

»Praktische Negation« und »Kontingenz mit Wurzeln«. Gemeinschaft bei John Holloway und Zygmunt Bauman: Die globalisierungskritische Bewegung als Wir und Neotribe

JENS KASTNER

»Den ganzen Weg über scherzte Vater und sprudelte vor Witzen und Wortspielen. Verwies auf die chassidischen Ursprünge des Wortes ›Kibbuz‹ und auf die interessante Parallele zwischen dem Kibbuzideal und dem Gedanken der *koinonia*, Gemeinschaft, einem Begriff, der aus dem antiken Griechenland stamme und auf *koinos* zurückgehe, was ›allgemein‹ bedeute. Und übrigens, davon, von *koinonia*, ist das Wort *knunia* für ›Verschwörung‹ zu uns ins Hebräische gekommen, und vielleicht besteht da auch eine Verbindung zum Begriff ›Kanon‹.«
Amos Oz: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis

Als Reaktion auf die politischen und gesellschaftlichen Prozesse, die heute unter der Chiffre der Globalisierung subsumiert werden, kommt es zu einem Erstarben von Gemeinschaft: Theoretisch erfährt der Begriff ein ungeahntes Comeback und zeitdiagnostisch scheint er sich in besonderer Weise anzubieten, u. a. um die aktuelle Praxis sozialer Bewegungen zu beschreiben. Dabei wird Gemeinschaft einerseits als paradoxe

Form gefasst – als »Kontingenz mit Wurzeln« (Zygmunt Bauman) – und als Organisations- oder Handlungsformation abgelehnt, andererseits emphatisch aufgegriffen: Wenn es um die Veränderung der Welt geht, so John Holloway (2003), sei das »Wir« »die zentrale Kategorie«. Während Holloway die immanenten Differenz- und Ausschlussmechanismen vernachlässigt, nimmt Bauman sie zum Anlass, Gemeinschaften insgesamt zu diskreditieren. Beide Ansätze nehmen dabei Entkontextualisierungen vor, die im Folgenden vor dem Hintergrund des zapatistischen Aufstands und der globalisierungskritischen Bewegungen diskutiert werden sollen. Denn sowohl bei Holloway als auch bei Bauman finden sich mögliche Anknüpfungspunkte für eine antiessentialistische Politik der Gemeinschaft.

Vom Nein zu anderen Beziehungen? Das »Wir« bei John Holloway

John Holloway gehört zu denjenigen Intellektuellen, für die der zapatistische Aufstand in Chiapas/Mexiko zu einem der inspirierendsten Ereignisse der letzten Jahre zählt. In einer wohl einzigartigen Ausführlichkeit hat Holloway seine theoretischen Schriften seit Mitte der 1990er Jahre an die Theorie und Praxis der Zapatistas angelehnt. Sein 2002 erschienenes Buch *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* nimmt zentrale Begriffe des zapatistischen Diskurses zum Anlass für eine Erneuerung marxistischer Theorie. Er greift dabei auf anarchistische, rätekommunistische und eigene staats-theoretische Arbeiten aus den 1970er Jahren zurück, die im Kontext des so genannten »Open Marxism« entstanden sind.¹ In diesen Schriften und Debatten sind bereits die Grundaussagen angelegt, die den in Irland geborenen und heute im mexikanischen Puebla lehrenden Holloway zu einem der wichtigsten Theoretiker des zapatistischen Aufstands und der altermondialistischen Bewegungen machen.

In dem gemeinsam mit Sol Picciotto verfassten Aufsatz »Capital, Crisis and the State« (1977) bestimmt Holloway den Staat als Verhältnis. Der Staat sei, ähnlich wie auch Nicos Poulantzas (2002) in gramscianischer Tradition formuliert hatte, nicht als Instrument oder Subjekt zu begreifen. Er sei vielmehr als Relation von Klassenverhältnissen zu denken, von denen theoretisch nicht abstrahiert werden dürfe. Aber nicht nur die Staatsform müsse als durch Klassenverhältnisse bestimmte be-

