plume dies andererseits vielleicht bereits so gut gelernt, dass er, kaum seiner Überschreitung überführt, sich zu entschuldigen nicht aufhörte, so handelt es hier möglicherweise um einen Prozess des Verlernens, das den internalisierten polizeilichen Blick abstreift, um die heterogene Erscheinungsweise des Monströsen zu bejahren. Wenn Polizei nach Delamare und auch heute noch die „öffentliche Ordnung jeder Stadt“ bedeutet, dann evakuiert diese „neue Generation“ daher viel eher jene metropolitane Ordnung, die gerade darin besteht, den unregierbaren Körpern ohne Unterlass, ohne Ausnahme, ohne Refugium eine gedeihliche polizeiliche Seele einzufügen. Und während diese Mechanismen der „Beseelung“ und Identifizierung eine Gespenster-Ordnung in die unregierbare Menge zu bringen versuchen, implementiert sich das Monster inzwischen in den bestehenden Institutionen ebenso wie es neue Formen der Institution gebiert: Monster-Institutionen.

S. N. / G. R.

INSTITUIERUNG UND VERTEILUNG

Eine Intervention zur politischen Ästhetik Jacques Rancière

In der politischen Ästhetik Jacques Rancière stellt sich die Frage nach dem Politischen wie nach der Polizierung der Kunst als Problem der Verteilung. Ich möchte dieses Theorem Rancière mit früheren Überlegungen von Gilles Deleuze in Beziehung setzen und vor allem sein Verhältnis zu aktivistischen und instituierenden Praxen untersuchen. Wenn ich von einer instituierenden Praxis spreche, steht diese Aktualisierung des Zukünftigen in einem gegenwärtigen Werden nicht im Gegensatz zur Institution etwa wie die Utopie im Gegensatz zur schlechten Realität. Sie ist auch nicht, wie in den Begriffspaaren *instituant/institué* bei Castoridis¹ und *pouvoir constituant/constitué* bei Negri² konzeptualisiert, notwendigerweise in ihrem Verhältnis zu Instituiertheit oder konstituierter Macht zu verstehen. Instituierende Praxis als Prozess und Verkettung instituierender Ereignisse meint vielmehr einen absoluten Begriff, jenseits des Gegensatzes zur Institution.

Ich möchte hier zunächst einen Aspekt einer solchen Vorstellung von instituierender Praxis untersuchen, nämlich jenen der Verhältnissetzung von Verteilung und

¹ Vgl. Alice Pechriggl, „Destituierung, Instituierung, Konstituierung ... und die de/formierende Macht affektiver Besetzung“, in: *transversal* 05/07, „extradisciplinaire“, <http://transversal.at/transversal/0507/pechriggl/de>.

² Vgl. Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 56–62, sowie den Text „Instituierende Praxen, No. 2“ in diesem Band.

Instituierung. Aus meiner Perspektive heißt das vor allem, den *Modus* der Instituierung als Einsetzung einer neuen Anordnung zu hinterfragen, und damit auch den Zusammenhang von *konstituierender* Macht und *instituierender* Praxis, von Zusammensetzung und Einsetzung. Das wirft Fragen der Form der Verkettung, Fragen des Einschlusses und Fragen der Autorität im doppelten Sinn auf: der „Autorität“ als Subjekt und „Ursprung“ der Instituierung, als kollektiver oder individueller Urheberchaft (*auctoritas*), aber auch der Autorität als ausschlaggebender Instanz, die eine hierarchisierende Position impliziert. Wenn instituierende Praxis sich als Prozess, als Strom *und* als Einschnitt, als Ereignis verstehen lässt, so ist es doch das Ereignis der Instituierung, in dem die Vorentscheidung darüber fällt, wie sich Kooperation, Kollektivität und Teilhabe entwickeln, wie das *con-* in konstituierende Macht (als Zeichen des Gemeinsamen) zum Modus der Instituierung steht.³

Deleuze: göttliche und dämonische Verteilung

Zur Ausdifferenzierung dieser Fragen möchte ich auf die Ausführungen zurückgreifen, die Gilles Deleuze 1968 zu den verschiedenen Typen der Verteilung in *Differenz und Wiederholung* vorgelegt hat. Im ersten Kapitel über die „Differenz an sich selbst“ schreibt Deleuze zwischen seinen Überlegungen zur „organischen Repräsentation“ und zur „orgischen Repräsentation“ über zwei diesen Begriffen entsprechende Formen der Verteilung:

³ Vgl. die verschiedenen Beispiele (das Brecht'sche Lehrstück, die situationistische Herstellung der Situation und die Wunschproduktion von *Park Fiction*) im Text „Instituierende Praxen, No. 2“ in diesem Band.

„Verteilung‘ und selbst ‚Hierarchie‘ werden auf zwei völlig verschiedene, unmöglich vereinbare Weisen verwendet; ebenso die Ausdrücke *logos*, *nomos*, sofern sie selbst auf Verteilungsprobleme verweisen. Zunächst müssen wir eine Verteilung unterscheiden, die ein Aufteilen des Verteilten impliziert: Es handelt sich um die Zuteilung des Verteilten als solchem. Die Analogieregeln in der Urteilskraft sind hierin allmächtig. Der Gemein-sinn [*sens commun*] oder der gesunde Menschen-verstand [*bon sens*] als Qualitäten der Urteilskraft werden somit als Zuteilungsprinzipien repräsentiert, die sich selbst zu den *bestverteilten* erklären. Ein derartiger Verteilungstyp verfährt über feste und propositionale Bestimmungen, die mit ‚Besitztümern‘ [*propriété*] oder begrenzten Territorien in der Repräsentation gleichzusetzen sind.“⁴

Diestituierende Setzung verläuft hier also über den Modus eines universell vorausgesetzten „Gemeinsinns“, über latente oder klar erkennbare Autorität und über Reterritorialisierungen, die nach vorgängig bestehenden territorialen Prinzipien durchgeführt werden. Den Regeln dieses Modells der Sesshaftigkeit entspricht ein relativ statischer, unbeweglicher Begriff von Raum. Deleuze’ Beispiele für diesen ersten, über Zählung, Rasterung und Eigentumsrecht verfahrenen Verteilungstyp sind die Landaufteilung in den nachhomerischen Gesellschaften und die Aufteilung der Gebiete, Kategorien und Attribute unter den antiken Göttern, die wiederum „dem Schicksal gemäß“ Grenzen und Anteile unter den Sterblichen zu verteilen hatten.

⁴ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 59.

„Ganz anders eine Verteilung, die man nomadisch nennen muss, ein nomadischer *nomos*, ohne Besitztum, Umzäunung und Maß. Hier gibt es kein Aufteilen eines Verteilten mehr, sondern eher die Zuteilung dessen, was *sich* verteilt, in einem unbegrenzten, offenen Raum, in einem Raum, der zumindest keine Grenzen kennt.“⁵

Im zweiten Typus der Verteilung besteht kein Recht, kein Anspruch, keine Autorität, die Bewegung der Anordnung erfolgt als prinzipiell offene, unbegrenzte, als Bedeckung des größtmöglichen Raums. Der Raum selbst versteht sich hier weder als leerer, der der Füllung entgegensieht, noch als voller oder vorgängig aufgeteilter, sondern als „Spielraum“. In dieser zweiten, eher dämonischen als göttlichen, eher orgischen als organischen Verteilung geht es um die „verwirrenden Erschütterungen, die die nomadischen Verteilungen in den sesshaften Strukturen der Repräsentation stiften“⁶, die Instituierung ereignet sich in Abwesenheit von Autorität.

„Den Raum verteilen, das Verteilte aufteilen“ oder „*sich im* Raum verteilen“, das sind zwei verschiedene Möglichkeiten der begrifflichen Entwicklung in einem Kontinuum, das die beiden Pole nicht als einander ausschließend voraussetzt: vom Raum als vorgegebener Dimension der Verteilung, Unterteilung und Aufteilung, des Ein- und Ausschlusses, zum Raum als immanentem Effekt einer unendlichen, maßlosen Bewegung des Verteilens, des Sich-Ausbreitens, in der der Raum weder als leerer noch als limitierter Raum erscheint. Welcher Verteilungstyp sich in der Entwicklung von Raum und

⁵ Ebd., S. 60.

⁶ Ebd.

Sozialität durchsetzt, entscheidet allerdings auch, wie die „Teile“ zu verstehen sind: als Identitäten, als organische Teile eines sozialen und räumlichen Körpers, der wiederum die Summe aller Teile ist, oder als Singularitäten auf einer Immanenzebene, als orgische Teil-habende, die sich nicht zählen lassen, jenseits der Zählbarkeit, jenseits des Maßes, jenseits der Berechenbarkeit.

Rancières Dissens

Jacques Rancière hat ähnlich der Deleuze'schen Differenzierung der Aufteilung des Raums und der Verteilung *im* Raum sein Konzept des *partage du sensible* als zweifaches entwickelt. Die „Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren“ entspricht für Rancière einer Vorwegnahme der Verteilung der Rollen und Teile, die eine politische und soziale Ordnung konstituiert. Die beiden Seiten der Aufteilung benennt Rancière als zentrale Begrifflichkeiten seiner politischen Philosophie mit den Begriffen „Polizei“ und „Politik“, und er verschiebt in beiden Fällen die Begriffe weit von ihrer Alltagsbedeutung: „Das Wort ‚Aufteilung‘ ist dabei im doppelten Sinn des Wortes zu verstehen: auf der einen Seite als das, was trennt und ausschließt, auf der anderen Seite als das, was teilnehmen lässt.“⁷ Der erste Verteilungstypus ist „Polizei“ im weitesten Sinn, hier stellt den begrifflichen Hintergrund die von Foucault

⁷ Jacques Rancière, „Konsens, Dissens, Gewalt“, in: Mihan Dabag / Anja Kapust / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München: Fink 2000, S. 97. Vgl. auch das Kapitel: „Das Unrecht: Politik und Polizei“, in: J. Rancière, *Das Unvernehmen*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 33–54.

aufgearbeitete moderne Geschichte der „Policey“ als Technik der Verwaltung und Regierung der Bevölkerung dar.⁸ Der zweite Verteilungstyp, die „Politik“, setzt genau das in Szene, was es eigentlich nicht geben dürfte, den „Teil der Anteilslosen“. Eine „polizeiliche Verteilung der Anteile, die verschiedenen Teilen der Gesellschaft zugestanden werden“⁹ einerseits, die durch „Politik“ andererseits – der Begriff entspricht *grasso modo* dem zweiten, nomadisch-orgischen Typus der Verteilung bei Deleuze – aufgebrochen, durcheinander gebracht wird. Damit ist die Politik eine „Disqualifikation jeder natürlichen Berechnung der Teile der Gesellschaft“, weil sie immer noch den „Teil der Anteilslosen“ mitrechnet.¹⁰ Auch dieser Aspekt des Zählens auf der einen, des Unmessbaren auf der anderen Seite, ist ein Anklang Rancières an die Paradigmen des Rechnens und Rasterns bzw. der Maßlosigkeit von Deleuze’ „Raum, der keine Grenzen kennt“. Das Moment des Austausches schließlich zwischen den beiden Verteilungsmodi, ihrer Überschneidung und gegenseitigen Durchdringung kehrt bei Rancière wieder in Formulierungen wie der „Einführung des Unmessbaren in die Mitte der Verteilung der sprechenden Körper“¹¹.

⁸ Vgl. J. Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 40. Zu Foucaults Polizeikonzeption vgl. auch Isabell Lorey, „Der Traum von der regierbaren Stadt. Zu Pest, Policey und Staatsraison“, in: *transversal* 10/07, „art and police“, <http://transversal.at/transversal/1007/lorey/de>; zur Entwicklung der Aufgabenbereiche der Polizei vgl. den vorstehenden Text „Von polizeilichen Gespenstern und multitudinären Monstern“.

⁹ Jacques Rancière im Gespräch mit Christian Höller, „Entsorgung der Demokratie“, in: *springerin* 3/2007, S. 22.

¹⁰ Zur „Logik, die die Anteile der Teile zählt“, vgl. auch J. Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 39.

¹¹ Ebd., S. 32.

Dem weiten historischen Begriff von Polizei stellt sich ein ebenso weiter Begriff von Politik gegenüber. Doch auch im engeren Sinn funktioniert das Begriffspaar Rancières als konkrete Polizeilogik gegen die – im prägnanten Sinn politische – Logik von Demonstrierenden: Die Polizei sagt, „dass es auf einer Straße nichts zu sehen gibt. Die Politik dagegen gestaltet durch ihre Kundgebung den Raum der Zirkulation um. Sie gestaltet aufs Neue, was es dort zu sehen, zu benennen, zu zählen gibt.“¹² Anstelle der gewohnten Dualität von PolitikerInnen und DemonstrantInnen, die gegensätzliche *Inhalte vertreten*, zeigt uns Rancière zwei verschiedene Konfigurationen des Sichtbaren, die den begrenzten Rahmen der inhaltlichen Opposition und der Vertretung überschreiten. Rancières Lesart der Politik, die den Raum der Zirkulation umgestaltet, ließe sich gegen seine Ästhetik – ich komme darauf zurück – ebenso auf einige Praxen aktivistischer Kunst und deren Interventionen in die Logik des Staatsapparats anwenden, etwa auf die *Reclaim the Streets*-Bewegung und die daraus entstandene *Clown Army*, die anlässlich der G8-Gipfel in Gleneagles und Heiligendamm den Dualismus Robocops – Black Block durchkreuzten.¹³ Hier scheint auch Rancières Begriff von „politischer Tätigkeit“ zu passen, als „jene Tätigkeit der Demonstranten oder Barrikadenkämpfer, die die städtischen Verkehrswege buchstäblich in ‚öffentlichen Raum‘ umwandeln“¹⁴.

¹² J. Rancière, „Konsens, Dissens, Gewalt“, S. 107.

¹³ Vgl. dazu John Jordan, „Während eines Spaziergangs: Notizen über ‚How to Break the Heart of Empire‘“, übers. v. Stefanie Lotz, in: *transversal* 10/07, „art and police“, <http://transversal.at/transversal/1007/jordan/de>, sowie den Text „Immanente Transgression“ in diesem Band.

¹⁴ J. Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 41.

Das Ereignis, das diese Unruhe in die polizeiliche Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren bringt, ist der Dissens. Unter Dissens versteht Rancière keineswegs einfach eine inhaltliche Opposition oder Abweichung, sondern gerade den Ungehorsam gegenüber der Aufteilung des sinnlich und sozial gerasterten Raums, den Aufstand gegen die Form der Polizei, die Usurpation der Gleichheit: „Der Dissens ist die Einführung einer Gegebenheit in eine Sphäre sinnlicher Erfahrung, die mit dieser unvereinbar ist, ihr zuwiderläuft.“¹⁵

In den Kunstkontext eingespeist wäre ein solches Konzept von Dissens eine Kampfansage sowohl an jedwede Bourriaud'schen Ästhetik der Relationalität und ihre zahlreichen künstlerischen Anwendungsgebiete als auch an jene – eher der polizeilichen Logik der Rasterung zuzuordnende – neoliberale Kulturpolitik der Forcierung von Kunst als sozialer Integrationspraxis. Auch der Bezug auf kollektive Identitäten und Gemeinschaften hätte hier nichts verloren, denn die „politische Form ist nicht die Form der Gemeinschaft, des Gesetzes oder des Staates. Die politische Form ist die des Streithandels, durch den es Politik gibt.“¹⁶ Die nomadische Verteilung im Raum bei Deleuze, weiter entwickelt als Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren als Dissens bei Rancière, eröffnet allerdings eine Antwort auf die Frage nach dem Modus der Instituierung. Der Dissens, wie ihn Rancière versteht, ist – vielleicht funktionell ähnlich wie die Praxis der *parrhesia* für Foucault¹⁷ – für das Ereignis der Instituierung die Vorbedingung, dass

¹⁵ J. Rancière, „Konsens, Dissens, Gewalt“, S. 101.

¹⁶ Ebd., S. 106.

¹⁷ Vgl. den Text „Instituierende Praxen, No. 1“ in diesem Band.

Raum und Sozialität nicht der schnellen Rasterung und Schließung entgegensehen, sondern sich offen halten für immer neue Instituierungen. Im Moment und im Modus der Instituierung entscheidet sich, ob tendenziell der Austausch des Differenten mit dem Differenten prozessiert oder ob die Differenz identifiziert, kategorisiert, geschichtet und gerastert wird.

Anti-Rancière. Ein Appendix

So sehr die politische Philosophie Rancières und das Deleuze'sche Konzept der Verteilung sich gegenseitig zu erhellen vermögen, so wenig scheint Rancière diesen Bezug zu schätzen. Analog zu seinen zunehmenden Attacken auf Deleuze'sche Positionen vor allem im Zusammenhang mit Kunst verengt sich seine politische Ästhetik, die zugleich in den letzten Jahren zum Haupteinsatz von Rancières Philosophie geworden ist, an einem sensiblen Punkt. In mehreren kleineren Texten und Interviews tendiert Rancière in letzter Zeit zu einem relativ einfachen Muster der Trennung von Kunst und Politik, das ich das klassische Schema nennen möchte. Dieses altbekannte Schema besteht seit Jahrhunderten in der Setzung der Opposition von inhaltistischer „politischer“ Kunst und formalistischer „autonomer“ Kunst, deren Pole die jeweiligen BenutzerInnen des Schemas je nach Geschmack begünstigen oder – wie im Fall Rancières – mehr oder weniger elegant in einen dritten, mittleren Typus aufheben. In dieser Bewegung – und hier soll uns dieser dritte Typus nicht weiter kümmern, sondern vielmehr, was durch ein derartiges Schema nicht verstanden oder ausgeschlossen wird – gibt auch Rancière erneut jenen Diskursen Stoff, die die festlegende

Kategorisierung des Politischen und des Ästhetischen als in Rancières Sinn polizeiliche Organe verwalten und überwachen, konkret vor allem jenen AkteurInnen der Kunstkritik und der Kunstwissenschaften, die sich als HüterInnen der Grenzen und Aufteilungen des Kunstfelds zu erkennen geben.

In einem Interview nach dem Einfluss Deleuze' auf sein eigenes Denken befragt, versteigt sich Rancière in einen seltsamen Gestus der Abgrenzung, der sich bewegt zwischen simpler Denunzierung der Philosophie Deleuze' als transzendental oder metaphysisch und der Behauptung von Desinteresse: „Deleuze hat tatsächlich keine Rolle bei der Konstitution meiner Interessen, meiner Arten zu fühlen und meiner Art, Objekte der Reflexion zu problematisieren, gespielt.“¹⁸ In der konkreteren Befassung Rancières mit Gilles Deleuze' und Félix Guattaris letztem Buch *Was ist Philosophie?* sticht zunächst ins Auge, dass sich Rancière in seiner Kritik sofort der Wahrnehmung des zweiten Autors entledigt. Während etwa Slavoj Žižek in seinem Deleuze-Lacan-Buch *Körperlose Organe* den für einen psychoanalytisch geschulten Theoretiker überraschenden Schritt der Spaltung macht, dass er in Deleuze den guten Philosophen und in Guattari den schlechten aktivistischen Einfluss findet, blendet Rancière Guattari einfach aus. Er löscht damit nicht nur Guattari, sondern das Gefüge Deleuze/Guattari.

In seiner Besprechung von *Was ist Philosophie?*¹⁹ wird aber nicht nur das Autorengefüge beschnitten,

¹⁸ „Gespräch mit Jacques Rancière“, in: J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, übers. v. Frank Ruda u. Jan Völker, Berlin: Merve 2008, S. 79.

¹⁹ J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, S. 9-35.

sondern auch die Inhalte, die darin zu lesen sind. Rancière unterstellt Deleuze und, ohne ihn zu nennen, Guattari, dass sie auf ein Diffundieren, eine Verausgabung der Kunst im Leben aus wären: „Das Politik-Werden der Kunst wird also die ethische Konfusion, in der die Kunst und die Politik sich gegenseitig verschwinden lassen, im Namen ihrer Vereinigung.“²⁰ Konfusion, gegenseitiges Verschwindenlassen, Vereinigung. Das ist nun wirklich etwas, was man Deleuze und Guattari am Wenigsten vorwerfen kann. Gerade auch in *Was ist Philosophie?* finden sich mannigfaltige Äußerungen für die gegenteilige Perspektive, in denen die beiden Autoren auf die spezifischen und je unterschiedlichen Wege verweisen, in denen es zu Kreuzungen, zu Verknüpfungen kommen kann, „dies aber ohne Synthese oder Identifikation“²¹.

Die Sicht auf die innerkunstbetriebliche Position Rancières gewinnt an Klarheit, wenn sie seinen Attacken über die philosophischen Abgrenzungen hinaus hin zu Einschätzungen spezifischer künstlerischer Arbeiten folgt. Die holzschnittartige Typologie Rancières betrifft nämlich nicht allein die Polemik gegen missliebige Theoreme und deren Begriffspersonen, sie schreckt auch vor konkreten Angriffen auf künstlerische Praxen nicht zurück. Rancières schematische

²⁰ Ebd., S. 34; vgl. auch das Gespräch, S. 84: „Kunst und Politik werden ununterschieden in einer großen Ethologie zusammengefasst“, und S. 85: „Die deleuzischen Schwingungen und Umklammerungen tendieren dazu, diesen Exzess und diesen Mangel zu annullieren, indem die Politik von der Kunst und die Kunst von der Ethologie absorbiert wird.“

²¹ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 236.

Darstellung wirft dabei nicht nur Bauhaus und Beuys in den Topf desselben Vorwurfs, den wir von der Polemik gegen Deleuze kennen, nämlich Kunst total ins Leben auflösen zu wollen, sondern gleich auch die ganze Palette postrevolutionärer russischer Avantgarden ebenso wie Guy Debord und die S. I. – und zum Drüberstreuen auch noch Negri und Hardt (?!).²² Die vielen Nuancen der Verkettungsformen

22 Vgl. vor allem Jacques Rancière, „The Politics of Aesthetics“, <http://www.metamute.org/editorial/articles/politics-aesthetics>. Die relevante Stelle über jenen Pol im Schema Rancières, der die Auslöschung der Differenz von Kunst und Leben anhand einer weit hergeholtten bunten Mischung von Kunstpraxen erklärt, lautet: „This means that the separateness of aesthetic equality and freedom has to be achieved by its self-suppression. It has to be achieved in an unseparate form of common life when art and politics, work and leisure, public and private life are one and the same. Such is the program of the aesthetic revolution achieving in real life what both political dissensus and aesthetic enjoyment can only achieve in appearance. This program was first stated two centuries ago in the oldest systematic program of German idealism, proposing to replace the dead mechanism of state power by the living body of a people animated by a philosophy turned into mythology. It was continuously revived, both in the projects of a revolution conceived as ‚human revolution‘, meaning the self-suppression of politics, and of an art suppressing itself as a separate practice, identifying itself with the elaboration of new forms of life. It animated the ‚gothic‘ dreams of Arts and Crafts in 19th century England as well as the technological achievements of the Werkbund or the Bauhaus in 20th century Germany, the mallarmean dream of a poetry ‚preparing the festivals of the future‘ as well as the concrete participation of the suprematist, futurist and constructivist artists to the Soviet Revolution. It animated the projects of situationist architecture as well as Guy Debord’s derive or Beuys’ ‚social plastic‘. I think that it is still alive in Hardt and Negri’s contemporary vision of the franciscan communism of the multitudes, implemented through the irresistible power of the global network exploding the boundaries of Empire. In all these cases, politics and art must achieve their self-suppression to the benefit of a new form of unseparate life.“ – Vgl. auch die freilich etwas bereinigte Version in Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen*, übers. v. Maria Muhle, Berlin: b_books 2006, S. 85.

von künstlerischen und politischen Strategien²³ gehen in derart abstrakter Nivellierung völlig verloren, die politische Philosophie verflacht sich – trotz all der erstaunlichen Interessiert- und Informiertheit Rancières über zeitgenössische Kunstpraxen – in der Reflexion und Theoretisierung von Beispielen aus der Kunstgeschichte und dem aktuellen Kunstfeld.

Gegen Rancières pejorative Identifikation der Arbeiten von KünstlerInnen, die ihre Praxis der Äußerung zu sozialen und politischen Themen als politische Kunst verstehen, die für Rancière aber unter das Verdikt „unpolitisch“ (weil angeblich die Kunst ins Leben oder in die Politik auflösend) fallen, muss auch eingewandt werden: Dieses Argument trifft nicht nur den seltenen Fall von poststalinistischen PropagandakünstlerInnen, sondern auch jene, die ihre Kunst als Gegeninformation verstehen, als Mittel der Verbreitung von marginalisierten Nachrichten, und sei es „nur“ im bourgeoisen Kunstfeld. In solchen Fällen übersieht Rancière, dass eine in einem bestimmten Kontext unmögliche Botschaft die *partage du sensible* genauso verschieben kann wie die Beispiele in seiner politischen Philosophie des Dissenses.

Schließlich steht noch ein weiterer Aspekt der Ästhetik Rancières zur Diskussion, der die gegenseitige Durchlässigkeit von künstlerischen und politischen Praxen in Frage stellt.²⁴ Dagegen sprechen nicht nur

23 Die Problematik der gegenseitigen Vereinnahmung und Totalisierung sowie die Verschiedenheit der Formen der Verkettung habe ich in *Kunst und Revolution* zu zeigen versucht.

