

Markus Metz/Georg Seeßlen

Bürger erhebt euch!

Versuch über Postdemokratie, Neoliberalismus
und zivilen Ungehorsam

Inhalt

Vorwort	9
I Die Wurzeln der Erhebung	
Die Rebellion des Citoyens gegen den Bourgeois	13
Kapitalismus und Demokratie (Backstory).	18
Die Arroganz der Macht.	35
II. Auf dem Weg zu einer un menschlichen Gesellschaft	
Die Abschaffung der Freiheit.	65
Die Abschaffung der Gerechtigkeit	126
Die gerechte Gesellschaft.	130
Die Abschaffung der Solidarität	149
III Reclaiming our lives: Zivilgesellschaft, Dissidenz und ziviler Ungehorsam	
Zivilgesellschaft, Bürgertum und Empörung.	199
Was ist ziviler Ungehorsam? Wesen und Form der neuen Erhebung.	204
Die moralische Revolution gegen den Neoliberalismus und ihr elektronischer Schatten.	228
Appendix	
Kleiner Zettelkasten für den Diskurs & Anregung zum Weitermachen (Mehr nicht, und weniger schon gar nicht).	333
Literatur	373
Anmerkungen.	377

Impressum

© LAIKA-Verlag Hamburg 2012 // LAIKATheorie Band 12 // Markus Metz / Georg Seeflen: Bürger erhebt euch! // 1. Auflage 2012 // Satz und Cover: Peter Bisping // Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm // www.laika-verlag.de // ISBN: 978-3942281-11-9

der allgemeinen Rhetorik der medialisierten Politik die »Zivilgesellschaft« als nichts anderes als Nukleus für den Markt (also als ihr eigenes Gegenteil). Daher beginnt die Empörung mit der Feststellung: Eure Zivilgesellschaft ist nicht unsere Zivilgesellschaft! Eine »Gemeinschaft der Freien« beschreibt nicht nur Individuen, die gleich und frei vor dem Gesetz sind, sondern auch gleich und frei vor der ökonomischen Macht der Konzerne, Manager und Agenturen.

Was ist ziviler Ungehorsam? Wesen und Form der neuen Erhebung

Politisches Handeln aus moralischen Gründen ist möglich.

Susan Neiman

Eine rechtliche Definition von zivilem Ungehorsam wie in den beiden Polen »Widerstandsrecht« (das Recht, auch gegen Organe des Staates vorzugehen, wenn diese die Grundlagen der Verfassung zerstören wollen) und »Widerstand gegen die Staatsgewalt« (das Recht des Staates, Angriffe auf seine Vollzugsorgane zu verfolgen und mit Strafe zu bewehren) gibt es, was den zivilen Ungehorsam anbelangt, nicht. Es ist ein passiver und gewaltfreier Widerstand, der von den staatlichen Organen nicht ohne Rechtsbeugung als »Widerstand gegen die Staatsgewalt« geahndet werden kann – aber wir kennen genügend entsprechende Beispiele, um zu wissen, dass die Grauzone zwischen passivem und aktivem Widerstand sehr leicht zugunsten der Staatsorgane verschoben und missdeutet werden kann (übrigens laut unserem Gesetz ausdrücklich sowohl die üblichen Polizisten und im Inneren eingesetzte Soldaten als auch nicht-beamtete, von der Staatsgewalt eingesetzte und ermächtigte Menschen: die Staatsgewalt lässt sich also beliebig militarisieren und privatisieren).

Ziviler Ungehorsam ist ein fundamentaler Bestandteil jeder Demokratie, gerade weil er reagiert auf die Brüche zwischen Rechtspraxis und Gerechtigkeit, Freiheit und Staat, auf die Selbstwidersprüchlichkeit des Systems. So wie das Zutreten solcher Widersprüche (etwa, sagen wir im Fall des Protestes gegen Stuttgart 21, offensichtliche Missachtung von Prinzipien der Angemessenheit und der »Billigkeit«, bzw. ein nicht minder offensichtlicher Widerspruch von Verordnung und Gesetz) die äußere Voraussetzung ist, ist die innere Voraussetzung für einen Akt des zivilen Ungehorsams das Inkraftsetzen einer Ins-

tanz, die so viel beschworen wie rechtlich und politisch im Ungefähren belassen ist: Wir nennen es das *Gewissen*. Bemerkenswerterweise setzt unser Grundgesetz (in Artikel 4) das in einen Kontext, aus dem das Gewissen so leicht nicht mehr herauskommt, nämlich in den der »Glaubens- und Gewissensfreiheit«, was offensichtlich suggeriert, dass das eine mit dem anderen eng verbunden sei (wir erinnern uns an Verfahren zur Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer, in denen man fein heraus war, wenn man sich auf den Glauben bezog, aber in fatale logische Fallen gelockt wurde, wenn man sich »nur« auf das Gewissen berief). Bei genauerem Hinsehen interessiert sich das Gesetz kaum für das Gewissen als eigenständige Instanz (sieht man von »Gewissensentscheidungen« wie eben der Verweigerung des Wehrdienstes ab, die ja lange Zeit durch eine staatliche Verhörung und strukturelle Bestrafungsreaktion behandelt wurde – längerer Dienst für den Zivildienstleistenden etwa –, die den Eindruck erwecken musste, dass der Staat und seine diesbezüglichen Exekutoren an der Existenz dieser Instanz grundsätzlich zweifeln, jedenfalls wenn sie über eine Eidesformel wie »nach bestem Wissen und Gewissen« hinausgeht, die ja wiederum in sich die Instanz relativiert, so als gäbe es nicht die Instanz, sondern eher eine Art gleitender Skala des Gewissens, eben mehr oder weniger belastbar und subjektiv: So kann jeder schwören, nach seinem besten Wissen und Gewissen zu handeln, auch dann, wenn er von beidem so gut wie nichts hat). Der Repräsentant des Volkes in der parlamentarischen Demokratie sollte vor allem frei für »Gewissensentscheidungen« sein; Postdemokratisierung ersetzt diese Instanz durch den Macht-Diskurs, der in der Partei entwickelt wird.

Die Unrechtssituation, die entweder entstanden ist durch einen Verstoß gegen ein übergeordnetes Gesetz (wie das Grundgesetz, das Menschenrecht etc.) oder gegen ein Prinzip der Menschlichkeit, führt zu einer symbolischen Handlung des Staatsbürgers, die freilich erst vollständig gerechtfertigt ist, wenn alle anderen Formen der Partizipation und des Einspruchs ausgeschöpft oder aussichtslos sind. Man wendet sich daher gegen ein Gesetz, gegen eine Verordnung, gegen eine Anordnung, gegen eine Vorschrift, gegen einen Befehl oder gegen eine Durchführung (wie zum Beispiel eine Befragung oder eine Überwachung). Der symbolische, öffentliche Verstoß beinhaltet die Aufforderung, das Unrecht bzw. die Ungerechtigkeit zu beseitigen. Theoretisch also überträgt ein Staat, der entgegen seinem Auftrag, Schaden von seinem Volk zu wenden, Atomkraftwerke und Endlager erstellen lässt, deren Gefahren nicht absehbar sind, diesem Volk das Recht und womöglich sogar (das eben kommt auf die Instanz des Gewissens an)

die Pflicht zum zivilen Ungehorsam. Der zivile Ungehorsam beinhaltet das Risiko einer Bestrafung durch den Staat, an den die Botschaft des zivilen Ungehorsams gerichtet ist. Im Extremfall ist die Bestrafung sogar Teil der symbolischen Widerstandsgeste bzw. Teil der »Nachricht«. Der zivile Ungehorsam bezieht sich immer auf ein juristisch, moralisch oder philosophisch höheres System (die Freiheits-, die Bürger-, die Menschenrechte etwa) und spricht im Namen (wenn auch nicht unbedingt im Auftrag) einer Allgemeinheit. Wenn der zivile Ungehorsam mit Ignoranz oder mit Gewalt beantwortet wird, leitet sich von der »Justification of Civil Disobedience«, die am umfassendsten John Rawls begründet hat, eine Rechtfertigung des Widerstandes ab. Hier wie dort ist indes noch nicht das Ziel eines »Unsturzes« oder einer radikalen Veränderung der rechtlichen und politischen Ordnung gesetzt, sondern ziviler Ungehorsam und Widerstand zielen ab auf Recht und Gerechtigkeit innerhalb eines Systems (weshalb sich Protagonisten von zivilem Ungehorsam und Widerstand in aller Regel zurecht als »Patrioten« sehen). Doch ist ebenso eine partielle Änderung von Rechtsnormen und Verordnungen sowie im Zweifelsfall die politische Entmachtung von deren Exekutoren durch zivilen Ungehorsam und Widerstand gedeckt, wenn sie höhere Werte oder auch Normen tangieren. Und schließlich darf von keinem Menschen und keiner Gruppe verlangt und erwartet werden, dass sie mit allen rechtlichen Normen eines Staates einverstanden sind, vor allem dann, wenn eine geschlechtliche, ethnische, kulturelle etc. Minderheit durch sie benachteiligt oder unterdrückt wird. Gesetze entstehen und ändern sich durch drei Grundkräfte: durch die rechtsetzende (monopolisierte) Gewalt des Staates, durch die Einflüsse von Pressure Groups, Lobby-Arbeit, Interessenvertretungen usw. und durch Akte von zivilem Ungehorsam und Widerstand: So wie sich die Rechte des Staates fast ausschließlich seiner potentiellen Gewalt verdanken, so verdanken sich Menschen- und Bürgerrechte fast ausschließlich Akten von zivilem Ungehorsam und staatsbürgerlichem Widerstand.

Zweifellos ist das Gewissen eine so vage wie dynamische Instanz; es hat eine Sprache (nennen wir sie eine moralische Gesinnung) und es hat ein Gesprochenes (nennen wir es situative Verantwortung). So instrumentalisiert das Recht also das Gewissen, wenn es sich diese Instanz zu nutze macht, um sich gegen Täuschung und Rebellion zu schützen, aber es hält gleichwohl keine verlässliche Maßnahme zu seinem Schutz parat. Unnütz zu sagen: Gewissen ist keine wissenschaftliche Größe (weder messbar noch nachweisbar), sondern ein gesellschaftlich produziertes Dispositiv der inneren Reaktion auf äußere Geschehnisse (wir

werden es »komplex« nennen müssen), das zu Einspruch und Widerstand gegen diese Geschehnisse führen kann. Da erstaunlicherweise aber gerade das gesellschaftlich produzierte Gewissen zum Ungehorsam gegenüber eben dieser Gesellschaft führt, gibt es wohl nur drei Erklärungen für sein Wirken:

1. Das Gewissen ist eine der Gesellschaft vor- und überlagerte individuelle Instanz, möglicherweise ein urtümlicher Bestandteil der Qualität des Menschlichen überhaupt.
2. Das Gewissen reagiert nicht so sehr auf »objektive« Verstöße gegen moralische Regeln als vielmehr gegenüber den Regelverstößen innerhalb einer Gesellschaft, die nicht realisiert, was sie zelebriert und sich in permanentem Selbstwiderspruch befindet (wie, nur zum Beispiel, eine Gesellschaft, die von ihren Mitgliedern beständig die Verteidigung einer Demokratie verlangt, die sie zur gleichen Zeit konsequent »rückbaut«).
3. Die Gesellschaft bringt durch ihren diskursiven und informativen Reichtum mehr oder weniger unkontrollierte Bewusstseins sprünge hervor, in denen bestimmte Subjekte unter bestimmten Bedingungen aus der Ordnung des Systems ausbrechen und die Realität eines Geschehens gleichsam von außen sehen, beurteilen und kritisieren können.

Das Gewissen, so sagt man gern, »regt sich«, es »erwacht«, es will sich nicht mehr »besänftigen« lassen, gerade so, als handele es sich um ein nicht ganz ungefährliches, schönes Tier, das der Mensch mit und in sich herum trägt und das sich gelegentlich »zu Wort meldet« (dieser Sprachgebrauch erzählt davon, dass das Gewissen offenbar eine dialogische Kraft des Einspruchs ist, die sich nicht um Opportunität und Interesse kümmert – oder wenn sie es tut, dann in einem höheren Sinne: Es mag vielleicht einfach schöner und besser sein, in einer gerechten Welt als in einer ungerechten zu leben, und wir wissen in Wahrheit nicht einmal, ob es anstrengender ist, dem Gewissen »zu folgen« oder es »zum Schweigen zu bringen«).

Es ist leicht nachzuvollziehen, was ein Gewissen im Alltag bedeutet: Zu widerstehen, wenn Kräfte von Gewalt und Korruption verlangen, anderen Menschen Schaden zuzufügen oder dem Schaden-Zufügen tatenlos zuzusehen. Und ebenso leicht scheint es, einen Katalog der Mittel zusammen zu stellen, mit denen man dieses Gewissen »zum Schweige bringen« kann: Begehren, Angst, Ideologie, Interferenz verschiedener Werte- und Moravorstellungen. Man könnte wohl behaupten, dass in einer »komplexen« Gesellschaft, in der, wie Niklas Luhmann

zeige, das Wissen vom Einzelnen und das Wissen von der Gemeinschaft nicht mehr integrierbar ist, eine lineare Gewissensentscheidung gar nicht mehr möglich ist, weil in den mannigfaltigen Vernetzungen das in der einen Sphäre »Richtige« automatisch in der anderen das »Falsche« ist (müssen wir nicht, ein wenig immerhin, Korruption akzeptieren, um zu verhindern, dass unsere Kinder hungrig oder nicht auf jene Eliteuniversität gehen können, die allein ihnen einen Platz an der Sonne sichert? Müssen wir nicht lügen und betrügen, um eine Partei an der Macht zu halten, die noch viel Schlimmeres verhindert? Müssen wir nicht Ungerechtigkeit gegenüber unseren Kolleginnen und Kollegen am Arbeitsplatz hinnehmen, um nicht den Zorn des Arbeitgebers gegen »uns alle« zu erwecken?). Unrecht und Ungerechtigkeit lassen sich immer auf drei Weisen durchsetzen, durch direkte oder indirekte Gewalt, durch moralische, mythische oder »religiöse« Legitimierung (zum Beispiel durch die »Erlaubnis« eines großen anderen, eines Führers oder eines Prinzips, Mitmenschen zu hassen und zu töten) und schließlich durch Unkenntlich-Machen (das Unrecht kann »im Dunkeln« ebenso geschehen wie im Offensichtlichen). Es kommt auf den »Mix« dieser Methoden an, so wie es in Kritik und Dissidenz auf das Erkennen dieses Mix ankommt.