1 Zu den anarchistischen Einflüssen in der Theorie Holloways vgl. Kastner 2006.

griffen werden. Auch staatliche Herrschaft in ihren spezifischen Momenten sei als Klassenkampf von oben aufzufassen und den Erfordernissen der Kapitalakkumulation gemäß zu verstehen. Daraus folgt, die Kapitalbewegungen in letzter Instanz als abhängig von den Bewegungen der ArbeiterInnenklasse bzw. als »Reaktion auf vergangene Klassenkämpfe« (Birkner/Foltin 2006: 80) zu interpretieren. Mit dieser Betonung gesellschaftlicher Kämpfe kommt Holloway (post-)operaistischen Ansätzen sehr nahe.² Konsequenter schließt er daraus in einem neueren Text, der wie sein Buch »Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen« betitelt ist, dass der Kapitalismus nicht etwa existiere, weil wir ihn im 18. oder 19. Jahrhundert geschaffen hätten. Er funktioniere gegenwärtig nur, »weil wir ihn heute immer wieder neu erschaffen« (Holloway 2005: 38). »Wenn wir ihn morgen nicht mehr erhalten«, schlussfolgert er, »wird er nicht existieren« (ebd.).³ Holloway gehört damit zu jenen MarxistInnen, die den relationalen Charakter von Kapital und Staat, also den schon von Marx ausgeführten Gedanken, dass das Kapital ein Verhältnis sei, betonen. Hinsichtlich der Analyse der realen Verhältnisse, die die Marxsche Gesellschaftsanalyse neben einer kritischen Theorie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft immer zu sein bzw. zu unternehmen beansprucht (vgl. Köbler/Wienold 2001: 61), liegt es für Holloway also nahe, nach Praktiken von Verweigerung zu suchen: Wenn der Kapitalismus täglich gemacht wird, kann man sich auch weigern, ihn bzw. dabei mitzumachen. Als ein solches Aufhören, den Kapitalismus zu machen, interpretiert Holloway das »Ya Basta! Es reicht!«, mit dem der zapatistische Aufstand 1994 begann. Das »Ya Basta!« ist aber nicht nur Verneinung. Es ist die Negation einer Negation, nämlich jener Verneinung menschlicher Würde, die der Kapitalismus (laut Holloway) bedeutet. Als Negation der Negation enthält der zapatistische Kampf auch erneuernde, positive Aspekte.

Holloway kann zu Gute gehalten werden, dass er die Zapatistas nicht in erster Linie als Träger einer indigenen Revolte betrachtet, als die sie in weiten Teilen der Lateinamerikaforschung und auch in manchen Teilen der Solidaritätsbewegung in romantizistischer Art und Weise rezipiert werden. Er wirft den Blick auf die universalen Aspekte, aus denen er die entscheidende, für das Thema Gemeinschaft relevante Frage aufwirft: Die Frage nach dem »Wir«. Holloway selbst thematisiert diese Frage des »Wir« zu Beginn seines Buches *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* (vgl. Holloway 2002: 13), stellt dann aber katego-

-
- 2 Zur Einordnung Holloways in den Kontext postoperaistischer Theorie vgl. Birkner/Foltin 2006: 80 und 108ff.
 - 3 Dieser Gedanke wird ausgeführt in Holloway 2004.

risch fest, dass es für die kritische Reflexion⁴ ebenso wie für politisch emanzipatorisches Handeln überhaupt keinen anderen Ausgangspunkt geben könne: »Wir können nirgendwo anders als bei unseren eigenen Gedanken und unseren eigenen Reaktionen anfangen. Die Tatsache, dass ›wir‹ und unsere Vorstellungen von ›wir‹ Ergebnis einer ganzen Geschichte der Unterdrückung des Subjektes sind, ändert nichts daran«. »Wir können nur davon ausgehen«, heißt es weiter, »wo wir sind, von dem, wo wir sind, aber nicht sein möchten, von wo aus wir schreien« (Holloway 2002: 14). »Wo wir nicht sein möchten« ist keine topografische, sondern eine inhaltliche Spezifizierung. Es ist die einzige, aber universelle Einschränkung, die Holloway hinsichtlich der Kategorie »Wir« macht. Es ist die Gemeinschaft derer, die mit ihm von der »Grauenhaftigkeit des Kapitalismus« (Holloway 2002: 19) überzeugt sind und darin übereinstimmen, dass »der Kapitalismus ein Desaster ist« (Holloway 2003: 6).⁵