24 Jacques Rancière im Gespräch mit Christian Höller, „Entsorgung der Demokratie“, in: *springerin* 3/2007, S. 23: „Das heißt natürlich nicht, dass die künstlerische Praxis zu einer politischen Praxis geworden ist, wie manche TheoretikerInnen meinen. Sie neigen dazu, künstlerisches Handeln als neuen politischen Aktivismus

theoretische Ansätze, sondern – auch wenn viele ProtagonistInnen sich verständlicherweise dagegen wehren, als Kunst kategorisiert zu werden – ebenso die künstlerischen Strategien der Kommunikationsguerilla, die performativen Praxen von Yo Mango und den Superheroes im Umfeld der Euromayday-Bewegung, die netzkulturellen Hoaxes und Fakes von Gruppen wie RT-Mark oder Yes Men. Dagegen spricht darüber hinaus auch die kontinuierliche Involvierung von KünstlerInnen in mikropolitische Gefüge wie in soziale Bewegungen, bei der die Nachbarschaftszonen von politischer und künstlerischer Praxis zu temporärer Ununterscheidbarkeit tendieren. Müßig zu sagen: Alle diese Beispiele lassen sich wahrscheinlich – wie oben schon angedeutet – gut als Dissens im Sinne Rancières auffassen, jedenfalls aber als instituierende Praxen, die in orgischen Formen der Verteilung das Prinzip der Polizei zu durchkreuzen versuchen.

G. R.

zu betrachten, und zwar aufgrund der Tatsache, dass wir in einem neuen Stadium des Kapitalismus leben, in dem materielle und immaterielle Produktion, Wissen, Kommunikation und künstlerisches Handeln in ein und demselben Prozess der Realwerdung einer kollektiven Intelligenz verschmelzen.“ So vage dieser Angriff Rancières auf „manche TheoretikerInnen“ bleibt, so sehr ist doch zu vermuten, dass er damit die postoperaistischen Theorien vor allem von Maurizio Lazzarato und Paolo Virno sowie künstlerisch-politische Praxen in deren Umkreis ins Visier nimmt, die mit ihren Begriffen von „immaterieller Arbeit“, „General Intellect“, „Virtuosität“ etc. jedoch ebenfalls keineswegs diffuse Verschmelzungen von Kunst und Leben oder die Auslöschung von spezifischen Differenzen und Kompetenzen im Schilde führen.

PROAKTIVE KRITIK

Über einige Motive bei Marx und Nietzsche

Es mag als gewagt erscheinen, Marx und seinen vermeintlichen Antipoden Nietzsche in einem einzigen kurzen Text zu besprechen. Und dieser Eindruck der Gewagtheit wird sich nicht abschwächen, wenn ich sofort hinzufüge, dass ich noch nicht einmal vorhabe, den Akzent auf die Unterschiede oder Gegensätzlichkeiten zu legen, die die Werke der beiden genannten Autoren charakterisieren, und dass ich auch meine eigenen Vorbehalte bezüglich dieser Werke (z. B. Marx' dialektisches Geschichtsbild bzw. Nietzsches „Kulturalismus“ oder seinen Mangel an ökonomischem Sinn betreffend) allenfalls streifen, nicht aber wirklich offenlegen werde. Ich werde vielmehr davon ausgehen, dass die Werke Marx' und Nietzsches, soweit sie die Frage der Kritik berühren, von einer spezifischen, gleichsam geteilten Virulenz durchzogen sind und dass sich an ihnen zugleich eine Art Konstellation exemplifizieren lässt, die der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Kritik einen uneinheitlichen, doch nicht minder aufschlussreichen Orientierungsraum eröffnet. Die Erörterung dieser Virulenz und dieser Konstellation stelle ich unter den Namen: proaktive Kritik.

Dieser Name zeigt zunächst einen Gegensatz zu einer geläufigen Vorstellung bezüglich dessen an, was unter Kritik zu verstehen ist: Gemäß jener Vorstellung ist Kritik vor allem eine Reaktion auf Bestehendes, dessen Unzulänglichkeiten aufgezeigt werden, dessen Veränderung,

Abschaffung oder Überwindung angestrebt wird und zu dem es vorderhand zumindest klare Abgrenzungen und Distanzen zu suchen gilt. Betrachtet man die Bewegung der Kritik, die ein solches Verständnis impliziert, so ließe sich sagen, dass sie vorwärts will und sich doch zunächst über einen Schritt zur Seite vollzieht, nämlich ins Abseits eines „kritischen Standpunkts“. Und da diese eigentümliche Schrittfolge auf einem Modell der Reaktion sowie einer Negation des Bestehenden beruht, das den Richtungssinn der vorwärts orientierten Schritte oft genug offen lässt (oder ihn nur diffus-proklamatorisch auszudrücken vermag), folgt ihr ein nahe liegender Einwand zumeist auf dem Fuße: Eine Kritik, die in nichts als Distanznahme, Negation oder erwünschter Destruktion des Kritisierten bestehe, sei ihrerseits unzulänglich, denn sie habe keine positiven Vorschläge, keine alternativen Entwürfe anzubieten.

Ich werde diese beiden Positionen, Kritikbehauptung und zugehörigen Einwand, hier nicht gegeneinander abwägen, denn es wäre möglich, dass sie sich auf eine gemeinsame Serie von Voraussetzungen stützen, die mir als alles andere denn selbstverständlich erscheinen und die dennoch nicht nur alltägliche, sondern auch konzeptionell-theoretische Verständnisse von Kritik durchziehen. Die erste dieser Voraussetzungen lautet, dass die Kritik ihre *Kraft* tatsächlich aus einer Negation beziehe; die zweite, dass sie ihre *Autonomie* allein über eine reaktive Abgrenzung (das heißt aber: eine negative Abhängigkeit) von ihrem Gegenstand herstellen könne; die dritte schließlich, dass sie ihre *Positivität* nicht aus sich selbst zu schöpfen imstande sei, sondern diese nur unter Bezugnahme auf eine externe Legitimation oder

ein externes Projekt formulieren könne.¹ Den soeben hervorgehobenen Wörtern, die als begriffliche Indizes verstanden werden können, lässt sich dabei ein Teil der Perspektive entnehmen, unter der sich die folgenden Überlegungen entfalten werden. Sie verweisen auf ein Feld von Phänomenen, das sich unter den genannten Voraussetzungen schwerlich erschließen lässt, denn die Negation erklärt die Kraft letztlich ebenso wenig wie die Abgrenzung die Autonomie oder die externe Bezugnahme die Positivität; mehr noch, Negation, Abgrenzung und externe Bezugnahme erklären sich selbst nicht – jedenfalls nicht aus sich selbst heraus, das heißt ohne eine bestimmte Kraft, ein bestimmtes Vermögen zur Autonomie, eine bestimmte Positivität theoretisch wie praktisch in Anspruch zu nehmen.

Ich möchte die folgenden Ausführungen indes nicht direkt an diesen facettenreichen Begriffen entlang entwickeln, sondern eine Verortung der Kritikfrage zunächst – noch bevor ich auf die Werke Marx' und Nietzsches zu sprechen komme – an zwei gewissermaßen technisch-philosophischen Fragehorizonten vornehmen, in denen die Rede von einer Kraft, Autonomie und Positivität der Kritik vielleicht erst ihren Sinn gewinnt: Der eine dieser Horizonte betrifft die Frage nach der *Materialität* der Kritik, der andere jene nach der Immanenz der Kritik bzw. dem, was ich als ihre *Transimmanenz* bezeichnen werde. Erst im Wahrnehmungsbereich

¹ Eine jüngere Neuauflage der letztgenannten Voraussetzung findet sich etwa in Luc Boltanski / Eve Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, übers. v. Michael Tillmann, Konstanz: UVK 2006, S. 68, wo „der Kritik“ ohne Umschweife zudiktiert wird, sie müsse „ihr normatives Bezugssystem verdeutlichen, besonders wenn sie auf Rechtfertigungen zu reagieren hat, die die Kritisierten für ihr Handeln vorbringen“.

dieser Horizonte, so möchte ich behaupten, lässt sich die Frage nach einer *proaktiven* Kritik wirklich stellen, das heißt einer Kritik, deren Aktivität sich nicht darauf beschränkt, sich über eine Reaktion auf das Kritisier-te zu bestimmen, sondern die, kurz und vorausgreifend gesagt, einen sozialen Handlungsraum hervorbringt, in dem die Sinn- und Wertbestimmungen des Handelns selbst eine Veränderung erfahren.²

Materialität und Transimmanenz - eine Verortung der Kritikfrage

Beginnen wir mit einem Wort über den in kritischen Be-langen notorischen Kant: Bereits Kant nämlich hat die Unternehmungen der Kritik keineswegs als Abgrenzun-gen gegenüber dem Gegenstand der Kritik konzipiert, und zwar aus dem einfachen Grund, weil deren zentraler Gegenstand – nach Kant: die Vernunft – zugleich das Vermögen ist, dem sich die Kritik verdankt. Eine ver-nünftige Kritik der Vernunft wird sich folglich von ih-rem Gegenstand nicht *abgrenzen* können. Sie wird sich, sofern sich ihre Kraft einer *kritischen* Vernunft verdankt, nur selbst *begrenzen* können, nämlich hinsichtlich des-sen, was die Vernunft als *unkritische* hervorbringt; und

² Es ist einigermaßen bezeichnend (und verweist sehr wahrschein-lich auf einen Teil des Problems, in dem sich kritisches Handeln gegenwärtig wiederfindet), dass der Begriff des „Proaktiven“ zumin-dest in der deutschen Sprache heute vor allem in den Selbst- und Produktdarstellungsroutinen der Management- und Werbediskurse Verwendung findet. Dort bezeichnet er zumeist, ganz im Gegen-satz zu dem im vorliegenden Text verfolgten Interesse, eine durch die Antizipation von Eventualitäten gesteigerte Planungs- und/oder Wirkungskapazität, welche die zugrunde gelegten Sinn- und Wert-bestimmungen des Handelns nicht nur als solche unangetastet lässt, sondern durch Verfeinerung konsolidiert.

eben diese Selbstbegrenzung der Vernunft verleiht dieser sowohl ihre Autonomie als auch ihre Positivität. Kant immanentisiert damit die Frage der Kritik, und er differenzialisiert gleichzeitig die Frage der Vernunft. Und diese Immanentisierung-Differenzialisierung kennt auch bei Kant ihre politischen Einsätze: Diese werden insbesondere dort deutlich, wo Kant – Foucault hat unter anderen daran erinnert – unter dem Namen „Aufklärung“ die Aktualität und Virtualität seines Zeitalters, die Potenziale „möglicher Überschreitung“³, zu bestimmen versucht und für dieses Zeitalter *wie auch* für dessen Überschreitung die Freiheit des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“⁴ einfordert. Ein allzu bequemer Einwand gegenüber Kant wird sich an dessen Befürwortung des aufgeklärten Absolutismus Friedrichs II. von Preußen stoßen, an Kant als gemäßigtem Parteilanger des aufstrebenden Bürgertums oder auch etwa an seinem Festhalten an der Notwendigkeit einer obrigkeitlichen Einschränkung dessen, was er als „privaten Vernunftgebrauch“ bezeichnet (nämlich beispielsweise den Vernunftgebrauch in Ausübung einer institutionellen Funktion). Dergleichen Vorbehalte sind wiederholt vorgetragen worden, sei es in politisch-polemischer Absicht, sei es auch, indirekt, unter dem Verweis auf die historischen Schranken des Kant'schen Denkens. Ich teile diese Vorbehalte, aber sie gewinnen erst dort ihr spezifisches Gewicht, wo sie sich nicht damit begnügen, Kant dem falschen Lager oder aber einer toten

3 Michel Foucault, „Was ist Aufklärung“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften. Dits et Ecrits*, Bd. 4 (1980–1988), Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 687–707, hier: S. 702.

4 Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Werke*, Bd. 9, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983, S. 51–61.

Vergangenheit zuzurechnen, sondern sich stattdessen die Verknüpfungen der Kant'schen Parteinahmen für das Bestehende mit einem charakteristischen Zug seiner kritischen Unternehmung vor Augen halten: ihre rein formale bzw. formalistische Anlage oder, anders gewendet, ihre weitgehende Blindheit für die *materiale* Verfasstheit der Kritik.

Wie ich an anderer Stelle⁵ näher ausgeführt habe, wird dieser Formalismus im politischen Werk Kants insbesondere an seiner prinzipiellen Delegitimierung des Aufstands deutlich: Unter *materialen* Gesichtspunkten scheint ein Aufstandsgeschehen für Kant zumindest unter den Bedingungen einer Tyrannenherrschaft nachvollziehbar zu sein, zumal er etwa konzediert: „Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel.“⁶ Unter *formalen* Gesichtspunkten indessen, und an sie knüpft Kants definitive Stellungnahme an, sieht er nichtsdestotrotz in letzter Konsequenz den Aufstand selbst in noch größerem Unrecht, da er, um Aussichten auf Erfolg zu haben, seine Maxime im Gegensatz zum Tyrannen „notwendig verheimlichen“⁷ müsse und somit gegen das „Prinzip der Publizität“ verstoße, das laut Kant allein eine ge-

⁵ Vgl. Stefan Nowotny, „Die Bedingung des Öffentlich-Werdens“, in: Gerald Raunig (Hg.), *Bildräume und Raumbilder. Repräsentationskritik in Film und Aktivismus*, Wien: Turia + Kant 2004, S. 54–65, bes. S. 56–59; online in: *transversal* 12/03, „real public spaces“, <http://transversal.at/transversal/1203/nowotny/de>.

⁶ Vgl. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, „Anhang II: Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts“ (1795), in: *Werke*, Bd. 9, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1983, S. 244–251, hier: S. 245.

⁷ Ebd., S. 246.

rechte politisch-juridische Ordnung begründen könne. Vollends offenbar wird der Formalismus dieser Argumentation nicht zuletzt daran, dass Kant im Falle eines tatsächlich erfolgten Umsturzes auch einen etwaigen „Wiedererlangungsaufbruch“ seitens des gestürzten Tyrannen für unrechtmäßig erklärt – und zwar mit dem gleichen Argument. Kurz: Im einen wie im anderen Fall drückt sich der Formalismus jeweils konkret in einer Legitimierung der bestehenden Ordnung aus; die materiale Ebene, im gegebenen Fall die Kräfte, die den Umsturz begehren oder auch tatsächlich vollziehen, bleibt Kants Reflexion unzugänglich.

Der Formalismus durchzieht allerdings nicht allein Kants politisches Werk, er zeigt sich auch gleich am Ausgangspunkt seiner drei großen *Kritiken*, wenn eingangs der *Kritik der reinen Vernunft* die Frage der Sinnlichkeit – welche immerhin die Gegebenheiten bereitstellt, auf die sich eine Verstandestätigkeit beziehen kann – auf die Analyse der „transzendentalen Anschauungsformen“ von Raum und Zeit reduziert wird, und dies auf 30 Seiten von mehr als 700⁸. Die „reine“ Vernunft erscheint hier als um die konkrete erfahrungsmäßige Bestimmtheit bereinigte Vernunft, das Erfahrene selbst, in seiner äußeren und inneren Materialität, herabgewürdigt auf das bloße „Material“ einer Subjektivität, die zwar Zeitlichkeit organisiert, aber ihrerseits kein Werden kennt. – Walter Benjamin⁹ hat diesbezüglich von einer „flachen ‚Erfahrung‘“ gesprochen, die

⁸ Gemessen an der von Wilhelm Weischedel besorgten Werkausgabe, auf die ich mich hier beziehe.

⁹ Vgl. Walter Benjamin, „Über das Programm der kommenden Philosophie“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 157–171, bes. S. 158 f. u. 161.

dem erkenntnistheoretischen Projekt Kants wie auch der Aufklärung überhaupt zugrunde gelegen und deren Begriff von Wirklichkeit durchformt habe: einer auf die Vorstellung einfacher Gegenstandswahrnehmungen heruntergewirtschafteten Erfahrung, die sich mit einem spezifischen Unvermögen verbunden habe, beispielsweise historische oder auch religiöse Erfahrungsprozesse zu denken. Eine solche Erfahrung ist letztlich wenig mehr als ein blasses Schattenbild philosophischer Zeitlosigkeitsansprüche, da sie, so Benjamin, zwar als zeitliche, nicht aber als „singulär zeitliche“, das heißt in ihrer spezifischen „Dignität“, aufgefasst wird. Die Folge: Die Rolle der Erfahrung in Subjektivierungsprozessen wird ebenso ausgeblendet wie die konkrete Historizität dessen, was als „Vernunft“ auftritt.

Warum aber sollte all dies heute aufs Neue diskutiert werden? – Es gibt, so möchte ich behaupten, eine Hinterlassenschaft, die auf verschlungenen Wegen mit dem Formalismus von Kants kritischem Projekt verbunden ist und deren Spuren noch in der Gegenwart kritischer Artikulationen immer wieder anzutreffen sind. Diese Hinterlassenschaft betrifft wahrscheinlich zuletzt weniger die unmittelbaren politischen Stellungnahmen Kants als vielmehr die Ausblendung der materialen Aspekte der Kritik zugunsten von Überlegungen, die sich auf die Form oder aber die Formierung von Kritik beziehen. Ersteres, die Überakzentuierung formaler Erwägungen, lässt sich oft genug an den Routinen der Kunst- und Literaturkritik beobachten, und zwar auch, ja mitunter insbesondere, wenn diese Routinen sich „repräsentationskritisch“ geben, im Zuge dessen aber wie gebannt der oft ausschließlichen Diskussion der Formalismen der Repräsentation ihrerseits verhaftet bleiben.

Zweiteres wiederum, die Überakzentuierung von Formierungserwägungen, treibt in polit-aktivistischen Zusammenhängen (oder auch den zugehörigen Diskursen) zum Teil bizarre Diskussionen hervor, die beispielsweise – unter dem Stichwort „Organisation“ – um die Vor- und Nachteile von parteiförmigen Organisationstypen versus netzwerkartigen Organisationsmustern kreisen, darüber aber vergessen, dass die (materiale, soziale) TrägerInnenschaft eben jener Kritik, die „organisiert“ werden soll, möglicherweise längst nicht so selbstverständlich ist, wie es diese Diskussionen stillschweigend voraussetzen scheinen.

Eben deshalb, weil der Formalismus der Kritik selbst dort, wo Kritik ausdrücklich als soziale Praxis verstanden wird, zuletzt die eigenen konkreten Voraussetzungen aus dem Blick zu verlieren droht, scheint es mir demgegenüber notwendig, die materialen Komponenten kritischer Artikulationen in den Vordergrund zu rücken, und zwar auf mehreren Ebenen: 1) im Hinblick auf ihre *geschichtliche* Zusammensetzung (z. B. historische Voraussetzungen auf sozialer und diskursiver Ebene, Anknüpfungen und Überdeterminierungen, Regionalisierungen, Sektionalisierungen, Neutralisierungen der Kritik); 2) im Hinblick auf ihre *soziale* Zusammensetzung („TrägerInnen“ der Kritik, „Betroffene“ und „UnterstützerInnen“, Prozesse der Neuzusammensetzung, soziale Verhältnisse zwischen unterschiedlichen Gruppen und Individuen); 3) im Hinblick auf ihre *erfahrungsmäßige* Zusammensetzung (konkrete Anlässe der Kritik, Diskrepanz zwischen marginalisierten oder atomisierten Erfahrungsräumen und mediatisierten Diskursen, Interaktionsprozesse, in denen ein „gemeinsamer“ Erfahrungsgehalt entworfen wird); 4) im Hinblick auf ihre *affektive*

Zusammensetzung (Zorn, Affekte des Aufbegehrens, aber auch das Umschlagen solcher Affekte in Politiken des Hasses, des Ressentiments etc.); 5) im Hinblick auf *Subjektivierungsprozesse*, die sich an kritische Artikulationsformen knüpfen (Haltungen, Verkörperungen, Handlungsvermögen, neue AgentInnen, Taktiken, aber auch Verletzlichkeiten, Erschöpfungen, Verhältnisse von Aktivität/Passivität, prekäre Existenzökonomien von erwerbsorientierter und „freier“ Aktivität etc.).¹⁰

Diese Aufzählung erhebt keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit, aber Vollständigkeit kann auch nicht ihr Anliegen sein. Schon deshalb nicht, weil eine umfassende Vermessung des kritischen Raums unter materialen Gesichtspunkten kaum sinnvoll und auch gar nicht möglich scheint, ohne die *Praxen* des Kritischen unter Kriterien zu stellen, die ihnen äußerlich bleiben. Der Sinn der Aufzählung liegt vielmehr darin, auf den Reichtum eines Reflexionsraums hinzuweisen, der sich eröffnet, sobald die Materialität kritischer Artikulationen und Handlungen in das Denken von Kritik mit einbezogen wird. – Vollständigkeit ist aber hier noch aus einem anderen Grund unmöglich: Denn ein Denken der

10 Die oben stehenden Überlegungen sind nicht zuletzt durch drei Vorträge angeregt, die auf der Konferenz „The Art of Critique“ (Wien, 19./20. April 2008, veranstaltet im Rahmen des eicpc-Projekts transform) präsentiert wurden und auf unterschiedliche Weise die Frage der (sozialen, affektiven etc.) Zusammensetzung der Kritik behandelt haben. Für Textversionen dieser Vorträge vgl. Marina Garcés, „Was vermögen wir? Vom Bewusstsein zur Verkörperung im gegenwärtigen kritischen Denken“, übers. v. Birgit Mennel u. Tom Waibel; Patricia Purtschert, „Nicht so regiert werden wollen: Zum Verhältnis von Wut und Kritik“; und Gerald Raunig, „Was ist Kritik? Aussetzung und Neuzusammensetzung in textuellen und sozialen Maschinen“; alle erschienen in: transversal 08/08, „the art of critique“, <http://transversal.at/transversal/0808>.

Kritik, das der kritischen Artikulation und Praxis kein allgemeines Kriterium auferlegt, wird sich stets dafür offen halten müssen, dass die Bewegung der Kritik *neue* Artikulationen, Praxen und Zusammensetzungen hervorbringt. An diesem Punkt komme ich schließlich auf das zweite Moment zu sprechen, über das sich die Frage der Kritik meines Erachtens durch die Moderne hindurch und bis in die Gegenwart hinein verorten lässt: das Moment der *Transimmanenz* der Kritik.

Ich komme noch einmal auf Kant zurück: Denn wie zu sehen war, immanentisiert Kant zwar die Frage der Kritik, doch diese Immanentisierung, die gegenüber sinnlichen wie historisch-politischen Materialitäten gleichermaßen blind bleibt (zumindest auf einem Auge, nämlich dem, das im Sinnlichen wie im Historisch-Politischen mehr als bloße Anwendungsbereiche transzendental-formaler Vermögen oder Prinzipien zu sehen in der Lage wäre), resultiert letztlich in einer Herabwürdigung der Sinnlichkeit bzw. in einer Legitimation bestehender politisch-sozialer Ordnungen. Selbst dort noch, wo Kant, Foucault zufolge, die Frage „möglicher Überschreitung“ stellt, bleibt diese Überschreitung eingeklemmt in der Doppelanforderung einer Freiheit des Rasonnierens („öffentlicher Vernunftgebrauch“) einerseits und einem institutionell-strukturellen Konservatismus („privater Vernunftgebrauch“) andererseits.¹¹ Die Immanentisierung, so notwendig sie ist, um die Rechte der Kritik nicht von vornherein einer transzendenten

¹¹ Vgl. die folgende berühmte Stelle aus Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (S. 61): „Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, – kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: *räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!*“

Autorität zu unterwerfen, erweist sich zuletzt also als Gefängnis, als raffinierte Einsperrung ins Bestehende.

Gegenüber einer solchen Immanenz bedarf es daher, wo diese Einsperrung nicht hingenommen wird und zugleich die materialen Kräfte der Kritik in ihrer Vielheit und Heterogenität in den Blick treten, einer *anderen* Immanenz: einer Immanenz, die nicht Gefängnis ist, einer Immanenz, die die praktischen und experimentellen Kräfte des Kritischen nicht von allem Anfang an einer Einschränkung unterwirft, einer Immanenz, die Überschreitung und Veränderung effektiv möglich macht – kurz: einer *Transimmanenz*. Das Präfix „Trans-“ zeigt dabei in keinsten Weise eine Wiedereinsetzung transzendenter Bezugsgrößen an. Es nimmt nun vielmehr einen neuen Sinn an. Dieser rührt daher, dass gerade die Ansetzung einer Immanenz, die diese nicht in ihrer Veränderungskraft zu sehen imstande ist, der Beibehaltung der *Verhältnisse* in die Hände spielen kann, die unter der Voraussetzung transzendenter Bezugsgrößen geschaffen wurden. Darin gründet aber zugleich die Notwendigkeit eines Denkens und einer Praxis, welche die Immanenz nicht negieren, sondern sie gewissermaßen im Gegenteil allererst in ihrer offenen Potenzialität, in ihrer Fähigkeit zur Selbstüberschreitung *als* Selbsthervorbringung erschließen müssen.

Wir werden dieses Motiv sowohl bei Marx als auch bei Nietzsche wiederfinden, und es ist kein Zufall, dass beide ihr kritisches Projekt in hohem Maße an eine Kritik der Religion binden. Denn Religion ist bei Marx und Nietzsche nicht nur der Name, der für die transzendente Autorität *par excellence* steht, sondern auch der Name für die institutionelle Verankerung von Verhältnissen, welche die Immanenz als reines Negativ der

Transzendenz entwarfen (z. B. als „Hienieden“, als „Jammertal“ etc.) und sie damit allzu oft auf ihre prinzipielle Unveränderlichkeit festschrieben. Und diese Festschreibung ist durch die bloße Einklammerung des Transzendenzprinzips, wie sie etwa bei Kant geschieht (oder auch, historisch-politisch gesprochen, in den diversen „Säkularismen“, die sich, wie wir inzwischen wissen, immer wieder als verkappte Verlängerungen der religiösen Autorität erwiesen haben, indem die selbst kraftlos gewordene Religion beispielsweise als zu bewahrendes „kulturelles Erbe“ inventarisiert wird), nicht aufzulösen.