Die Unrechtssituation, die entweder entstanden ist durch einen Verstoß gegen ein übergeordnetes Gesetz (wie das Grundgesetz, das Menschenrecht etc.) oder gegen ein Prinzip der Menschlichkeit, führt zu einer symbolischen Handlung des Staatsbürgers, die freilich erst vollständig gerechtfertigt ist, wenn alle anderen Formen der Partizipation und des Einspruchs ausgeschöpft oder aussichtslos sind. Man wendet sich daher gegen ein Gesetz, gegen eine Verordnung, gegen eine Anordnung, gegen eine Vorschrift, gegen einen Befehl oder gegen eine Durchführung (wie zum Beispiel eine Befragung oder eine Überwachung) in einer Kette von Empörung zu Erhebung. Im Konflikt-Diskurs zwischen Bürger und Regierung kommt es darauf an, welche Mittel darin die beiden Seiten anerkennen und welche nicht. Postdemokratisches Regieren zeichnet sich hierbei dadurch aus, den Bürger zwar viel »reden« und »mitreden« zu lassen, die Medien der Entscheidung aber zu hegemonisieren (einmal mehr festigt sich postdemokratisches Regieren durch den Rekurs auf formal demokratische Mittel; nur zum Beispiel kann das demokratische Mittel eines Bürgerentscheides angeboten werden, das zugleich mit den Mitteln der Ökonomie, des gezielten Einsatzes von Geld-, Medien- und Beziehungsmacht, entleert wird. In den Wolken des medialen »Mitredens« verbirgt sich am ehesten, wie sehr die demokratischen Mittel selber eine postdemokratische Aneignung erfahren).

Das Unrecht muss zunächst *erkannt* werden (was sich offensichtlich um so schwieriger gestaltet, als sich Politik, Ökonomie und Medien zu einem »Brei« vereinigen), sodann muss es *zur Sprache gebracht* werden (wozu nicht nur das Medium, sondern die Sprache selber, die Fähigkeit, Begriffe, Erzählungen und Bilder zu vermitteln, wieder gewonnen werden muss), und schließlich geht es um die *Veröffentlichung* (wozu Räume, Sphären, Medien und Architekturen benötigt werden, die in aller Regel stets unter dem Druck der Ökonomisierung und Privatisierung stehen). Ein Unrecht, das erkannt, benannt und veröffentlicht ist, sollte in einer demokratischen Gesellschaft in einem gemeinschaftlichen Prozess beseitigt werden; in einer postdemokratischen Regierung wird offenbar auf allen drei Stufen ein taktisches Gegenspiel ausgelöst. Dazu gehört nicht zuletzt ein Verschieben der Grenzen zwischen dem Recht auf Kritik und Widerspruch und dem zivilen Ungehorsam, der den (»kleinen«) Rechtsbruch im Dialog zwischen Bürger und Regierung bedeutet.

Der symbolische, öffentliche Verstoß beinhaltet die Aufforderung, das Unrecht bzw. die Ungerechtigkeit zu beseitigen. Theoretisch also überträgt zum Beispiel ein Staat, der entgegen seinem Auftrag, Schaden von seinem Volk zu wenden, Atomkraftwerke und Endlager erstellen lässt, deren Gefahren nicht absehbar sind, diesem Volk das Recht und womöglich sogar (das eben kommt auf die Instanz des Gewissens an) die Pflicht zum zivilen Ungehorsam. Der zivile Ungehorsam beinhaltet das Risiko einer Bestrafung durch den Staat, an den die Botschaft des zivilen Ungehorsams gerichtet ist. Im Extremfall ist die Bestrafung sogar Teil der symbolischen Widerstandsgeste bzw. Teil der »Nachricht«. Der zivile Ungehorsam bezieht sich immer auf ein juristisch, moralisch oder philosophisch höheres System (die Freiheits-, die Bürger-, die Menschenrechte etwa) und spricht im Namen (wenn auch nicht unbedingt im Auftrag) einer Allgemeinheit. Natürlich beinhaltet der zivile Widerstand die Möglichkeit des Irrtums (vielleicht passiert ja gar nichts mit unseren Atomkraftwerken, sondern sie machen, da dann doch kein Unfall geschieht und kein Terrorist zuschlägt, unseren Wohlstand aus), und es ist diese Möglichkeit des Irrtums, die zunimmt, je kleinteiliger und regionaler der Einspruch gegen Regierung und Ökonomie ist, welche vielen hinreichendes Argument gegen ihn ist. Demgegenüber aber kann man ebenso die Behauptung aufstellen, dass ein Akt des zivilen Ungehorsams selbst dann von Vorteil für den demokratischen Status einer Gesellschaft ist, wenn er am Ende rational und »faktisch« nicht begründet ist. Der Widerstand gegen eine unverantwortliche Handlung der Macht ist auch dann gerechtfertigt und sinnvoll, wenn

die Verantwortungslosigkeit nicht die Folgen zeitigt, die in einem Worst-case-Szenario oder auch darunter zu befürchten sind. Sie richtet sich generell dagegen, dass Regieren bedeutet, die Regierten zu Objekten einer technisch-ökonomischen Versuchsanordnung zu machen.

Wenn der zivile Ungehorsam mit Ignoranz oder mit Gewalt beantwortet wird, leitet sich von der »Justification of Civil Disobedience«, die am umfassendsten John Rawls begründet hat, eine Rechtfertigung des Widerstandes ab. Hier wie dort ist indes noch nicht das Ziel eines »Umsturzes« oder einer radikalen Veränderung der rechtlichen und politischen Ordnung gesetzt, sondern ziviler Ungehorsam und Widerstand zielen ab auf Recht und Gerechtigkeit *innerhalb* eines Systems (weshalb sich Protagonisten von zivilem Ungehorsam und Widerstand in aller Regel zurecht als »Patrioten« sehen). Doch ist ebenso eine partielle Änderung von Rechtsnormen und Verordnungen sowie im Zweifelsfall die politische Entmachtung von deren Exekutoren durch zivilen Ungehorsam und Widerstand gedeckt, wenn sie höhere Werte oder auch Normen tangieren. Und schließlich darf von keinem Menschen und keiner Gruppe verlangt und erwartet werden, dass sie mit allen rechtlichen Normen eines Staates einverstanden sind, vor allem dann, wenn eine geschlechtliche, ethnische, kulturelle etc. Minderheit durch sie benachteiligt oder unterdrückt wird. Gesetze entstehen und ändern sich durch drei Grundkräfte: durch die rechtsetzende (monopolisierte) Gewalt des Staates, durch die Einflüsse von Pressure Groups, Lobby-Arbeit, Interessenvertretungen usw. und durch Kritik, Einspruch und schließlich durch Akte von zivilem Ungehorsam und Widerstand: So wie sich die Rechte des Staates fast ausschließlich seiner potentiellen Gewalt verdanken, so verdanken sich Menschen- und Bürgerrechte fast ausschließlich Akten von zivilem Ungehorsam und staatsbürgerlichem Widerstand. Regierung entsteht aus der (mehr oder weniger ausgeprägten) Sublimierung von Gewalt, und der Staat existiert, weil er seinen Bürgern zugleich etwas versprechen und sie bedrohen kann. Der Staat existiert, weil er im Zweifelsfall die sublimierte und so oder so kontrollierte latente Gewalt wieder manifest werden lassen kann. Demokratisch ist ein Staat, weil das Volk Formen der Kontrolle und Mitsprache hat, die ihrerseits durch Gewalt erobert wurden und als latente Gewalt sublimiert wurden. Die Wahl ist ein sublimierter Vorgang des Umsturzes oder im Gegenteil der Verteidigung der alten Herrschaft; werden die Regeln dieses Vorgangs, seine »Gerechtigkeit«, eingehalten, gibt es keinen Grund, den Frieden zwischen dem Volk und dem »demokratischen Fürsten« zu brechen. Ist das nicht der Fall, so ist

der zivile Ungehorsam ein zwar »ungesetzlicher«, aber dennoch legitimer Akt, Aufforderung und Warnung gegenüber der Regierung.

Das Selbstverständnis einer Gesellschaft hängt demnach entscheidend vom Stolz bzw. der Missachtung von zivilem Ungehorsam und staatsbürgerlichem Widerstand ab: Wer gegen das Recht – oder auch die Pflicht – zu zivilem Ungehorsam und staatsbürgerlichem Widerstand argumentiert, argumentiert letzten Endes gegen die Grundlagen und die Geschichte des demokratischen Rechtsstaates. Die »Zivilcourage«, die schon die Vorformen des zivilen Ungehorsams erfordert, ist das Material, aus dem einzig eine wirklich demokratische Gesellschaft entstehen und sich erhalten kann.

So also geht es nicht allein um die »Rechtfertigung« des zivilen Ungehorsams, sondern auch um seine Wertschätzung. Denn ziviler Ungehorsam als symbolischer Akt ist an seine Öffentlichkeit und an seine Lesbarkeit gebunden; eine demokratische Gesellschaft, deren Gesetze aus der rechtsetzenden Gewalt des Staates, dem politischen Willen von Interessengruppen und den Akten des zivilen Ungehorsams entstehen, ist auf eine interessierte und grundsätzlich offene Form der Öffentlichkeit und auf die entsprechenden Medien angewiesen (weshalb jede Unterdrückung des zivilen Ungehorsams stets auf den beiden Schauplätzen, dem der symbolischen (Zu wider-)Handlung selbst und dem der Veröffentlichung, zu beobachten ist).

Eine Gesellschaft, in der es keine Akte des zivilen Ungehorsams und des staatsbürgerlichen Widerstands gibt, in der diese entweder unterdrückt werden oder nicht entstehen können oder nicht kommuniziert werden können oder organisierter gesellschaftlicher Gewalt körperlicher oder ideeller Art begegnet, ist keine demokratische Gesellschaft. Ebenso wenig verdient eine Gesellschaft demokratisch genannt zu werden, deren Regierungen und Medien den Unterschied zwischen zivilem Ungehorsam und staatsbürgerlichem Widerstand auf der einen Seite und Verschwörung, »Landesverrat« und Umsturz auf der anderen Seite verwischen. So wie der Staat keine »Realität« hätte, wenn er nicht das Potential von »Staatsgewalt« aufwiese, so haben das Wahlrecht und andere Formen demokratischer Partizipation keinerlei »Realität«, wenn sie nicht das Potential von zivilem Ungehorsam und Widerstand in sich haben. Ein demokratischer Rechtsstaat kann nur entstehen durch eine Balance von Staatsgewalt, Interessendruck und zivilem Ungehorsam.

Wenn in unserem Sprachgebrauch und in den juristischen Texten das Gewissen als subjektive Instanz der Handlung einmal mit dem Glauben, das andere mal

mit dem Wissen in Verbindung gesetzt wird, beschreibt man historisch genau die Funktion eines säkularisierten religiösen Wirkens (als würde sich die Göttlichkeit im kritisch wissenden Gewissen manifestieren, auch wenn sie sich weitgehend aus dem Tagesgeschäft zurückgezogen hätte) bzw. des öffentlich praktizierten Wirkens eines »Über-Ich«, das durch erworbene Normen, Werte und Forderungen erzeugt und durch »väterliche« oder »mütterliche« Instanzen vermittelt wurde. Das Gewissen war daher sowohl für die »Persönlichkeit« in der bürgerlichen Gesellschaft als auch für diese selbst ein konstituierendes Element. Umgekehrt könnten wir die Verbindung von Neoliberalismus und Postdemokratie als die Urform einer »gewissenlosen Gesellschaft« ansehen. Die Scham, zu »Verlierern« zu werden, scheint größer als die Furcht, Schuld auf sich zu laden; Reichtum und Macht an sich scheinen Werte, die heftig überstrahlen, auf welche Weise sie entstanden sind (Bethusconismus, unter anderem, bedeutet, die Frage zu unterdrücken, wie jemand wurde, was er scheint).

Mit dem Vorhandensein oder Fehlen einer Instanz ist noch nicht unbedingt eine moralische Bewertung verbunden; es konnten genügend furchtbare Verbrechen »mit reinem Gewissen« verübt werden, ja sogar aus »Gewissensgründen« gerechtfertigt werden; doch mit dem Verschwinden einer Instanz wie dem Gewissen geht ein entscheidender Kommunikator zwischen Individuum und Gesellschaft verloren. Der Staat hat kein Gewissen mehr gegenüber seinen Menschen, und diese haben kein Gewissen mehr gegenüber ihrem Staat – möglicherweise setzen sie stattdessen neue rhetorische Größen ein, um sich gegenseitig benutzen zu können. Möglicherweise bildet man auch neue Formen des Gewissens gegenüber seinen Subsystemen aus. Die Instanz des Gewissens – wie gesagt: die Subjekt-Legitimierung des zivilen Ungehorsams – wird aktiviert durch das Gefühl der Verantwortlichkeit. Daher wird jede Position innerhalb einer Gesellschaft durch zwei Fragen bestimmt: Was sind meine Interessen? Und für wen bin ich verantwortlich?

Diese beiden Fragen sind aufeinander bezogen, im »normalen« Leben ebenso wie in den Akten des zivilen Ungehorsams. So darf man sich getrost den beiden großen Denunziationen des zivilen Ungehorsams und des bürgerlichen Widerstands stellen. Die erste lautet: Der Akt des Widerstands geschehe aus eigenem Interesse (sie wollen ja bloß, dass kein AKW vor ihrer Haustür steht, und in Neustadt an der Wildruhe gehen die Lichter aus!). Und der zweite, umgekehrte Vorwurf lautet: Der Akt des Widerstands geschehe in Annäherung fremder Interessen (ihr Gutmenschen, ihr wollt immer die Welt verbessern, wo es euch gar nichts

angeht, und die Menschen vor AKWs bewahren, die wegen Strom, Arbeitsplatz und überhaupt Fortschritt nur zu gern eines hätten!). Man mag gar den Akt des zivilen Ungehorsams, unter vielem anderen, als symbolischen Dialog von Interesse und Verantwortung begreifen. Interesse und Verantwortung sind in jedem Fall die entscheidenden subjektiven Energiequellen für jeden Akt des zivilen Ungehorsams. Solidarität ist, wie wir gesehen haben, nichts anderes als sich für andere (und nicht für die Idee von anderen) verantwortlich zu fühlen; Solidarität gilt stets den Menschen, nicht dem System.

Wenn Gewissen einerseits an Glauben, andererseits an Wissen geknüpft wird, so erkennen wir darin die Bindung an zwei höhere Formen des Rechts, nämlich an »göttliches Recht« und an das »Vernunftrecht«. In einer demokratischen Zivilgesellschaft indes kann es kein göttliches Recht außerhalb der dafür vorgesehenen Subsysteme geben. Aber auch das Vernunftrecht (zwei und zwei ist immer noch vier, auch wenn die Kanzlerin bestimmt, es seien fünf) ist in einer Gesellschaft mit ebenso viel wie ungleich verteiltem Wissen zumindest problematisch. Ein gemeinsames Wissen (nur zum Beispiel über die Sicherung von Atomkraftwerken oder die Auswirkungen einer Leitzinserhöhung) gibt es so wenig wie eine gemeinsame Verpflichtung auf »göttliches Recht«. So umfasst die Rechtfertigung des zivilen Ungehorsams neben der Verletzung des höheren Rechts durch das niedrige (des Menschenrechts durch die Bauverordnung zum Beispiel) oder der Verletzung der Gerechtigkeit durch das Recht (Tja, Sie hätten ja rechtlichen Einspruch erheben können; die dementsprechenden Listen lagen juristisch einwandfrei auf dem Planeten Omega 3 aus!) auch jede Form von religiöser Hegemonie (einerseits Kirchen als rechtsfreie Räume, die andererseits nahezu ungehinderten Zugang zu den öffentlichen Räumen des Rechts haben) und jede Form der Aneignung, Verweigerung, Unterdrückung, Privatisierung, Verheimlichung, Manipulation von Wissen. Ebenso wie die soziale Ungerechtigkeit wird die ungerechte Verteilung von Wissen (auch das Internet kann daran nichts ändern, solange die Ungerechtigkeit bei den »Rezeptoren« beginnt) durch das System »natürlich« erzeugt (und man muss sie wohl bis zu einem gewissen Grad hinnehmen, denn natürlich gehört die ungleiche Verteilung von Wissen auch zur Dynamik einer »freien« Gesellschaft, und umgekehrt ist auch Wissensvermittlung durchaus nicht immer demokratisch oder auch nur gewaltfrei); beides erreicht allerdings nicht nur Bereiche, wo »eigentlich« eindeutige Gesetze der demokratischen Gesellschaft eingriffen (gibt es etwa ein durch Marktmacht und Korruption/ökonomischen Erfolg legitimes Recht auf Lüge?), sondern auch

solche, wo die höheren Formen wie Bürgerrecht und Menschenrecht tangiert werden. Daher sind Akte des zivilen Ungehorsams und des Widerstands sowohl gegen »unmenschliche« Ungleichungen zwischen vorhandenem und verteiltem Reichtum als auch gegen vorhandenes und verteiltes Wissen durchaus gerechtfertigt, und es entstehen Recht und Pflicht zum Widerstand gegen soziale Umverteilungsmaschinen und gegen soziale Lügmaschinen.