Neben dieser ideellen Übereinstimmung gibt es aber noch eine andere, eine materielle. Die »materielle Konstitution des ›Wir‹« (Holloway 2002: 40) ist das Tun. Das Tun ist erstens »praktische Negation« (Holloway 2002: 35), weil es einen bestehenden Zustand verneint und verändert. Es ist selbstbestimmtes, kreatives Handeln, das im Kapitalismus in Arbeit verwandelt wird, »die uns auferlegt wird« (Holloway 2007: 8). Zweitens ist das Tun immer ein kollektives, da selbst individuelles Handeln auf dem Tun anderer basiert und aufbaut (vgl. Holloway 2002: 39). Holloway spricht vom (gesellschaftlichen) Tun als materieller Grundlage der »Wir«-Formierung oder der Identifizierung, um sie von ontologischen, also auf das Sein rekurrierenden Prozessen abzugrenzen. Denn im Gegensatz zu einer Begriffsbildung (oder auch Gemeinschaftsbildung) auf der Grundlage eines Seins, ist die auf das Tun zurückgehende als »antagonistische Bewegung von Identität und Nicht-Identität« zu verstehen. »Der Tuende ist und ist nicht, genau so, wie das Getane ist und nicht ist, flüchtig objektiviert und dann wieder in den gesellschaftlichen Fluss des Tuns integriert. Auf der Basis des Seins zu denken heißt zu identifizieren« (Holloway 2002: 123).

Holloway reagiert mit dieser offenen Gemeinschaftskonzeption u. a. auf seine Analyse des Staates, den er als »erstarrte oder fetischisierte Form gesellschaftlicher Verhältnisse« (Holloway 2002: 112) begreift

4 »Der Ausgangspunkt theoretischer Reflexion ist Opposition, Negativität, Kampf« (Holloway 2002: 10).

5 »Dies ist das Kapital: die Geltendmachung von Herrschaft über andere auf der Grundlage von ›Besitz‹ des Getanen und damit der Mittel des Tuns als Vorbedingung für das Tun jener anderen, die befehligt werden« (Holloway 2002: 44).

und dessen zentrales Moment die Identifizierung und Kategorisierung ist. Damit versucht er die Fallstricke jeder Identitätspolitik zu vermeiden – Homogenisierung und Exklusion –, betreibt damit aber eine Entkontextualisierung, die differente Existenzweisen (als Ausgangspunkt politischen Handelns) aus den Augen verliert.⁶ Denn die Tatsache, dass die ideelle Übereinstimmung zwar potenziell von allen, aber aktuell (zumindest in den westlichen Gegenwartsgesellschaften) nur von den wenigsten geteilt wird, erscheint ihm unproblematisch. Schuld daran ist lediglich die laut Holloway repressive Verfasstheit der Gesellschaft, die den eigentlichen, eben essenziellen Impuls der Widerständigkeit überdeckt und unterdrückt: »Woher wissen wir, dass das ¡Ya Basta! Es reicht! existiert? Wir wissen, dass es in *uns allen* existiert, möglicherweise ziemlich verdrängt, immer in widersprüchlicher Form, aber immer vorhanden, nicht nur aus Erfahrung, sondern ganz einfach weil es ein untrennbarer Teil des Lebens in einer unterdrückerischen Gesellschaft ist« (Holloway 2006: 50). Ganz im Sinne dessen, was Michel Foucault die »Repressionshypothese« genannt hat, formuliert Holloway hier eine Zeitdiagnose, die das wesentliche Element sozialer Integration in Unterdrückung ausmacht. Es ist demnach nur eine Frage der Zeit und der Intensität der Aufklärungsbemühungen, bis die Menschen ihre Fesseln erkennen und zur befreienden, kollektiven Tat schreiten. Problematisch an diesem zeitdiagnostischen Befund ist zum einen, dass auf seiner Grundlage gezielte Teilhabe an Privilegien, bewusstes Einverständnis mit den Verhältnissen oder auch nur das bequeme, habituelle Einrichten in einen »Notwendigkeitsgeschmack« (Bourdieu) nicht zu denken sind. Die »Wir«-Formation basiert auf einer für universell gehaltenen, bloß gegenwärtig unterdrückten widerständigen Haltung.⁷ Problematisch ist zum