Die Transzendenz, selbst wenn sie zur Kant'schen „Idee“ (oder aber zur Vergangenheit) erklärt wird, hört nicht auf, die „immanente“ Tätigkeit der Vernunft und die Verhältnisse, auf die sie sich bezieht, zu durchwirken – und genau deswegen bedarf es eines Denkens der Kritik als Transimmanenz. Eines Denkens, das, wie die folgenden Abschnitte zu zeigen versuchen werden, beim frühen Marx seine Wege über einen Begriff der revolutionären Praxis sucht, beim späten Nietzsche wiederum über ein Programm der Umwertung aller Werte bzw. über die Koppelung der Kritik an eine wertschaffende Tätigkeit.

Marx und die Frage der praktisch-kritischen Tätigkeit

Der Einsatzpunkt der Verständigungen des jungen Marx über die Frage der Kritik ist vielleicht am deutlichsten an der gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Schrift *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* aus dem Jahr 1844 vor Augen zu führen, deren furiose Polemik sich, wie der Untertitel verrät, *Gegen*

Bruno Bauer und Konsorten richtet, also gegen Teile der zeitgenössischen junghegelianischen Publizistik. Das Problem, das Marx und Engels mit dieser Publizistik haben, wird von den ersten Sätzen der Vorrede an klar ausgesprochen: „Der *reale Humanismus* hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das ‚*Selbstbewusstsein*‘ oder den ‚*Geist*‘ setzt [...]. Es versteht sich, dass dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat.“¹²

Sofort erhellt sich an diesen Sätzen der Sinn des Ausdrucks „kritische Kritik“, der nicht nur ironisch-polemischen, sondern auch analytischen Wert hat: Die „kritische Kritik“, das ist eine eingebildete Kritik, eine Kritik, die sich nicht damit begnügt, kritisch zu denken und zu handeln, sondern die partout darauf besteht, sich als Bewusstsein ihres eigenen Kritisch-Seins zu entwerfen, eine Kritik, die sich daher beständig im Spiegel der Spekulation betrachtet und als Double und Karikatur ihrer selbst hervorbringt. Im Ergebnis handelt es sich, so Marx und Engels, um einen Versuch, „*die Kritik*“ selbst in eine transzendente Macht“¹³ zu verwandeln – in einen kritischen „Geist“, der enthoben über den Wassern von Welt und Wirklichkeit schwebt. Das Problem der Junghegelianer ist nicht mehr dasjenige Kants: Hatte dieser die Frage der Kritik letztlich, selbst in politischen Fragen, auf die Agenden der Vernunft beschränkt, so wollen Erstere sie als radikale Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse verstanden wissen. Doch auf einer anderen Ebene

¹² Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin: Dietz 1957, S. 7.

¹³ Ebd.

fallen die Junghegelianer hinter Kant zurück, denn indem sie dabei im Idealismus verbleiben, gerät ihnen die Kritik unter der Hand selbst zu einem transzendenten Prinzip, das sich als übergeordneter Standpunkt präsentiert und nur *von außen* auf die Welt beziehen kann.

Was sind die Manifestationen einer solchen „kritischen Kritik“? – Hier einige den ersten Kapiteln der *Heiligen Familie* entnommene Kostproben: Sie schreibt die Geschichte um und passt sie, anstatt sich für ihre Abfolgen und Zusammenhänge zu interessieren, den eigenen kritisch-kritischen Gesetzen an. Sie bringt Leerläufe hervor, weil sie der Wirklichkeit Dinge unterstellt, die tatsächlich der eigenen Projektion geschuldet sind, „zum Ruhm und zur Verherrlichung, *der Kritik*“ natürlich, „da nur *die Kritik* den Trugschluss sowohl selbst gemacht als auch selbst wieder aufgelöst hat“¹⁴. Sie gefällt sich in antiintellektuellen Gebärden, um die eigene Radikalität und empathische Verbundenheit mit den Massen unter Beweis zu stellen, versteht sich darüber selbst nicht mehr – und erzeugt zudem, indem sie „die populäre Sprache der Masse erlernt“, doch nur „die stufenhaftigste Stufe der Erniedrigung“¹⁵, weil es am Ende natürlich die kritische Kritik ist, die die Wahrheit dieser Sprache gepachtet zu haben meint. Sie verachtet schließlich die Schlappeheit punktueller Veränderungen wie der Einführung des 10-Stunden-Arbeitstages in England, auch wenn die unmittelbar Betroffenen diesen „für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie [sc. die

¹⁴ Ebd., S. 15.

¹⁵ Ebd., S. 11.

Zehnstundenbill] die Axt an die Wurzel des auswärtigen Handels und damit an die Wurzel des Fabrikssystems legen – nein, nicht nur daran legen, sondern tief hineinhausen würde“¹⁶.

Kurz: Die kritische Kritik ist ein einziges Spiegelkabinett, und die kritischen Kritiker stoßen sich allenthalben die Nase an. Die ins „Selbstbewusstsein“ oder den „Geist“ ausgelagerte Kritik setzt sich in ein Außen ab, in einen die Welt transzendierenden Raum, von dem aus sie die Verhältnisse dieser Welt nur umso kritischer überblicken zu können meint; aber sie erkennt dabei, dass dieses Außen nichts als ihr spiegelhaftes Innenleben ist, in dem die Dinge nur deshalb den Anschein der Unendlichkeit haben, weil sie sich ins Endlose doppelten. Die Differenz, mögliche Verbündete der Veränderung, verkümmert darüber zur Ziehtochter des Ewiggleichen, oder sie wird einer selbstgefälligen Richtigstellung der Irrtümer überantwortet, und sei es der eigenen. Dies alles lässt sich an vielen Beispielen bei Marx und Engels nachlesen, und es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass die junghegelianischen kritischen Kritiker bis auf den heutigen Tag ihre Nachfolger gefunden haben. Doch die Polemik, die in der *Heiligen Familie* entfaltet wird, ist nur die eine Seite, ein erster Schritt, der die Darstellung des *positiven* Verhältnisses zur Frage der Kritik angekündigtermaßen folgen sollte. Ich möchte mich daher nun einem klassischen Text zuwenden, in dem der junge Marx in aller Konzentriertheit und Kürze eine positive Formulierung seines Kritikbegriffs vorgelegt hat, nämlich den 1845 verfassten „Thesen über Feuerbach“¹⁷:

¹⁶ Ebd., S. 14

¹⁷ Vgl. (auch für die folgenden Zitate, sofern nicht anders ausgewiesen): Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz 1990, S. 5 ff.

Die erste der Feuerbach-Thesen markiert zunächst eine signifikante Verschiebung gegenüber den zitierten Einleitungssätzen aus der *Heiligen Familie*. Es handelt sich nun nicht mehr um einen Angriff auf den mehr oder weniger verkappten Idealismus der junghegelianischen kritischen Kritiker à la Bruno Bauer, sondern um eine ernster zu nehmende Herausforderung, nämlich den Materialismus Ludwig Feuerbachs – eine Herausforderung, zu der sich Marx in wesentlichen Zügen zustimmend verhält. Gestützt auf diese grundsätzliche Zustimmung aber eröffnet Marx damit, den „Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbach’schen mit eingerechnet)“ anzusprechen. Worin besteht dieser Hauptmangel? Sicherlich nicht darin, dass der Materialismus „die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt“, wie dies beim Idealismus und dessen „fleischlose[m] Geist“ (*Die heilige Familie*) der Fall ist. Das Problem des bisherigen Materialismus besteht vielmehr darin, dass er zwar Wirklichkeit und Sinnlichkeit kennt, aber nicht unter ihrem Tätigkeitsaspekt, weil er sie nämlich „nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung*“ und nicht als „*gegenständliche Tätigkeit*“ fasst. Was es daher, materialistisch, zu entwickeln gilt, ist zuallererst ein Begriff der *Praxis* – und nicht nur ein Begriff der Praxis, sondern eine Praxis selbst.

Es wäre übrigens ein großes Missverständnis, wollte man diese Marx’sche Aufforderung zur Praxis (deren berühmteste Formulierung zweifellos die elfte Feuerbach-These enthält: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“) gegen das Denken als solches in Stellung bringen: Denn wie die zweite These festhält, ist der „Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit

des Denkens [...] eine rein *scholastische* Frage“, und insofern sind Intellektualismus wie Antiintellektualismus, wenn auch im zweiten Fall wider Willen, gleichermaßen scholastische Phänomene. Das Problem ist eher in einem Denken zu suchen, das, wie ein Einschub im soeben zitierten Satz bemerkt, „von der Praxis isoliert ist“, sich also nicht mit ihr zu verbinden vermag. Das Gegenüber von Marx' Praxisbegriff ist daher nicht „das Denken“, sondern ein Denken, das entweder so sehr in sich selbst (Idealismus) oder aber so sehr in einen abstrakten, „objektiv-anschaulichen“ Begriff von Wirklichkeit („bisheriger“ Materialismus) verschossen ist, dass es die subjektive Seite dieser Wirklichkeit, die Subjektivierungsprozesse, die sie konstituieren und gestalten, permanent verfehlt.

Eben hier aber, in der Wirklichkeit der Subjektivierungsprozesse, ist der *positive* Begriff von Kritik angesiedelt, den Marx in den Feuerbach-Thesen entwickelt – ein Begriff von Kritik, der am Ende der ersten These unmissverständlich an „die Bedeutung der ‚revolutionären‘, der ‚praktisch-kritischen‘ Tätigkeit“ geknüpft wird. Es ist kein großer, umfassender Begriff von Revolution, den Marx hier ins Spiel bringt, auch wenn das Wort zweifellos Anklänge an eine Reihe von politischen Revolutionen schafft, die Marx vor Augen standen. Dass die Kritik „praktisch“, „revolutionär“ bestimmt werden muss, heißt zunächst, dass sie nicht auf die Verfahren einer richtigstellenden Erkenntnis oder eines korrigierenden Urteilens – die das Korrelat eines objektivistischen Wirklichkeitsbegriffs bilden – reduziert werden kann, sofern sie eine verändernde, umwälzende Kraft entfalten soll. Die Aporien einer solchen Reduktion demonstriert Marx an der Feuerbach'schen Religionskritik: Diese geht

davon aus, dass die religiöse Welt nichts als eine phantasmatische Verdoppelung der irdischen Welt ist, eine Projektion, das Produkt einer menschlichen Selbstentfremdung. Wie aber, so lautet Marx' Frage an Feuerbach, sollte diese Projektion aufgelöst werden können, solange die „weltliche Grundlage“, auf der sie beruht, von der Kritik unberührt bleibt? „[D]ass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbstständiges Reich in den Wolken fixiert“, heißt es daher in der vierten These, „ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“

Diese Formulierung ist zum einen deshalb interessant, weil sie die oben geschilderte Bewegung der Kritik klar vor Augen führt: ihren Ausgangspunkt von einer Entkräftung transzendenter Bezugsgrößen („selbstständiges Reich in den Wolken“), ihr Fortschreiten zu einer Kritik der immanenten Verhältnisse, die diese Bezugsgrößen zugleich hervorbringen und konservieren („weltliche Grundlage“), sowie schließlich ihre Selbstüberschreitung *im* Immanenzfeld der „weltlichen Grundlage“ („praktische Revolutionierung“, Transimmanenz). Es handelt sich um eine Bewegung, die sich von der eingangs dieses Textes geschilderten (Vorwärts-) Seitwärts-Bewegung einer ausschließlich über Reaktivität bestimmten Kritik deutlich unterscheidet, und zwar schon darum, weil sich die Kritik in der von Marx vollzogenen Bewegung sehr schnell als in die „weltliche Grundlage“ *involvierte* erkennt und keineswegs ins Abseits eines kritischen Standpunkts begibt. Die Kritik, die Marx im Blick hat, ist in diesem Sinn immer schon eine

„Kritik im *Handgemeine*“¹⁸. Und dieses für Marx'sche Verhältnisse erstaunlich undialektische Bild legt nicht nur nahe, was Marx selbst darüber sagt (nämlich dass es sich „nicht darum [handelt], ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist“, sondern „darum, ihn zu *treffen*“), sondern eben auch, dass sich die Tätigkeit der Kritik inmitten eines unübersichtlichen Streitgeschehens zu vollziehen hat.

Doch die oben zitierte Formulierung ist noch aus einem weiteren Grund bemerkenswert, denn sie belegt eine wichtige Zweideutigkeit im Marx'schen Kritikbegriff. Der Satz: „Diese [die weltliche Grundlage] muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden“ lässt nämlich unterschiedliche Lesarten zu, je nachdem, wie das „sowohl-als“ interpretiert wird: Bildet die praktische Revolutionierung nichts als die handlungsbezogene Kehrseite eines Verstehens des Widerspruches? Oder gibt es vielmehr eine irreduzible – und eben deshalb reflexionsbedürftige – Differenz zwischen den Anforderungen des (theoretischen) Verstehens gesellschaftlicher Widersprüche einerseits sowie den Anforderungen praktischer Revolutionierung andererseits? Für die erste Lesart lassen sich bei Marx sicherlich Anhaltspunkte finden, vor allem aber hat sich eine ganze marxistische Tradition ihr verschrieben, welche die praktische Kritik und ihre soziale Realisierung an die Aufgabe einer „Bewussterwerden“ („Klassenbewusstsein“ etc.) bindet, dem Widerspruch eine geheimnisvolle Macht der progressiven Selbstentfaltung und schließlich Selbstauflösung

18 Karl Marx, „Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1964, S. 378–391, hier: S. 381.

zuschreibt (Geschichtsdeterminismus) sowie damit die Frage der Praxis zuletzt einmal mehr zwischen den Ansprüchen einer die sinnlich-praktischen Realitäten geringschätzenden Theorie sowie der zugehörigen, objektivistisch aufgefassten Wirklichkeit aufreißt.

Zur Unterstützung der zweiten Lesart hingegen, die für meine Überlegungen von besonderem Interesse ist, kann insbesondere das Textdokument der Feuerbach-Thesen selbst herangezogen werden. Deren achte lautet: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ Die „Rationalität“, nach welcher der Kritikbegriff der Feuerbach-Thesen verlangt, ist demnach keine, die sich der Praxis vorschreibt, sondern vielmehr eine, die an dieser Praxis allererst ihre Orientierung gewinnt.¹⁹ (Erst die in Hegel'scher Manier erfolgende Überhöhung dieser „Rationalität“ der Praxis in eine die Welt insgesamt durchwirkende Vernunft, also erst recht wieder in eine Art Geist, der diesmal die praktische

¹⁹ Vgl. demgegenüber die folgende Passage aus „Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung“ (S. 386), die, wenn sie auch die soziale Materialität der Kritik betont, von der umgekehrten Sorge umgetrieben ist, nämlich der (im Kontext: in deutschen Verhältnissen nicht gegebenen) Orientierung der Praxis an einer revolutionären Theorie: „Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elements, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. [...] Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, dass der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen.“ – In Verhältnissen, in denen die Wirklichkeit genau dies aber nicht tut (oder vielleicht auch nur nicht zu jenem Gedanken drängt, den Marx im Sinn hat), wandelt sich die von Marx hier veranschlagte dialektische Figur in eine bloße Aporie.

Wirklichkeit durchweht, wird diesem Gedanken seine Schärfe nehmen – ich werde darauf zurückkommen.) Die revolutionäre Praxis ist in diesem Sinne, anders gewendet, auch nicht durch ein Ziel, einen letzten Zweck, in dem sie sich erfüllt, oder eine Utopie charakterisiert – auch wenn die Theorie ihr dergleichen, in unterstützender oder auch nur interpretatorischer Absicht, zudiktieren mag. Revolutionär ist sie nicht allein und nicht primär deswegen, weil sie diesen oder jenen veränderten Zustand anstrebt, sondern weil sie, als Praxis, eine Kraft der Selbstveränderung entfaltet, die eine Veränderung der Umstände notwendig impliziert (in diesem Sinne auch ist es zu verstehen, dass Marx die „wirkliche, sinnliche Tätigkeit“ als „*gegenständliche* Tätigkeit“ bestimmt). Marx ist in diesem letzten Punkt unzweideutig: „Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst“, so lautet die dritte Feuerbach-These, „dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren. Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst [...] werden.“²⁰

Das Beispiel, das Marx in den Feuerbach-Thesen für eine solche (trans)immanente Selbstveränderung gibt, betrifft ein weiteres Mal den Umkreis einer praktischen Religionskritik – und zugleich eine der ältesten

²⁰ Vgl. dazu auch die folgende Stelle aus der *Deutschen Ideologie*: „In der revolutionären Tätigkeit fällt das Sich-Verändern mit dem Verändern der Umstände zusammen“ (Karl Marx / Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, S. 195).

Institutionen der Menschheit: „Also nachdem z. B. [mit Feuerbach; S. N.] die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun Erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“ Das Programm einer „Vernichtung“, so martialisch es klingen mag, lässt sich auch hier letztlich nur in seiner Rückbindung an eine positive Kraft der Selbstveränderung wirklich verstehen, die die Nichtigkeit der überbordenden Ansprüche der Familienpraxis (die diese Praxis nicht nur in die Vorstellung einer heiligen Familie überhöhen, sondern die Familie auch als Keimzelle von Sozialität als solcher implementieren) allein dadurch zu erweisen vermag, dass sie ein neues Feld subjektiv-sozialer Orientierungen erschließt. Und diese Perspektive einer Erneuerung subjektiv-sozialer Orientierungen ist es zuletzt auch, die Marx auf allgemeinerer Ebene den anthropologischen Charakter von Feuerbachs Materialismus zurückweisen lässt, zumindest in dem Maße, wie durch diesen der „Mensch“ nur ungeschichtlich, nämlich „als ‚Gattung‘, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden“ kann (sechste These) – und nicht in seiner Geschichtlichkeit und Veränderungskraft.

Marx' Werk ist längst selbst zu einer Art theoretisch-politischem Mythologem geworden, das aus marxistischen wie auch aus antimarxistischen Quellen genährt wurde und wird. Die Verknüpfung des Marx'schen Programms einer politischen und ökonomischen Revolutionierung bestehender kapitalistischer Verhältnisse mit seinem frühen Kritikbegriff, das heißt mit Fragen, die die tätig-gegenständliche Erneuerung von Subjektivierungs- und Sozialisierungsprozessen betreffen, ist dabei allzu oft in den Hintergrund getreten. Schenkt man

dieser Verknüpfung indessen Beachtung, so zeigt sich, dass die praktisch-kritische Tätigkeit, von der Marx spricht, nicht durch Distanznahme, Negation oder ihr äußerliche Finalitäten charakterisiert ist. Sie realisiert sich vielmehr in drei Komponenten, in denen sich zugleich die Proaktivität einer solchen Kritik aufspannt: in einem differenziellen Wissen²¹ um die kritisierten Verhältnisse wie auch um die eigene Involvierung in diese Verhältnisse; in einer Praxis der gegenständlichen Selbstveränderung (sinnlich-praktische Bestimmung der „Wirklichkeit“); sowie in einer Hervorbringung von Effekten, in denen sich das Tätigkeitsvermögen, dem sich die Kritik verdankt, gesteigert entfalten kann (Hervorbringung neuer subjektiv-sozialer Orientierungen). In diesem Sinne wäre denn auch ein Satz aus einem Brief von Marx an Arnold Ruge zu verstehen, den ich ans Ende dieses Abschnitts stellen möchte, gerade weil das Wort von der „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“, das in ihm fällt, mitunter so aufgefasst wurde, als fände die kritische Tätigkeit ihre Erfüllung im Errichten von Trutzburgen, und dergestalt innerhalb der marxistischen Tradition selbst gewissermaßen den Gestus der „kritischen Kritik“ fröhliche Urständ feiern ließ. Der Satz spricht aber ebenso wenig von geschützten Standpunkten, wie er den Sinn der kritischen Tätigkeit nicht an einer utopischen Schließung bemisst: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl

21 Vgl. zu diesem Begriff den Text „Anti-Kanonisierung“ in diesem Band.

in dem Sinne, dass die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“²²

Nietzsche hätte diesen Satz in seinen Grundzügen wohl unterschreiben können. Und doch ist hier auf einen entscheidenden Unterschied hinzuweisen: Denn so sehr Marx den „Vorzug der neuen Richtung“ darin erblickt, „dass wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen“, so sehr hält er doch in dem zitierten Brief an Ruge letztlich auch daran fest, dass es darum geht, „aus den *eigenen* Formen der Wirklichkeit der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck [zu] entwickeln“.²³ Das ist nicht die Wiedereinsetzung eines transzendenten Zweckprinzips, sondern eine vollständige Immanentisierung der Finalität, die daher auch keine dogmatische Antizipation der Welt zulässt. Es ist die spezifische Marx'sche Anverwandlung des Hegel'schen „Weltgeists“. Umso mehr aber stellt sich die Frage, ob das Festhalten an einem in der „wahren Wirklichkeit“ niedergelegten „Endzweck“, der keinen anderen Gehalt haben kann als den der kritisch-gegenständlichen Praxis selbst, nicht eben jener Art von theoretischem Mystizismus erliegt, die Marx selbst für außerstande erklärte, den wesentlich praktischen Charakter des sozialen Lebens zu begreifen. Nietzsche jedenfalls wird weder an die Wahrheit noch an Endzwecke mehr glauben können. Für ihn sind sie – Götzen.

²² Marx an Ruge, Kreuznach, im September 1843, in: *MEW*, Bd. 1, S. 343–346, hier: S. 344.

²³ Ebd., S. 344 u. 345.

Nietzsche: Kritik als Umwertung und die Differenzialität der Kräfte

„Götzen aushorchen“, schreibt Nietzsche im Vorwort zu seiner 1888 verfassten Schrift *Götzendämmerung*, das sei ihm eine „Genesung“, ein Schritt zur „Heiterkeit“, und zwar „[in]mitten einer düstern und über die Maassen verantwortlichen Sache“. ²⁴ Götzen zu stürzen oder zu zertrümmern ist von alters her ein Vor-Bild der Kritik, aber warum sollte man sie aushorchen? Antwort: „Es giebt mehr Götzen als Realitäten in der Welt [...]. Hier einmal mit dem *Hammer* Fragen stellen und, vielleicht, als Antwort jenen berühmten hohlen Ton hören, der von geblähten Eingeweiden redet – welches Entzücken für Einen, der Ohren noch hinter den Ohren hat [...]“. ²⁵ Die Götzen, von denen Nietzsche spricht, sind nicht einfach nur hohl, wie es die üblichen Götzenstürmer wollen, aber sie haben auch nicht das Innenleben, das jene verehren, welche sie anbeten. Sie tragen in der Tat ein Leben in sich, aber eines, das einen inwendigen Hohlraum ausstülpt; darum „reden“ sie auch, wenn auch „von geblähten Eingeweiden“, und darum braucht es Ohren hinter den Ohren, um sie auszuhorchen. Entsprechend dient der Hammer zunächst dazu, „Fragen [zu] stellen“ und an die Götzen „wie mit einer Stimmgabel“ zu rühren – auch wenn es nicht unwahrscheinlich ist, dass die Götzen unter solcherart gestellten Fragen schließlich in sich zusammenbrechen.

²⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 6, München, Berlin u. New York: dtv / de Gruyter 1999 (Neuausg.), S. 57.

²⁵ Ebd., S. 57 f.

Worum aber handelt es sich bei jener „düstern und über die Maassen verantwortlichen Sache“, die nicht ohne Heiterkeit angegangen werden sollte? Im zitierten Vorwort ebenso wie in vielen Aufzeichnungen und Entwürfen aus den Jahren 1887/88 lautet Nietzsches Antwort: um eine „*Umwertung aller Werte*“. Die Götzen-Werte, die Nietzsche dabei im Blick hat, sind insbesondere diejenigen, welche die Metaphysik, das Christentum, die Moral aufgestellt haben; es sind die Werte „*ewiger Götzen*“²⁶. Nehmen wir als Beispiel die geblähten Eingeweide der bisherigen Philosophie, ihre „Idiosynkrasien“, unter die „ihr Mangel an historischem Sinn, ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägypticismus“²⁷ zu rechnen sind: Vor lauter Eingenommenheit für Ewiges und ewige Perspektiven haben sie ständig „Begriffs-Mumien“ hervorgebracht, die den Anschein des Lebens im Toten konservieren, und zwar bis hin zu jenen – noch dazu an den Anfang gestellten – „höchsten“, allgemeinsten, leersten, *letzten* Begriffen, die ständig Zeitlosigkeiten in die Welt hineingeheimnissen und doch nur „den letzten Hauch der verdunstenden Realität“ bilden.²⁸ Und als Kehrseite dieser Privilegierung des (ewigen) Seins vor dem Werden stellt sich die Abwertung der Sinnlichkeit, des Leibes, des Lebens, die Abwertung der sinnlichen Welt als „scheinbare“, dar, welche durch Metaphysik, Christentum und Moral vorgenommen wurde.

Ähnlich wie bei Marx drückt sich Nietzsches Programm einer „Umwertung aller Werte“ also zunächst

²⁶ Ebd., S. 58.

²⁷ Ebd., S. 74.