Jeder Akt des zivilen Ungehorsams muss sich nicht nur für sich begründen, sondern auch erklären (die bürgerliche Erhebung beginnt, wo die Empörung einen Ausdruck findet und von ihm aus die Grundfragen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität neu gestellt werden). Er ist weder mit »Verweigerung« allein zu beschreiben noch als ein Akt, der seine Rechtfertigung in sich selber hat (wie die durchaus nachvollziehbare und sympathische Haltung jenes »Individualisten«, der von der Überzeugung besetzt ist, der Staat könne ihn ganz prinzipiell und fundamental am Arsch lecken). Der Urtext einer solchen Erklärung für die Moderne stammt von Henry David Thoreau und heißt schlicht »Civil Disobedience«. Darin begründet er ausführlich, dass er wegen des Krieges seines Landes gegen Mexiko und wegen der Sklavenhaltung, die er als unmenschlich ansah, keine Steuern mehr bezahlt. Sein Gewissen nämlich ist es, dass den Staatsbürger und den Menschen Thoreau angesichts dieser beiden Ungerechtigkeiten oder sollten wir sagen: staatlichen Verbrechen, spaltet, und der Mensch Thoreau ist höherwertig als der Staatsbürger Thoreau (gleichwohl es der Staatsbürger ist, und nicht nur der Mensch, der sich gegen die Ungerechtigkeit empört und erhebt). Damit liefert Thoreau auch die beiden grundlegenden Methoden des zivilen Ungehorsams in einer kapitalistisch-demokratischen Gesellschaft: Die Verweigerung des Dienstes (hier des Wehrdienstes) für eine Sache, die mit dem Gewissen nicht zu vereinbaren ist (man könnte sogar »Konsumverzicht« in unserer Zeit als eine sehr milde Form solcher Verweigerung ansehen), und die Verweigerung der Mittel, mit denen ökonomische Akkumulation in politische (und militärische) Macht übersetzt werden kann. Aber mit dem dritten Element seiner Aktion, der Publikation seines nun berühmten Essays, überschritt Henry David Thoreau die Grenzen vom zivilen Ungehorsam zum Widerstand. Er definierte nämlich »Regierungsgewalt« als etwas, was beständig durch Vollmacht und Zustimmung der Regierten relativiert sei, die eben nicht allein durch Verfassung und Gesetz, sondern immer auch durch ein »höheres Gesetz« bestimmt sind. Zugleich begründet Thoreau damit die Möglichkeit jedes einzelnen Menschen – und jeder einzelnen Gruppe, sei sie auch noch so klein –, gegen die Regierungsgewalt Recht zu schaffen.

Mit anderen Worten: Ziviler Ungehorsam und bürgerlicher Widerstand mahnen nicht nur die »Heilung« verschiedener Brüche (zwischen Rechten und Werten, zwischen Legalität und Legitimität, zwischen Praxis der Macht und Ideen der Gesellschaft etc.) an, sie schreiben nicht nur die Fähigkeit der Bürger, nicht allein »unter dem Gesetz« zu leben, sondern dieses auch entscheidend mit zu gestalten als konkrete soziale Gesten, Akte des zivilen Ungehorsams sind auch maßgeblich daran beteiligt, das Verhältnis zwischen den Regierenden und den Regierten (neu) zu bestimmen. Thoreaus individueller Akt, der so berühmt wurde, weil er Schrift und Legende werden konnte, steht an einer Art des Neuen Testaments zwischen Regierung und Bürger; er gehört unauslöschlich (und repräsentativ, denn in Wahrheit geht es um viele verschiedene, auch nicht dokumentierte Akte solchen zivilen Ungehorsams) zur Erzählung der Demokratie. Eine »Zivilgesellschaft«, die auf die Akte des zivilen Ungehorsams nicht stolz ist, die sie nicht erwartet und fördert, wenn (wie derzeit) »etwas gehörig schief läuft« (nicht nur ökonomisch, sondern auch moralisch), verwandelt sich in eine zynische Gesellschaft.

Die Illegalität des Rechtsverstosses im zivilen Ungehorsam, die sich durch Moral und höheres Recht gedeckt sieht, weist nicht nur auf die Dringlichkeit des Anliegens hin, sondern will am Ende selber rechtsetzend sein, das Recht ändern oder zumindest seine Durchsetzung modifizieren. Die »Schwebe zwischen Legitimität und Legalität«, in der sich laut Jürgen Habermas ziviler Ungehorsam bewegt, hat demnach eine historische Dimension: »Scheitern« oder »Erfolg« lässt sich sehr häufig nicht so sehr an kurzfristigen Folgen absehen (was übrigens für ein kurzfristiges Nachgeben des Staates ebenso gilt wie für eine »Niederschlagung« des Widerstands der Staatsbürger).

Nach John Rawls unterscheiden sich ziviler Ungehorsam und bürgerlicher Widerstand von Revolte und »illegaler Opposition« dadurch, dass sie mit der bewusst in Kauf genommenen Bestrafung bekunden, dass die Protagonisten prinzipiell die Gültigkeit des Rechts akzeptieren, ja sogar ihre »Rechtstreue« unter Beweis stellen. Sie sind, pathetisch gesprochen, Märtyrer für das Gesetz (und damit letztlich für die Staatlichkeit) und nicht Märtyrer gegen das Gesetz. Sie können daher nur, in der Begrifflichkeit von Thoreau, »redliche« Bürger sein. Stimmung gegen den zivilen Ungehorsam kann man nun machen durch Mobilisierung des Interesses (wir könnten hier und dort schlicht übersetzen: durch Korruption) und durch Mobilisierung eines anderen Gewissens, das nämlich statt für Freiheit und Recht für Staat und Ordnung wirkt (das Über-Ich des

»Untertanen«). Die Märtyrer der Gerechtigkeit werden umgestuft zu Verschwörern, die den Staat »zerstören« wollen und die dem Staat wesentlich weniger gefährlich sind als jene, die ihn »verändern« wollen.

Der Streit wird immer darum gehen, *wann* die traditionellen Formen von Kundgebung, Partizipation, »Aussschöpfung der Rechtsmittel« und »Mobilisierung der Öffentlichkeit« umschlagen (müssen) in »zivilen Ungehorsam« und wo aus diesem »bürgerlichen Widerstand«, aus dem Ausdruck der Empörung die politische Erhebung wird (während der zivile Ungehorsam die symbolische Herausforderung einer Ungerechtigkeit mit der persönlichen Akzeptanz einer Strafe verbindet, benutzt der bürgerliche Widerstand die Widersprüche zwischen Legitimation und Legalität als Ausgangspunkt kollektiver Manifestation. In der Dynamik der Sache liegt es, dass nun die Bestrafung des Einzelnen, die sich der Staat selten nehmen lässt, noch mehr die Illegitimität der Staatsmacht unterstreicht, gerade in der Absurdität solcher Stelvertreter-Bestrafung).

Jürgen Habermas beschreibt das Dilemma eines demokratischen Rechtsstaates, das daraus entsteht, dass Demokratie und Recht einander ebenso dringend benötigen wie sie einander entgegen stehen können: Der demokratische Rechtsstaat »muss das Misstrauen gegen ein in legalen Formen auftretendes Unrecht schützen und wach halten, obwohl es eine institutionell gesicherte Form nicht annehmen kann«. So kann es vorkommen, dass eine redliche Demokratie gegenüber einem zivilen Ungehorsam zugleich bestrafen und »verstehen« können muss. Das freilich setzt voraus, dass Thoreaus »redlichem Bürger« ein ebenso »redlicher Staat« gegenüber steht. Habermas nennt das Ganze dann eine »reife politische Kultur«. Wann haben wir zuletzt von einem »redlichen Staat« und einer »reifen politischen Kultur« gesprochen? Welchem der Vertreter unserer neuen »politischen Klasse« (deren Vertreter scheinbar überall herkommen können, nur nicht »aus dem Volk«) trauen wir zu, für den redlichen Staat und die reife politische Kultur einzustehen? Die Metaphysik der bürgerlichen Erhebung ist das Verlangen nach einem redlichen Staat. Einem Staat, der weder von der Ökonomie misbraucht wird, noch seinerseits Ökonomie misbraucht.

Wirtschaft als Herrschaft oder Wie kann man zivilen Ungehorsam im Neoliberalismus verstehen?

Eine einheitliche Theorie des zivilen Ungehorsams kann es weder in der Geschichte noch in der Welt geben, zumal es ja immer mehr fließende Über-

gänge zwischen den verfassten, rechtsstaatlichen Demokratien, für die die Idee zunächst entwickelt wurde, und Despoten, Kleptokratien, Oligarchien gbt, in denen es die symbolische Interaktion von Staat und »Untertan«/»mündigem Bürger« aufgrund der asymmetrischen Machtverteilung nicht geben kann (und daher auch kein freiwilliges Sich-Einlassen auf »Bestrafen«/»Verstehen« – aber wo liegt die Grenze zwischen der Regierung, die ihre Dissidenten zugleich – symbolisch – bestrafen, aber auch moralisch verstehen will, und jenem, der sie ganz einfach unterwerfen und vernichten will: Sehen wir uns die Rhetorik der Politiker gegenüber den Bürgern an, die sich gegen die großen politisch-ökonomischen Maßnahmen Projekte stemmen, so erkennen wir immerhin so etwas wie einen linguistischen Vernichtungswillen). Dann nämlich entsteht ziviler Ungehorsam im Sinne Mahatma Gandhis nicht zur Reform eines Systems von Herrschaft, sondern zu seiner Überwindung und muss folgerichtig von »konstruktiven Programmen« begleitet sein (von Keimen und Praxen einer »neuen Gesellschaft«, um genau zu sein). Die bürgerliche Erhebung enthält die Aussicht auf eine Gesellschaft, die mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität enthält als die gegenwärtige. Sie hat Züge einer moralischen Revolution.

Postdemokratie ist zweifellos ein »Durcheinander« von Elementen einer realen, »reifen« und »redlichen« Demokratie und populistisch verbrämten Elementen der Oligarchie, der Gangsterherrschaft und der Kleptokratie, genauere, wenig optimistische Analysen bringen immer wieder auch einen »leicht faschistischen« Untergrund zu Tage; entsprechend kann auch die Reaktion des »redlichen Bürgers« nicht mehr beschränkt sein auf jene Form des zivilen Ungehorsams, die eine Reaktion des Staates und der Gesellschaft als »redliche« Partner auslösen könnte, wie sie in Jürgen Habermas' Paradoxie beschrieben ist. Legale Manifestationen der Kritik, ziviler Ungehorsam und Widerstand gehen entsprechend fließend ineinander über.

Ökonomisierung und Privatisierung, die beiden widersprüchlichen Wirkkräfte des Neoliberalismus, bringen dem demokratischen Fürsten eine enorme Entlastung in seiner Funktion von Fürsorge und Kontrolle. Wenn es, zynisch genug, heißt, »das regelt der Markt«, dann bedeutet das immer auch, der Staat »privatisiert« einen Teil seiner latenten, potentiellen und manifesten Gewalt-Instrumente, seiner Aufgabe und Fähigkeit, »Ordnung zu schaffen« (so wie er schon eine Phase früher seine Aufgabe und Fähigkeit, »Gerechtigkeit zu schaffen« und noch dafür seine Aufgabe und Fähigkeit, »Sinn zu schaffen« auslagerte). Dass Macht – also Gewalt über den Menschen – durch den postdemokratischen

Staat »der Wirtschaft« überlassen wird, wird zwar – in Form von Entertainment vorwiegend – kommuniziert, fand aber nie eine demokratische Legitimierung. Ökonomisierung und Privatisierung (Kräfte mithin, von denen wir sehr genau wissen, welche Katastrophen sie im Leben einzelner Menschen wie in Gesellschaften anrichten) werden in postdemokratischen Zusammenhängen forciert, weil es ganz einfach so gut wie keine parlamentarische und intellektuelle Gegenkraft gibt. Die Zustimmung dazu wurde teils »verkauft«, teils als »alternativlos« erzwungen, Einspruch als »kommunistisch« oder »linksextrem« denunziert (Wir sind darauf konditioniert: Wer »kommunistisch« oder »linksextrem« ist, für den gelten die Bürgerrechte nicht, dem ganz und gar kein Gehör zu schenken, ist erste Bürgerpflicht).