- 6 Das Konzept der Existenzweise wird hier im Anschluss an Louis Althusser Überlegungen zur Materialität von Ideologie verwendet (vgl. Althusser 1977: 136ff.). Es soll auf der einen Seite ermöglichen, Subjektivierungsweisen, auch kollektive, als konkrete materielle Effekte zu beschreiben, die existieren, ohne dabei auf der anderen Seite essenzialistische Alltagsvorstellungen zu perpetuieren. Diese kollektiven Subjektivierungsweisen sind zudem – trotz aller sonstiger, auch fundamentaler Unterschiede in den theoretischen Ansätzen, ähnlich wie bei Michel Foucault oder Pierre Bourdieu – nicht allein auf Repression (Her- und Zurichtung), auch nicht auf Bewusstsein, Übereinkunft oder Vertrag gegründet, sondern – je nach Ansatz – auf präreflexive Übereinstimmungen, strukturierte und strukturierende Gewohnheiten, diskursbestimmte Episteme.
- 7 Es komme, schreibt Holloway (2007: 9), in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren zu einem »Anwachsen des Kampfes des Tuns gegen die Arbeit«. Warum dann aber beispielsweise in Frankreich 2007 ein Kandidat die Präsidentschaftswahlen mit einer deutlichen und Milieu übergreifenden Mehrheit gewinnen kann, der mit dem Motto »Mehr Arbeiten, um

anderen, dass sich mit dieser Konzeption andere als anti-kapitalistische Gemeinschaften kaum denken lassen. Dies geht nicht nur aus Holloways Bestimmung der ideellen, sondern auch aus jenen der materiellen Grundlagen des »Wir« hervor: Der Fluss des Tuns und damit das kollektive »Wir«, das aus ihm hervorgeht, wird laut Holloway durch den Kapitalismus unterbrochen (vgl. Holloway 2002: 47). Der Kapitalismus teilt Menschen in Besitzer von Mitteln des Tuns, also von Produktionsmitteln, und Mittellose und erzeugt objektivierte Subjekte. Sie verlieren laut Holloway ihre Kollektivität, ihr aus dem »Fluss des Tuns« gespeistes »Wir-Sein«. Die kollektive kreative Macht, etwas zu tun (power to do), wird dadurch zerbrochen und »in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht« (Holloway 2002: 41).

Die Kämpfe um die »Bekräftigung des gesellschaftlichen Flusses des Tuns, gegen dessen Fragmentierung und Negation« (Holloway 2002: 51) sind also zugleich die Kämpfe um die Befreiung der Subjektivität von ihrer Objektivierung oder auch die Befreiung des Tuns von der Arbeit. Paradigmatisch verwirklicht sieht Holloway diese Art von Kämpfen im zapatistischen Aufstand und den daran anschließenden sozialen Kämpfen innerhalb und außerhalb Mexikos. Das »Wir« aus dem »Wir sagen [...] nein zum Kapital« (Holloway 2006: 92) ist dabei nicht näher bestimmt, es umfasst alle: Da wir (alle) in einer Gesellschaft leben, »die unsere Menschlichkeit negiert« (Holloway 2007: 16), sind wir im Grunde auch alle potenzielle Rebellinnen und Rebellen. Dabei wendet sich das von Subcomandante Marcos übernommene Motto »Ganz normale Leute, Rebellinnen und Rebellen« (Holloway 2006: 75) in der Interpretation Holloways zunächst gegen leninistische Avantgardekonzeptionen, also gegen ein hierarchisches und autoritäres Politikmodell sowie gegen eine teleologische, stufenförmige Revolutionsvorstellung, wird dann aber normativ gewendet. Was also bei Marcos noch als Beschreibung dient, um gegen das propagandistische Vorurteil zu argumentieren, nur geschulte und vom Ausland eingeschleuste Kader könnten eine Rebellion beginnen, andere potenziell Aufständische ermutigen und mitziehen, wird bei Holloway entkontextualisiert und zu einer allgemeinen Tatsache umgeschrieben.