²⁸ Vgl. ebd., S. 74 u. 76.

in einem Plädoyer für eine „Wirklichkeit“ aus, die weniger fassbar sein mag als die ansonsten konstruierte, aber der dafür – und gerade *indem* sie weniger fassbar ist – ihre Sinnlichkeit, ihre „Subjektivität“ (bei Nietzsche: Lebendigkeit), ihre Leiblichkeit, ihr Werden zurückerstattet werden kann. Doch Nietzsche geht andere Wege als Marx: Man mag diese Wege als ungenügend ansehen, weil sie Kritik nicht eigens als Praxis, und schon gar nicht als *soziale* Praxis, zu verstehen geben; doch andererseits bedarf aus Nietzsches Perspektive auch die Praxis einer Kritik, denn es wäre möglich, dass auch in ihr „geblähte Eingeweide“ wirksam sind (ich werde auf ein Beispiel dafür gleich zurückkommen). Was Nietzsche daher, als sein polemisches Gegenüber, in den Vordergrund stellt, ist nicht der – kritische oder unkritische – Idealismus, sondern jegliches – kritische oder unkritische – Denken und Handeln, das sich auf ein *Nein* zur werdend-sinnlichen Wirklichkeit gründet. Und diesem Nein, das er vor allem in der Moral und den diversen Moralismen manifestiert sieht, ist nicht vorrangig mit einem „Nein zum Nein“ zu begegnen, sondern mit einem *Ja*: „Wir Anderen, wir Immoralisten, haben umgekehrt unser Herz weit gemacht für alles Verstehn, Begreifen, *Gutheissen*. Wir verneinen nicht leicht, wir suchen unsere Ehre darin, *Bejahende* zu sein.“²⁹

Wo aber bleibt, so könnte man sich bei so viel Gutheissen und Bejahen fragen, die Möglichkeit der Kritik? Es gibt eine doppelte Antwort auf diese Frage: Zunächst spricht Nietzsche ja nicht davon, *gar nicht* zu verneinen, sondern davon, „*nicht leicht*“ zu verneinen – und tatsächlich benennt er an manchen Stellen ausdrücklich seine eigenen

²⁹ Ebd., S. 87.

„Neins“³⁰. Nietzsche, der Polemiker, hat an dieser Stelle, in diesem ersten Teil der Antwort, seinen Ort. Wie bei Marx vollzieht sich auch bei Nietzsche die Kritik gleichsam im Handgemenge, und in diesem gilt es, so unübersichtlich das Gemenge auch sein mag, Gegner zu erkennen und zu treffen. Doch dieser gewisse Spielraum der Verneinung tritt bei Nietzsche nicht nur stets in Begleitung einer Bejahung auf, sondern er ist *in sich* Bejahung, und dies umso mehr, als das Handgemenge letztlich auch, wie noch deutlicher zu sehen sein wird, die subjektiven Werdensprozesse durchzieht. In Aufnahme der gesundheitsversessenen Rhetoriken des 19. Jahrhunderts bezeichnet Nietzsche *diese* Bejahung, die sich in der polemischen Verneinung vollzieht, aber nicht erschöpft – und *aus* der die polemische Verneinung erst ihre Kraft bezieht –, als „Genesung“. Die Verneinung findet ihren positiven Grund bei Nietzsche letztlich in der Differenzialnatur des „Lebens“. Sie ist keine Nichtung, keine Abwertung oder Verurteilung, sondern ein bejahendes Nein, das nur insofern „Nein zum Nein“ heißen darf, als es sich in erster Linie gegen ein viel abgründigeres Nein wendet – jenes nämlich, das das Leben, *irgendein* Leben, überhaupt verwirft. Und selbst hinsichtlich dieses abgründigen Nein gilt: „Eine Verurtheilung des Lebens von Seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben [...]. Man müsste eine Stellung *ausserhalb* des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom *Werth* des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen [...]“³¹

³⁰ Vgl. z. B. die nachgelassene Aufzeichnung „Halkyonia. Nachmittage eines Glücklichen“, in: *KSA*, Bd. 12, München, Berlin u. New York: dtv / de Gruyter 1988, S. 453 f.

³¹ F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, S. 86.

Wenn Nietzsche also von „Genesung“ und „Gesundheit“ spricht, so ist das vermeintliche Gegenteil davon, nämlich das „kranke Leben“, kein *entwertetes* Leben, sondern ein *entwertendes* Leben.³² Und die Entwertung, die dieses „kranke“, entwertende Leben vornimmt, kann sich grundsätzlich ebenso sehr auf das eigene Leben beziehen wie auf das Leben anderer. Ersteres verhandelt Nietzsche vor allem unter dem Namen des „asketischen Ideals“, Zweiteres unter dem des „Ressentiments“, der „imaginären Rache“. An dieser Stelle ist auf das oben angekündigte Beispiel zu sprechen zu kommen – als Beispiel für eine Kritik, die „von geblähten Eingeweiden redet“. Es betrifft den Antisemitismus, der sich im Deutschen Kaiserreich seit Beginn der 1870er Jahre parteipolitisch zu organisieren begonnen hatte und der im Übrigen auch seine sozialistischen Fürsprecher³³ gefunden hatte: Nietzsche erblickt in diesem

32 Bei aller Skepsis gegenüber der im Großen und Ganzen unkritischen, wenn auch bisweilen ironisch-verfremdenden Aufnahme der angesprochenen Gesundheitsrhetoriken sollte in diesem Zusammenhang übrigens nicht übersehen werden, dass sich das Motiv der „Genesung“ auch aus existenziellen Krankheitserfahrungen Nietzsches speist. Die Krankheit treibt ein nicht durch Polemik, sondern durch Entwertung charakterisiertes Nein hervor, dem Nietzsche nicht das letzte Wort überlassen möchte; sie zwingt den „Genesenden“ gleichsam in ein innersubjektives Handgemenge. Vgl. z. B. eine Postkarte, die Nietzsche am 4. April 1887 aus Cannobio an Heinrich Köselitz geschickt hat: „Hier, in Cannobio, ist nicht meines Bleibens. Sonne im Überfluß, der Himmel seit 2 Tagen von unvergleichlicher Reinheit. Meine Augen sagen zu Alle Dem ‚Nein!‘, so sehr meine *inwendigen* Augen dazu Ja sagen möchten“ (*Sämtliche Briefe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 8, München, Berlin u. New York: dtv / de Gruyter 2003, S. 53 f.).

33 Insbesondere in Eugen Dühring, Verfasser des antisemitischen Pamphlets *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* (1881); Nietzsche rechnet Dühring unter die „Menschen des Ressentiment“ und bezeichnet ihn als „Berliner Rache-Apostel [...], der im heutigen Deutschland den unanständigsten und widerlichsten Gebrauch vom moralischen Bumbum macht: Dühring, das erste Moral-Grossmaul,

Antisemitismus eine Politik des Ressentiments, eine Entwertung des Lebens anderer (durch den Antisemitismus als „Andere“ par excellence konstruierter), die sich wortreich als „Kritik“ aufspielt. Und in eben diesem Sinn kann er den Antisemitismus als „Krankheit“ qualifizieren³⁴, als eine Krankheit, deren Kern eine bestimmte Strukturierung politischer Affekte in Verbindung mit der Ausbildung zugehöriger Imaginarien bildet. Das Ressentiment besteht immer aus beidem: einer affektiven Komponente und einer imaginären, phantasmatischen Komponente, die sich wechselseitig stützen und hervorbringen.

Darüber kann nicht übersehen werden, dass Nietzsches eigener Hang zu „kultur“- und „völkerpsychologischen“ Betrachtungen, sein Operieren mit „Rasse“-Begrifflichkeiten sowie sein Aufgreifen von Stereotypen unter anderem jene antisemitischen Vereinnahmungen begünstigt hat, die sich von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche bis zu den Nationalsozialisten und darüber hinaus ziehen. Ähnliches gilt für die von Nietzsche verabscheute „Vaterländerei“³⁵. Einer der methodisch-politischen Gründe für diese unzureichende Resistenz gegenüber dem, was er selbst in Bezug auf den Antisemitismus als „politische Infektion“ bezeichnet hat, ob es sich nun um eine akut-eigene (die Nietzsche an sich selbst etwa für die Zeit seines Umgangs mit Richard Wagner diagnostiziert hat) oder aber um eine gewissermaßen retroaktive, rezeptionsgeschichtliche Infektion

das es jetzt giebt, selbst noch unter seines Gleichen, den Antisemiten“ (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: *KSA*, Bd. 5, S. 370).

³⁴ Vgl. dazu ausführlicher den Text „Nietzscheanissimo“ in diesem Band.

³⁵ Vgl. z. B. die Aufzeichnung „Kritik der Vaterländerei“, in: *KSA*, Bd. 12, S. 310 f.

handelt, kann darin gesehen werden, dass Nietzsche keinen positiven Begriff sozialer Relationalität entwickelt, stattdessen die Ebenen des Individuums und des „Cultur-Complexes“ favorisiert („an Stelle der ‚Gesellschaft‘ der *Cultur-Complex* als *mein* Vorzugs-Interesse“). Letztere begünstigt ein Denken in historisch-sozialen Typen, und sie lässt sich zudem mit der Frage von „Niveaus“ verknüpfen. Vollends irresistent wird Nietzsche daher, wo es um den Kolonialismus geht und wo er dessen „Barbarei“ der Mittel“ zwar (unter Einsatz von relativierenden Anführungszeichen) benennt, aber nur um sie als Ausdruck der „Nothwendigkeit [...], am Congo oder irgendwo Herr über Barbaren [ohne Anführungszeichen; S. N.] bleiben zu müssen“, zu deuten.³⁶ Nietzsches Diagnostik ergeht sich immer wieder in Typologien, die über die etwa von Deleuze’ Nietzsche-Interpretation herausgestrichene Typologie von aktiven und reaktiven Kräften weit hinausschießen und die als solche benannt werden müssen. Dennoch ist die Unterscheidung aktiv/reaktiv für Nietzsche zentral, und sie bezieht sich auf zuallererst auf *Kräfteverhältnisse*, nicht auf Individuen oder „Cultur-Complexe“: auf Kräfte, die ein positives und schaffendes Vermögen konstituieren (aktiv; hier der Ort von Nietzsches Begriff der „Macht“), *und* auf – abgeleitete – Kräfte, welche „die aktive Kraft von dem ab[trennen], was sie kann“³⁷, und sich unter Umständen gegen das Leben als Vermögen selbst wenden können. Das „und“ (nicht: „oder“) scheint mir hier entscheidend, denn wie bereits der Begriff der „Genesung“ zeigt, ist die Unterscheidung

³⁶ Vgl. für die letzten Zitate die Nachlassnotizen 10 [27]–[29] in: *KSA*, Bd. 12, S. 470 f.

³⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 1991, S. 96.

aktiv/reaktiv typologisch gar nicht einholbar, sondern bezieht sich vielmehr auf ein Werden, das allem Sein vorgelagert ist, auf eine dynamische Gemengelage von Kräften, die allen „Typen“ vorausgeht, auf Mischverhältnisse, deren Glieder nicht eindeutig identifizierbar sind. „Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin“, schreibt Nietzsche etwa in seinem autobiographischen Rätselstück *Ecce homo*, „bin ich auch dessen Gegensatz.“³⁸

Die komplexe *genetische* Dynamik dieser Verhältnisse hat Nietzsche in einer zentralen Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse*³⁹ an einer Diskussion des Willensbegriffs dargestellt: „Wollen scheint mir vor allem etwas *Compliciertes*“, heißt es da, denn es impliziert 1) eine „Mehrheit von Gefühlen“, 2) ein „Denken“, das sich dieser Mehrheit als „commandirende[r] Gedanke“ hinzusetzt, 3) einen „Affekt des Commando's“ und 4) den „synthetischen Begriff ‚ich‘“, der „Wille und Aktion“ in eins setzt. Die Einheit ist demgemäß schon auf der Ebene des voluntativen „Ich“ immer etwas Nachträgliches, das eine Vielheit (einen „Gesellschaftsbau vieler Seelen“), in der die Materialität des Wollens gründet, mit einer Mehrzahl von Kommandos und Kommando-Gefühlen überlagert und zuletzt zu einer Synthese integriert. Nun mag sich diese Synthese im Gefühl eines „Triumph[s] über Widerstände“ äußern und sich selbst eine „Freiheit des Willens“ zuschreiben – dies alles ist doch nur eine vereinfachende und trügerische Interpretation, und es ist nicht das Ergebnis der Synthese, das primär ist, sondern die Kräfte, aus denen sie sich zusammensetzt, und zwar genau so lange, wie sich diese Kräfte integrativ organisieren.

³⁸ F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in: KSA, Bd. 6, S. 266.

³⁹ Vgl. für die folgenden Zitate: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32 ff.

Darum kann Nietzsche auch, am Ende des zitierten Aphorismus, von der Moral „als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen [...], unter denen das Phänomen ‚Leben‘ entsteht“, sprechen: Herrschaft entsteht und besteht, in subjektiven wie auch in politischen Synthesen, wann immer und wo immer sich die Verkettungen der „vielen Seelen“ in Form von Kommandoketten anordnen und darstellen lassen. Eine herrschaftliche Moral mag daher in gewissem Sinn als „aktiv“ erscheinen, aber diese „Aktivität“ beruht letztlich auf einer Identifikation der Effekte einer Heterogenese mit einer „eigenen“ Urheberschaft/Autorität. Eine gegen Beherrschung gewendete Moral wiederum mag als „reaktiv“ erscheinen, doch tut sie dies vor allem unter der Voraussetzung derselben, wenn auch anders bewerteten Identifikation. Es gibt allerdings eine Ebene von Kräftebeziehungen, die noch unterhalb *dieser* Unterscheidung von Aktivität und Reaktivität liegt, und die mit Nietzsche das „Leben“ als Inbegriff des Aktiven, des Vermögens, des Strebens nach Vermögen betrifft. Und auf dieser Ebene haben wir es mit einer Aktivität zu tun, die mit der abgeleiteten Aktivität der Herrschaft nichts gemein hat, mit einer Aktivität, die vielmehr proaktiv – oder mit Nietzsche: werteschaffend und selbsthervorbringend – ist.

Hier ist der Ort der Kritik in Nietzsches Denken zu suchen, und hierin finden wir zugleich den Grund dafür, warum Nietzsches Projekt der Kritik als *Genealogie* angelegt ist. Wie Deleuze treffend analysiert hat, erlaubt die genealogische Perspektive es Nietzsche beispielsweise, Fragestellungen, die dem Muster „Was ist ...?“ folgen, in Wer-Fragen umzuformulieren: „Die Frage ‚Wer?‘ bedeutet nach Nietzsche: etwas sei gegeben, welche Kräfte bemächtigen sich seiner, wessen Willen ist es untertan? Wer drückt sich

aus, manifestiert sich, ja verbirgt sich in ihm?“⁴⁰ Diese Verschiebung von Was- zu Wer-Fragen (Wer spricht?, Wer verfügt über Deutungsmacht?, Wer wertet und entwertet? etc.) klingt uns heute nur allzu vertraut, und Nietzsche ist weder der Erste noch der Einzige, der sie vorgenommen hat. Doch diese Verschiebung ist für Nietzsche ihrerseits nur ein Übergang, und dieser Übergang führt in letzter Konsequenz nicht auf klar identifizierbare AkteurInnen (wie etwa die „Bourgeoisie“ oder das „Proletariat“, Nietzsches selbstfabriziertes historisches „Typen“-Kabinett, oder aber auch all die hegemonialen oder marginalisierten identitätspolitischen AkteurInnen, die wir inzwischen kennen gelernt haben). Wie an Nietzsches Analyse des Wollens zu sehen war, ist jedes „Wer“, jedes „Subjekt“ vielmehr seinerseits nur der späte Effekt in einem Prozess, der „vor allem etwas *Compliciertes*“ ist, und dieses Komplizierte würde Nietzsche zweifellos noch komplizierter erschienen sein, hätte er die internalisierten sozialen Kommandos, die in Subjektivierungsprozesse Eingang finden, nicht allzu sehr auf Fragen wie die der herkömmlichen Moral abgeblendet. Es bedarf daher „genealogischer Hypothesen“, „Herkunfts-Hypothesen“⁴¹, die, im Durchgang durch die Wer-Frage, nachvollziehen helfen, aus welchen Vielheiten sich welches Was, welche Washeiten zusammensetzen. Erst in einer solchen *Differenzialanalyse der Kräfteverhältnisse*, die zugleich mögliche Interventionsräume offen zu legen vermag, erfüllt sich der Sinn von Nietzsches Kritikbegriff, und wir erkennen in ihr unschwer die Einsatzpunkte, die Deleuze, Foucault und andere zu „Nietzscheanern“ hat werden lassen.

⁴⁰ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 85.

⁴¹ Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 250 f.

Deleuze ist es schließlich auch, der die genealogische Kritik Nietzsches noch einmal in aller Ausdrücklichkeit auf den Ausgangspunkt der modernen Kritikfrage zurückbezogen hat, nämlich auf Kant, dessen kritisches Projekt sich letztlich damit begnügte, „die herrschenden Werte zu inventarisieren“⁴². Kant vermochte damit eine Reihe von Vernunfttätigkeiten zu erhellen, die Grenzen und Gesetze zu formulieren, die sich die Vernunft sowie ein auf sie gegründetes Handeln selbst auferlegen sollte, und sogar eine weltgeschichtliche Perspektive aus dem Geiste dieser Vernunft zu entwerfen. Doch er verfehlte darüber jeglichen Blick auf die Materialität und die *Vor-Geschichte* dieser Vernunft; er stülpte ihrer spezifischen Perspektive einen trügerischen Universalismus über; und er war außerstande, die Werte oder Rechte *schaffende* Tätigkeit eines experimentellen Denkens und Handelns zu fassen, das die bestehenden Werte und Rechte – und zwar selbst dort, wo diese nach Kants eigener Einschätzung tyrannisch sind – absetzt.

Kant widerfuhr, historisch-politisch gesprochen, in bestimmter Weise das gleiche Schicksal, das alle ereilte, die sich mit dem „Plan“ der Geschichte auf allzu vertrautem Fuße glaubten: Die Geschichte selbst hat ihn widerlegt, das Rumoren ihrer Vor-Geschichten, das Werden, das ihre Aktualität und Virtualität bildet, die Zukunft, die sich keinem vorgegebenen Zweck unterwirft. In diesem Rumoren, diesem Werden, dieser unverschriebenen Zukunft aber ist die Bewegung der Kritik aufzusuchen – zumindest jener Art von Kritik, deren Virulenz in den Werken Marx' und Nietzsches deutlich wird.

S. N.

⁴² G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 101.

NIETZSCHEANISSIMO

Für eine kritisch-produktive Nietzsche- Aneignung in poststrukturalistischer Manier

Seit geraumer Zeit scheint es in linken wie in rechten Zusammenhängen gut eingeführt, gewisse, oder besser gesagt gerade *ungewisse* Bereiche der Theorie unter dem Begriff „Postmoderne“ zusammenzufassen. Im Allgemeinen wird den solcherart gelabelten AkteurInnen unterstellt, radikalen Relativismus zu forcieren, ein „Anything goes“ und gleichzeitig das Ende der Geschichte zu propagieren und damit Alternativen zum pankapitalistischen System zu denunzieren oder überhaupt in Abrede zu stellen. Auf eine Auseinandersetzung mit jenen AutorInnen (wie etwa Lyotard), deren Diagnosen und Theoretisierungen am Anfang der Postmodernediskussion stehen, meint diese Bezeichnungspraxis seit längerem verzichten zu können. Vielmehr zeichnet sich das gleichzeitige Branding und Bashing der Postmoderne vor allem durch eine Unschärfe und Diffusität aus, anhand deren nicht nur einzelne rechte Autoren wie Francis Fukuyama, sondern auch extrem disparate Erscheinungen des neoliberalen Kapitalismus zusammengefasst und angegriffen werden: ein Aspekt, der zuletzt auch zum alarmistischen Begriffsungetüm „postmoderner Faschismus“ geführt hat. Seltsamerweise wird unter das Etikett der Postmoderne aber auch eine genauso großzügig durcheinander gewürfelte Mischung vor allem französischer und italienischer Philosophie zwischen Postmarxismus, Postkolonialismus,

Poststrukturalismus und Postoperaismus mit einbezogen, dem Umstand zum Trotz übrigens, dass ein Teil der dergestalt Klassifizierten eine Zurechnung zur Postmoderne oder sogar die Relevanz dieses Begriffs mehrfach vehement und eindeutig zurückgewiesen hat.¹

Diese in mehrfacher Weise verwaschen-verwischen-de und umso beliebtere Strategie scheint nun eine kleine Schwester bekommen zu haben, die – invers zur bis zur Beliebigkeit in alle Richtungen ausufernden Bedeutung des Begriffs Postmoderne² – gerade die linken unter den als Postmoderne missverstandenen Strömungen extrem eingeführt: und zwar unter dem Namen des „Linksnietszsheanismus“ (sowie des „nietszsheanischen Linksradikalismus“ oder schließlich – in erneuter Verunklarung und Amalgamierung von Verwaschenheit und Engführung – des „postmodernen Linksnietszsheanismus“).

¹ Vgl. etwa Félix Guattari, „L’impasse postmoderne“, in: *Quinzaine littéraire*, 21 (456), 1986, S. 21; Michel Foucault, „Strukturalismus und Poststrukturalismus“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, Nr. 330, S. 521–555, bes. S. 542.

² Dass es den diese Strategie verfolgenden Autoren nicht darum geht, das Objekt ihrer negativen Begierde auf den Begriff zu bringen, lässt sich in der terminologisch hilflos anmutenden Einleitung des im deutschen Sprachraum maßgeblichen Bandes erkennen: Jan Rehmann (*Postmoderner Links-Nietszsheanismus. Deleuze und Foucault. Eine Dekonstruktion*. Hamburg: Argument 2004) demontiert seinen Hauptbegriff bis zum Punkt des Zweifels, „ob der Postmoderne-Begriff als analytische Kategorie überhaupt tragfähig ist“ (S. 14), und überrascht schließlich mit dem Eingeständnis, es sei zu erwarten, „dass man die ‚Postmoderne‘ durch präzisere Begriffe ersetzen wird“ (S. 17).

Nietzsche als Fama und multipler Name

„Man muss gefährlich leben“, jener Satz Friedrich Nietzsches, der seit den späten 1950ern durch einige Filme Godards geisterte, scheint heute merkwürdigen anti-nietzscheanischen Anverwandlungen zu unterliegen: „Nietzsche ist gefährlich“, tönt es allerorten, und begleitet wird dieser Zuruf zumeist von selbstgewissen Auskünften darüber, wie gelebt werden *soll*.³ In der französischen Variante blieben die besorgten Mahnrufe vor 15 Jahren einer Gruppe von *nouveaux philosophes* um die unvermeidlichen Luc Ferry und Alain Renaut vorbehalten⁴, jenen „neuen Philosophen“ also, die es sich zum Anliegen gemacht haben, den Typus des viel zitierten französischen Intellektuellen in Gestalt philo-konservativer Fernseh-Talker neu zu erfinden. Was sich auf der einen Seite als simpel, allzu simpel moralisierendes liberaldemokratisches Plädoyer gegen den Antidemokraten Nietzsche darstellt, ist indessen andererseits

3 Wir haben hier in der Tat eine erste Opposition der Antilinksnietzscheaner zu Nietzsche: Denn Nietzsches Satz „Man muss gefährlich leben“ zielt weniger darauf, dem Leben sein Sollen vorzuschreiben, als vielmehr auf ein Denken und eine Praxis des „gefährlichen Vielleicht“ (*Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 5, München: dtv 1999, S. 17), das keineswegs eine Beliebigkeit darstellt, sondern den der „Wahrheit“ eingeschriebenen Wertschätzungen auf den Grund fühlt; das „Müssen“ korrespondiert hier nicht mit einer Wahrheit, deren man sich versichern könnte, sondern beschreibt eine Maxime der „Redlichkeit“. Demgegenüber ist es „nicht redlich genug“ (ebd., S. 18), die Wahrheit auf ein Sollen, auf „vorweggenommene Sätze“ (vgl. ebd., S. 19) zu gründen: Es ist derselbe Mangel an Redlichkeit, der etwa in den theologischen Gottesbeweisen angetroffen werden kann, die nach Erkenntnis zu streben vorgeben, wo sie immer schon das erwünschte Resultat ihrer „Beweise“ kennen.

4 Alain Boyer et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris: Grasset 1991.

schlicht Abrechnung mit der Generation der philosophischen „Väter“: Nicht Nietzsche ist der wahre Gegner, sondern das poststrukturalistisch geprägte Denken von Foucault, Deleuze, Guattari, Lyotard, Derrida und anderen.

Dasselbe gilt für die jüngsten deutschsprachigen Kasandrarufo in Sachen Nietzsche, und doch enthält die offenkundige Parallele eine feine Ironie: Denn während die französischen Angriffe auf den multiplen Namen „Nietzsche“ vorzugsweise von rechts kommen und Diskurse der politischen Linken bekämpfen, klingelt manchen deutschsprachigen Linken, wenn sie denselben Namen hören, reflexartig die Gefahr einer Reise nach rechts in den Ohren.⁵ Das wäre in gewissen Maßen nachvollziehbar, läge der Grund dafür allein in den nazistischen Nietzsche-Rezeptionen oder auch in jenen Zügen und Motiven von Nietzsches Werk, die sich diesen Rezeptionen anboten und daher jegliche Kritik herausfordern (dass diese Kritik zuweilen unterlassen wurde, ist Gegenstand berechtigter Einwände). Doch Nietzsche ist eben längst zum multiplen Namen geraten, unter dem sich allerlei Verschiedenes attackieren lässt, und so unterbleibt mitunter jede ernsthafte Auseinandersetzung mit Werk wie auch mit Rezeption. Das Problem verweist zunächst auf einige Charakteristika

⁵ Entsprechend wird Nietzsche auch zum negativen Gewährsmann für die Verderbtheit von Hardt/Negris *Empire* in Detlef Hartmanns „*Empire*“ – *Linkes Ticket für die Reise nach rechts* (Berlin: Assoziation A 2002). In die Linie des neuesten Nietzsche-Alarmismus reihten sich in unterschiedlicher Ausprägung nach dem oben schon erwähnten Buch Jan Rehmanns auch die Texte Gerhard Hanlosers und Karl Reitters ein, die aktueller Anlass unseres eigenen Textes waren und die in Nr. 19 der Zeitschrift *Grundrisse* (Herbst 2006) erschienen sind, in der auch dieser Text zum ersten Mal publiziert wurde.

der deutschsprachigen Nietzsche-Rezeption. Werner Hamacher fasste in seiner Einleitung zu dem zuerst 1986, in erweiterter Ausgabe 2003 neu aufgelegten Sammelband *Nietzsche aus Frankreich* die Wege und zugleich Erschwernisse dieser Rezeption treffend zusammen: „Nietzsche in Deutschland, das war in vieler Hinsicht die Geschichte einer Fama, die das Los der Texte bestimmte und das Gehör für ihre Stimmen betäubte.“⁶ Die Fama, dahin gehören zum einen die unterschiedlichsten Idealisierungen Nietzsches, die ihn zum Aristokraten und Snob stilisierten, für die Zwecke bildungsbürgerlicher Distinktionsbegehren einspannten oder zur Identifikationsfigur (post)pubertärer Orientierungs- und Abgrenzungsbedürfnisse gerieten ließen und lassen. „Er wurde“, so Hamacher, „als ‚freier Geist‘ verstanden – aber der ‚freie Geist‘ war nur eine seiner ironischen Gestalten –, weil diejenigen, die ihn brauchten, nicht frei genug waren, ihn zu *lesen*.“⁷ Und in diesen „idealisierenden“ Teil der Fama gehören natürlich vor allem die verschiedenen Vereinnahmungen Nietzsches für Antisemitismus, Rassismus und Nationalismus, angefangen von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und

6 Werner Hamacher, „Echolos“, in: Ders. (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin/ Wien: Philo 2003, S. 12.