So notwendig für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs und die mediale Verbindung verschiedener Impulse die »großen«, symbolischen Akte des Einspruchs, des zivilen Ungehorsams und schließlich des zivilen Widerstands auch sind, für die Lebenspraxis und die »Gewohnheiten« in der Verteilung von Macht und Reichtum sind noch bedeutender die Akte des zivilen Ungehorsams in den Subsystemen: am Arbeitsplatz und in seinen Abhängigkeitsverhältnissen in erster Linie. Beinahe jede bezahlte, honorierte und abgabepflichtige Arbeit in unserer Gesellschaft ist mittlerweile viel mehr als die Entfaltung kreativer und sozialer Kompetenz eine beständig neu zu tarierende Balance von drei moralischen und zivilen Grundfragen: Was bin ich bereit, mir an Ungerechtigkeit zuzumuten zu lassen? Was bin ich bereit, anderen an Ungerechtigkeit zuzumuten? Und welche Ungerechtigkeiten bin ich bereit, als Mitwisser oder mittelbar Beteiligter hinzunehmen? Anders als für den zivilen Ungehorsam im öffentlichen Raum, von dem wir erwarten, dass er nicht allein durch die Überwachungskameras und die ausführenden Organe der Staatsmacht, sondern auch durch die Präsenz einer kritischen und wachsamsten Presse »gesichert« ist, ist die Beantwortung der drei moralischen und politischen Grundfragen etwa in einem Betrieb oder einer Behörde, einer Schule oder einem Markt zunächst eine einsame Angelegenheit. Das System, dem gegenüber man sich ungehorsam zeigt, weil seine Anforderungen oder Befehle gegen höhere Werte von Recht und Gerechtigkeit verstoßen, kann in aller Regel (und seit dem Siegeszug des Neoliberalismus mehr denn je) den Unbottmäßigen symbolisch oder real vernichten, ihn ausstoßen oder seinen Widerstand mit noch ungerechteren (und unrechteren) Mitteln brechen, ohne dass eine Öffentlichkeit außerhalb des Subsystems davon auch nur Kenntnis erhalten könnte (wir wissen: auch das Interesse daran hält sich in Grenzen). Wenn es um den Fall einer

ungerechten Behandlung eines Subjekts (oder einer Gruppe) geht, dann wird man in aller Regel »im eigenen Interesse« Hilfe bei Gewerkschaften, Interessenverbänden oder Gerichten suchen. Auch ein Zusammenschluss von Menschen mit ähnlich gelagerten Interessen (bessere Bezahlung, gesundheitlich weniger bedenkliche Arbeitsbedingungen, Arbeitszeiten, die familiären Lebensplanningen entgegenkommen usw.) ist hilfreich. Was wir in den letzten beiden Jahrzehnten erleben mussten, war eine kontinuierliche und konsequente Verschiebung der Grenzen der Zumutbarkeiten (von der wenige »privilegierte« Mitglieder der Subsysteme ausgeschlossen wurden, die ihrerseits als Instrument gegen die Mehrheit eingesetzt werden). »Privatisierung« heißt auch eine Verlagerung der Macht über Menschen (in einer bislang nicht gekannten Totalität: Nicht einmal der Manchestert-Kapitalismus ergriff so sehr neben dem Körper auch die Seelen seiner Opfer wie der mediale Neoliberalismus) vom Staat auf die ökonomische Oligarchie. Damit verlagert sich immer weiter auch der Adressat des zivilen Ungehorsams, und umgekehrt sind die Maßnahmen gegen ihn delegiert: Was, wenn die Politik nur noch der »Arm« der Ökonomie ist, so wie der Polizist nur der »Arm« der Politik? Der große andere, der eigentliche Herrscher, der sich Markt nennt oder »die Wirtschaft«, in Wahrheit aber neue geballte und barbarische Macht, wird durch diese Delegation unerreichbar (die barbarische Herrschaft »der Wirtschaft« hört und sieht den Einspruch des Bürgers gar nicht mehr).

Neben den Widerstand gegen eine lineare und bilaterale Ausbeutung (Das Unternehmen beutet die Gesamtheit, der jeweils höhere die jeweils niederen Mitarbeiter, der Filialleiter die Verkäuferinnen usw. aus) tritt nun ein doppelter Widerstand, der entscheidend für einen Übersprung aus dem mehr oder minder geschlossenen Subsystem ist:

- Der Ungehorsam gegenüber der Unvernunft eines Subsystems.
- Der Ungehorsam gegenüber der Korruption (und anderer Rechtsbeugungen wie zum Beispiel Verstöße gegenüber Umweltschutz, Arbeitsrecht, Qualitätskontrolle).
- Der Ungehorsam gegenüber dem fundamentalen Versagen des eigentlichen »Belohnungssystems« der Arbeit im Kapitalismus, der »redlichen Meritokratie«. Das Versprechen lautet, dass sich Wissen und Kompetenz »auszahlen«, dass sich »Leistung lohnen muss«. Die genauere soziologische Untersuchung der Arbeitsverhältnisse im Spätkapitalismus zeigt eine nicht-linear ausbeuterische Unterhöhung oder tendenzielle Abschaffung der dieser »redlichen Meritokratie«. »Die Behauptung, dass sich Leistung lohnt,

ist falsch. Die Handwerker der Moderne – Techniker, Pflegerinnen, Lehrer – müssen oft Vorgesetzten Rede und Antwort stehen, denen gleichwertige Qualifikationen fehlen. Der Kapitalismus löst seinen meritokratischen Anspruch nicht ein« (Richard Sennett). Um die asymmetrische Verteilung der Kompetenz zu verschleiern müssen sich die Elemente der Subsysteme, zum Beispiel die einzelnen »Abteilungen«, kommunikativ voneinander isolieren und zugleich mehr oder weniger »intelligente« Methoden der Verschleierungen und der Verschiebung von Wissen und Verantwortung entwickeln. Der erhitzte Finanzkapitalismus übertüncht mit einem beständigen Redesign von Waren und Medien, dass die Produktion von Waren und die Dienstleistungen immer weiter zurückfallen. Man muss nun nicht mehr ins gelobte Land des Neoliberalismus, in die Vereinigten Staaten von Amerika, um zu erkennen, dass Handwerk und Industrie auch im rational-technologischen Bereich sich eher nach rückwärts als nach vorwärts entwickeln. So entstand etwa bei der Finanzkrise, so entsteht aber auch in jedem »mittelständischen Betrieb« aus dem Ineinanderwirken von Ungerechtigkeit und Isolation das Paradoxon, dass die Leitung von Subsystemen in Neoliberalismus und Postdemokratie in den Händen von Menschen liegt, die das System noch viel weniger verstehen als ihre »Mitarbeiter« genannten Ausbeutungs- und Aneignungsobjekte, die nun ihrerseits kaum andere Möglichkeiten haben, als das Spiel von Ungerechtigkeit und Isolation in die Horizontale fortzusetzen (»Mobbing«) oder aber ihre Potentiale und kreative Phantasie zu verbergen, um sie gleichsam »schwarz« einzusetzen, in der Schattenwirtschaft oder in der Schatten-Kultur (der »sinnlosen«, aber »herausfordernden« Unternehmungen).

Während der Neoliberalismus auf dem Sektor der Arbeit den meritokratischen Anspruch nicht nur nicht einlöst, sondern in aller Regel offen verhöhnt, bricht er auf dem anderen Subsystem, dem des Konsumenten-Marktes, auch sein zweites großes Versprechen, das »faire« und selbstregulierende Spiel von Angebot und Nachfrage. Auch hier ist der »Kunde« und »Verbraucher« beständig getragt, wie viel er sich und seinen Mitmenschen zumutet, an Unvernunft, an Korruption, aber auch an jenen anteiligen Verbrechen, die sich aus den Raubzügen des Kapitals über die globalisierte Welt ergeben, und die in den extremen Fällen Sklaven- und Kinderarbeit, Diebstahl von Ressourcen, Zerstörung von Kulturen und Ökonomie und sogar die Förderung regionaler asymmetrischer Kriege beinhalten.

Mit anderen Worten: Kritik, Einspruch, ziviler Ungehorsam und schließlich bürgerlicher Widerstand betrifft nicht nur den Widerspruch, den der Staat zwischen Recht, Politik und Gerechtigkeit erzeugt, sondern auch die rationalen und moralischen Widersprüche, die ein Kapitalismus erzeugt, der vom Staat nicht gebändigt wird. Die Formen von Einspruch, zivilem Ungehorsam und bürgerlichem Widerstand gegenüber dem Staat und gegenüber der Ökonomie können erheblich variieren.

Erinnern wir uns an die Definition des zivilen Ungehorsams (hier noch einmal zusammengefasst nach »uni-protokolle.de«):

- Die Aktion oder Handlung
- beruht auf einer Gewissensentscheidung
- ist wohlbedacht
- steht im Zusammenhang mit dem übergeordneten Ziel
- wird nicht verheimlicht (häufig sogar angekündigt)
- verletzt niemals die Würde des Menschen.

Der Streik als Ausdruck der eigenen Interessen ist rechtlich abgesichert – weniggleich an Bedingungen geknüpft –, und der Akt des zivilen Ungehorsams gegenüber dem Staat kann zumindest moralisch gerechtfertigt erscheinen (nämlich dann, wenn es eine kritische Öffentlichkeit gibt, die ihn versteht). Akte des zivilen Ungehorsams gegen das ökonomische System, insbesondere gegen »Arbeitgeber«, sind, wenn sie nicht von eindeutigen Verstößen zum Beispiel gegen das Arbeitsrecht oder eindeutig personalisierbaren kriminellen Handlungen bestimmt werden, denkbar erschwerter zu finden oder herzustellen, und weil die Öffentlichkeit noch wesentlich schwerer zu finden oder herzustellen ist, und weil die Macht in den Subsystemen größer ist als die Macht im System selber. Ökonomisierte und privatisierte Macht funktioniert anders als politische und staatliche Macht; Postdemokratie bedeutet die Verlagerung von Macht aus kontrollierbaren in nicht kontrollierbare, aus (in Maßen) aufgeklärten in nicht aufgeklärte Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. In den Zeiten eines Anbietermarktes von Arbeit ist das nicht weiter schlimm, so scheint es: Wer die Korruptionsgeschichten seines Arbeitgebers oder dessen Involvierung in Kriege, Kinderarbeit und Umweltzerstörung nicht mitmachen will, der verlässt ihn und sucht sich einen anderen. Die radikale politisch unterstützte Verknapfung des »bezahlten Arbeitsplatzes« als gesellschaftliches Gut dreht dort die Verhältnisse um: Noch der kleine Akt des zivilen Ungehorsams gegenüber einem »Arbeitgeber« (»Ich möchte nicht, dass

mein »ausländischer« Kollege so mies behandelt wird«) kann nicht nur zum Verlust des Arbeitsplatzes, sondern zum Verlust der sozialen Existenz führen.

So verstehen wir, nebenbei, dass die politisch-ökonomische Kampagne, die die Postdemokratie gegen die eigene Bevölkerung führt, keineswegs allein um des Anteils der »Personalkosten« in der Kalkulation willen geführt wird (»Peanuts«, hören wir die Banker feixen), sondern um der Erpressbarkeit, der Regierbarkeit, der erzwungenen Komplizenschaft wegen. In der Postdemokratie wird nicht nur das Subjekt der Macht gewechselt, von der politischen zur ökonomischen Hegemonie, sondern auch deren Form, und die »Deregulation« ist keineswegs ein Verschwinden von Ordnungen und Hierarchien, sondern ganz im Gegenteil eine fundamentale Neubestimmung. Neoliberalismus ist nicht ein Wirtschaftssystem, das sich der Ordnung des Staates entzieht, sondern im Gegenteil ein Wirtschaftssystem, das die Macht- und Ordnungsmittel vom Staat übernimmt (so ist es nur konsequent, dass in den jüngsten Kriegen auch Folter, Mord und Vernichtung von »privaten« Institutionen übernommen werden). Während sich der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft vordem in zwei Diskursen bewähren und bewahren musste, dem als Staatsbürger und dem als Arbeitnehmer, und beizeiten war diese doppelte Herrschaft wahrhaft schrecklich genug, drohte doch der Staat mit der Vernichtung des Menschen, der sich ökonomisch nicht flügte, so lebt er nun in einem Meta-Diskurs: Politische, mediale und ökonomische Kontrolle haben eine neue Einheit gefunden, gegen die noch keine neuen Formen des Widerstandes gefunden sind. Der Weg von der Empörung zur Erhebung und von dieser zur Veränderung trifft auf etwas, was man nicht umsonst »flexibilisiert« nennt. Da darin nichts »Verantwortliches« erkannt werden kann, scheint auch nichts »gestürzt« werden zu können. Der Akt des zivilen Ungehorsams, der den Staat und seine Legitimation treffen kann, trifft in den aufgelösten Formen der Macht auf kein reales Gegenüber, auch wenn die nervöse Herrschaft des Neoliberalismus sich beständig Rückfälle in barbarische Formen der Machtausübung leistet⁸, so groß ist ihre Angst vor dem großen anderen, »der Wirtschaft« (und beinahe noch größer das Begehren, ihm anzugehören). Allerdings: Diese Umformierung von Macht (die wir mit Foucault, Bourdieu und Guattari gleichsam unendlich in ihren Verzweigungen und Lösungen verfolgen können) produziert auf Seiten der ungehorsamen Bürger und der sozialen Bewegungen auch neue Phantasien und Strategien. Die flexible Gegenmacht ist leichter zu realisieren, aber schwerer zu »erzählen«.

Der Mensch im Neoliberalismus kann sich Moral in der Arbeit einfach nicht mehr leisten, und es gibt keine gesellschaftliche und schon gar keine staatliche

Inстанz, die ihm zu Hilfe käme, wenn er es doch tut. Über ein Recht auf zivilen Ungehorsam am Arbeitsplatz und in den anderen Subsystemen (in der Schule, der Universität, der Kaserne, dem Krankenhaus usw.) gibt es keine gesellschaftliche Übereinkunft, so dass am Ende nur die individuellen Reaktionen bleiben, Flucht, Verweigerung, Sabotage, Strategien, die gewöhnlich gegen mehrere der oben zitierten »Regeln« des zivilen Ungehorsams verstoßen. – oder, eine sehr amerikanische »Lösung«, ein absurdes Spiel mit den Buchstaben von Gesetzen, die die fatale Eigenschaft haben, ihren möglicherweise guten sozialen Absichten in juristische Schaukämpfe zu entkommen, welche ihnen den ursprünglichen politischen wie menschlichen Gehalt gründlich austreiben. Wenn sich aber die Machtverhältnisse in Postdemokratie/Neoliberalismus von den politischen zu den ökonomischen Machtzentren verlagern, so ist konsequenterweise der Akt des zivilen Ungehorsams auch mehr und mehr gegen die ökonomische Macht gerichtet. Das funktioniert dort, wo die Verzahnung von politischer und ökonomischer Macht so deutlich ist wie etwa bei »Stuttgart 21« oder bei der Atomkraft, es funktioniert aber so gut wie gar nicht gegenüber jenen Konzernen, deren nationale und internationale Verflechtung in Korruption, Ausbeutung und Umweltverbrechen zwar offenkundig und auch in diversen »Schwarzbüchern« belegt ist, deren Macht über ihre »Mitarbeiter« jedoch absolut und ungebrochen ist. In der Furcht um ihren Arbeitsplatz müssen diese Mitarbeiter in aller Regel die Verstöße ihrer »Arbeitgeber« decken, verleugnen oder verdrängen. Wir kennen genügend Fälle, in denen Zuwiderhandlungen mit der auch physischen Vernichtung der Dissidenten endeten. Mit der Übertragung von Macht vom bürgerlichen Staat auf »die Wirtschaft« forcierte sich die Spaltung ihrer Medien in die medial sublimierten, in die organisatorisch-unsichtbaren und in die vollkommen barbarischen. Wenn der Staat als Machtinstrument mit seiner Gewalt drohen kann, die in ihm potenziert ist, und wenn »das Volk« mit seiner Erhebung und der Revolution drohen kann, dann ist das Drohpotential der ökonomischen Macht neben dem gleichgültigen sozialen »Fallenlassen« noch stets der Rückfall in das Verhalten, aus dem sie entstanden ist, dem Subsystem organisierter Kriminalität.