»Das Nein«, so der wohl entscheidende Auslöser für Holloways normative Wendung, »ist der Anfangspunkt aller Hoffnung« (Holloway 2006: 92). Den von diesem Nein ausgehenden Aufbau »anderer sozialer Beziehungen« (Holloway 2006: 93) sieht er in Ansätzen im zapatistischen Aufstand und allen von diesem inspirierten Bewegungen verwirk-

mehr zu verdienen« angetreten war, lässt sich mit Holloways These nicht erklären.

licht. Vom Nein ausgehend, findet hier ein Kampf um Würde statt, »Würde und Kapital sind inkompatibel« (Holloway 2006: 97). Wir, befindet Holloway in Anlehnung an die zapatistische Parole *preguntando caminamos* (»fragend schreiten wir voran«) – ohne zu klären, von wem er da spricht –, »wir schreiten mit Wut und fragen mit Leidenschaft« (Holloway 2006: 99).

Von der postulierten zur planetarischen Gemeinschaft? Die Neotribes bei Zygmunt Bauman

Diesem emphatischen Verständnis des »Wir« bei Holloway steht ein skeptisches bis ablehnendes bei Zygmunt Bauman gegenüber. Der britisch-polnische Soziologe beschreibt denselben Gegenstand, die globalisierungskritische Bewegung, als eine gegenwärtige »Wir«-Formation, als »ein schwächliches Pendant zur konzentrierten Macht der multinationalen Konzerne« (Höller/Bauman 2003: 22). Aber es ist nicht nur diese Schwäche, von der Baumans Skepsis herrührt.

Bauman beschreibt in mehreren seiner Bücher das Aufkommen so genannter Neotribes, imaginärer Gemeinschaften, als Reaktion auf den Bedeutungsverlust des modernen Nationalstaates.⁸ Dieser hatte auf der Ebene kultureller Werte den Individuen u. a. als Garant für Sicherheit und Kontinuität gedient. Postmoderne Lebensformen hingegen – später spricht Bauman (2003) nur noch von »flüchtiger Moderne« statt von Postmoderne – zeichnen sich durch gesteigerte Kontingenz aus, die zu einer durch Ängste und Schutzbedürfnisse motivierten, ausgedehnten, »obsessive(n) Suche nach Gemeinschaft« führt (Bauman 1995a: 303). Denn insgeheim angestrebt sei vor allem die »Freude, ›im Recht‹ zu sein« (Bauman 1995a: 302). Was bei dieser Suche gefunden wird, sind mehr und mehr postmoderne Gemeinschaften oder Neotribes und immer

8 Indem Bauman diesen Begriff von Benedict Anderson übernimmt, um eine dem Nationalstaatsprinzip zuwider laufende Erscheinung zu bezeichnen, kündigt sich bereits eine gewisse Widersprüchlichkeit an. Denn bei Anderson ist der Prototyp »vorgestellter Gemeinschaften« nicht der Neo-Stamm, sondern: die moderne Nation. Der vorgestellten fehlt es im Gegensatz zur »klassischen« Gemeinschaft an der Einzigartigkeit der Sprache als ihr zentrales und Einheit stiftendes Medium. Die Nation entsteht historisch laut Anderson u. a. erst dann und da, wo die Vorstellung einer besonderen, außerhalb der Welt liegenden, heiligen Schriftsprache als privilegierter Zugang zu einer ontologischen Wahrheit ihren axiomatischen Zugriff auf das Denken der Menschen einbüßt (Anderson 1997: 35 und 57), zu Bauman allgemein vgl. Kastner 2000.

weniger der Nationalstaat. Dieser zeitdiagnostische Status von Nationalstaat und Neotribe, ihre tendenzielle Abfolge, verliert für Bauman in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung: Zum einen betont er in seiner Beschreibung des gegenwärtigen Nationalstaates, hier in Form des schwedischen Sozialstaatsmodells, es handele sich keineswegs um »ein Überbleibsel aus vergangenen Zeiten, kein Denkmal für vergebliche Hoffnungen und veraltete Visionen« (Bauman 2007: 141). Zum anderen revidiert er auch konzeptionell den Zusammenhang von Gemeinschaft und Neotribe in der Gegenwart. Der Sozialstaat sei, so Bauman, »die moderne Verkörperung der Idee der Gemeinschaft, ihre institutionelle Verwirklichung in der modernen Form eines abstrakten Kollektivs« (Bauman 2007: 139). Und zwar für die feste, industrielle wie für die flüchtige, konsumbasierte Moderne gleichermaßen. Die »Bedeutung des Sozialstaats liegt in der Konsumgesellschaft genau wie in der Industriegesellschaft darin, die Gesellschaft vor ›Kollateralschäden‹ zu schützen, die das dominierende Prinzip des sozialen Lebens ohne sozialstaatliche Überwachung, Eindämmung und Lenkung verursachen würde« (Bauman 2007: 141). Es lässt sich also trefflich darüber streiten, ob Bauman eine in sich widersprüchliche Konzeption von Gemeinschaft oder vielmehr drei verschiedene vertritt: Neotribe, Nationalstaat und planetarische Gemeinschaft – wobei dann über deren Verhältnis, konzeptionell und zeitdiagnostisch, gestritten werden müsste.