7 Ebd.; hätten sie ihn gelesen, so wäre dem hinzuzufügen, dann wären manche vielleicht auch auf die Warnungen gestoßen, die Nietzsches Werk selbst diesbezüglich zu entnehmen sind: So heißt es in der *Götzendämmerung* unter der Überschrift „Der Enttäuschte spricht“: „Ich suchte nach grossen Menschen, ich fand immer nur die Affen ihres Ideals“ (in: *KSA* 6, München / Berlin u. New York: dtv / de Gruyter 1999, S. 86). Und einen dieser „Affen“-Idealisierer lässt Nietzsche in seinem *Zarathustra* gleichsam in ureigenster Angelegenheit auftreten – nämlich als „Affen Zarathustra’s“; vgl. *Also sprach Zarathustra*, in: *KSA* 4, München: dtv 1999, S. 222–225, bes. S. 225: „Und wenn Zarathustra’s Wort sogar hundert Mal Recht hätte: du würdest mit meinem Wort immer – Unrecht thun.“

deren Ehemann Bernhard Förster⁸ über die umfangreiche manipulative Tätigkeit des – von Förster-Nietzsche nach Nietzsches Zusammenbruch gegründeten – Nietzsche-Archivs in Weimar⁹ bis hin zum vernichtungspolitischen Biologismus der Nazis.

Genau an diesem Punkt setzt der zweite Teil der Fama um Nietzsche an, nämlich der seiner „Diffamierung zum Protofaschisten, dessen ‚Irrationalismus‘ es erlauben sollte, ihn als Ideologen eines Systems der kalkulierten Menschenverachtung auftreten zu lassen“¹⁰. Wir begnügen uns hier damit, diese Fama der Diffamierung an ihrer überspitzten Artikulation in Gerhard Hanlosers Text „Anfang und Ende des nietzscheanischen Linksradikalismus. Bataille und Negri im Vergleich“¹¹ zu exemplifizieren: „Nietzsche hat nicht ohne Grund einen schlechten Ruf“, eröffnet Hanloser den Abschnitt mit der Zwischen-

8 Bernhard Förster war als Publizist und politischer Agitator seit Ende der 1870er eine der Zentralfiguren der antisemitischen Bewegungen im Deutschen Reich. Vgl. dazu z. B. Nietzsches Briefentwurf an seine Schwester vom Dezember 1887: „Jetzt ist so viel erreicht, dass ich mich mit Händen und Füßen gegen die Verwechslung mit der antis[emitischen] Canaille wehren muss; nachdem meine eigene Schwester, meine frühere Schw[ester] [...] zu dieser unseligsten aller Verwechslungen den Anstoß gegeben hat. Nachdem ich gar den Namen Z[arathustra] in der antis[emitischen] Korrespondenz gelesen habe, ist meine Geduld am Ende – ich bin jetzt gegen die Partei Deines Gatten in *Notwehr*“ (F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 8, München / Berlin u. New York: dtv / de Gruyter ²2003, S. 218 f.).

9 Vgl. die Bemerkungen von Deleuze und Foucault in der „Allgemeinen Einführung“ zur von ihnen verantworteten französischen Ausgabe der Werke Nietzsches über die willkürliche Zusammenstellung von Nachlassfragmenten zu *Der Wille zur Macht*: M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, Nr. 45, übers. v. Michael Bischoff, S. 723–726.

10 W. Hamacher, „Echolos“, S. 12.

11 In: *Grundrisse*, Nr. 19, Herbst 2006, S. 20–29.

überschrift „Nietzsches Position“. Und um den LeserInnen den herbeibeschworenen Grund auch nicht (oder wenigstens nicht gänzlich) vorzuenthalten, füllt er ein gutes Drittel des entsprechenden Abschnitts mit einem Horkheimer-Zitat, das unter Beweis stellen soll, dass es mit Nietzsches „schlechtem Ruf“ seine versiegelte Richtigkeit hat. Weiters präsentiert uns Hanloser in einer Fußnote eine Passage aus Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, in der (nebst Demokratie-, Anarchismus- und Sozialismus-Bashing) von der „Eroberer- und Herren-Rasse“ und den „Ariern“ die Rede ist, und gelangt damit flugs von der Frage nach der „Position Nietzsches“ zur (mit der Anspielung auf Nietzsches Protofaschismus angereicherten) Erkenntnis der „klare[n] Klassenposition Nietzsches“, ja zur Qualifikation, dass Nietzsche „sogar [...] Feind der Klasse war“. Größere Mühe muss eine solche „Analyse“ nicht aufwenden, sie begnügt sich mit der Fortschreibung des gegen Nietzsche gewendeten Grundverdachts; der „schlechte Ruf“ ist ihr Alpha und Omega, denn über den Charakter des Gerüchteverbreitens geht sie kaum hinaus.

An Beispielen wie diesem wird zugleich der von Hamacher angedeutete Zusammenhang zwischen Fama und Leseverweigerung deutlich. Konkreter: Der neuere Nietzsche-Alarmismus in der deutschsprachigen Linken bedient sich – vielleicht weil auch er von vornherein weniger an Nietzsche interessiert ist als daran, den über Nietzsches Namen konstruierten „Linksnietzschanismus“ zu skandalisieren – an Lektüretechniken, die im besseren Fall dem Zweck einer Kompilation „einschlägiger“ Stellen Genüge tun, die Nietzsche als Herrenmenschen-Theoretiker, Antisemiten, Rassisten, Frauenverächter usw. vorstellen. Wir werden uns hier nicht dazu versteigen, diesen Kompilationen mit einer ausführlichen

Gegen-Kompilation entgegenzutreten, die beispielsweise den Nietzsche präsentiert, der die „antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen“ empfiehlt¹², den Nietzsche, der seinen Zarathustra den Staat einen „Götzen“ und „das kälteste aller kalten Ungeheuer“¹³ nennen lässt, den Nietzsche, der an zahllosen Stellen Rachsucht und Ressentiment geißelt, oder auch den Nietzsche, der gegen das „nationale Nervenfieber“¹⁴ und „die fluchwürdige Aufreizung zur Völker-, zur Rassen-Selbstsucht“¹⁵ anschreibt und der es als seinen Ehrgeiz ansieht, „als Verächter der Deutschen par excellence zu gelten“¹⁶. Eine solche Gegen-Kompilation hätte immerhin den Vorteil, nicht jene Art von „Auswahl“ aus Nietzsches Schriften zu wiederholen, die ihr Vorbild an den entstellenden Montagen Elisabeth Förster-Nietzsches hat.¹⁷ Sie könnte auch mit einiger Wahrscheinlichkeit eine ähnliche Suggestionskraft

12 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 194.

13 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 61.

14 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 192.

15 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, KSA, Bd. 13, München: dtv 1988, S. 640.

16 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in: KSA, Bd. 6, S. 362.

17 Es ist kein Zufall, dass der alarmistische Teil der Nietzsche-Fama die Bedeutung dieser Montagen, wo er sie überhaupt der Rede wert findet, konsequent herunterspielt: Es liegt in seinem skandalisierenden Interesse, das redaktionelle Verfahren E. Förster-Nietzsches zu wiederholen und den „wahren Nietzsche“ – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – an ähnlichen Texten vorzuführen, wie sie die antisemitische, faschistische und nazistische Rezeption zusammenfügte. Zu denken geben sollte dabei allerdings zumindest (einmal abgesehen von den historischen Nivellierungen, die ein solches Verfahren in Kauf nimmt, um den eigenen Antifaschismus zu zelebrieren) die briefliche Auskunft Nietzsches vom Mai 1884, mit seiner Schwester „radical gebrochen“ zu haben: „[...] zwischen einer rachsüchtigen antisemitischen Gans und mir *gibt es keine Versöhnung*“ (*Sämtliche Briefe*, Bd. 6, S. 500). – Hat sich der Nietzsche-Alarmismus diesen „radikalen Bruch“ jemals zu erklären versucht?

entfalten wie jene Textmontagen, denen sie sich entgegensetzt. Aber sie würde mit diesen nicht nur die Geste teilen, alle Fraglichkeiten auf dem Altar zweifelhafter Eindeutigkeiten zu opfern, sondern darüber hinaus auch in der Tat Gefahr laufen, das an Nietzsche zu unterschlagen, was der kritischen Betrachtung bedarf. Es gibt eine Spielart der Textkompilation, die vor allem eines signalisiert: nämlich dass es sich nicht lohnt, zu lesen, oder dass das Lesen in schnell verdaulichen Häppchen von Fundstücken sein Auslangen findet.

Problematiken: Antisemitismus und Ressentiment

Interessanter wäre es demgegenüber, von Passagen auszugehen, die weder einen „bösen“ noch einen „guten“ Nietzsche vorführen, sondern einen im doppelten Sinn problematischen; einen Nietzsche, der *bestimmte Probleme formuliert* und, ja, zuweilen *auf problematische Weise* formuliert, sodass, wer sich zu einer Auseinandersetzung mit diesen Problemen bereit findet, sich zugleich mit den Bestimmungsgründen und Überdeterminiertheiten ihrer Artikulation zu beschäftigen hätte. Nehmen wir etwa folgende Passage, die einen Nietzsche der kritischen Selbstreflexion hervortreten lässt, der zugleich gewissen politischen Kräften seiner Zeit auf den (affektiven) Grund fühlt – nämlich auf das Ressentiment:

„Möge man mir verzeihn, dass auch ich, bei einem kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete, nicht völlig von der Krankheit verschont blieb und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn: erstes Zeichen der politischen Infektion.

Zum Beispiel über die Juden: man höre. – Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre; und so unbedingt auch die Ablehnung der eigentlichen Antisemitei von Seiten aller Vorsichtigen und Politischen sein mag, so richtet sich doch auch diese Vorsicht und Politik nicht etwa gegen die Gattung des Gefühls selber, sondern nur gegen seine gefährliche Unmäßigkeit [...] – darüber darf man sich nicht täuschen.“¹⁸

Nietzsche, der Diagnostiker (in seinen Worten: der „Psycholog“), spricht hier, der seine Diagnose, soweit sie ihm Selbstkritik abverlangt, in die Sprache des „Physiologen“ Nietzsche kleidet, der von Infektion und Krankheit spricht. Wer darin nichts weiter liest als eine Selbstentlarvung von Nietzsches Biologismus (und damit den auf die Nietzsche-Fama gegründeten Verdacht bestätigt sieht), sei zumindest auf die ironische Wendung hingewiesen, in der Nietzsche das antisemitische Stereotyp der „schädlichen Ansteckung“ umkehrt und gegen den Antisemitismus selbst richtet: Nicht von „den Juden“ geht eine Gefahr der Infektion aus, sondern von den Antisemiten (wie etwa Richard Wagner, auf den und dessen Umfeld Nietzsche mit der Rede von seinem „kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete“ vermutlich anspielt).¹⁹ Doch das ist nicht alles, denn Physiologie ist nicht Biologie (daher die ständige Polemik Nietzsches gegen Darwinismus und

18 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 192 f.

19 Diese Art von Ironie ist bei Nietzsche kein Einzelfall; vgl. S. Kofman, *Die Verachtung der Juden. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus*, übers. v. Bernhard Nessler, Berlin: Diaphanes 2002, S. 22 f., bes. Fußn. 45

Sozialdarwinismus), und so bezieht sich die physiologische Rede zunächst ausschließlich auf Nietzsche selbst: Nietzsche, den Kranken, der um seine Gesundheit ringt, um eine Gesundheit, die nicht durch eine reaktive Abwehr (sprich: Ressentiment) eines äußeren Infektionsherdes zu erlangen ist, sondern möglicherweise durch eine gewisse offensive Enthaltbarkeit („... und mir, wie alle Welt, bereits Gedanken über Dinge zu machen anfieng, die mich nichts angehn“) sowie durch eine Vertiefung der Fragestellung, die die „Gattung“ des antisemitischen „Gefühls“ in den Blick nimmt – die jedenfalls also eine Angelegenheit des Selbstvollzugs ist.²⁰

Es geht uns auch hier nicht darum, einen „unproblematischen“ Nietzsche aus dem Hut zu zaubern. Schon deshalb nicht, weil uns an vertrauens- und ehrwürdigen Vätern nichts gelegen ist; und dann auch deshalb nicht, weil die an die zitierte Stelle anschließenden Passagen genug an kritischen Fragen herausfordern, die allerdings, wenn sie denn – mit gutem Recht – an Nietzsches Texte herangetragen werden, auch mit einer aufmerksamen Lektüre dieser Texte verbunden werden sollten. Wir können diese Art von Lektüre hier nicht weiterführen, sondern lediglich zu zeigen versuchen,

20 Zum nicht zuletzt höchst persönlichen Thema von Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche vgl. eine ganze Reihe von Passagen in *Ecce Homo*, die sich ins Bild des alles Schwache verachtenden herrschaftlichen Kraftlackels nicht recht fügen wollen; z. B.: „Die Krankheit brachte mich erst zur Vernunft“ (S. 283), oder: „[...] ich bin selbst in Zeiten schwerer Krankheit nicht krankhaft geworden“ (ebd., S. 296). Worin besteht die Krankhaftigkeit, worin die Gesundheit? Nietzsche verlagert sie auf die Ebene der Instinkte, also des im existenziellen Selbstvollzug der inneren Kraft gelegenen Richtungssinns, wenn er im zuletzt zitierten Abschnitt „Krankheit“ und „rachsüchtige Instinkte“ parallelisiert und beide den „gesunden Instinkten“ gegenüberstellt.

dass sie *möglich* ist (wer an ausgedehnteren Lektüren interessiert ist, sei auf die Analysen Sarah Kofmans²¹ verwiesen, die zugleich unter Beweis stellen, dass von einer unkritischen Nietzsche-Rezeption im Kontext des französischen Poststrukturalismus keine Rede sein kann); und, ja, wir wollen darüber hinaus auch nahe legen, dass sie *sinnvoll* ist:

Wie eine Reihe von anderen Philosophen des 19. Jahrhunderts (Stirner, Marx, Schopenhauer etc.) ist Nietzsche keineswegs frei von dem, was er als „Krankheit“ des Antisemitismus bezeichnet.²² Immerhin diagnostiziert er diese Krankheit jedoch als solche, und zwar nicht zuletzt an sich selbst, und er erstellt eine Diagnose, die auf einen affektiv-strukturellen Kernbestand des Antisemitismus zielt, nämlich die eines Ressentiments gegen die „Macht der Juden“ – eine antisemitische Figur, die Nietzsche teils entlarvt, teils in der spezifischen Ausformung seiner diesbezüglichen „genealogischen“ Analysen reproduziert und neu entwirft, aber ohne dass *dieser* bestimmte – in sich gebrochene, ins offen Anti-Antisemitische und mitunter ins Philosemitische gewendete – Antisemitismus Nietzsches eine einfache Überblendung oder Identifikation mit einem biologistischen oder dem vernichtungspolitischen Antisemitismus der Nazis zuließe. Im Gegenzug ließe sich Nietzsches Diagnose vielmehr nicht zuletzt auf die unzureichend aufgearbeitete und bis heute fortdauernde

21 Bes. die Studie *Die Verachtung der Juden*, auf die bereits Bezug genommen wurde; Kofman ist Autorin einer ganzen Reihe von Büchern über Nietzsche, darunter einer umfänglichen, zweibändigen Interpretation von Nietzsches autobiographischem Maskenspiel *Ecce homo* (Sarah Kofman, *Explosions I + II*, Paris: Galilée 1992 u. 1993).

22 Tatsächlich finden sich in Nietzsches Briefen bis zum Bruch mit Richard Wagner eine Reihe von unmittelbar antisemitischen Stellen; vgl. S. Kofman, *Die Verachtung der Juden*, S. 65–73.

Geschichte linker Antisemitismen anwenden, die ihre Politiken des Ressentiments auf immer neue Phantasmagorien „jüdischer Macht“ gründen (im Motiv des Ressentiments lässt sich übrigens auch ein Grund für die bei Nietzsche an mehreren Stellen anzutreffende Nebeneinanderstellung von „Antisemiten“, „Anarchisten“ und „Sozialisten“ sehen²³). Sie eröffnet, allgemeiner gesprochen, gerade in ihrer Gebrochenheit eine Perspektive auf ein bislang vielleicht zu wenig beachtetes Problem: jenes des anti-antisemitischen Antisemitismus oder des antisemitischen Anti-Antisemitismus.

Ein Angelpunkt: Macht und Herrschaft

Dass ein bestimmter deutschsprachiger Nietzsche-Alarmismus sich für derlei nicht interessieren will, ist nicht weiter verwunderlich, schneidet er sich doch hier wie im Übrigen jegliche Perspektive auf die präziseren theoretischen wie politischen Einsätze von Nietzsches Macht- und Willensbegriff von vornherein ab. Was bei Nietzsche einen offenen Problemherd darstellt, wird hier theoretisch auf „Herrschaft“ sowie politisch auf eine simple „Affirmation von Herrschaft“ herunterdekliniert, um die solcherart gewonnenen Einsichten bezüglich Nietzsches dann etwa

23 Als unmittelbare Verbindungsfigur zwischen Antisemitismus und Sozialismus stand Nietzsche insbesondere Eugen Dühring vor Augen. Es geht in Nietzsches Ressentimentkritik jedoch nicht allein um solch direkte Verbindungen zum Antisemitismus, sondern um die Zurückweisung jeglicher Politik, „die *Rache* unter dem Namen der *Gerechtigkeit* zu heiligen“ antritt, „wie als ob Gerechtigkeit im Grunde nur eine Fortentwicklung vom Gefühl des Verletzt-seins wäre“, und die dergestalt aus dem Blick verliert, dass „Gerecht-sein [...] immer ein *positives* Verhalten“ ist (vgl. *Zur Genealogie der Moral*, in: *KSA*, Bd. 5, S. 310).

auf dem Raster des Klassengegensatzes auszubuchstabieren. Es sei ein „Herren-Standpunkt“, schreibt beispielsweise Jan Rehmann, „von dem der späte Nietzsche seine Normen- und Ideologiekritik artikuliert hat“, und erblickt darin auch gleich den Maßstab, an dem „sowohl die Tragweite als auch die Problematik der postmodernen Umkodierung“ zu bemessen seien.²⁴

Wir können dem zunächst – schon weil hieran die Einsätze der „französischen“ Nietzsche-Rezeption besonders deutlich werden – als Antithese gegenüberstellen, was Deleuze als die ersten beiden von vier Missverständnissen formuliert hat, die es bei der Lektüre von Nietzsche zu vermeiden gilt: Zu „glauben, dass der Wille zur Macht ‚Wunsch zu beherrschen‘ oder ‚die Macht wollen‘ bedeutet“, ist das erste dieser Missverständnisse; das zweite besteht darin, zu „glauben, dass die ‚Mächtigsten‘ in einer Gesellschaft dadurch die ‚Starken‘ sind“²⁵. Und in der Tat spricht Nietzsche an einer Reihe von Stellen unzweideutig aus, dass seine Analyse von „Kräfteverhältnissen“ jedwede bestehende gesellschaftliche oder politische Herrschaftsordnung *keineswegs doppelt, sondern vielmehr kreuzt*: Im so genannten Lenzer-Heide-Fragment beispielsweise ist von „einer Rangordnung der Kräfte, vom Gesichtspunkte der Gesundheit“, die Rede: „Befehlende als Befehlende erkennend, Gehorchende als Gehorchende. Natürlich abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen.“²⁶

²⁴ J. Rehmann, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, S. 18.

²⁵ Nietzsche. *Ein Lesebuch von G. Deleuze*, übers. v. Ronald Voullié, Berlin: Merve 1979, S. 43. Vgl. auch unten den Abschnitt über das Gefüge Nietzsche-Deleuze.

²⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Schriften, 1885–1887*, KSA, Bd. 12, München: dtv 1988, S. 217.

Wer den letzten Zusatz in dieser Passage gewaltsam ignoriert, wird die „Befehlenden“ und „Gehorchenden“ unvermeidlich als Doppel der Elemente einer Herrschaftsordnung auffassen (etwa als „herrschende“ und „unterdrückte“ Klasse). Eine Ordnung der *Kräfte* ist aber nicht dasselbe wie eine Ordnung der *Herrschaft*. Während Letztere z. B. immer daran interessiert ist, ihre Elemente zu identifizieren, um sich *als Ordnung* (und sei es in umgestürzter Form) aufrechtzuerhalten, steht Erstere quer zu einer solchen Ordnung: Die „Gehorchenden“ können unter dem Gesichtspunkt der Kräfte als jene begriffen werden, die die Ordnung der Herrschaft *als Ordnung* perpetuieren (wenn auch nicht unbedingt die Herrschaft, so wie sie im Konkreten besteht), die „Befehlenden“ als jene, die ihr ein *Werden* aufdrängen, das über einen bloßen Wechsel der Herrschaft hinausgeht, die also in einer Geste der produktiven Affirmation die Ordnung als Ordnung ins Wanken bringen. Darum kann Nietzsche schreiben: „Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die welche keine extremen Glaubenssätze nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben [...].“²⁷

Wir verkennen nicht die „herrschaftliche“ Rhetorik, die Nietzsche an einer Reihe von Stellen an den Tag legt (auch wenn diese Rhetorik vielfach den Status einer nachahmenden Beschreibung gesellschaftlicher und politischer Kräfte hat, was so manchen Nietzsche-InterpretInnen bis heute entgeht). Eine seriöse Auseinandersetzung mit diesem Umschlag in die Register der Herrschaft könnte ihren Ausgang erneut von Nietzsche

27 Ebd.

selbst nehmen, konkret etwa von seiner Analyse des „commandirenden Gedanken[s]“, des „Affekt[s] des Commando's“ sowie der „falschen Werthschätzungen des Willens“, die in *Jenseits von Gut und Böse*²⁸ als *Ingredienzien*, keineswegs aber als *Wesen* des Willens präsentiert werden: Das Kommando mit dem Wesen des Willens (diesem „so vielfachen Dinge“, wie Nietzsche im selben Aphorismus schreibt) zu identifizieren hieße, dem Willen ein Subjekt zu unterstellen, hieße, ihm eine Vorstellung *als vorausgesetzt* zu unterlegen (wie etwa jene „des synthetischen Begriffs ‚ich‘“ oder auch die Selbstrepräsentationen einer „regierenden Klasse“), die tatsächlich erst *nachträglich* und *retroaktiv* die immanente Vielheit des Willens auf eine trügerische Einheit reduziert.²⁹

Werner Hamachers Bemerkung, dass „Nietzsches Frage nach dem Willen [...] ihn nie als unbedingtes Subjekt seiner selbst und seiner Wirkungen gelten lässt, sondern die Frage nach seiner Konstitution [stellt]“³⁰, wäre in einer solchen Auseinandersetzung also allemal Rechnung zu tragen – und sei es als kritische Folie gegen Nietzsches eigene herrschaftsrhetorische Anwendungen. Festzuhalten bleibt jedoch, dass es angesichts

²⁸ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 32 f.

²⁹ Vgl. dazu ausführlicher den Text „Proaktive Kritik“ in diesem Band. – Einer dem oben Gesagten entsprechenden Identifikation von Wille und Kommando sitzt letztlich Jan Rehmann in seiner Interpretation dieser Stelle auf (vgl. *Postmoderner Links-Nietzscheanismus*, 48 f.), u. a. um den Preis, Nietzsches auf *immanente* Verhältnisse zielende Willensanalyse auf ein *äußerliches* Verhältnis, ja auf einen „Dualismus zweier Substanzen“ à la Descartes abzublenken, nur um an Nietzsches Philosophie die Konstruktion eines befehlenden Subjekts ablesen zu können.

³⁰ W. Hamacher, „Echolos“, S. 15.

des Anti-Systematikers Nietzsche³¹ nicht oft im selben Maße möglich ist, eine bestimmte Lesart als schlicht und einfach falsch – oder wenigstens aufs Größte verkürzend – zu qualifizieren, wie im Falle der interpretativen Überblendung von Macht und Herrschaft.