Das Argument scheint einleuchtend, dass es deswegen auf dem Markt kein Recht auf zivilen Ungehorsam gibt, weil ja alle Akte auf der Freiwilligkeit basieren: Der Arbeitsplatz wird so freiwillig gewählt wie das Objekt des Konsums (niemand wird, so heißt es, gezwungen, eine Textile zu erwerben, die gar nicht anders als durch doppelte Ausbeutung von menschlicher Arbeitskraft und ökologischer Rücksichtslosigkeit entstehen kann, wenn sie zu dem Preis angeboten

wird, den der »Verbraucher verlangt«). Um zivilen Ungehorsam gegenüber ökonomischer Macht zu rechtfertigen und zu kommunizieren, muss also gezeigt werden, dass es diese Freiwilligkeit von Arbeit und Konsum nicht (mehr) gibt. Wie wir – im Kapitel »Preispolitik als Klassenkampf« gezeigt – verstehen können (Unterschicht-Ware, die nur durch vernichtende Arbeit der Unterschichten in anderen Ländern erzeugt werden kann – nicht dass die »Luxusware« vor solchen Verbrechen sicher wäre), trifft dies natürlich vor allem das ökonomisch untere Drittel der Bevölkerung, jene Menschen, die auf die Zwangsernährungsanstalten der Discounter angewiesen sind, auf die ihrerseits die postdemokratische Regierung ihre menschenunwürdigen Sozialsätze errichtet. Auch in der Preispolitik wälzt also der Staat einen Teil der sozialen Kompetenz auf den »privaten Sektor« ab: Billige Waren und niedrige Sozialhilfesätze produzieren gemeinsam eine Klasse von Konsum und Kultur, deren Hauptaufgabe darin besteht, »nicht zu stören«.

Wie aber sollen Menschen Akte des sozialen Ungehorsams begehen, denen einerseits, wie man so sagt, das Wasser bis zum Hals steht, und die andererseits mit den billigen Unterhaltungs- und Bildermaschinen vernetzt sind (auch dies, wie wir in den »Blödmaschinen« zu zeigen versuchen, keineswegs aus einem angeborenen Hang zum schlechten Geschmack, sondern weil sich auch Kultur und Information immer weiter ökonomisch spreizen)? An den bürgerlichen Akten von öffentlicher Kritik und Revolte der letzten Jahre ist ja nicht zu Unrecht moniert worden, dass sie von eher privilegierten Subjekten im Namen entweder kultureller oder globaler »höherer Werte« geführt worden seien. Es sind, hört man allerorten, nicht die Hartz IV-Empfänger und nicht die Prekarianer (jedenfalls nicht aus den es selbst betreffenden Gründen), die »auf die Straße gingen«, im schlimmsten Fall wurde den Protestierenden sogar vorgeworfen, es läge ihnen vor allem am Erhalt eben ihrer Privilegien (schöne Aussichten, frische Luft und Lebensqualität für den Mittelstand).

Die moralische und die soziale Empörung scheint also noch keinen Weg zueinander zu finden. Als würde ein doppelter Keil zwischen die Sorge um heute und die Sorge um morgen getrieben, ein Keil der moralisch-metaphysischen Sorge und ein Teil der mitmenschlichen Sorglosigkeit. Diesen Widerspruch gilt es aufzulösen in der bürgerlichen Erhebung: Sie ist der Akt, in dem die Grenze zwischen dem Eigeninteresse und der Verantwortung für die anderen überschritten wird, und sie ist umgekehrt der Akt, in dem die Grenze zwischen der moralischen Empörung und dem tätigen Miteinander überschritten wird. Die bürgerliche

Erhebung ist mit anderen Worten Solidarität, die zur Lebenspraxis wird. Andersherum: Wer es mit der Solidarität ernst meint (jenseits der billigen Charity-Inszenierungen), muss sich gegen Postdemokratie und Neoliberalismus erheben.

Was ist so bürgerlich am »Aufstand der Bürger«?

Natürlich ist der »Aufstand der Bürger« zunächst nichts anderes als eine Medien-Erzählung. Auch der Begriff kommt nicht aus einer der Bewegungen selber, so unterschiedlich sie sind, sondern wurde in der Berichterstattung und in den Kolumnen geprägt (er ist also streng genommen auch »politisch unkorrekt«). Die Ableitungen fehlen denn auch in der Folge nicht; nachdem man die »Wutbürger« in Stuttgart oder in Kairo, in Israel, Spanien und Griechenland gleichermaßen entdeckt hatte, ging es spätestens im Feuilleton darum, den phänotypisch gewählten Begriff mit Inhalt zu füllen und gleich auch wieder zu demonstrieren. Man sah den Citozen und den Bourgeois gleichermaßen am Werk. Dennoch können wir diese soziale Geste der »bürgerlichen Revolte«, scheinbar ein Widerspruch in sich, auch politisch bestimmen:

1. Eine Revolte der Bürgerinnen und Bürger bedeutet, dass sie jeder und jedem offen steht, der oder die ihre Menschen- und Bürgerrechte wahrnehmen und unter Umständen neu bestimmen will. Es gibt keinen Ausschluss, weder was das Geschlecht, noch die Klasse, noch die Rasse, noch die Religion, noch die Generation anbelangt. In ihrem Entstehen gibt es in den neuen »bürgerlichen Revolten« nicht einmal dezidierte politische Unterscheidungen (dadurch entstand im Übrigen schneller als gewohnt das Problem der rechten »Trittbrettfahrer« und der auch ökonomischen Unterwanderung).

2. Eine Revolte der Bürgerinnen und Bürger bedeutet, dass die Protagonisten ihren Bürger-Status in die Waagschale werfen, aber diesen weder loswerden noch überwinden wollen. Bürgerinnen und Bürger fordern in der Revolte ihre Bürgerrechte erst wirklich ein; sie bilden sich als Bürger, indem sie den Staat kritisch befragen. Ihr Ziel ist eine wirkliche Zivilgesellschaft, also eine Gesellschaft, in der wir die Probleme der Zukunft überhaupt erst in Angriff nehmen können. In der bürgerlichen Erhebung geht es nicht um die »revolutionäre« Lösung aller Probleme, sondern es geht um die Herstellung einer politischen und ökonomischen Kultur, in der sie sich überhaupt als gemeinschaftlich zu lösende erkennen lassen. Durch die Zivilgesellschaft sollen die Menschen – alle Menschen! – die Möglichkeit erhalten, wieder in den Prozess

der Geschichte zurückzukehren. Das Ziel einer solchen Gesellschaft ist es, dass Menschen wieder Geschichte machen, nicht Märkte (natürlich ist dies ein Prozess mit offenem Ausgang, durchaus nicht ohne Risiken).

3. Eine Revolte der Bürgerinnen und Bürger äußert sich im Großen und Ganzen in jenen Formen, die in der »bürgerlichen Gesellschaft« entwickelt und erprobt worden sind. Bürgerrechte, Menschenrechte und Menschenwürde sind auch im Inneren der Revolte (und das heißt auch gegenüber dem »Gegner«) oberste Leitlinien. Eine bürgerliche Revolte überschreitet daher nicht die »bürgerliche Gesellschaft«, sondern versucht, sie partiell zu entwickeln (was nicht heißen soll, dass eine bürgerliche Revolte nicht kritisch gegenüber dieser bürgerlichen Gesellschaft und was aus ihr geworden ist). Eine bürgerliche Gesellschaft wird hier begriffen als ein nicht eingelöstes Versprechen, sie ist selbst Utopie (geblieben).

4. So wie die Revolte der Bürgerinnen und Bürger alle »einlädt«, die ihre Menschen- und Bürgerrechte einfordern, so richtet sie sich in ihrer öffentlichen, performativen Weise auch an alle. Sie ist in gewisser Weise das Gegenteil einer »Verschwörung«, nämlich ein Projekt der Offenlegung.

5. Die Revolte der Bürgerinnen und Bürger entzündet sich in aller Regel an einem regionalen, sozialen und ökologischen Konflikt und führt auch bei vielen »neuen« Teilnehmern an Demonstrationen und Widerstand (den »braven Bürgern«, die sich möglicherweise früher nicht vorstellen konnten, an »so etwas« beteiligt zu sein) zu einer Schärfung des Bewusstseins durch die arrogante Reaktion der Macht und durch schrittweise Offenlegung der wirklichen Interessen hinter den politisch-ökonomisch-mafösen Großprojekten. Es ist Aufklärung als soziale Bewegung, soziale Bewegung als Aufklärung.

6. Proteste wie das Straßen-Campen in Tel Aviv (auch am Tahrir-Platz in Kairo wurde als Reaktion auf die verschleppten Reformen eine Zeltstadt errichtet) oder regelmäßig wiederkehrenden Märsche bringen eine eigene Kultur des Protestes hervor; politische Information, gemeinsame Aktion, aber auch Kunst und Kultur innerhalb der Revolte selbst, führen zu einem neuen Zusammenhalt.

7. Der bürgerliche Protest setzt in Bezug auf die Medien nicht in erster Linie auf Provokation und Polemik, sondern auf Überzeugung und »Anschlussfähigkeit«. Freilich ist man sich der Probleme und Gefahren in dieser Beziehung durchaus bewusst. Wie in früheren sozialen Bewegungen werden auch hier Konzepte der Gegen-Medien und der kritischen »Gegen-Öffentlichkeit«

erprobt, allerdings auf einem höheren professionellen und reflexiven Niveau, da man sich nicht scheut, Doppelstrategien zu akzeptieren, also Kräfte, die sich sowohl in den Mainstream-Medien als auch in den Medien des bürgerlichen Protestes engagieren.

8. Als das erste, allerdings nicht das einzige Subjekt der Revolte wurde die Jugend jener Schichten angesehen, die zumindest von Ausbildung und Selbstverständnis als »bürgerlich« angesehen werden. »In zivilen Verhältnissen aufgewachsen, gut ausgebildet, karrierbewusst müssen sie erfahren, dass alle Qualifikationen, alle Leistungsbereitschaft nichts nützen, wenn es dafür keinen Markt gibt. Was immer sie in ihren Versuchen, das eigene Dasein nach den Erfordernissen von Staat und Wirtschaft zu bilden, in ihre Ausbildung und in ihren Lebensstil investiert haben: Es droht wertlos zu werden, falls es nicht schon wertlos ist. Die Demonstranten werden – ganz abgesehen davon, dass sie in der Entwertung ihrer Arbeitskraft alles andere als allein sind – darüber aber nicht zu Kritikern oder gar Gegnern einer Ökonomie, die sich ihnen gegenüber nicht nur gleichgültig, sondern sogar feindlich verhält. Stattdessen zeigen sie auf die Verluste – oder genauer: auf die nicht eingelösten (und möglicherweise gar nicht gegebenen) Versprechen – die ihnen zugemutet werden. Wobei gerade die Friedfertigkeit der Demonstranten, ihre offensichtliche Bereitschaft, große Opfer hinzunehmen, wenn bloß am Ende noch ein bisschen Perspektive steht, die Grundlage der Sympathien bilden« (Thomas Steinfield). Diese Ambivalenz gegenüber einem Aspekt der bürgerlichen Revolte beschreibt zugleich Appeasement und Sprengkraft (die Revolte kommt nicht von den Randern, sondern aus der Mitte).

9. Die bürgerliche Revolte hat keinen klassischen »Feind«. Hinter der konkreten Arroganz der Macht und einigen besonders dummen oder korrupten Politikern steht weniger ein »böses System« als vielmehr die Abwesenheit der großen Versprechung, das eigene Leben gestalten zu können. Es geht dagegen, »die Wirtschaft« als neuen »großen anderen« zu inaugurieren, in dessen Namen jede Barbarei gerechtfertigt ist.

10. Diese bürgerliche Revolte revoltiert nicht gegen die bürgerliche Gesellschaft (einschließlich ihrer Ökonomie der »Redlichkeit«), sondern gegen deren Verschwinden.

11. Die bürgerliche Revolte, die sich nicht auf eine Klasse und nicht auf einen Feind bezieht, ist, auch und gerade weil »Gerechtigkeit« eine zentrale Rolle spielt, eine »moralische Revolution«.

Die bürgerliche Revolte also ist horizontal so unbegrenzt, wie sie vertikal limitiert ist. Ihre Ziele sind absehbar, bescheiden, unheroisch, und auch was das Element der Utopie anbelangt eher zurückhaltend. »Anders als die vom Staats- und Revolutionismus geprägten Bewegungen des 20. Jahrhunderts postulieren sie – jenseits ihrer radikaldemokratischen, solidarischen Praxis – kein Gegenprogramm. Eine Machtopion sind sie nicht und wollen es auch nicht werden. Nichtsdestotrotz ist ihre Wirkung schon jetzt enorm.« (Raul Zelik).

Die moralische Revolution gegen den Neoliberalismus und ihr elektronischer Schatten

Daraus resultiert eine Stärke der bürgerlichen Erhebung: Eine Revolution als »Machtergreifung« kennt nur das Scheitern oder das Gelingen. Eine bürgerliche Erhebung dagegen kann in der Tiefenwirkung durchaus im Scheitern vorankommen. Denn es ist nicht Macht, die darüber zu entscheiden hat.

Kwame Anthony Appiah beobachtet in seinem Buch »Eine Frage der Ehre« Konstanten der moralischen Revolutionen, von der Überwindung der Sitte des chinesischen Fußbindens der Frauen über die Verdammung des Duells bis zur Abschaffung der Sklaverei. Immer werden wir da zwei Impulse antreffen, die gleichzeitig wirken, eine doppelte Betroffenheit, einmal in den eigenen Interessen und Lebensumständen, einmal aber auch in den Erkenntnissen und Werten. Die moralische Revolution benötigt die Kraft zur Einsicht in eine bislang gepflegte offensichtlich unmoralische Verhaltensweise, und man muss sie sich leisten können.

Wir fragen uns also nach den Grundlagen einer moralischen Revolution gegen den Neoliberalismus, und nebenbei mögen wir uns fragen, warum sie sich an einem Ort so heftig entwickelt und an einem anderen Ort nicht. Zwischen Triumph und Trauer scheinen besonders im deutschen politischen Feuilletonismus die Beobachtungen davon, wie enthusiastisch sich Formen der Empörung und des »Besetzens« entwickeln, und wie sich etwa die Occupy Camps dann wieder auflösen, als sei die Geschichte der bürgerlichen Erhebungen eine Abfolge von Dramoletten des schönen Scheiterns.

Wie wir im Abschnitt über die Bürgerlichkeit der »bürgerlichen Revolte« zu zeigen versuchten, ist es nicht das Ziel einer solchen Revolution, Macht-Institutionen, Herrschaftsverhältnisse, »Spielregeln« an und für sich zu verändern, sondern verlorene Potenziale von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zurück

zu erobern. Im klassischen Sinne wird ein solcher Impuls wohl als »idealistisch« abgetan und spielt in einer traditionell marxistischen Modellierung allenfalls die Rolle eines Spielfelds »nützlicher Idioten«.

Die moralische Rebellion indes trifft auf das, was wir »nervöse Herrschaft« von Postdemokratie und Neoliberalismus genannt haben (und was Niccolò Machiavelli im Jahr 1513 wohl als Problem der »vermischten Herrschaften« angesehen hätte³), eine Herrschaft also, die an ihren eigenen Interdependenzen (der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Machtknoten Politik, Ökonomie und Medien), an einem offenkundigen Mangel an Legitimation (man könnte fast sagen: Postdemokratie sei eine Herrschaft mit schlechtem Gewissen), an ihrem Agieren »am Abgrund« etc. leidet, und die »in sich« (denken wir an die Kritik der Parteiherrschaft zurück) gewalttätiger ist als sie nach außen scheint.