Im Folgenden geht es vor allem um die beiden, im Kontext von Baumans Moderne-Kritik entwickelten Gemeinschaftskonzepte: Die postmoderne, neotribale Gemeinschaft und die planetarische Gemeinschaft. Bauman beschreibt die Gemeinschaft in der Postmoderne so:

»Die Gemeinschaft – ethnisch, religiös, politisch oder sonstwie – wird als unheimliche Mischung aus Differenz und Kumpanei gedacht, als eine Einmaligkeit, für die man nicht mit Einsamkeit zahlen muß, als eine Kontingenz mit Wurzeln, als Freiheit mit Sicherheit; ihr Bild, ihre Verlockung sind ebenso widersinnig wie jene Welt der universalen Ambivalenz, aus der sie – hofft man – eine Zuflucht bietet« (Bauman 1995a: 301).

Die Neostämme als imaginierte und postulierte Gemeinschaften übernahmen jeweils die Hoffnungen darauf, die einzelnen gemeinschaftlichen und verschiedenen lokalen Wahrheiten und Gewissheiten zu universeller Blüte zu führen, also die Aufgabe der Zivilisierung zu übernehmen. Gegenüber früheren Gemeinschaften zeichneten sich Gemeinschaften in der Postmoderne bzw. in der »flüchtigen Moderne« durch ih-

re Kurzlebigkeit und Inkohärenz aus.⁹ Dabei seien sie geprägt von einer »militanten Intoleranz« (Bauman 1995c: 76), die letztlich aus diesen Konstitutionsbedingungen entstände. Es gebe für sie keine Grenze an Grausamkeit und Unterdrückung. Vor allem zwei Zusammenhänge koppeln die Neostämme an Gewalt. Erstens mache der kulturelle Kontext der Postmoderne öffentliche Aufmerksamkeit zur umkämpften Ressource, was wiederum zur Reformulierung des kartesischen Cogito in ein »Ich werde wahrgenommen, also bin ich« (Bauman 1996b: 59) münde. Im Kampf um Aufmerksamkeit sei jedes Mittel Recht, je lauter und brutaler, desto Erfolg versprechender. Zweitens sind die Neostämme laut Bauman im Gegensatz zu ihren traditionellen Vorbildern durch die Art und Weise ihrer Existenz schon gewaltanfällig. Allein durch ihren bloß postulierten Status seien sie darauf angewiesen, empfindlich auf Infragestellungen oder Angriffe von Außen zu reagieren und ihre potentiellen Mitglieder gefügig zu machen.¹⁰

Nicht nur, dass Bauman offen lässt, wie sonst, außer »postuliert«, eine Gemeinschaft denkbar ist, er setzt die Neostämme bezüglich ihrer Innenwirkung mit Sekten und hinsichtlich ihrer Außenwirkung mit Nazis gleich (vgl. Bauman 1996b: 60) – und das, obwohl er zuvor einräumt, soziale Bewegungen hätten mit Kraftfahrzeugen gemeinsam, dass die Art des antreibenden Kraftstoffes nichts mit der Richtung zu tun ha-

9 »Gemeinschaften gibt es in allen Formen und Farben, aber wenn man sie entlang der Weberschen Achse zwischen »leichten Mantel« und »eisernen Käfig« anordnet, dann landen alle bemerkenswert nahe am ersten Pol« (Bauman 2003: 199).