Am Beispiel Deleuze: Poststrukturalistische Nietzsche-Rezeption in poststrukturalistischer Lesart

Wie sich die alarmistischen Erfinder des Etiketts „Linksnietzscheanismus“ selbst gern auf die Namen der Väter beziehen, mag es für sie auch nahe liegend sein, die Theorien des ausgehenden 20. Jahrhunderts nach ihren Bezügen auf die Väter, nach ihren Filiationen zu bewerten. Zunächst ist hier festzuhalten, dass – ähnlich wie im anfangs beschriebenen Fall des Labels Postmoderne – keiner der als Linksnietzscheaner bezeichneten Philosophen sich selbst so benannt hat.³² Ein solches eindimensionales Label ist jedoch nicht nur deswegen in den meisten Fällen falsch, weil es die politischen Backgrounds, die theoretischen Einsätze und die Komplexität der Werke bis zur Unkenntlichkeit vereinfacht; es ist auch grotesk vor allem vor dem Hintergrund, dass die Arbeit von Deleuze, Foucault, Guattari und anderen als „nomadische Wissenschaft“ gerade gegen die Ein- und

³¹ Vgl. F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, S. 63: „Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“

³² Vgl. etwa M. Foucault, „Strukturalismus und Poststrukturalismus“, bes. S. 538: „Ich glaube, dass es in der Tat keinen Nietzscheanismus gibt ...“.

Unterordnung in derartige akademische Hierarchisierungen und Filiationen gerichtet war und sich dementsprechend einer Zuordnung zu einem philosophischen Eigennamen verschließt. Jene, wie es Deleuze und Parnet zum Beispiel bezeichneten, „hervorragende Schule der Einschüchterung“³³, die die Philosophiegeschichte darstellt, kann nur ins Produktive gewendet werden, wenn sie weit weg von ihren ersten Prinzipien und ihren endgültigen Schlüssen, weit weg von ihrer Selbstreferenzialität und Selbstgewissheit, wenn sie in der Mitte ihrer Probleme angeschnitten wird. Die Mitte, in der noch nichts entschieden ist, kein Ursprung, aber auch kein Telos in Sicht, das ist die Geographie, auf der sich die Ströme nomadischen Wissens entwickeln.

Deleuze hat neben seinem Buch zu Nietzsche auch Monografien zu Kant, Hume, Proust, Bergson, Spinoza, Kafka (gemeinsam mit Guattari), Bacon, Foucault und Leibniz geschrieben. Allen diesen Büchern ist gemeinsam, dass Deleuze hier sein eigenes nomadisches Denken gegen den Strich der Filiation weiter entwickelt, ohne zwanghaft in den Baumstrukturen einer „monarchischen Wissenschaft“ hängen zu bleiben. In diesem Prozess der radikalen Aneignung vermitteln sich die „Väter“ oft genug nur mehr als „unkennliche Kreatur[en]“³⁴. Von Foucault etwa stammt das Bonmot, dass er die Leute, die er liebe, gerne gebrauche: „Das einzige Zeichen einer Anerkennung, die man gegenüber einem Denken wie dem von Nietzsche gelten lassen kann, besteht genau darin, es zu verwenden, zu

33 Gilles Deleuze / Claire Parnet, *Dialogue*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 20.

34 Alain Badiou, *Deleuze – „Das Geschrei des Seins“*, übers. v. Gernot Kamecke, Zürich/Berlin: diaphanes 2003, S. 7.

verformen, es knirschen und schreien zu machen.“³⁵ Und wenn Deleuze wiederum in seinem nach Foucaults Tod geschriebenen Buch mit dem Titel *Foucault* zum „Linksfoucaultianer“ wird, dann wenigstens mit dem Resultat, dass Deleuze *diesen* „Vater“, seinen freundschaftlichen Kollegen Foucault, dermaßen kannibalistisch verdaut, dass dabei ein Buch herauskommt, in dem Foucault seinerseits zum „Linksdeleuzianer“ wird, so wie im Übrigen Deleuze darin in den nächsten Verdauungsprozess schlittert, zu den Falten und zu Leibniz.

24 Jahre davor, im Jahr 1962, erscheint Deleuze' Nietzsche-Studie, ein frühes Lehrstück poststrukturalistischen Umgangs mit einer spezifischen Philosophiegeschichte. *Nietzsche und die Philosophie* verbindet die auch für das späte 19. Jahrhundert außergewöhnliche Sprache Nietzsches mit der beginnenden Begriffsschöpfung Deleuze', verkettet die philosophischen Sprünge Nietzsches mit Anfang der 1960er Jahre noch keineswegs etablierten Themen- und Begriffsfeldern, die um 1968 in die revolutionären Maschinen nicht nur des Pariser Mai fließen.

Allem voran ist das Gefüge Nietzsche-Deleuze ein anti-hegelianisch/anti-dialektisches. Jener verallgemeinerte Anti-Hegelianismus, den Deleuze 1968 in der Einleitung seiner als „Hauptwerk“ gehandelten Habilitationsschrift *Differenz und Wiederholung* anspricht und dann ausführt, ist im Nietzsche-Buch schon angelegt; explizit geht es von Anfang an um „den entschieden anti-dialektischen Charakter der Philosophie

³⁵ Michel Foucault, „Gespräch über das Gefängnis; das Buch und seine Methode“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, Nr. 156, S. 913–932, hier: S. 932.

Nietzsches“³⁶. Deleuze wird nicht müde zu betonen, dass Nietzsche es war, der zuerst die Differenz aus dem dialektischen Gefängnis von Negation und Gegensatz befreit hat: „Das spekulative Element der Negation, des Gegensatzes oder des Widerspruchs ersetzt Nietzsche durch das praktische Element der Differenz: dem Objekt von Bejahung und Genuss.“³⁷ Die Affirmation, die Bejahung, das Ja Nietzsches flieht den Widerspruch, die Verneinung, das Nein der Dialektik. Während die Differenz in der Hegel'schen Dialektik in eine höhere Identität aufgehoben wird, ist sie für Nietzsche-Deleuze ein dionysisches Spiel der Bejahung und Lust.

Den aktiven Kräften der Bejahung treten allerdings re-aktive Kräfte entgegen³⁸, die das genealogisch-differenzielle Element der Bejahung umkehren, die Differenz zur Negation, die Bejahung zum Widerspruch machen. Ein ganzer „reaktiver Apparat“ des *Ressentiments* lässt diese Kräfte im Gegensatz und in der Arbeit des Negativen zum Ausdruck kommen. Dabei ist das Ressentiment nicht einmal Re-aktion; statt einer agierenden Antwort auf eine Aktion ist es nur ein Sentiment, ein Fühlen, das sich der Aktion, der Bejahung entgegenstemmt.³⁹

36 G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 2002, S. 13.

37 Ebd.

38 Vgl. oben den Abschnitt über den Angelpunkt Macht und Herrschaft. Gängige Komponenten dieses Begriffsfelds sind bei Nietzsche die mitunter in eine Herrschaftslogik kippenden Kategorien von „hoch“, „vornehm“, „stark“, „Herr“ auf der Seite der aktiven, schaffenden Macht, „nieder“, „gemein“, „schwach“, „Sklave“ für die re-aktive, durch die Konstitution gezähmte Macht.

39 Vgl. das vierte Kapitel von G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, „Vom Ressentiment zum schlechten Gewissen“, S. 122–160.

Die Methode Nietzsches jedoch, die Genealogie, die genealogische und differenzielle Kritik ist „keine Reaktion des Re-sentiments, sondern der aktive Ausdruck eines aktiven Existenzmodus“⁴⁰. Statt des „reaktiven Apparats“ eine Verkettung der aktiven Kräfte, eine jasagende Maschine. Bejahung meint hierin nicht bloßes Auf-sich-Nehmen, Last auf sich zu laden, sondern im Gegenteil ein Leichter-Werden, eine Erschaffung, Erfindung neuer Lebensformen. Das Jasagen hat als Vorbedingung den „Willen zur Macht“, der – in der bereits ausgeführten Differenz von Macht und Herrschaft – keineswegs impliziert, die Macht wäre im Sinne von Herrschaft oberstes Ziel oder auch nur vorausgesetztes Motiv eines Willens. Viel eher dreht es sich dabei um eine Kategorie, die Macht anti-repräsentationistisch wendet. Wille, Wollen heißt hier soviel wie Erschaffen, mit Nietzsche ist der Wille „ein Schaffender“⁴¹. Wenn die Macht ebenso herkömmlich wie fälschlich als Objekt der Repräsentation verkauft wird („Was uns als Macht dargeboten wird, ist nichts als deren Repräsentation“⁴²), wird der Wille zur Macht ein machtbegieriger Wille, eine Wille, der Herrschaft begehrt. Der Wille zur Macht *will* aber eben nicht die Macht, auch nicht die Macht als Repräsentation, sondern er ist in seiner anti-repräsentationistischen Funktion eine affirmative, eine erschaffende Macht.

An dieser Stelle wird nicht nur klar, dass Nietzsche einen operativen Machtbegriff der Kräfteverhältnisse entwickelt, an den vor allem Foucaults Machtanalytik anknüpfen kann, sondern dass sich diese Macht

⁴⁰ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 7.

⁴¹ Ebd., S. 92.

⁴² Ebd., S. 89.

gleichsam auf zwei Ebenen abspielt: Ähnlich wie das oben beschriebene Begriffspaar der „gehorchenden“ und „befehlenden“ Kräfte kein Verhältnis und schon gar keine Herrschaftsordnung ausdrücken muss, ist die Differenz von konstituierter und konstituierender Macht als Unterschied zwischen einer Logik der Übernahme des Staatsapparats und einem maschinischen Gefüge, „*abseits von allen bestehenden Gesellschaftsordnungen*“, zu denken. Die erschaffende Macht kommt also jenem Begriff nahe, den Antonio Negri in Anknüpfung an die verfassungsrechtlichen Diskussionen seit der (US-)Amerikanischen und Französischen Revolution als „konstituierende Macht“ eingeführt hat: Aktiv-Werden als Macht zu bejahen, als „Erschaffung neuer Werte“, Erschaffung aber auch neuer sozialer Formen und neuer Lebensformen.⁴³ Und schließlich findet sich hier auch eine Nachbarschaftszone des Willens zur Macht (als Tätigkeitsvermögen) und der *potentia*, die Verkettung also von Nietzsche und Spinoza; Deleuze wird das die „spinozistische Inspiration bei Nietzsche“⁴⁴ nennen und

⁴³ Vgl. zur Entwicklung des Begriffs „konstituierende Macht“: Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis/London: University of Minnesota 1999; ders., „Repubblica Costituente. Umriss einer konstituierenden Macht“, übers. v. Thomas Atzert, in: T. Negri / M. Lazzarato / P. Virno, *Umberschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin: ID-Verlag 1998, S. 67–81; G. Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 56–61; Martin Birkner / Robert Foltin, *(Post) Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis*, Schmetterling Verlag: Stuttgart 2006, S. 105–107; Antonio Negri / Raúl Sánchez Cedillo, *Für einen konstituierenden Prozess in Europa. Demokratische Radikalität und die Regierung der Multituden*, übers. v. Gerald Raunig, eingel. v. Isabell Lorey und Gerald Raunig, Wien: transversal texts 2015.

⁴⁴ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 69.

später von der „großen Einheit Spinoza-Nietzsche“⁴⁵ sprechen.

Wenn das Negative dahinscheidet und der Gegensatz seine Arbeit einstellt, dann beginnt die Differenz ihr dionysisches Spiel: „Auf Dionysos aber bezogen bilden Lachen, Tanzen und Spielen die bejahenden Mächte der Reflexion und der Entwicklung.“⁴⁶

1. Das Lachen bejaht das Viele.

Das dionysische Lachen erzeugt die Vielheit. Anstelle einer Totalität und Identität ist das Subjekt bloß die nachträgliche und trügerische Synthese einer Vielheit, einer Vielheit, die von mannigfaltigen Kräften und „Unter-Seelen“ durchzogen ist. „Darum glaubt Nietzsche nicht an die lärmenden ‚großen Ereignisse‘, sondern an die schweigende Pluralität des Sinns in einem jeden Ereignis. Kein Ereignis, kein Phänomen, kein Wort und kein Gedanke, die nicht mehrdeutig wären.“⁴⁷ Nietzsches Philosophie ist wesentlich durch das Viele geprägt, durch – wie Deleuze es nennt – einen pluralistischen Empirismus. Die Kräfte, seien sie aktiv oder reaktiv, sind immer im Verhältnis zu anderen Kräften zu verstehen, der Wille zur Macht bildet das differenzielle Element dieser Kräfte. Und auch hier steht Nietzsche zwischen Spinoza und Negri, aber nicht in einem linearen Verhältnis der Filiation, sondern als streitbarer Proponent einer spezifischen Form von *multitudo*.

2. Das Tanzen bejaht das Werden.

Gegen die Dominanz der Vergangenheit und der Zukunft, gegen die Herrschaft nicht nur der Philosophie-

⁴⁵ G. Deleuze, *Unterhandlungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 197.

⁴⁶ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 209.

⁴⁷ Ebd., S. 8.

geschichte, sondern der Geschichte überhaupt, des Ursprungs und des Wesens, setzt Nietzsche (und mit ihm Foucault) die Genealogie, Deleuze die Geophilosophie des gegenwärtigen Werdens. In diesem Konzept ist das Werden weder ein Gewordenes noch ein Zu-etwas-Werden. Nietzsches *ewige Wiederkunft* ist mitnichten die Wiederkehr dessen, was *ist*, die Wiederkehr ein und desselben. Nicht das Eine kehrt wieder, sondern im Werden der ewigen Wiederkunft bejaht sich das Viele. Und mit Nietzsche-Deleuze ist die ewige Wiederkunft das Gesetz des Werdens, „Reproduktion des Werdens, aber die Reproduktion des Werdens ist auch die Produktion eines aktiven Werdens“⁴⁸. Die ewige Wiederkunft wiederholt das Werden nicht einfach auf reproduzierende Weise, sie taucht auch bei Nietzsche – als Vorschein von Deleuze’ *Differenz und Wiederholung* – schon auf als: Wieder-holung der Differenz.

3. Das Spielen bejaht den Zufall.

Wenn bei Nietzsche von Werfen und Fallen der Würfel die Rede ist, bedeutet dies keineswegs den Einzug von Relativismus, Beliebigkeit und Indifferenz, vielmehr ein Denken und eine Praxis des „gefährlichen Vielleicht“⁴⁹; das Würfelspiel als Chance, Niedriges in Hohes zu verwandeln, *umzuwerten*. Nietzsches „Umwertung der Werte“, die das Aktive an die Stelle des Reaktiven setzt, ist verbunden mit der Erfindung einer neuen Art zu fühlen, zu denken, zu werden. Wenn es darum geht, andere, nicht-reaktive Typen aufzuspüren, die andere Kräfteverhältnisse ausdrücken, um die Transmutation der allzumenschlichen Nuancen, spricht

⁴⁸ Ebd., S. 204 f.

⁴⁹ Vgl. Fußnote 3 des vorliegenden Texts.

Nietzsche vom Unmenschlichen und vom Übermenschlichen. In Analogie zu den Begriffen des Unzeitgemäßen, des Unhistorischen und des Überhistorischen soll mit dem Übermenschen kein Frankenstein'sches Ungeheuer aus der Retorte geboren und auch nicht die Gefühle aus den Menschen ausgetrieben werden; es geht vielmehr um die Entwicklung neuer Subjektivierungsweisen: „Ein anderes Werden, eine andere Sensibilität: der Übermensch.“⁵⁰

Der Übermensch ist kein Mensch, der sich nach gängigen Begriffen überwindet, dem es gelingt, über sich hinaus zu gehen (sei es in der Stählung oder Verstümmelung seines Körpers oder der Erweiterung und Entgrenzung seines Körpers durch Prothesen oder technische Apparate), vielmehr ist er/sie/es in Abwendung von jedweder humanistischer Zentralperspektive eine Verkettung, die ein neues Verhältnis von Kräften etabliert. Normativ formuliert: Da die Verneinung derart hartnäckig dem Menschen anhängt, braucht es etwas *außerhalb des Menschen*, damit die Bejahung sich manifestiert. Nietzsche denkt hier vor allem über die anthropologische Komponente des Menschen hinaus an die Inverhältnissetzung, die Verkettung verschiedener Kräfte. Das mögen menschliche, technische und/oder soziale Kräfte sein, jene Gefüge der Verkettung, die bei Deleuze/Guattari mit dem Begriff Maschine bezeichnet werden.⁵¹ Keine rein technologischen Apparate, keine Mensch-Maschinen, Monster nur in dem Sinn, dass sie als Ungeheuer der Differenz die Vielheit, das Werden,

50 G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 73.

51 Vgl. G. Raunig, *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*, Wien: Turia + Kant 2008.

die Affirmation ausdrücken: „Dies Element der Bejahung macht das des Übermenschlichen aus“. ⁵²

Der Begriff des Übermenschen wendet sich keineswegs gegen konkrete Menschen, sondern gegen einen humanistischen Konsens, der den Menschen auf die Menschen-Form beschränkt. Es handelt sich allerdings darum, dass Kräfte im Menschen mit anderen Kräften in Beziehung treten und damit eine bestimmte *Form* bilden. Dabei müssen sie nicht zwangsläufig Menschen-Form annehmen, sondern möglicherweise eine neue Form, „die weder Gott noch Mensch wäre“. ⁵³ Wenn also Nietzsche den „Übermenschen“ propagiert, Deleuze/Guattari die „Kriegsmaschine“, Donna Haraway „die Cyborg“ oder Hardt/Negri die „posthumanen Körper der Multitude“, so hat das keineswegs mit einem „Ernst Jünger’schen Körperbild eines gestählten Arbeiter-Soldaten“ ⁵⁴ zu tun, sondern vielmehr mit Kräfteverhältnissen und Gefügen, die unter anderem auch Menschen durchziehen, mit der Ankunft einer neuen Form, mit der Gewinnung affirmativer Lebensformen ⁵⁵: „die Bejahung nicht als Auf-sich-Nehmen, sondern als Schaffen; nicht der Mensch, sondern der Übermensch als neue Lebensform.“ ⁵⁶

⁵² G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 185.

⁵³ Vgl. den Anhang in Gilles Deleuze, *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt/ M.: Suhrkamp 1992, „Der Tod des Menschen und der Übermensch“, S. 175–189, hier: S. 186

⁵⁴ So Gerhard Hanloser, in: „Anfang und Ende des nietzscheanischen Linksradikalismus“.

⁵⁵ Das Interesse für den Begriff der Lebensformen teilen Nietzsche und Deleuze auch mit Giorgio Agamben und Paolo Virno, die seit Ende 2004 eine philosophische Zeitschrift mit dem Namen *Forme di vita* herausgeben.

⁵⁶ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, S. 200.

Antifiliatorische Philosophie und die Nachbarschaftszonen von Militanz und Intellekt

So weit das Beispiel des Gefüges Nietzsche-Deleuze – und um noch einmal auf die unangemessene Praxis der Bezeichnung für die vorher fälschlich als postmodern abgestempelten und nun auch noch als Linksnietzscheaner kategorisierten Autoren zurückzukommen: In Deleuze' Nietzsche-Studie werden Linien auch zu Heraklit, Lukrez, Spinoza und Max Stirner gezogen. Während die Bücher Deleuze', die im Titel Namen anderer Philosophen oder Künstler anführen, sich darum bemühen, diese Namen nicht als festgefahrene Geister zu verewigen, verzichten die umfangreichen gemeinsamen Werke mit Guattari überhaupt über weite Strecken auf ein Arbeiten an fremden Begriffen und kommen meist mit eher randständigen Bezügen aus: *Anti-Ödipus* und *Tausend Plateaus* sind zwar in ihrer Üppigkeit an neuen Begriffsfeldern reich an versteckten philosophischen Bezügen⁵⁷, im Apparat findet sich aber eine ebenso bescheidene wie wilde Mischung von Bezügen auf meist unbekanntere wissenschaftliche und künstlerische Veröffentlichungen; Ähnliches lässt sich von den meisten Werken Foucaults sagen. Was beide Buchsorten aber durchgehend ausmacht, ist, dass es nicht Bücher *über* Personen, Bücher *über* Begriffe sind, sondern vielmehr, um einen Begriff aus Deleuze/Guattaris letzter Zusammenarbeit *Was ist Philosophie?* zu übernehmen, „Begriffspersonen“, Heteronyme des Philosophen, die in ihnen zur Verhandlung stehen: „Die Eigennamen aber,

⁵⁷ Vgl. z. B. Friedrich Balke, *Gilles Deleuze*, Frankfurt/M. u. New York: Campus 1998, S. 140 f., über die stillschweigende Einführung von Nietzsches „kunterbuntem Gemälde“ in den *Anti-Ödipus*.

mit denen sich die Äußerung auf diese Weise verknüpft, mögen noch so sehr historische und als solche bezeugt sein, sie sind doch Masken für andere Werdensprozesse, sie dienen nur als Pseudonyme für geheimere singuläre Entitäten.“⁵⁸ Nicht Filiation, nicht radikale Fundamentalkritik an den Vätern: Hier wird eine affirmative Kritik entwickelt, die die Genealogien der Philosophie für das eigene Denken produktiv macht, als Masken für andere Werdensprozesse.

Ein letzter relevanter Aspekt der nomadischen Wissenschaft liegt im spezifischen Werdensprozess des Revolutionär-Werdens der Verkettung von Denken und politischem Handeln. Und auch diese Verknüpftheit und Kontextualisierung der poststrukturalistischen und postoperaistischen Theorieproduktion im politischen Handeln entgeht Gerhard Hanlosers Blick auf die „Postmoderne“. Deleuze und Guattari etwa erscheinen hier in einem „militanten Gestus der Kulturkritik, die sich dem Klassenkampf an Radikalität überlegen fühlt“: da, am Schreibtisch, die „Kulturkritiker“ als ExponentInnen des *radical chic*, und hier, auf der Straße, die bodenständigen KlassenkämpferInnen? Von der unsäglichen Punzierung der beiden Autoren als Kulturkritiker abgesehen: Was hier vor allem ausgeblendet wird, sind die politischen Interventionen und die Militanz von Foucault, Guattari, Deleuze⁵⁹, aber auch des

58 Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Was ist Philosophie?*, übers. v. Bernd Schwibs u. Joseph Vogl, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, S. 31.

59 1971 gründeten Foucault und Daniel Defert gemeinsam mit Deleuze und vielen anderen die *Groupe d'information sur les prisons*. Foucault und Deleuze setzten sich ähnlich für MigrantInnenrechte ein, Guattari arbeitete an der kollektiven antipsychiatrischen Reflexion und Vernetzung und reiste als Aktivist in den 1980ern etwa nach Polen und zu ausgedehnten Vortragsreisen nach Brasilien, um die dort aktiven Bewegungen zu unterstützen.

über seinen Kontakt mit Deleuze und Guattari im Pariser Exil gleichsam nietzscheanistisch angesteckten Antonio Negri oder der nächsten postoperaistischen Generation von Paolo Virno, Maurizio Lazzarato und anderen. Die Konzepte und Theoreme dieser Philosophen sind nicht von den lokalen und globalen Kämpfen zu trennen, die in den jeweiligen historischen und geografischen Kontexten relevant waren: für Foucault, Deleuze und Guattari etwa der Kampf des Pariser Mai 1968, der ja nicht nur gegen die reaktionäre Regierung de Gaulle gerichtet war, sondern auch gegen die Staatsapparate, die die damaligen linken Parteien und Gewerkschaften in Frankreich darstellten, später in den 1970ern gegen die Strukturalisierung der Linken; für die Italiener ihre Erfahrungen um 1977/78, in den 1980ern und 1990ern im Pariser Exil und aktuell in den Bewegungen gegen die neoliberale Globalisierung und gegen die Prekarisierung von Arbeit und Leben. Intellekt und Militanz sind in diesen Erfahrungen nicht voneinander zu trennen, auch nicht auf eine Zeitlinie zu stellen, die eine Avantgarde der TheoretikerInnen vorsieht oder umgekehrt ein Schreiben aus der Erfahrung des Kampfes. Gerade um die Überlappungen, Schnittflächen und Nachbarschaftszonen geht es in diesem besonderen Verhältnis einer Praxis des Denkens und einer des Kampfes.

Vor diesem Hintergrund der mikropolitischen Interventionen und vielfältigen Involvierungen der links-nietzscheanisierten „Subjekte“ in molekulare Revolutionen müssen wir von keinerlei „Nietzscheanismus“ ausgehen, um einen gründlich verdauten nietzscheanischen Impuls im hier an das Ende gestellten Ende eines Dialogs des Gefüges Foucault-Deleuze zu bemerken:

„F: Das heißt, dass sich die Allgemeinheit des Kampfes gewiss nicht in der Form [der] Totalisierung vollzieht [...], jener theoretischen Totalisierung in der Form der ‚Wahrheit‘. Die Allgemeinheit des Kampfes stellt das System der Macht selbst her, all die Formen einer Ausübung und Anwendung der Macht.

D: Und man wird an nichts rühren können, an einem Punkt welcher Anwendung auch immer, ohne dass man sich mit jenem diffusen Ganzen konfrontiert findet, und folglich wird man zwangsläufig gar nicht anders können, als dieses schon aufgrund der geringsten Forderung in die Luft sprengen zu wollen. Jede Verteidigung oder jede partielle revolutionäre Attacke schließt sich auf diese Weise dem Arbeiterkampf an.“⁶⁰

S. N. / G. R.

⁶⁰ Gilles Deleuze / Michel Foucault, „Die Intellektuellen und die Macht“, in: M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2, Nr. 106, S. 393.