Neue Möglichkeiten, neue Feinde, Zwei »radikale« Modelle stehen einander gegenüber. Auf der einen Seite die Furcht, dass die elektronische Vernetzung nicht nur eine Möglichkeit zur vollständigen Kontrolle, Manipulation und Überwachung des Menschen schafft, sondern in der Mensch/Maschine-Kommunikation in der Form der Algorithmen eine Reduktion der Entscheidungsmöglichkeiten bis hin zur Abschaffung des Menschlichen. Wir fühlen uns durch die großen »Dienste« zu Tode berechnet. Google oder Amazon berechnen aus unseren Anfragen Wünsche, von denen wir vielleicht noch selber nicht einmal wissen, und versprechen uns deren Erfüllung, nach ihren Bedingungen und zu ihren Preisen natürlich. Wer freilich, mit einem einigermaßen umfassenden Interesse an Welt, Kultur und Kunst begabt, schon einmal die Versuche von Amazon beobachtet hat, auf die eigenen Kauf-Aktionen mit »genau passenden« Angeboten zu reagieren bzw. herauszufiltern, was man wünscht, weil es andere gewünscht haben, die schon einmal gewünscht haben, was wir uns einmal gewünscht haben, der hält jene Gefahr für relativ gering, von der Miriam Meckel spricht: »Was ein Algorithmus macht, ist ja eigentlich simpel: Er wertet als mathematische Formel das aus, was wir bisher getan haben und projiziert es dann in die Zukunft. Aus unserem früheren Verhalten wird unser mögliches zukünftiges Verhalten errechnet. Das bedeutet, wir bewegen uns in einen Tunnel unserer selbst hinein, der immer enger, immer selbstreferentieller wird, weil keine neuen Impulse mehr hinzukommen. Wir werden zu dem, was eine Software als historisches Präferenz- und Verhaltensmuster von uns errechnet hat.«

Partizipative Internetseiten wie Indymedia, blogs wie Feysinn.org oder Nachdenkseiten.de versuchen eine Alternative zu den Mainstream-Medien und

Debatten um unterdrückte Themen. Und die »Post-privacy-Bewegung« schließlich setzt der »Datengier« der neuen elektronischen Monopole kein Lamento um die Bitte um »Schutz« entgegen, sondern »Regulierung über die Gemeinschaft und nicht über Gesetze«. Bei der »spackeria.org« heißt es dazu, zu nutzen sei »die Informationsfreiheit für die Beschreibung eines Zustandes, in dem annähernd alle Informationen direkt nach ihrer Entstehung und jederzeit von überall zur Verfügung stehen. Dies ist als gesellschaftliches Ideal zu verstehen, welches sich aber auch als politische Forderung eignet«. Voraussetzung für ein solches Ideal freilich wäre eine Veränderung der politisch-ökonomischen Basis für diesen Echtzeit-Austausch von Informationen (sehen wir einmal davon ab, dass hier auch nicht definiert wird, was denn nun eine »Information« ist – nicht nur im Gegensatz zur Desinformation, zur Fehlinformation, zur Nullinformation, sondern auch im Gegensatz zur Anti-Information, also einer »feindlichen« Besetzung von Bild, Erzählung und Begriff), also das Vorhandensein dessen, was man erzeugen will: Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität im Netz. Eben diese bleibt bei den Aktivisten der Post-Privacy wie bei den Protagonisten neuester Institutionalisierungen wie der »Piraten Partei« in aller Regel im Unverbindlichen wie einem garantierten Grundeinkommen und gleicher Arbeit/Zeit-Verteilung.

Tatsächlich entstehen im Netz alle die »alten« Herrschaftsformen, von der Monarchie, dem Führerkult und der genauen Abbildung der Oligarchie, die es auch in der »realen« Gesellschaft gibt, bis hin zum Anarcho-Syndikalismus oder den Formen der direkten Demokratie, die sich in einem virtuellen Begegnungsraum wie dem Internet nur verwirklichen können. Die »Wikipedia« als universales Archiv des Wissens etwa funktioniert ganz nach den Modellen einer »Meritokratie«: Ursprünglich haben alle Mitarbeiter die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten (zur wissenschaftlichen Sorgfalt, zur Wahrung der Urheberrechte, zur Verständlichkeit der Sprache etc.). Wer sich bewährt, darf nicht nur weitermachen, sondern steigt womöglich in den Rang eines »Administrators« auf und wird damit zum »Entscheider« über Aufnahme und Ablehnung von Textbeiträgen. So wird die Leistung als einziges gültiges Kriterium zweimal geprüft, einmal metrisch von den Administratoren, und einmal von den Usern mittels direktem Einspruch und Kritik.

Andere Formen der Netz-Kommunikation führen zurück an die bürgerlichen Wurzeln des Kapitalismus; in den Long Tail-Modellen von den Nischenprodukten und ihren sehr realen Chancen durch das Netz hoffen Theoretiker und Aktivisten wie Chris Anderson zu einem Kapitalismus der Kleinunternehmer jenseits der Konzernmächte zu gelangen.

Aber mehr als eine Selbstorganisation des Wissens von unten scheint sich dezidiert ein Abschöpfen des Wissens durch die Konzerne selbst zu realisieren: Das »Crowdsourcing«, das Sammeln von Informationen durch eine Vielzahl von Usern, machen jene Maschinen erst nutzbar und profitabel, die im Besitz der Konzerne sind. Ein Beispiel: In Afrika werden bekanntlich viele Sprachen gesprochen. Mobiltelefone benötigen bekanntlich eine Anleitung. Also müsste man, um in Afrika flächendeckend Mobiltelefone zu verkaufen, eine Menge Übersetzungsleistungen, das ist Zeit, Geld und sprachliches Können investiert werden müssen. Denn ein Mobiltelefon ist so gut als es in Gebrauch ist. Die Manager eines großen Mobiltelefon-Herstellers kamen dabei auf die Idee etwas einzusetzen, was derzeit in aller Munde ist: Schwarmintelligenz. Statt teuer Übersetzer einzusetzen und auf deren mühevollen Arbeit zu warten, zerlegten sie die technischen Anleitungen für ihre Geräte in einzelne Sätze und boten jedem Kunden, der einen dieser Sätze in seine jeweilige Sprache übersetzte, einen kleinen aber erkennbaren Bonus bei der Telefonrechnung. Von den Rücksendungen wurden dann einfach diejenigen Sätze tatsächlich in die Endfassung der Gebrauchsanleitung übernommen, die von den meisten Einsendern gewählt worden waren. Dabei wurde nicht mehr geprüft, ob diese Sätze sachlich oder auch grammatisch richtig waren, ausschlaggebend war einzig die Mehrheit der Entscheidungen, allerdings wurden danach die User noch zu kritischem Feedback aufgefordert. Die Übersetzung der Vielen erwies sich zumindest wesentlich lesbarer als es Experten-Übersetzungen gemeinhin sind, und sie war natürlich den dilettantischen Wort-für-Wort-Übersetzungen ebenso weit überlegen wie der aus einem normalen Computer-Übersetzungsprogramm. Allerdings gibt es auch keinen Menschen, der nachprüfen könnte, ob die so lesbare und mehrheitsfähige Anleitung auch tatsächlich alle Möglichkeiten abdeckt, ob sie strukturelle Fehler enthält oder ob sie einer linguistischen Abschiebung entspricht. Auf den ersten Blick also entsteht eine klassische kapitalistische Win-Win-Situation. Solche Übersetzungsleistungen als Gemeinschaftswerk wurden in anderen Zusammenhängen – und übrigens auch ohne entsprechende Bonus-Verechnungen – auch an anderen technischen, juristischen und sogar narrativen Texten erprobt. Internet-Nutzer trugen auf diese Weise zur Übersetzung eines Textes bei, den sie in seiner Gesamtheit nicht kannten.

Nicht ein Übersetzer, der den ganzen Text sowohl im Original als auch in der Übersetzung im Kopf hat und für diese Übersetzung Verantwortung übernehmen könnte, sondern ein Schwarm erledigt diese geistige Arbeit, sie sind partei- alle Übersetzer, Lektoren, Korrektoren, Kritiker und Leser in einem Prozess an

deren Ende ein Text steht, der stimmig aufgrund seiner Mehrheitsfähigkeit ist. Einen kohärenten Stil gibt es für so einen Text natürlich nicht mehr, er wird dafür sehr präzise der aktuell gesprochenen Sprache in einem Sprachraum entsprechen. Was für eine Mobilfunkanleihe zumindest auf den ersten Blick noch adäquat erscheint, muss einem spätestens bei der Übertragung eines Stückes von William Shakespeare oder einem Gedicht von Leopold Sedlar Sengor absurd erscheinen.

Ökonomisch gesehen ist dieser Einsatz der Schwarmintelligenz so begehrenswert wie er technisch effizient ist. Eine Arbeit wird auf so viele Menschen verteilt, dass diese gar nicht mehr auf die Idee kommen, ein Entgelt dafür zu verlangen. Freizeitverhalten und Entertainment werden einfach mit einer kleinen und vielleicht später nicht mehr so kleinen Portion Arbeit aufgeladen: Willst du dein Lieblingsspiel spielen, musst du zuerst ein paar kleine Aufgaben erledigen. So steht der technischen und ökonomischen Effizienz eine verherrlichte soziale und kulturelle Wirkung gegenüber: Es entstehen neue Möglichkeiten, »arme Märkte« zu durchdringen, ohne allzu große Investitionen, und die Arbeit als solche – die, wie wir gesehen haben, auch in einem symbolischen Wettstreit mit dem Kapital im Neoliberalismus so deutlich unterlegen musste – wird weiter abgewertet. Sie ist gleichsam Abfallprodukt der Freizeitbeschäftigung geworden (oder verhält es sich in Wahrheit genau anders herum?).

Doch nicht nur ein neues System der Ausbeutung ist bei einer solchen Anwendung von Schwarmintelligenz entstanden, sondern auch eine radikale Vereinfachung und Reduktion von Sprache und Denken. Die Zerlegung eines Textes, als Beispiel für die Zerlegung jeglicher Aufgabe, soweit, dass man allenfalls den Satz vorher und den nachher noch zur Kenntnis nimmt, setzt eine grundsätzliche Zerlegbarkeit voraus. In größeren Bögen zu denken, ist dabei genau so wenig möglich wie in diesen Zerlegen die eigene Arbeit noch wieder zu erkennen. Crowdsourcing und Schwarmintelligenz, nachgerade jede Form der elektronischen Partizipation, wird in den Händen der Konzernmacht zu einer radikalen Fortsetzung der Fließbandarbeit. Was dort mit Maschinenteilen geschieht, geschieht hier mit Informationsteilen. Und das geschieht auf zwei Ebenen:

1. Alle Informationen sind frei verfügbar. Nur die Maschinen, die aus Informationen »Unternehmen«, »Waren«, »Waffen«, »Werte« etc. machen befinden sich exklusiv in den Händen der Oligarchen.
2. Jeder kann sich an der Verarbeitung der Informationen im Netz beteiligen, so lange er damit keinen Lohndruck erzeugt und solange er keinen Anteil am Profit verlangt.

Wenn die Bank also ein Instrument geworden ist, den »kleinen« Kunden zu enteignen, so ist das Internet weitgehend ein Instrument geworden, die Phantasien und die Kreativität der »kleinen« Teilnehmer zu enteignen, nämlich einmal, indem man ihre Wünsche erkennt und in Warenangebote verwandelt und einmal, indem man unter der mythischen Glocke der »Freiheit« im Netz ihre Ideen und (parzellierte) Problemlösungen enteignet. Das Ergebnis: Texte – oder andere Aufgaben, die sich nicht soweit zerlegen lassen, dass man sie in mehr oder weniger gleiche Portionen aufteilen kann – können für einen globalisierten Markt gar nicht mehr entstehen. Was also als Beispiel für ein Gelingen im Einsatz von Schwarmintelligenz gelten mag, ist zugleich ein Beispiel dafür, wie sie zu einem ökonomisch-medialen Missbrauch führt, und wie sie Problem, Gedanken und Sprache reduzieren muss.

Wenn also auf Schwarmintelligenz als adäquate Denkweise für das digitale, finanzkapitalistische, globale und mediale Zeitalter verwiesen wird, nützlich genauso in den Sphären der Manager und global player wie in der Organisation ihrer Gegner, dann darf die Gegenrede nicht allein in einem reaktionären: Früher war alles besser, als wir noch davon träumten, allseitig entfaltete, autonome Persönlichkeiten zu werden. Ihre fünf wesentlichen Punkte sind:

1. Die Übertragung der Schwarmintelligenz als biologisches Prinzip der kreativen Selbstorganisation auf digitale Simulationen und technologische Entwicklungen hat vor allem metaphorischen Charakter. Wir können am Computer simulieren wie sich ein Vogelschwarm unter bestimmten Umständen verhält, und wir können einen Vogelschwarm als Vorbild für ein Computerprogramm benutzen. Aber damit ist keine endgültige Gleichung aufgemacht. Und um noch viel metaphorischer ist der Gebrauch des Begriffs in Bezug auf menschliches Sozialverhalten:
2. Die zweifellos vorhandenen Möglichkeiten durch die Aktivierung eines dem Schwarmverhalten ähnlichen Vorgehens, Probleme zu lösen, sei es Marktmechanismen im Wertpapierhandel auszunutzen, sei es eine Polizeisperre zu umgehen, steht einem Vielfachen an Gefahr der Schwarmverbildung gegenüber. Und mit dem exponentiellen Wachstum von menschlichen Schwärmen durch die neuen Medien und durch die Medialisierung immer neuer Vorgänge, vom Börsenhandel bis zur Kriegsführung, vom Immobilienmarkt bis zur Produktion von geschlossenen Weltbildern, werden dumme, ja verbildete Schwärme zu einer immer größeren Gefahr. Denn die ersten Dinge, die eine schwarmähnliche Kommunikation ausschaltet, sind moralische Verantwortung und kritische Reflexion.

3. In der gegenwärtigen Situation ist es nie auszuschließen, dass der Markt sich seine Schwärme zum fast ausschließlichen Zweck von Manipulation, Konsum und Kontrolle generiert. Wenn, nur zum Beispiel, die Beute des jätgers individuelle Daten eines Menschen wären, dann bekäme er sie wohl am einfachsten, wenn er diese Menschen zuvor in Kommunikationsschwärme verwandelte, bei dem das einzelne Wesen einen Gutteil seiner Vorsicht abgibt. Im Schwarm fühlen sich Menschen in der Regel sicherer als sie sind.
4. Da der Mensch kein echtes Schwarmwesen ist, werden seine schwarmähnlichen Kognitionen und Kommunikationen stets von gegenläufigen Impulsen, von Maskeraden, Betrug und Zwiespalt bedroht. Jedes noch so intelligente offene Schwarmangebot im Internet wird rasch von den Trollen, den Vertretern des Guerilla Marketing, destruktiven Selbstdarstellern und nicht zuletzt von aggressiver Blödsinnigkeit attackiert und hat nur wenig Chancen der Gegenwehr. Der rasche Intelligenzabfall eines Internet-Projektes lässt sich mit dem Wirken der gehirnoperierten Fische im biologischen Beispiel vergleichen: Der elektronische Kommunikationsschwarm wird beinahe immer schnell von Verrückten, von Korrupten, von Bösen und von Blöden dorthin geführt, wo er nie im Leben hinwolle.
5. Schwarmintelligenz wird in einer technisch-ökonomischen Kultur als ideologischer Begriff für ein erwünschtes, unkritisches und effizienzorientiertes Denken verwendet, in dem – auch hier eine Analogie zum nützlichen Verhalten eines Vogelschwarmes in unserem Beispiel – ein Problem gelöst werden kann, ohne dass es eigentlich erkannt werden muss. Im Schwarm kann man sich an der Lösung eines Problems erfreuen, das vorher in unendliche kleine Teile zerlegt wurde, oder aber das ein vollkommen aufeinander abgestimmtes Verhalten verlangt, ohne dass erkannt werden kann, dass man mit dieser Lösung des Problems wiederum ein noch größeres neues Problem erzeugt. Den meisten kritischen Beobachtern ist klar, dass es nur das Schwarmverhalten der Menschen gewesen sein kann, was zuerst eine Immobilienkrise, dann eine Bankenkrise, dann Schuldenkrisen auslösten und so weiter. Der an Effizienz und Selbsterhaltung orientierte Schwarm denkt weder in historischen noch in moralischen Dimensionen. Für ihn gibt es weder gestern noch morgen, nur ein endloses heute.
6. Schwarmintelligenz ist kein Verhalten, was man so beliebig und autonom kontrollieren kann wie einen Körper, dem man je nach Bedarf befehlen kann, sich in Bewegung oder in Ruhe zu stellen. Es gibt keine Kulturtechnik, die

uns das Umschalten von autonomem Bewusstsein auf Schwarmintelligenz je nach Bedingung erlauben würde. Es gibt nur einen Markt, das Produzieren und das Konsumieren, was abfragt ob der Mensch gerade nützlicher als schwarmintelligenter Idiot oder als isoliertes Individuum ist.

Setzen wir also der systemischen Macht des »Mainstreaming« durch die Sinnindustrie und die Politik eine »Weisheit der Vielen« oder die Kraft der »Selbstorganisation« entgegen, so werden darin eben jene Werte des bürgerlichen Subjekts, das Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität verwirklichen kann, neu zu bestimmen sein. Welche Freiheit hat ein Schwarm, welche Gerechtigkeit – Kooperation statt Koordination, wie wir zu zeigen versuchten –, was bedeutet darin Solidarität?

Schwarmintelligenz, E-Democracy und Privatsphäre

Zweifelloso bleibt es auch dem von den neuen digitalen Möglichkeiten begeisterten Beobachter nicht verborgen: Wenn die Propheten einer neuen digitalen Freiheit an den Punkt einer politischen Realisierung eines eher allgemeinen Empfindens der »Entesselung« gelangen, werden sie seltsam vage und voluntaristisch. Umgekehrt allerdings gerät auch die konkretistische Form des Whistleblowing etwa in der Organisation Wikileaks an ihre Grenzen. Indem Wikileaks den Regierungen das Recht auf »Herrschaftswissen« abspricht, also Geheimprotokolle, Verträge, Sitzungspapiere, Dokumente jeder Art veröffentlicht, schafft sie zwar einen enormen Druck auf korrupte oder betrügerische Politiker – und ist damit unverzichtbar. Man darf aber nicht vergessen, dass es sich dabei weniger um eine demokratische als vielmehr eine anarchistisch-liberale Form der Kontrolle handelt. Was durch Wikileaks an die Öffentlichkeit gelangt, tut es in aller Regel aufgrund der Emotionen und Interessen Einzelner, so dass am Ende das elektronische Whistleblowing nicht ein Widerpart der Intrigenherrschaft ist, sondern zu ihrem Teil wird. Wikileaks, zu Ende gedacht, überträgt ein Post-Privacy-Konzept auf die Regierungen und verneint mit dem zweifellos unenträglich »Recht« der Regierungen, ihr Volk zu belügen, auch die Möglichkeit der »Diplomatie«. Ist aber eine Gesellschaft ohne Herrschaftswissen, so Julian Assanges Vision, schon eine Gesellschaft, die mehr Freiheit, mehr Gerechtigkeit, mehr Solidarität ermöglicht? Auch die Abschaffung – oder wenigstens die strukturelle, nicht zu unterbindende Störung – des Herrschaftswissens bedarf der Form und der Verständigung.

Das sehr praktische Problem, denken wir einen Augenblick an den Anfang unserer Überlegungen zurück, liegt darin, dass die »Dreifaltigkeit« der Werte und Impulse für den Bourgeois einigend und stabilisierend wirkt (als Mythos, als gelebter »Kompromiss« – in einem alltäglichen »Prinzip der aufgeschobenen Belohnung«, in der Erzählung von der Leistung, die sich lohnen soll, und schließlich als Dynamisierung: genussfähig, leistungsorientiert und, im rechten Maß, innovationsfähig, so soll er sein, der ideale Bürger in seinem Kapitalismus), während er für den Citoyen zersetzend, lähmend und spaltend wirkt. Der Hedonist, der Asket und der Revolutionär in einer dissidenten Bewegung können sehr bald nicht mehr miteinander reden, die Hedonistin, die Asketin und die Revolutionärin folgen ihnen darin. Schlimmer noch: Die Fraktionen der Dissidenz fallen übereinander her, nehmen sehr rasch die Gegnerschaft untereinander wichtiger als die Gegnerschaft in dem Diskurs, der ursprünglich die Bewegung ausgelöst hat.

Dieses Phänomen ist nicht zu verstehen, ohne eine Voraussetzung zu akzeptieren:

Das Wesen des Bürgers ist seine Gespaltenheit: Er ist eine gespaltene Persönlichkeit in einer gespaltenen Klasse mit einer gespaltenen Kultur. Die Sehnsucht des Bürgers, wieder »eins« (mit sich) zu werden, ist zugleich seine Stärke (sie macht seine Unruhe, seinen Fleiß, seine Kontrollierbarkeit aus) und seine Schwäche (Bürger sind gleichsam strukturell seelenkrank, Solidarität kann in dieser Klasse nur taktisch angewandt werden, die innere Unruhe wird immer wieder gern auf den »großen anderen« ausgelagert: wenn das Innen keine Einheit hergibt, dann möchte sie vielleicht außen zu finden sein, als Meta-Person, als Institution, als »Wert« oder als Ordnung). Jede bürgerliche Bewegung von Protest, Dissidenz und Ungehorsam muss mit diesen Spaltungen leben, die keineswegs auf die Spaltung in den hedonistischen, den asketischen und den revolutionären Teil beschränkt bleibt.

Eine Frage der Ästhetik, eine Frage der Moral.

Obwohl es vielleicht nicht immer an erster Stelle steht, so ist doch auch die Frage nach der Schönheit und ihrer Zerstörung ein Inhalt von zivilem Ungehorsam. Gegen die politisch-ökonomisch-mafios forcierten Großprojekte kann fast immer *auch* ins Feld geführt werden, dass sie eine Landschaft, eine Architektur, ein Ensemble »verschandeln«. Das galt so sehr für die Dresdener Brü-

cke, Stuttgart 21 oder das TAV-Tunnelprojekt im Val di Susa. In der Regel geht es darum, dass ein urbaner oder natürlicher Raum, der zuvor in der einen oder anderen Form »offen« und frei zugänglich war, verwandelt wird in ein Verkaufs- und Verkehrsareal auf der einen Seite und Objekte privater Immobilienspekulation auf der anderen Seite, also einmal mehr um Ökonomisierung und Privatisierung. Das Projekt Stuttgart 21, das wissen die Protagonisten so gut wie die Gegner, macht weder urbanistisch noch verkehrsplanerisch irgendeinen Sinn, der in einem rationalen Verhältnis zu den ökonomischen und sozialen Kosten stünde, aber wenn wir die Verwandlung von kulturellen und natürlichen Räumen im Zeichen von Ökonomisierung und Privatisierung betrachten, dann ist es ein wahres Meisterwerk. Ein Meisterwerk der Vernichtung öffentlicher Semiotik, öffentlicher Ästhetik.

Immer also geht es um das gespaltene Wesen des Menschen in Demokratie und Kapitalismus. In der Mehrzahl der Fälle geht es dem Widerstand dabei keineswegs um ein nostalgisches Festhalten an den Dokumenten vergangener Zeiten (bekanntlich war früher ja alles besser, feixt der coole Feuilletonist des Fortschritts). Doch es entstehen dabei ja immer nicht nur unumenschliche (aber marktgerechte) Bauten, sondern triumphalistische Monumente des neuen Raubtiers. Und auch dies eint Postdemokratie und Neoliberalismus, dass es zwei architektonische Strategien sind, das »Besiegt« zum Verschwinden zu bringen, sich an den Zentren in Szene zu setzen. Unabhängig von der Gewalt und der Hässlichkeit eines Projektes ist es stets noch Zeichen des Fortschreitens der neuen Macht. Sie beleidigen das ästhetische Empfinden des Citoyens nicht bloß, sie wollen es beleidigen.

Zur gleichen Zeit erleben wir bizarre »Revolutionen« auf dem Kunstmarkt. Kunst (immer noch ein Medium der Schönheit, auch wenn der Bourgeois damit so seine Schwierigkeiten bekam) wird zu einem Anlage- und Spekulationsobjekt, sie wird weitgehend dem öffentlichen Diskurs entzogen oder diesem Diskurs »nur unter Vorbehalt« – als Teil des gehobenen Entertainment nämlich, als »Event« – überordnet, und die »privaten« Sammler bestimmen neben den Preisen mitsamt ihrer Entourage selbst noch, was Kunst eigentlich ist und was nicht. Das Schöne wird nicht anders als andere Ressourcen der Zivilgesellschaft unbarmherzig ökonomisiert und privatisiert; fließen die Sammlungen der Reichen über, so lassen sie sich mit Hilfe des Staates und mit den »Mitteln des Steuerzahlers« Privatmuseen errichten (sind wir nicht am Beginn neuer Herrschaftsarchitekturen und Mausoleen der Oligarchien?). Auch am Körper der Kunst vollziehen postdemo-

kratische Politik und neoliberale Ökonomie ihren Verschmelzungspakt; noch in jeder Ausstellungsöffnung versichern die politische und die ökonomische Oligarchie einander ihr Wohlwollen und zeigen sich im Rhetorischen, im Dresscode, in der Performance ihre innere Verwandtschaft. Die Kunst gehört dem Kapital, und die Kräfte, sich mit Ironie und Subversion zur Wehr zu setzen, sind weitgehend erschöpft. Im Mainstream kommt Kunst als das an, was sie »wert ist«; man diskutiert hier Rekordsummen bei Kunstversteigerungen und, beinahe noch lieber, »Fälschungen«.

Während das Schöne weitgehend der Öffentlichkeit entzogen wird (oder im Spektakel zur Geschmackskontrolle eingesetzt) wird der öffentliche Raum, von allen Medien ganz zu schweigen, vom Hässlichen überflutet.¹⁰ In Deutschland wurden allein im Jahr 2010 29,53 Milliarden Euro in die Werbung in Medien und im öffentlichen Raum gesteckt, immer neue Teile des Lebens und der Gesellschaft werden als Werbeträger entdeckt, und andersherum: Was sich nicht als Werbeträger eignet, hat in dieser Gesellschaft auch keinen Wert.

Kunst wird weitgehend mit Geld erworben, das dem öffentlichen Diskurs entzogen ist (ganz zu schweigen von der Geldwäsche-Funktion des Kunsthandels). Deutschland ist, nur zum Beispiel, der drittgrößte Waffen-Exporteur der Welt, nach den USA und Russland. Nicht nur der Reichtum der Oligopole, sondern auch eine immer noch vergleichsweise akzeptable Beschäftigungslage, sowie ein relativer Wohlstand der »breiten Bevölkerung« sind Resultate dieser politischen Ökonomie. Aber wollen wir das wirklich, dass überall auf der Welt mit Waffen *made in germany* Menschen getötet, Oppositionsbewegungen in Schacht gehalten werden? Gab es je eine demokratische Debatte darüber, ob wir eine Gesellschaft sein wollen, die wennzwar nicht mehr auf den Weltkrieg, so doch auf die Kriege in der Welt fixiert ist? Sind es Naivlinge, Gutmenschen, die einen Stopp dieser Rüstungsgeschäfte fordern, von denen, nicht wahr, wir doch alle ein bisschen was haben? Wie leicht ist doch ein Familienvater gegen die »Friedensbetzer« aufzubringen, der fürchten muss, seinen Job zu verlieren, wenn die Rüstungsgeschäfte nicht mehr florieren. Welche Antworten würden wir auf ein Referendum bekommen, das danach fragt, ob wir uns so bedenkenlos am Krieg in der Welt bereichern wollen?

Immer also geht es um das gespaltene Wesen des Menschen in Demokratie und Kapitalismus, das in Postdemokratie und Neoliberalismus zu einer Form des inneren Bürgerkrieges führt (und so sind auch die Modelle von Dissidenz und Revolte. Tja, hört man es überall, wie soll man demokratische Veränderun-

gen erlangen, wenn es »das Volk« nicht will? Und man sehe sich doch nur jene Gesellschaften an, in denen am meisten Demokratie gewagt worden sei, in denen die größte Toleranz zwischen den Rassen und Kulturen gepflegt worden sei, in Holland oder Dänemark: Gerade dort habe das Volk schließlich die schlimmsten Rechtspopulisten und Halbfaschisten an die Macht gespielt).

Die Kunst schien für lange Zeit eines jener Mittel, mit der dieser innere Bürgerkrieg (zwischen Cityen und Bourgeois unter anderem) zumindest kontrolliert wurde; bürgerliche/antibürgerliche Kunst konnte die Klasse mit ihrer Disziplin versöhnen, paradoxerweise durchaus indem sie den Bruch bezeichnete. In jedem ästhetischen Skandal der Kunst deutete sich so ein Bruch an und zugleich seine mögliche Heilung. Der gespaltene Bürger fand sich in der Kunst vereinigt. Die Idee der Kunst in der bürgerlichen Epoche war deshalb die Erhabenheit sowohl des Senders als auch des Empfängers. Kunst richtete sich an *die Menschheit*, und vielleicht sogar noch mehr, an eine Menschheit im Werden, an die Zukünftigkeit im Menschen, und sie richtete sich an sich selbst. Zweimal freilich ergaben sich damit Unbestimmtheiten des Austauschs, die niemals dem näheren Blick standhielten: Ein unbegrenztes Alles als Objekt und ein hoch konzentriertes Subjekt (kein Wunder, dass die niederen Stände und die Kinder spotten mussten über die Heiligkeit der Kunst).