IMMANENTE TRANSGRESSION

Zum Verhältnis von Grenze und Immanenz

„Erstens hantieren sie mit riesigen Begriffen, so riesig wie hohle Zähne [...]. Damit können sie groteske Mixturen, summarische Dualismen herstellen [...]. Und gleichzeitig: je dürftiger der Inhalt, desto gewichtiger der Denker, und je inhaltsleerer die Aussage ist, desto mehr plustert sich das *Aussagesubjekt* auf [...].“

Gilles Deleuze, „Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem“

„Die Immanenz bezieht sich nicht auf ein Etwas als höhere Einheit gegenüber allem anderen und nicht auf ein Subjekt als Akt, der die Synthese der Dinge vollzieht.“

Gilles Deleuze, „Die Immanenz: ein Leben ...“

„Eben weil sie [die Transgression] weder Gewalt in einer geteilten Welt ist (in einer ethischen Welt) noch Triumph über die Grenzen, die sie auslöscht (in einer dialektischen oder revolutionären Welt), macht sie sich im Innern der Grenze das maßlose Maß der Distanz zu Eigen, die sich dort öffnet und den leuchtenden Strich zieht, der sie sein lässt.“

Michel Foucault, „Vorrede zur Überschreitung“

In diesem Text geht es mir vorwiegend um die Entwicklung einiger theoretischer Überlegungen darüber, wie Transgression, Überschreitung zu konzeptualisieren wäre, ohne ein Außen zu denken, ohne die Überwindung und Auslöschung einer als trennendes Hindernis imaginierten Grenze zwischen Innen und Außen, ohne ein abstraktes Pathos der Grenze und der Grenzüberschreitung. Zugleich geht es mir um Ausführungen, wie eine solche *immanente* Transgression sich aktualisierte in der aktivistischen Praxis des „Capital against Carnival“ und der *Reclaim the Streets*-Bewegung um die Jahrhundertwende. Diese Ausführungen möchte ich in impliziter Korrespondenz zu Marcelo Expósitos Video „Radical Imagination“ entwickeln, einem Video, das nicht nur als archivarische Praxis rezenter sozialer Bewegungen dient (wie eine umfassendere Sichtung der Praxis Marcelo Expósitos vielleicht oberflächlich nahe legen würde – seine Videos thematisieren unter anderem die Genealogie des Euromayday, die „taktische Frivolität“ und den „Rhythm of Resistance“ von *Pink-Silver* oder die argentinischen Mikropolitiken der letzten Jahrzehnte¹). „Radical Imagination“ gibt darüber hinaus Aufschluss gerade über Fragen nach jenen Formen von Raum und Sozialität, in denen immanente Transgression entsteht. Um den Kontext dieser Überlegungen zu situieren, scheint es mir jedoch sinnvoll, vor diesen Ausführungen zur Grenzüberschreitung einen Umweg zu nehmen, der in die konkreten Untiefen der Kunstwelt und des philosophischen Selbstmarketings abschweift.

¹ Ein Überblick zu Expósitos Videos findet sich unter <http://www.hamacaonline.net/autor.php?id=69>.

Das doppelte Spiel der Denunziation in der Spaltung von Kunst und Politik

Politische Kunst und Lust, Begehren, Wunsch zusammenzudenken scheint für große Teile des zeitgenössischen Kunstdiskurses schwer vorstellbar. Gerade unterschiedlichen politischen Kunstpraxen wird von verschiedenen – auch vermeintlich fortschrittlichen – Seiten zunehmend Humorlosigkeit und Lustfeindlichkeit unterstellt. In Feuilletons und in der Kritik- und Kommentarszene wiederholt sich eine alte Figur: die der schroffen Trennung von Kunst und Politik. Auf der einen Seite wird die Lust an der Kunst als primärer Gesichtspunkt vor allem für Kunstrezeption hervorgehoben, für das Feld der Politik dagegen die Ernstheit „wirklicher Vernunft“ eingefordert. In der thematischen Projektreihe *Spektakel, Lustprinzip oder das Karnevaleske?* der Shedhalle in Zürich (2004/05) vertrat der Philosoph Robert Pfaller diese Konstellation: Kunst, Spaß, Kreativität und Karneval hie, eine „vollkommen unkreative, aber dafür politisch effiziente Gegenbewegung“ da.

Solche Ideologie der Spaltung betreibt ein doppeltes Spiel der Denunziation: Zum einen wird im Bereich der sozialen Bewegungen alles als ineffizient diffamiert, was von den Dogmen einer absoluten politischen oder gar revolutionären Theorie abweicht, vor allem mikropolitische Praxen und nicht-repräsentationistische Politikformen (und deren AkteurInnen in den Nachbarschaftszonen von Theorie und Praxis). Zugleich wird versucht, das Politische aus der Kunst auszutreiben. Etwa in den Fällen der documenta 10 und 11 ging die spaltend-denunzierende Rede nicht nur Robert Pfallers über deren angeblich übertriebene Strenge, Politik- und Diskurslastigkeit –

eine von weiten Teilen des Mainstream-Feuilletons geteilte und verbreitete Meinung. In vorauseilendem Gehorsam und verwaschener Abgrenzung zu einer derart unterstellten politischen Strenge und Lustfeindlichkeit strich auch folgerichtig der Leiter der documenta 12, Roger Buerger, schon im langen Vorlauf der documenta immer wieder gern den „besonderen Charakter der Kunst“ „im Gegensatz zu politischer Propaganda“ heraus.²

Das Phänomen der spektakulären Spaltung ist nun durchaus nicht kunstspezifisch und auch nicht ganz neu, sondern „ein allgemeineres Problem“. Gilles Deleuze hat schon in einem kurzen Interview von 1977 mit dem Titel „Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem“ auf die zwei ineinander verschränkten Aspekte der Schaltheit von Marketing- und Medien-spezialistInnen am Intellektuellen-Markt hingewiesen: Erstens hantierten sie mit zu großen Begriffen, mit deren Hilfe sie „summarische Dualismen“ vom Typus „das Gesetz – der Rebell“ (oder in unserem Fall „die Kunst – die Politik“) herstellen. Zweitens entwickle sich aus dieser Kombination „große Begriffe – dürftige Inhalte“ auch die Notwendigkeit, das Aussagesubjekt und seine Authentizität aufzuplustern.³

Während sich Deleuze, Guattari, Bourdieu, Foucault und andere in den 1970ern darum bemühten, die französischen Debatten um die Funktion der Intellektuellen zu erneuern,

² Das Problem hierbei ist nicht die Differenzierung verschiedener spezifischer Kompetenzen und Felder, sondern eher die mit Absicht eingeführte Strategie der uneindeutigen Aussagen, die für möglichst viele anschlussfähig sein sollen.

³ Vgl. Gilles Deleuze, „Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem“, übers. v. K. D. Schacht, in: G. Deleuze, *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975–1995*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 133.

den grobschlächtigen Dualismen feinere, differenzierte-
re Begriffe entgegenzusetzen, als spezifische Intellektu-
elle in die Kämpfe zu intervenieren oder sie mitzugestal-
ten und die Macht des Namens anzugreifen, verschärfte
die „ärgerliche, reaktionäre Kraft“ der *nouveaux philo-
sophes*⁴ die Gangart des philosophischen Marketings.
Unter dem Schutz konformistischer Nutzungen der
Medien kehrte die Autor-Funktion wieder zurück, al-
lerdings diesmal vollkommen des alten Gedankens ihrer
umkämpften Autonomie entleert. Der Marketingbetrieb
der „neuen Philosophen“ repräsentierte „die Unterwer-
fung jeglichen Denkens“ unter die spektakulären Medi-
en; „gleichzeitig verschafft er diesen Medien ein Mini-
mum an intellektueller Glaubwürdigkeit, so dass sie in
aller Ruhe die schöpferischen Versuche ersticken kön-
nen, die an ihnen rütteln können“⁵.

Deleuze war mit seiner Attacke auf Medienintellek-
tuelle und Spektakelphilosophen seiner Zeit voraus, eine
Vorahnung der späteren Verstrickungen nicht nur der
nouveaux philosophes lässt sich jedoch schon in seinen
Bemerkungen von 1977 erkennen. Wie weit die Bedeu-
tungslosigkeit der *nouveaux philosophes* auf der Ebene der
Theorieproduktion allerdings einhergehen würde mit
einer ausufernden Bedeutung im Feld der Politikbera-
tung und des immer dominanter werdenden Meinungs-
journalismus, dieses Ausmaß der Verstrickung ließ sich
damals noch nicht erahnen.

4 Der Bezeichnung *nouveaux philosophes* geht zurück auf die
Selbstbenennung einiger französischer Philosophen, vor allem
von Alain Finkielkraut, André Glucksmann, Pascal Bruckner und
Bernard-Henry Lévy, vor 30 Jahren gewendeten 68ern, sozusagen
Neo-Cons/-Libs *avant la lettre*.

5 G. Deleuze, „Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres
Problem“, S. 140.

Wie es in den 1970ern schon hauptsächlich darum ging, wer am besten auf den Mai 1968 spuckte, möglichst noch aus der Perspektive der authentischen AktivistInnen von damals, steht heute Ähnliches auf dem Spiel: allgemeiner die Denunziation sozialer Bewegungen, deren künstlerischer wie politischer Artikulationen, spezieller die Denunziation von 1968⁶, der emanzipatorischen Bewegungen und feministischen Kämpfe der 1970er ebenso wie die jener aktueller Praxen, die ähnlich wie die Kämpfe um 1968 sich gegen Vereinheitlichung, Schließung und Strukturalisierung stellen. Über diesen Leisten der Denunziation wird alles geschlagen, „nicht weil die realen Kämpfe neue Feinde, neue Probleme und neue Mittel auftauchen ließen, sondern weil *die* Revolution für unmöglich erklärt werden muss, kategorisch und ein für allemal“⁷.

Um wieder auf das Thema der Dualismen und der Trennung zurückzukommen: Wohin führt die rigide Spaltung in eine Kunst, die in der Hauptsache spaßig und sinnlich zu sein hat, und in eine Politik, die ihre Effektivität angeblich allein durch das ernsthafte Verfolgen einer geraden Linie vom Ziel zum Erfolg erreicht? Zu einer Depolitisierung beider Bereiche. Die Einführung klaffender Dualismen, die rigide Trennung der Felder, das Setzen einer möglichst starren und unüberwindlichen Grenze zwischen Künstlerischem und Politischem ist nicht nur als falsche, oft pseudo-soziologische Beschreibung der zu untersuchenden Phänomene

⁶ Vgl. dazu auch meinen Text „Die Bresche“, in: *Freitag* 19/2008; online unter: <http://transform.eicpc.net/correspondence/1209407525?lid=bresche>.

⁷ G. Deleuze, „Über die Neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem“, S. 138.

zu verstehen, sondern hat auch normative Funktion im jeweiligen Kontext: Politik im Sinn der Organe der repräsentativen Demokratie hat allen Grund, Kunst eher zur Behübschung und ästhetischen Gestaltung zu gebrauchen als etwa zur Repräsentationskritik heranzuziehen; und viele AkteurInnen des Kunstfelds mögen Distinktionsprofit aus oberflächlich politischer oder theoretischer Anreicherung ihrer Praxen ergattern, oft genügen sie sich dabei gerne selbst. Es gibt also recht gute taktische Beweggründe, bei der starren Trennung von Kunst und Politik zu bleiben und zugleich konkrete Formen des radikalen Kunstaktivismus und der aktivistischen Kunst als unreine, ineffiziente Überlappungen und Vermischungen von Politik und Lust anzugreifen.

Auf der anderen Seite des Problems steht das Pathos der Grenzüberschreitung, der Projektion der jeweils anderen Seite, der Transgression im Sinne einer Transzendenz, analog zur Phantasie des totalen Ineinanderaufgehens der Trennung, in einer anderen Welt, einem Jenseits von Machtverhältnissen, des Kapitalismus etc. Die Vorstellung, die Grenze zu überwinden, sie auszulöschen oder sie ohne weiteres zu überschreiten, mag auf den ersten Blick verlockend klingen. Doch die kathartische Praxis etwa der karnevalesken, dionysischen Überschreitung resultiert im Kater der Integration, und wenn das Gesamtkunstwerk ins Spiel kommt, ist der totale Staat nicht weit.⁸

Dennoch zählt es sich – so meine ich – aus, einen genaueren Blick auf spezifische karnevaleske Formen von Aktivismus zu werfen, die über vereinfachende Ideen

⁸ Vgl. dazu die Einleitung zu Gerald Raunig, *Kunst und Revolution*, Wien: Turia + Kant 2005.

von transzendenter Transgression hinausgehen. Jenseits der simplen Argumentation, die etwa Slavoj Žižek (und in dessen Windschatten Robert Pfaller) gegen Michail Bachtin vertritt, dass nämlich Karneval immer die obszöne Kehrseite hierarchischer Ordnung wäre, die zur Aufrechterhaltung ebendieser Ordnung notwendig ist, lässt sich fragen: Wie wäre Transgression denkbar als nicht-totalistisches und nicht-transzendentes Phänomen, als Transgression auf der Immanenzebene? Wie wäre eine solche „immanente Transgression“ zu denken, in der es gegen Pfallers Dualismus weder um authentizistische Eitelkeit humorloser Politikunst noch um ein Einlassen „des Subjekts“ auf etwas „Ichfremdes“ im Karneval ginge, sondern um eine Praxis, in der Masken nichts verdecken als andere Masken⁹? Eine Transgression, in der es nicht um jene angeblich ursprüngliche Grenze geht, die zwei Differenzen von einander trennt, und ebenso wenig um die Zerstörung jener Grenze, sondern um die Veränderung ihrer Qualität?

Eine derart anders konzipierte Grenze ist nicht denkbar als neutraler, unräumlicher Strich, der Kunst und Politik, Lust und Ernst, Begehren und soziale Bewegung trennt, absondert, auseinander hält; genau *auf* der Grenze entfalten die Dinge ihre Gefährlichkeit, ihre konstituierende Macht, ihre instituierenden Kräfte, und zwar in der Ausweitung der Grenzlinie zum Grenzraum. Wenn Karneval nicht als dionysische Figur der Reproduktion, des Ausflippens, um danach umso besser zu funktionieren, verstanden wird, sondern als massenhafte Empörung *und* als instituierende Praxis, dann entwickelt

⁹ Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 34.

er sich nicht in einer totalisierenden Entdifferenzierung von Kunst und Leben, also der völligen Auflösung der Grenze, sondern genau *auf* der zum Grenzraum erweiterten Grenze. Diese Form der Grenze als Grenzraum trennt nicht derart Riesiges wie „Kunst“ und „Leben“, und sie wird nicht in den großen Reden der kulturhistorischen Ausschweifungen über den Karneval als Medium der populären Fastnächte, Perchtenläufe und Faschingsitzungen zu gewinnen sein, sondern viel eher im marginalen Maßstab von nichtrepräsentationistischen Praxen.

Korrespondierende Linien zu Marcelo Expósitos Video „Radical Imagination“¹⁰: Nonkonforme Masse und immanente Transgression

Ich möchte im Folgenden also auf eine andere Form des Karnevals zurückkommen, eine Form, die sich aus der Geschichte einer aktivistischen Aneignungsbewegung der 1990er entwickelt hat. Am Beginn dieses Jahrzehnts entstand in London und Umgebung in der Allianz aus Ravern und UmweltschützerInnen eine Praxis, die die Straße nicht nur als Ort der Umweltzerstörung bekämpfte, sondern zugleich als neue Öffentlichkeit besetzte: An der Kreuzung von antikapitalistischen und hedonistischen Strategien versuchte *Reclaim the Streets*,

¹⁰ Indem ich „korrespondierende Linien“ ziehe, versuche ich eine beschreibende Praxis zu umgehen: Der folgende Abschnitt enthält keinerlei sprachliche Repräsentation von Expósitos Video, auch keine Reflexion über seine Form. Vielmehr versuche ich, indem ich einige Aspekte aufgreife, die in „Radical Imagination“ audiovisuell verhandelt werden, Überlegungen weiter zu entwickeln, die in diesem Band zu Fragen des Verhältnisses von Sozialität und Spatialität begonnen wurden.

die Aneignung der Straße als Insurrektion und konstituierende Macht zu erproben. In radikalen Street-Parties verschänkten sich Protest und Rave, Empörung und Wunschproduktion. Ein Höhepunkt in der verhältnismäßig langen Geschichte der *Reclaim the Streets*-Bewegung war der globale Aktionstag in den Finanzzentren der Welt am 18. Juni 1999, der als „Carnival against Capital“ Aktionsformen hervorbrachte, die für die weitere Entwicklung der Antiglobalisierungsbewegung von einiger Relevanz sein sollten.¹¹

Was bedeutet nun die Aneignung¹² nicht nur der Straße, sondern auch des Karnevals, was bedeutet diese (Ent-)Wendung des Begriffs wie des Phänomens Karneval für die Frage nach einer Immanenz der Transgression in der Form, die sich das Ereignis des „Carnival against Capital“ gab? Im Gegensatz zu geordneten Streiks und Demonstrationen, in denen die Masse von vornherein zur Struktur homogenisiert wird, im Gegensatz aber auch zur Hetzmasse, zum Mob, der als dichte Masse zur Einheit wird, aktualisiert sich die zerstreute Masse des Karnevals als *nonkonforme* Masse.¹³ Gegen die Denunziation der Masse als grau, als indifferent, als in ihrer Formlosigkeit formbar, gegen die negative Konnotation des Begriffs auch in linken Diskursen soll der Begriff

11 Vgl. vor allem Marion Hamm, „Reclaim the Streets! Globale Proteste und lokaler Raum“, in: *Kulturrisse* 03/2002, S. 44–45.

12 Hier geht es gegen Robert Pfallers reduktionistischen und fern aktueller politischer Praxis entwickelten Begriff von Wiederaneignung als essenzialistischer Sehnsucht nach dem eigenen Ich gerade um das Gegenteil: um einen Begriff der Aneignung als riskanter Praxis, in der das Differente in Austausch gerät mit dem Differenten.

13 Zur Entwicklung des Begriffs der „nonkonformen Masse“ vgl. die Konzeptualisierung eines zeitgenössischen Verständnisses von Aufstand in G. Raunig, *Kunst und Revolution*, S. 45–61.

nonkonform andeuten, dass Masse hier weder als *form-los* noch als *uni-form* verstanden werden kann. Eine solche nonkonforme Formation organisiert sich vielmehr als eine „undichte“, fluktuierende, zerstreute Masse. Ihre Nonkonformität ist eine doppelte, nach innen und nach außen: Nach außen benennt die Masse ihre Nonkonformität in der Nichtübereinstimmung mit der Form, wie sie regiert wird. Gemeinsamkeit und Gemeinschaft bleiben ausschließlich negativ begründet, in der Ablehnung des je spezifischen Regiertwerdens. Nach innen bedeutet Nonkonformität die Nichtübereinstimmung der Komponenten, die Zurückweisung einer kollektiven Identität und die Verkettung von Singularitäten. Die nonkonforme Masse schließt sich nicht in *einer* Form ein, sondern bewegt sich selbst, den Raum und die Sozialität.

Karnevaleske Transgression, Grenzüberschreitung kann in dieser nonkonformen Formation nicht einfach als Übergang von einer Identität zur anderen verstanden, mit einer Grenze dazwischen, die beide Seiten auseinander zu halten bestimmt ist, sondern eher als Produktion von maßlosen, glatten Räumen, die die Grenzen verschieben und ausdehnen. In dieser Form der Grenzüberschreitung geht es nicht um die alten dualistisch getrennten Formen von Protest (mit ihren Sub-Dualismen Kunst vs. Politik, Lust vs. Ernst, hedonistische Spontaneität vs. nüchtern-strategisches Vorgehen), und auch nicht um die Wirkung eines Innen auf ein Außen, um „Außenwirkung“, um die Aufklärung oder Involvierung von jeweils Außenstehenden. Es geht vielmehr um eine neue Mischung von Körpern und Zeichen, die nichts repräsentieren wollen, sondern dazu beitragen, die Welt sich ereignen zu lassen; nicht um sich einem Außen zu zeigen, sondern um eine Zeit lang in ihrer Differenz und

Maßlosigkeit zu erscheinen, *möglichst* maßlos und *möglichst* different – wenn auch nur für kurze Zeit und nur durch Tricks dagegen gefeit, von der Polizei gezählt, gestrast, aufgeteilt zu werden.

Immanente Transgression überwindet nicht die Grenze, um sie zum Verschwinden zu bringen, sie ist – wie Foucault in einem frühen Text schreibt – die Gesetze, die die Grenze *in ihrem Inneren verändert*.¹⁴ Die Überschreitung betrifft die Grenze genau im Raum der Grenzlinie, und sei sie auch noch so eng: Nicht in einem Schritt über sie hinaus, in einem Über-Tritt, in einer Über-Schreitung, sondern durch sie hindurch sie verändernd. Die in der Überschreitung verräumlichte Linie ist zugleich schon der ganze Raum der Überschreitung. „Ganzer Raum der Überschreitung“ heißt, dass in dieser Bewegung kein Jenseits im Spiel ist, dass die Grenzüberschreitung auf eine Veränderung der Grenze als einzig mögliche Immanenzebene aus ist; eine Veränderung, die nicht in der absoluten Scheidung von Identitäten besteht, sondern in der Ermöglichung eines strömenden Raums von Singularitäten, in dem Differenzen oszillieren, kollidieren, prozessieren. Die Grenze wäre also gegen den alltäglichen Gebrauch des Begriffs weniger verbunden mit der Gesetze der rigorosen Trennung als vielmehr eine flüssige Form, in der die Differenz schwimmt. Wenn in diesem Fluss Krise und Aufstand, Konfusion und Protest entstehen, hat das nichts mit der alten Idee der Dialektik von Widerstand und Macht zu tun. Die spezifische

¹⁴ Vgl. „Vorrede zur Überschreitung“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 320–342, hier vor allem: S. 324–326.

Form der immanenten Transgression, um die es hier geht, stellt nicht eine Seite der anderen gegenüber, lässt sich nicht ein auf das dialektische „Spiel der Verhöhnung“. Weil immanente Transgression nicht auf die Auslöschung, sondern die Bejahung und Veränderung der Grenze aus ist, „macht sie sich im Innern der Grenze das maßlose Maß der Distanz zu Eigen, die sich dort eröffnet“¹⁵.

Die Politik der tanzend Demonstrierenden, diese Produktion eines Raums, der keine Grenzen kennen will, eines unkontrollierbaren, glatten Raums ermöglicht nicht nur den Bruch, das Ereignis, die Insurrektion. Sie ermöglicht auch die Neuzusammensetzung sozialer Gefüge, die Entstehung von Wunschmaschinen, in denen die Logik der Aufteilung und Segmentierung, der Kerbung des Raums durchbrochen wird. In dieser doppelten Bewegung, dieser parallelen Linie von Protest und sozialer Neuzusammensetzung, genau darin liegt die Qualität von Grenzüberschreitung auf der Immanenzebene. Immanente Transgression heißt, dass es kein räumliches Jenseits der Überschreitung gibt, und auch kein zeitliches Jenseits, kein Nacheinander von Aufstand und konstituierender Macht, Flucht und instituierender Praxis. Der Raum, in dem immanente Transgression sich ereignet, ist der einzig mögliche Raum der Überschreitung. Die Zeit der immanenten Transgression ist die Aktualisierung beider Komponenten, des Ereignisses des nicht-dialektischen Protest-Akts und der Verkettung solcher instituierenden Akte in der Dauer der instituierenden Praxis. In den Worten des *Reclaim the Streets*-Aktivisten John Jordan:

¹⁵ Ebd., S. 326.

„We want to get away from a traditional confrontational protest situation and prefigure our imagined world in the moment of protest itself.“¹⁶

G. R.

16 John Jordan in: Marcelo Expósito, „Radical Imagination“.

FLUCHTLINIE UND EXODUS

Zu einigen offensiven Figuren des Fliehens

„Es kann sein, dass ich auf der Flucht bin, aber ich suche dabei eine Waffe.“

George Jackson

„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, und es gibt kein Gesellschaftssystem, das nicht bei jeder Gelegenheit flieht, auch wenn seine Segmente sich unaufhörlich verhärten, um die Fluchtlinien abzudichten.“

Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Tausend Plateaus*

„Exodus ist die Übertragung der heuristischen Prozedur, die die Mathematiker als Datenvariation bezeichnen, auf die politische Praxis: Indem wir sekundären oder heterogenen Faktoren Vorrang geben, bewegen wir uns schrittweise weg von einem bestimmten Problem, nämlich der Frage: Unterwerfung oder Aufstand?, zu einem ganz anderen Problem: Wie können wir eine Bewegung des Abfallens verwirklichen und zugleich Formen der Selbstverwaltung erproben, die zuvor unvorstellbar waren?“

Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*

Verschiedene rezente Ansätze der Philosophie und der politischen Theorie, nicht zuletzt auch einige Texte dieses Buchs, haben es unternommen, einen nichtdialektischen Begriff von Widerstand zu entwickeln, der vor allem über die unterschiedlichen Konzeptualisierungen von Widerspruch, Negation und Reaktion hinausreicht. Die Vorschläge für diese begriffliche Entwicklung reichen von den verschiedenen Figuren der Flucht über den Nomadismus, die Desertion und die Destitution, das Abfallen und den Verrat bis hin zu unterschiedlichen Konzepten des Exodus. Ich möchte eine spezifische genealogische Linie dieses Ensembles von Begriffsschöpfungen nachzeichnen, die in den letzten dreißig Jahren besondere Bedeutung gewonnen haben.