Was man vom Künstler gerade noch (aber selten genug) verlangen kann, nämlich sich selber nicht allzu ernst zu nehmen, ist von der Kunst an sich unter keinen Umständen zu erwarten. Was würde geschehen, wenn die Kunst sich nicht ernst nimmt? Neben vielen anderen wäre sie sehr rasch Opfer anderer sozialer Diskurse, würde im Spektakel, in der sozialen Bewegung, in der Werbung, in der Erziehung usw. verschwinden. So bleibt die Heiligkeit als Selbstschutz erhalten, auch wenn die Kunst längst nicht mehr die Funktion erfüllt, die sie in der bürgerlichen Gesellschaft hatte.

Um zu existieren, anders denn als Projekt der Selbstaufhebung (eine Option, die uns seit der Moderne begleitet und in der Postmoderne ihre eigene Frivolisierung im Sowohl-als-Auch erfährt), muss die Kunst also sowohl sich selbst als auch jenen im Endeffekt dann doch immer transzendentalen Adressaten (nennen wir ihn den Menschen, der sowohl zur Kritik des Bestehenden als auch zum Sehnen nach Zukunft befähigt ist) ernst nehmen. Allerdings bekommt diese Frage zunehmend verzweifelten Charakter: Für wen mache ich Kunst?

(Dass ich sie für mich selber und für sich selber mache, ist keine Antwort. Dass Künstlerinnen und Künstler ihre Kunst machen, weil sie sie einfach machen

missen, beschreibt, ohne einen Adressaten zu finden, nicht mehr als eine therapeutische Tätigkeit, und dass die Kunst selber Fragen stellt, die wiederum nur mit den Mitteln der Kunst zu beantworten sind, in Form neuer Fragen, natürlich, beschreibt ein selbstregulatives System, das unter Umständen nicht viel mehr wäre als eine zwangsneurotische Verkettung oder ein Spiel, das mit jedem Spielzug unübersichtlicher aber auch strenger wird. Die Kunst kann sich zwar aus sich selbst heraus erklären, aber nur um den Preis einer »heiligen« Tautologie.)

Das Projekt der Kunst in der Moderne war eine Bewegung auf das eigene Ende zu. Die Heiligkeit der Kunst erschien, als das Bündnis mit der bürgerlichen Gesellschaft (in mehreren Schritten) aufgekündigt war (übrigens von Seiten dieser Gesellschaft noch mehr als von der Kunst), eben in dieser heroischen Geste: Kunst machen im Angesicht des Endes der Kunst. Das Ende der Kunst und das Ende der bürgerlichen Gesellschaft sind einander kongruent. Denn auch im Widerspruch waren beide voneinander abhängig (heroisch beide angesichts der verschwundenen Götter und Könige). Sehr leicht mag sich nun sagen: Wir machen Kunst nach dem Ende der Kunst. So wie ja auch die bürgerliche Gesellschaft nach ihrem Ende weitermacht. Unter anderem, indem sie allen ihren Werten und Bewegungen ein Post-anhängt. Auf die Postmoderne folgen Postdemokratie, Postheroismus, Postindividualität – und möglicherweise auch die Post-Art.

Die Heiligkeit der bürgerlichen Kunst wurde von zwei Ketzerreien bedroht: Dem Einbruch von Vergnügen, Lust und »Unterhaltung« und der Redefinition der Beziehungen zwischen der Produktion und dem »Empfang« der Kunst. Die post-bürgerliche Kunst mag mit diesem Erbe hier und dort vergleichsweise entspannt umgehen, zum Verschwinden aber ist es nicht gebracht, vor allem mangels einer Alternative. Kunst als besondere Form von Unterhaltung ist genau so Verrat (und Entwertung) wie Kunst als besondere Form der praktischen sozialen Verständigung.

Die großen Werte der »bürgerlichen Revolution« gelten mit Variationen zweifellos auch für die Kunst: Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität.

Dass die Kunst ein steter Kampf um Freiheit ist, versteht sich und gibt der Sache ihre Würde, auch jenseits der Heiligkeit.

Auch die Fähigkeit zur Solidarität – verstehen wir sie als die Fähigkeit und die Bereitschaft, für andere Verantwortung zu erkennen und zu übernehmen – entwickelte sich parallel zur politischen Geste: Von einer Solidarität der Gruppen und Genres zu einer mehr oder weniger neuen Form der Solidarität gerade

gegenüber *den anderen*. Die Kunst wäre in der Lage, ein Vor-Bild globaler Solidarität herzustellen, nicht mehr und nicht weniger. Sie mag zeigen, wie gerade das Verschiedene einzig sein kann (und übrigens könnte sie schon dabei nicht anders als sich abwenden von den Interessen der ökonomischen Oligarchen).

Was aber mag »Gerechtigkeit« in der Kunst sein? Offensichtlich kann man das nicht allein auf eine Verteilungsgerechtigkeit hin beziehen (mit jener »Idealisierung« zwischen Demokratie und Kapitalismus, dass es erlaubt sei, dass Wenige Kunst »besitzen« – in mehrfachem Sinne, sowohl ökonomisch als auch kulturell –, Kunst aber Allen »zugänglich« sei, einschließlich der Freiheit, auf Kunst zu verzichten). Die Gerechtigkeit in der Kunst besteht nicht zuletzt in der Akzeptanz der Partnerschaft in der ästhetischen Produktion. Und sie besteht in einer Entwicklung und Veränderung nicht nur einer Sprache der Kunst, sondern auch eines Sprechens über die Kunst, die nicht auf Ausschluss basieren. »Gerechte Kunst« ist eine, die ihrem Widerpart, der Gesellschaft, weder unter- noch überlegen ist. Sie erzeugt die Differenz durch Dialog. Und umgekehrt.

Zur Gerechtigkeit der Kunst mag auch eine demokratische Koexistenz mit dem Diskurs und der Unterhaltung gehören. Avantgarde (den Begriff haben wir glücklicherweise ein wenig aus der Dominanz gedrängt) ist die Paradoxie einer elitären Anarchie: Die Kunst kämpft um eine Freiheit, die sich, ist das Mainstreaming gelungen, mit schöner Regelmäßigkeit in ihr Gegenteil verwandelt. Die Beziehung zwischen Kunst und Gesellschaft ist stets eine doppelte: Kunst drückt sich zugleich als Kunst und als Kunst-Diskurs aus (bevor sie früher oder später Unterhaltung wird). Unterhaltung ist weder der Feind noch der Müllplatz der Kunst, sondern, wie der Diskurs, eine andere Sprache. Probleme der Übersetzungen sind naturgemäß, weder im Diskurs noch in der Unterhaltung kann Kunst jemals wirklich treffend wiedergegeben werden. Aber die arroganteste Lösung wäre, die Übersetzungen zu verbieten.

Gerechtigkeit der Kunst meint, dass sie einen Platz in der Versammlung der Diskurse und Unterhaltungen beanspruchen darf, demütig und selbstbewusst. Sie darf indes nicht unter das Dach der »Gewinner« schlüpfen, nicht nur wegen das allfälligen Verdachts der Korruption, den wir erheben (die wir der Autonomie dann doch nicht so trauen), sondern vor allem, weil eine Kunst der Reichen *die Gesellschaft* als Partner verliert. In der Kunst für die Reichen zerfällt der Mythos, so stehen sich am Ende eine Kunst, die nur für sich selbst da ist, einem Geld gegenüber, das nur für sich selbst da ist (man kann ja auch das, im Spiegelkabinett der postheroischen Erkenntnis, als eine Form von Wahrheit anse-

hen). Gerechtheit will ich eine Kunst nennen, die sich ihrer sozialen Resonanzböden bewusst ist. Das Instrument der Kunst sind Menschen.

Wie im richtigen Leben, so sind auch in der Kunst die Begriffe von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität aufeinander bezogen und zueinander widersprüchlich (in aller Regel geht die Kunst dabei hierarchisch vor, indem der Freiheit oberste Priorität verliehen wird, Solidarität und Gerechtigkeit in wechselseitiger Reihenfolge zulassend/erzeugend). Auch mag die Kunst sich als Distribution und Ereignis zur Solidarität bekennen, ein solches moralisches Diktum indes aus der eigentlichen Produktion herausheben – denn natürlich ist eine diskursive Absicht in der Kunst stets lebensgefährlich: Wer mit der Kunst »etwas zeigen« will, der hat sie ja schon mal nicht verstanden. Wer aber mit Kunst nichts anderes als Kunst machen will, der hat sie auch nicht verstanden (Oh, wie sind wir heute pathetisch!).

Nehmen wir die Autonomie der Kunst als Mythos, an dem wir arbeiten. So verliert er seinen anti-auktoriären Schrecken. Alles an der Kunst ist in der einen oder anderen Form Problem. Es kommt nicht darauf an, sie zu lösen (auch nicht »symbolisch«), es kommt darauf an sie (mit) zu teilen. Dazu zwölf *points* des Diskurses von Kunst und sozialer Bewegung:

1. Jede soziale Bewegung ist zugleich eine ästhetische Bewegung. Es ist daher nicht die Frage, ob die Kunst etwas für die Bewegung tun kann (ob man, mit Bildern, mit Liedern, mit Theater oder Film, zum Beispiel »die Welt verändern« kann); das eine ist schlicht ohne das andere nicht denkbar.
2. Warum ist die Kunst in bestimmten Situationen und in bestimmten (politischen, ökonomischen, kulturellen) Milieus von solcher Bedeutung? Ganz offensichtlich ist die Spannung zwischen dem Kunstmarkt und der gesellschaftlichen Konstruktion der Kunst um etliches größer als in vielleicht »ruhigeren« Zeiten. Die Frage ist mehr denn je: Wem gehört die Kunst?
3. Schon lange nicht mehr war Kunst so sehr eine Anlage für nomadisierendes, meistens anonymes, privatisierendes (und seien wir ehrliche: kriminelles) Kapital wie derzeit; man spekuliert damit nicht anders als mit Aktien, Rohstoffen und Lebensmitteln. Es ist nicht im Geringsten einzusehen, warum die Kunst in dieser Situation »unschuldig« ist.
4. Eine Kunst, die sich – eher personal als methodisch zunächst – beherzt auf die Seite der sozialen Bewegung stellt, ist in gewisser Weise für den exaltierten Kunstmarkt verloren.

5. Das doppelte Wesen der Kunst besteht darin, entweder jenseits der Wirklichkeit zu führen, in einen utopischen, reinen oder mythischen Raum (in dem man sich »lösen« kann, durchaus einem religiösen Raum vergleichbar), oder aber »hinter« die Wirklichkeit und ihre Machinationen zu sehen, die Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit zu erkennen.
 6. Kunst existiert nur insofern sie – unter bestimmten Bedingungen – ökonomisiert ist. Und das trägt auch den Keim der Privatisierung in sich: Die reichen Sammler unserer Zeit unternehmen drei Strategien gegenüber dem ästhetisch-ökonomischen System Kunst, was vorher nur in Ansätzen möglich war, in einer radikalisierten Form:
 - a) Sie entziehen das Kunstwerk dem öffentlichen Gebrauch und dem öffentlichen Diskurs nach Belieben.
 - b) Sie übergeben das privatisierte Kunstwerk dem öffentlichen Blick unter der Maßgabe zurück, dass die Politik (Staat, kommunale Verwaltungen etc.) den architektonischen und logistischen Rahmen dafür bilden. Die großen Sammler »veröffentlichen« ihre Schätze – im Klartext – dafür, dass die Gesellschaft den ab einer gewissen Sammlungsgröße absurden Preis für die Lagerung und die Organisation bezahlt. So kehrt die privatisierte Kunst als ökonomisierte in die Obhut, nicht aber in den ideellen und materiellen Besitz der Gesellschaft zurück.
 - c) Wie alle anderen Märkte auch, wo wird auch der Kunstmarkt von den Vertretern der Gewinner-Oligarchien manipuliert. So wie sich die Finanzwirtschaft eine Wissenschaft als Legitimation und als Beschwichtigungsinstrument hält, so hält sich der Kunstmarkt mittlerweile eine vollkommen hörige Kunstwissenschaft. Am Ende obliegt dieser »Szene« nicht allein der Handel mit Kunst (die Umverteilung der ästhetischen Produktion einer Gesellschaft von unten nach oben), sondern sogar die Definition von Kunst.
 7. Der Kampf um die Kunst ist entscheidend im »Klassenkampf« eingelagert (die bürgerliche Gesellschaft konnte ohne Kunst nicht gebildet werden); er ist auch jetzt nichts anderes als der Kampf um die Vorherrschaft: Wenn die Kunst der Gewinner-Oligarchie des Neoliberalismus »gehört«, ist eine Deutungsmacht gleichsam privatisiert, die weit über das engere Feld der Kunst hinaus reicht.
- Wir unterscheiden daher wohl zurecht drei Formen von Kunst: Kunst, die für die Sammler interessant ist, Kunst, für die sich – aus Gründen, um die noch

gerungen wird – eine politische Kunstpolitik und -förderung zuständig fühlt, und schließlich eine Kunst, für die sich weder der eine noch der andere Sektors interessiert – diese Kunst kann für die soziale Bewegung von besonderer Bedeutung werden, wenn sie nicht dem Irrtum verfällt, ausschließlich diskursiven, argumentierenden, aufklärerischen, ja sogar »propagandistischen« Zwecken zu dienen.

8. Auch jene dissidente Kunst, die sich der sozialen Bewegung verpflichtet fühlt, ist vor allem Kunst, und folgt dem Auftrag zugleich das utopische Jenseits und das verborgene Innere der öffentlich akzeptierten gesellschaftlichen Realität zu behandeln. Oberstes Gebot der Kunst bleibt also ihre Freiheit.
9. Daher definiert am Ende der Kampf um die Kunst, wenn es einen solchen gibt, auch den Begriff der Freiheit entweder im Sinne des Markt-Liberalismus oder im Sinne der demokratischen Partizipation.
10. Eine soziale Bewegung mit der Kunst, die ihr zusteht, ist stets reicher und greift in Raum und Zeit über die wesentliche Besetzung realer Zeiten und realer Räume hinaus. In ihrer Kunst ist die soziale Bewegung schon nachhaltiger als in anderen Belangen.
11. Mehrfach in der Geschichte der Kunst kam es zu Situationen der Spaltung und des Widerspruchs (zwischen kirchlicher und ziviler Kunst, zwischen aristokratischer und bürgerlicher Kunst, zwischen reaktionärer und progressiver Kunst etc.). Warum sollte es nicht zu einer Spaltung zwischen neoliberaler und dissident-demokratischer Kunst kommen?
12. Bis zu einem gewissen Grad macht die soziale Bewegung eine andere Spaltung rückgängig, die zwischen Kunst und Pop. So wie es hier auch keinen Unterschied zwischen Kultur und Politik gibt, gibt es auch keinen zwischen ästhetischer und politischer Arbeit. Dies freilich ist keinem Dogma unterworfen und schon gar keiner Rhetorik, keiner Kontrolle und keiner Definitionsmacht, sondern ausschließlich der gemeinsamen Praxis: Kunst ist Freiheit, im Zustand des Werdens. Kunst ist Gerechtigkeit, im Zustand des Traums. Kunst ist Solidarität, im Zustand des Zeichens. Oder sie ist verloren.

Spaltprozesse. Was soziale Bewegungen stärkt und was sie schwächt.

Seit Jahrzehnten wird dies beobachtet als Phänomen der endlosen Spaltungen der Opposition in den mehr oder weniger demokratischen ebenso wie in den mehr