Schon im Laufe der 1970er Jahre taucht im begriffserfindenden Gefüge zwischen Deleuze und Guattari – und auch über die beiden hinaus, etwa in der Zusammenarbeit Deleuze' mit Claire Parnet¹ – immer häufiger der Begriff der Fluchtlinie auf. Im 1980 herausgekommenen Höhepunkt der Zusammenarbeit von Deleuze und Guattari, dem zweiten Band von „Kapitalismus und Schizophrenie“ mit dem Titel *Tausend Plateaus*, ist die Fluchtlinie schließlich zu einem der zentralen Begriffe in einem Bündel von Begriffsschöpfungen geworden, in Nachbarschaft und Überschneidung mit anderen neuen Konzepten wie der Deterritorialisierung, dem organlosen Körper, dem glatten Raum oder der Nomadologie. Während diese Begriffe in den letzten Jahrzehnten in gewissen Diskursen fast ubiquitär geworden zu sein scheinen, hat zugleich ihre Spezifität

¹ Vgl. die unten angeführten Zitate aus dem 1977 im französischen Original erschienenen Buch *Dialoge* von Deleuze und Parnet.

nie ausreichend Klarheit gewonnen. Aus diesem Grund möchte ich im Folgenden versuchen, die wichtigsten Komponenten des Begriffs der Fluchtlinie zu skizzieren, wie sie in den Schriften von Deleuze und Guattari in Erscheinung treten.

Die acht Komponenten der Fluchtlinie

1. Zunächst ist der konkreten Qualität des Wortes Flucht nachzugehen, und dies vor dem Hintergrund von dessen ebenso mannigfaltigen wie in unserem Kontext irre-führenden eskapistischen Konnotationen im Sinne von Weltflucht, künstlerischer Hermetik oder politischem Rückzug. Eine derartige Frage haben sich dankenswerter Weise auch Deleuze und Guattari selbst schon gestellt und gleich eine unmissverständliche Antwort dazu geliefert: „Und was die Fluchtlinie betrifft, ist sie nicht ganz persönlich, die Art und Weise, in der ein Individuum für sich allein flieht, ‚vor seiner Verantwortung‘ flieht, die Welt flieht, sich in die Wüste flüchtet oder in die Kunst? Das ist ein falscher Eindruck.“² Flucht meint hier nichts Eskapistisches, sondern im Gegenteil eine äußerst aktive Angelegenheit, für Deleuze und Guattari – in Aufnahme des als erstes Motto dieses Textes angeführten Zitats des Black-Panthers-Aktivisten George Jackson – zumeist in der Nähe der Suche nach den neuesten Waffen: „Fliehen, ja, doch im Fliehen nach einer Waffe suchen.“³

² Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, übers. v. Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve 1980, S. 279.

³ Gilles Deleuze / Claire Parnet, *Dialoge*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 147.

2. Fluchtlinien sind keine Phantasmen, keine Hirngepinste – an ihnen ist rein gar nichts Imaginäres oder Symbolisches. „Der große, einzige Irrtum ist der, zu glauben, eine Fluchtlinie bedeute, dem Leben zu entfliehen, sei die Flucht ins Reich der Einbildung oder der Kunst. Stattdessen heißt fliehen, Reales erschaffen, eine Waffe finden.“⁴ Reales erschaffen, das klingt wie eine vorweggenommene Antwort auf all die Kritiken, die Deleuze und Guattari als träumerische Hippies abqualifizieren werden, als Könige der Metapher, depolitisiert im Endeffekt. Konträr zu diesen denunzierenden Unterstellungen durchweht die Schriften von Deleuze/Guattari vor allem in der 1970er Jahren ein militanter, manchmal revolutionärer Ton, der aber in der auszugsweisen Zitierung sowohl in akademischen als auch in Kunstkontexten oft absichtsvoll verloren geht. Das Metaphorische und das Imaginäre sind jedoch wirklich die allerletzten Terrains, die Deleuze und Guattari mit dem Geschäft des Erschaffens und des Erfindens verbinden würden: „[...] schöpferisch tätig wird man immer nur auf einer Fluchtlinie, gewiss nicht, weil man da seiner Einbildungskraft freien Lauf ließe oder kühne Träume ausheckte, sondern ganz im Gegenteil, weil man da Reales absteckt und einen Konsistenzplan entwirft.“⁵

3. Flucht heißt Verrat: „Verraten werden die starren Mächte, die uns zurückhalten wollen, die herrschenden Mächte.“⁶ Verrat ist das Abfallen vom Terror der Repräsentation, die Verräterin propagiert den schöpferischen Raub anstelle des Plagiats, eine Praxis

⁴ Ebd., S. 56.

⁵ Ebd., S. 147.

⁶ Ebd., S. 49.

des Experimentierens anstelle der Eroberung von Territorien, den Verrat am eigenen Reich, am eigenen Geschlecht, an der eigenen Klasse, an der Mehrheit: „Verräter zu sein ist schwierig; es ist ein schöpferischer Akt. Es verlangt, dass man seine Identität preisgibt, sein Gesicht verliert. Man muss von der Bildfläche verschwinden, unbekannt werden.“⁷

4. Fluchtlinien sind keineswegs durchgängige Linien, ungebrochen und geradlinig, sondern Kombinationen aus Strömen und Einschnitten, ein ständiges Stottern, ein Stolpern, ein immer wieder erfolgendes Neuansetzen, oft außerhalb der Spur. In den Fluchtlinien steckt nichts Göttliches, nichts, das über Territorien verfügt, über Besitztümer, dafür jede Menge Dämonisches, von einem Intervall zum anderen hüpfend, die Intervalle überspringend.⁸

5. Auch wenn der Begriff der Flucht auf den ersten Blick eine Bewegung von einem Ort zu einem anderen vermuten lässt – darum geht es bei Fluchtlinien überhaupt nicht. Fluchtlinien können Bewegung bedeuten (wenn auch nicht von einem Punkt zum anderen), sie können aber auch auf der Stelle stattfinden, als unbewegte Reise, als Flucht ohne Ortsveränderung. Deleuze (in diesem Punkt wohl ausnahmsweise nicht ganz in persönlicher Übereinstimmung mit Guattari) führte in diesem Zusammenhang wiederholt ein Wort des Geschichtsphilosophen und Universalhistorikers Arnold Toynbee zur Qualität des Nomadischen an: „Toynbee weist nach, dass Nomaden im strengen, im

⁷ Ebd., S. 53.

⁸ Ebd., S. 48 f., sowie Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1992, S. 60 f.

geographischen Sinn weder Wanderer noch Reisende sind, vielmehr Leute, die sich nicht von der Stelle rühren, die sich an die Steppe klammern. Unbewegte, große Schritte einer Fluchtlinie an Ort und Stelle folgend: sie als die größten Erfinder neuartiger Waffen.“⁹

6. Fluchtlinien sind nicht nur nicht eskapistisch-individuell, sie durchkreuzen die dichotome Logik von Kollektiv und Individuum. Für Deleuze und Guattari beschreibt diese Gegenüberstellung überhaupt keine relevante Realität: „Alle Linien, die wir unterschieden haben, können gleichzeitig in einer Gruppe oder einem Individuum vorhanden sein. Aber häufiger funktioniert eine Gruppe oder ein Individuum selber als Fluchtlinie; es schafft sie eher, als dass es ihr folgt, es ist selber eher die lebende Waffe, die es schmiedet, als dass es sie sich aneignet.“¹⁰

7. Anstelle einer Subjekt-Objekt-Beziehung zwischen dem, der eine Fluchtlinie zieht und der Fluchtlinie selbst, zwischen dem, der eine Waffe schmiedet oder sich aneignet und dieser Waffe selbst, *wird* die Flucht zugleich Erfindung, und damit eine produktive Waffe. Was sich hier ereignet, ist die Erschaffung, die Aktualisierung verschiedener möglicher Welten genau auf den Fluchtlinien. Und genau hier überschneidet sich auch die Destitution mit der Konstituierung neuer sozialer Verkettungen, die kritische Haltung mit der instituierenden Praxis.

8. Schließlich ist die Fluchtlinie primär. Nicht im Sinne einer Chronologie oder einer ewigen Allgemeinheit, sondern vielmehr als konstitutiv für die gesellschaftliche

⁹ G. Deleuze / C. Parnet, *Dialoge*, S. 46; vgl. auch G. Deleuze, *Unterhandlungen*, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 115.

¹⁰ G. Deleuze / F. Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 279.

Immanenzebene. „In gewisser Hinsicht lässt sich durchaus behaupten, dass innerhalb einer Gesellschaft die Fluchtlinien und -bewegungen das Primäre sind. Weit entfernt, eine Art Flucht aus dem Gesellschaftlichen, bloße Utopie oder Ideologie zu signalisieren, sind sie vielmehr dem gesellschaftlichen Feld konstitutiv, zeichnen dessen Neigungsgefälle und Grenzverläufe, dessen gesamtes Werden.“¹¹

Negri lernt Deleuze

Die Genealogie des (post-)operaistischen Denkens ist ein wichtiger Strang jener Kämpfe, die sich im Italien der 1960er und 1970er Jahre ereigneten und die von den Arbeitskämpfen in den großen Fabriken über die außerinstitutionellen Kämpfe der *autonomia operaia* in eine sehr früh einsetzende theoretische und praktische Auseinandersetzung mit den noch heute andauernden Transformationen der kapitalistischen Produktionsweise mündeten. In diesen Erfahrungen der Autonomia war Flucht immer schon ein geläufiger Begriff, und zwar vor allem als Flucht aus den Fabriken. Antonio Negri, der schon seit Beginn der 1960er die operaistische Bewegung maßgeblich mitgestaltet hatte, bringt seit seiner Flucht nach Paris die (post-)marxistische operaistische Theoriebildung mit jener der poststrukturalistischen Kollegen im französischen Exil in Verbindung: Während Negri mit Guattari 1984/85 sogar ein Buch schrieb,¹² ist sein Verhältnis zu Deleuze

¹¹ G. Deleuze / C. Parnet, *Dialoge*, S. 146.

¹² Félix Guattari / Antonio Negri, *Neue Räume der Freiheit*, übers. v. Alan Roth, Wien: transversal texts 2015.

etwa einem Interview zu entnehmen, das Negri 1990 mit Deleuze führte und dem der Titel „Kontrolle und Werden“ gegeben wurde. Hier wiederholt Deleuze noch einmal seine Abgrenzung von einem marxistischen Denken in Widersprüchen und kommt auf den Begriff der Fluchtlinie zurück: „Zunächst scheint eine Gesellschaft sich weniger durch ihre Widersprüche zu definieren als durch ihre Fluchtlinien, sie flieht von allen Punkten aus, und es ist interessant, in diesem oder jenem Moment den sich abzeichnenden Fluchtlinien nachzugehen.“¹³ Negri scheint die Anregungen der Pariser Zeit nicht vergessen zu haben: Ein paar Jahre später bezeichnet er sogar seine Wahl, 1997 aus dem Pariser Exil ins italienische Gefängnis zurückzukehren, als „Fluchtlinie“¹⁴.

Und so kam es, dass die Figur der Flucht als spezifische Form des „Dagegen-Seins“ auch recht prominent in das politische Manifest *Empire* aufgenommen wurde, das Negri gemeinsam mit Michael Hardt um die Wende des Jahrtausends verfasste. Mit den Begriffen „Nomadismus“, „Desertion“ und „Exodus“ schreiben Hardt und Negri jene von Deleuze und Guattari ins Treffen geführte nicht-dialektische Widerstandsform der Flucht weiter: „Während Dagegen-Sein in der Moderne oftmals bedeutete, dass sich Kräfte unmittelbar und/oder dialektisch gegenüber standen, dürfte Dagegen-Sein in der Postmoderne am wirkungsvollsten sein, wenn man diagonal oder quer steht. Die Schlachten

13 G. Deleuze, *Unterhandlungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 246.

14 Antonio Negri, *Ready-Mix. Vom richtigen Gebrauch der Erinnerung und des Vergessens*, übers. v. Henning Teschke, Berlin: b_books 1998, S. 17.

gegen das Empire lassen sich vielleicht durch Sich-Entziehen und Abfallen gewinnen. Diese Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht.“¹⁵

Ausgehend von historischen Migrationsbewegungen kommt in *Empire* der migrantische Exodus in den Blick, vor allem als Aufkündigung der nationalstaatlichen Logik der Grenzen und im Sinne eines Rechts auf Bewegungsfreiheit. Neben diesem Exodus aus den im globalen postfordistischen Regime unter neuen Ausbeutungsformen leidenden Peripherien entwickeln sich in den Büchern Hardts und Negris noch drei weitere Kategorien des Exodus: die alte in der Autonomia entstandene Figur des Auszugs der ArbeiterInnen aus den Fabriken, damit auch aus den Normalarbeitsverhältnissen und patriarchalen, oder besser: heteronormativen Verhältnissen; das Abfallen vom Staat und von der repräsentativen Demokratie als Exodus aus einer obsoleten Form der Regierung; und schließlich auch der Auszug aus den engen Grenzen des anthropologischen Schemas, das den Menschen zugleich als Mittelpunkt konzipiert und ihn in den Grenzen seines vergeschlechtlichten Körpers einschließen möchte.

Die Pointe von Negris Exodus-Begriff ist eine aktivistische Wendung der Fluchtfiguren hin zum Militanten. Nicht dass diese Konnotation nicht auch dem Konzept der Fluchtlinien bei Deleuze und Guattari innewohnen würde, aber bei Negri bekommt sowohl die Analyse revolutionärer Vergangenheit wie die Verheißung des neuen Kommunismus einen taktisch-normativen Touch:

15 Michael Hardt / Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, Frankfurt/M. u. New York: Campus 2002, S. 224.

„Auch der Exodus bedarf, meinem Verständnis nach, gelegentlich der Zuspitzung.“¹⁶

Paolo Virno und die Grammatik des Exodus

Paolo Virno ist Philosoph, in erster Linie mit Sprachphilosophie befasst. Diese Philosophie betreibt er wie Negri vor dem – allerdings in seinem Fall noch weniger offensichtlichen – marxistischen Hintergrund der italienischen operaistischen und postoperaistischen Theorie. Virno war in den 1970er Jahren als junger Mann aktiv in der politischen Gruppe *Potere Operaio*, wofür er drei Jahre, bis zu seinem Freispruch, im Gefängnis verbrachte. Anders als Negri gibt es bei Virno keine direkte Beziehung zu Deleuze und Guattari, seine Arbeiten weisen auch keinerlei Bezüge auf die französische Linie auf.

Virno entwickelt sein eigenes Exodus-Konzept schon sehr früh, und zwar direkt aus den Erfahrungen der *Autonomia* in den 1970er Jahren. Im September 1981 veröffentlicht er den kurzen Aufsatz „Il gusto dell’abbondanza“¹⁷ („Der Geschmack der Überflusses“), in dem sein Begriff von Exodus klar umrissen wird. Ausgehend von einem Bild, das schon Marx als Krise des kapitalistischen Akkumulationsprozesses beschreibt, der Desertion der ArbeiterInnen aus der Fabrik, versucht sich Virno an einer Interpretation der

16 „Der Ort der Biopolitik: Ereignis und Metropole. Ein Gespräch mit Antonio Negri“, in: *Eurozine*, http://www.eurozine.com/articles/article_2008-05-28-negri-de.html.

17 Wiederveröffentlicht unter dem geänderten Titel „Dell’Esodo“, in: Paolo Virno, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Verona: ombre corte 2002, S. 179–184. Deutsche Fassung: Paolo Virno, *Exodus*, übers. v. K. Neundlinger und G. Raunig, Wien: Turia + Kant 2010.

Schwierigkeiten der Implementierung des Kapitalismus in den USA. Niedrige Kosten für Landbesitz, ein scheinbar fast unerschöpfliches Reservoir an Land, eine Situation der Überfülle ermöglichten die massenhafte Flucht aus der Arbeit unter den Lohnherren. Virno zufolge sind der in den 1970er Jahren entstehende Kult der Mobilität, das Begehren, der Eindeutigkeit zu entfliehen, die Desertion aus der Fabrik Wiedergänger dieser frühen US-amerikanischen Krise des Kapitalismus: „Der Nomadismus, die individuelle Befreiung, die Desertion, das Gefühl des Überflusses bringen heute den sozialen Konflikt hervor.“¹⁸ Schon 1981 beschließt Virno seinen Aufsatz mit folgenden Sätzen, die seine Programmatik bis heute geblieben sind:

„Ungehorsam und Flucht sind überhaupt keine negativen Gesten, die uns ausnehmen von Aktion und Verantwortlichkeit. Im Gegenteil. Desertieren heißt, die Bedingungen zu verändern, in denen sich ein Konflikt entwickelt, anstatt sich ihnen zu unterwerfen. Und die positive Herstellung eines günstigen Szenarios bedarf größerer Initiative als der Zusammenstoß mit vorher festgelegten Bedingungen. Ein affirmatives ‚Tun‘ charakterisiert das Abfallen, das der Gegenwart einen sinnlichen und operativen Anstrich einprägt. Der Konflikt beginnt genau da, wo wir etwas im Flüchten herstellen, um soziale Beziehungen und neue Lebensformen zu verteidigen, die wir schon zu erfahren in Begriff sind. Zur alten Idee des Flüchtens, um dadurch besser angreifen zu können, kommt die Sicherheit hinzu, dass der Kampf umso wirksamer sein wird, wenn wir *etwas zu verlieren haben außer unseren Ketten*.“¹⁹

¹⁸ Ebd., S. 181 (Übers. v. G. R.).

¹⁹ Ebd., S. 181 f. (Übers. v. G. R.).

In seinem in deutscher Sprache gleich in zwei verschiedenen Versionen (bei Turia + Kant und im ID-Verlag) veröffentlichten Buch, der *Grammatik der Multitude*, beschreibt Virno unter anderem den Prozess der Migration des Politischen aus der Öffentlichkeit in die Bereiche der Produktion. Er erklärt diese Subsumption des politischen Handelns unter den Arbeitsprozess vor allem durch die Kategorie der Virtuosität. Virno sieht in ihr eine der wesentlichen Voraussetzungen der gegenwärtigen Produktionsordnung, auch insofern diese mit dem Auftauchen eines neuen historisch-politischen „Subjekts“ verbunden ist: der postfordistischen Multitude. Bei der Rezeption der *Grammatik der Multitude* mag allerdings der Eindruck entstehen, dass Virno im Gegensatz zur Perspektive seines älteren Kollegen Negri mehr an der Grammatik interessiert ist denn an der Multitude. Sein Interesse an sprachphilosophischen Fragen, seine Betonung der Sprache als unbestimmter, allen Menschen gemeinsamer Partitur bestärkt diese Lesweise. Doch es ist gerade die durchgehende Qualität von Virnos Schreiben, diese Fragen der Sprache und des Intellekts als transindividuelle Grundlage der Kooperation und als General Intellect durch teilweise überraschend an- und einsetzende Brüche und Brücken mit Komponenten einer politischen Philosophie zu verbinden.

Im 2005 erschienenen Buch Virnos *Motto di spirito e azione innovativa* („Witz und innovatives Handeln“)²⁰ wiederholt sich diese theoretische Strategie der Politisierung der sprachlichen Grammatik ein weiteres Mal: Das Buch ist zunächst eine grundlegende

20 Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Torino: Bollati Boringhieri 2005.

Auseinandersetzung mit dem „Wesen“, der „Struktur“ und der „Logik“ des Witzes, in permanent geführter Korrespondenz zur Frage des Entstehens von Kreativität und innovativer Handlung. Seinen Ausgangspunkt nimmt es von einer sprachphilosophischen Lektüre von Freuds 1905 veröffentlichter Studie über den Witz. Virno nennt dieses Buch den bedeutsamsten Versuch, die verschiedenen Arten des Witzes auf eine gleichsam *botanische* Weise zu deuten, und er geht selbst nicht unähnlich vor, allerdings – hierin wiederum Deleuze und Guattari nicht unähnlich – streng anti-freudianisch. Der Witz ist mit Virno das Diagramm der innovativen Handlung. In seiner Grammatik spiegeln sich wie in einer Miniatur die makrokosmischen Veränderungen der Lebensformen. In weitläufigen philosophischen Ausführungen vor allem über Aristoteles, Wittgenstein und Carl Schmitt versucht Virno aufzuzeigen, dass uns gerade der Witz vor Augen führe, dass und wie unsere Welt zu verändern sei. Und relativ überraschend kommt er nach diesen Überlegungen unter anderem über die Schwierigkeit, eine Regel anzuwenden, und ihre Beziehung zu Ausnahme und Ausnahmezustand, schließlich auch auf zwei seiner bekannten Figuren aus der *Grammatik der Multitude* zurück. In *Motto di spirito e azione innovativa* tauchen diese Figuren zuerst als die zwei grundlegenden Typen des Witzes auf. Diese zwei Hauptformen des Witzes sind für Virno der mehrfache, mehrdeutige Gebrauch von Begriffen und Redewendungen und die Verlagerung von Bedeutung. Alle Witze, wie auch alle Unternehmungen von Menschen, ihre Lebensform zu verändern, speisen sich, so Virno, *entweder* aus der ungewöhnlichen Kombination vorhandener Elemente *oder* aus einer abrupten Abweichung. Der Witz wird hier zum

Mikrokosmos, in dem wir die unerwartete Kombination und die Bedeutungsverlagerung als Grundlage der Veränderung von Lebensformen erfahren. Auf der makroskopischen Ebene finden wir diese grundlegende Typologie des Witzes wieder in den Figuren der unternehmerischen Innovation und – des Exodus.

Die logisch-linguistischen Ressourcen, die es brauchte, um einen unerwarteten Ausweg aus dem Ägypten der Pharaonen zu öffnen, waren genau dieselben, aus denen sich Witze speisen, die durch Verschiebung und Verlagerung zu charakterisieren sind, das heißt, durch eine abrupte Abweichung von der Achse des Diskurses. Auf linguistischer Ebene heißt Verlagerung also, plötzlich das Thema zu wechseln, wenn sich eine Konversation wie auf Schienen bewegt. Im Feld des Politischen aktualisiert sie sich als kollektives Abfallen, als Exodus. Konfrontiert mit der Frage, ob sie sich dem Pharao unterwerfen oder offen gegen seine Herrschaft rebellieren sollten, erfinden die Israeliten eine Möglichkeit, mit der vorher niemand gerechnet hatte: sie fliehen. Der Exodus verwandelt den Zusammenhang, in dem ein Problem aufgetaucht ist, anstatt das Problem über eine Entscheidung zwischen vorgegebenen Alternativen zu behandeln. Er eröffnet, so heißt es in *Motto di spirito e azione innovativa*, eine Seitenstraße, die noch nicht auf den politischen Karten verzeichnet ist, um genau jene Grammatik zu verändern, die die Auswahl aller denkbaren Wahlmöglichkeiten bestimmt.

G. R.

HINWEIS ZU INTERNET-ANGABEN

Für alle Online-Materialien, auf die sich die Texte des vorliegenden Bandes beziehen, gilt als letztes Abrufdatum der 28. Februar 2016.

HINWEISE ZU DEN EINZELNEN TEXTEN, ERSTVERÖFFENTLICHUNGEN:

- „Anti-Kanonisierung“: Eine erste Fassung erschien im Jänner 2006 in *transversal*, 01/06, „do you remember institutional critique?“, <http://transversal.at/transversal/0106/nowotny/de>.
- „Instituierende Praxen, No. 1“: Eine erste Fassung erschien im Jänner 2006 in *transversal*, 01/06, „do you remember institutional critique?“, <http://transversal.at/transversal/0106/raunig/de>, sowie in: *Psychologie und Gesellschaft*, Nr. 121 (1/2007), S. 81–92.
- „Instituierende Praxen, No. 2“: Der Text erschien zuerst in französischer Übersetzung von Pierre Rusch als „La Critique institutionnelle, le pouvoir constituant et le long souffle de la pratique instituante“, in: *Multitudes*, Nr. 28, Printemps 2007, S. 57–70.
- „Der doppelte Sinn der Destitution und die instituierende Tätigkeit“: Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Textes, der zuerst als „Le double sens de la destitution“ in französischer Übersetzung von Pierre Rusch erschien, in: *Multitudes*, Nr. 28, Printemps 2007, S. 83–93.

- „eventum et medium“: Der Text erschien zuerst in englischer Übersetzung von Aileen Derieg als „Eventum et Medium. Event and Orgiastic Representation in Media Activism“, in: *Third Text*, Nr. 92, 03/2008.
- „Raum artikulieren“: Eine erste Fassung erschien in *Skizzen des Verschwindens. Theatrale Raumproduktion. Theatercombinat*, hg. v. Claudia Bosse u. Christina Nägele, Frankfurt/M.: Revolver 2007, S. 16–23.
- „Objekte, Subjekte, Projekte“: Die ersten beiden Teile finden sich in erster Fassung in dem Text „Polizierte Betrachtung. Zur Funktion und Funktionsgeschichte von Ausstellungstexten“, in: *Wer spricht? Autorität und Autorschaft in Ausstellungen*, hg. v. schnittpunkt – Beatrice Jaschke, Charlotte Martinz-Turek, Nora Sternfeld, Wien: Turia + Kant 2005, S. 72–92.
- „Von polizeilichen Gespenstern und multitudinären Monstern“: Originaltext für diesen Band.
- „Instituierung und Verteilung“: Eine erste Fassung erschien unter dem Titel „Partizipation und Polizei“ in *31 – Das Magazin des Instituts für Theorie der Gestaltung und Kunst*, Nr. 10/11, Dezember 2007, S. 65–70.
- „Proaktive Kritik“: Originaltext für diesen Band.
- „Nietzscheanissimo“: Eine erste Fassung erschien in *Grundrisse – Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*, Nr. 19, Herbst 2006, S. 40–49.

– „Immanente Transgression“: Eine erste Fassung des Textes erschien in *Spektakel, Lustprinzip oder das Karnevaleske? Ein Reader über Möglichkeiten, Differenzerfahrungen und Strategien des Karnevalesken in kultureller/politischer Praxis*, hg. v. Sönke Gau u. Katharina Schlieben für den Verein Shedhalle, Berlin: b_books 2008, S. 85–96.

– „Fluchtlinie und Exodus“: Teile des Textes erschienen zuerst in englischer Übersetzung von Aileen Derieg als „Modifying the Grammar. Paolo Virno’s Works on Virtuosity and Exodus“, in: *Artforum*, January 2008, S. 245–249.