10 Die automatische Verknüpfung von Neostämmen und gewaltsamem Handeln ist in sich widersprüchlich – aber kennzeichnend für die allgemeine Verwendung der Begriffe bei Bauman wie auch für das Verhältnis zwischen Moderne und Postmoderne: Einerseits gelten die Neostämme als postmoderne Träger eines aus der Moderne tradierten Phänomens (Gewalt). Als Träger lösen sie den Staat ab. Andererseits wird das Phänomen selber als grundsätzlich verändert, als gebrochen und eben postmodern beschrieben. Als Phänomen ist Gewalt nicht mehr an den »Staat-als-Träger« gebunden. Indem aber Bauman in seiner Beschreibung Neostämme an Gewalt bindet, vernachlässigt er immer entweder den Bruch oder die Tradition. Den Bruch zu vernachlässigen, heißt z. B., zu übersehen, dass sektenähnliche Gemeinschaften weder auf die vernünftige Übereinkunft bauen, wenn sie gewalttätig agieren, noch über die Ressourcen und Macht verfügen, die sie mit den Nazis vergleichbar macht. Den Bruch zu vernachlässigen heißt aber auch, zu übergehen, dass Aufmerksamkeit auch anders als über Gewalt erlangt werden kann. Die Tradition zu vernachlässigen, heißt, die aktuelle Wirkung des staatlichen Gewaltmonopols zu verharmlosen, indem es mit den Artikulationsformen von Gruppen gleichgesetzt wird.

be, in die der Wagen rollt (vgl. Bauman 1996b: 59).¹¹ Auch mit der Behauptung, die »schonungsloseste und mörderischste Unterdrückung individueller Autonomie [werde ...] heutzutage im Namen der Menschenrechte begangen, enteignet und kollektiviert als ›Minderheitenrechte‹« (Bauman 1995c: 76), reiht sich Bauman in die Positionen der Neuen Rechten ein. Denn dies ist eindeutig eine in der konservativen europäischen Publizistik verbreitete Denkfigur: Die Minderheiten missbrauchten die Güte des zivilisatorischen Universalismus und sein Gastrecht, bedrohten kulturelle Werte und zersplitterten Kulturgüter und Gesellschaften.¹² Etwas vorsichtiger formuliert es Bauman in seiner (abgren-

- 11 Auch Birgit Rommelspacher macht darauf aufmerksam, dass Bauman an dieser Stelle nichts Geringeres tut »als die Ideologien der verschiedensten sozialen und politischen Bewegungen mit den Nazis gleichzusetzen« (Rommelspacher 1997: 261). Zu einer solchen Position könne er nur gelangen, so Rommelspacher, indem Bauman die ganze Diskussion um das Problem der Verabsolutierung von Differenz ignoriere. Das ist umso erstaunlicher, als Bauman sich selbst inmitten dieses Problemfeldes bewegt. Denn neben der pauschalen Ablehnung differenzpolitischer Ansätze macht er sich an anderer Stelle selbst zum Verteidiger der (kulturellen) Differenz, indem er die homogenisierenden Praxen des modernen Nationalstaats kritisiert (Bauman 1995a: 133ff.).
- 12 Dies ist durchaus nicht die einzige Stelle, an der Bauman sich in Antifeminismus übt. Auch in seiner Besprechung von Foucaults *Sexualität und Wahrheit I* vertritt er Positionen, die sich in solche des antifeministischen Backlashs problemlos eingliedern lassen. Bauman interpretiert die – von ihm mit Anführungszeichen versehenen – Kampagnen gegen »Vergewaltigung in der Ehe« und gegen »sexuellen Mißbrauch von Kindern« als (postmoderne) Form der Kontrolle und der Organisation des sozialen Raumes, die Foucaults (moderne) Ordnungsfabriken abgelöst hätten (vgl. Bauman 1999: 261ff.). Durch die feministischen Kampagnen würde ein soziales Klima geschaffen, das durch Misstrauen und Verdächtigungen der Schwächung menschlicher Bindung diene. Damit übernimmt Bauman die Stellungnahmen konservativer FamilienpolitikerInnen, die »Bindung« als mit *family values* positiv auffüllbare, neutrale Kategorie fassen, statt als soziale Machtbeziehung. »Bindung« als solche positiv zu werten bedeutet gerade in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse ein Ausklammern sozialer Ungleichheiten. Bauman beteiligt sich an dieser Ausklammerung, indem er in bester Altherrenmanier gegen feministische Politik polemisiert: »Komplimente über Schönheit und Charme einer Arbeitskollegin zu machen wird heute in der Regel als sexuelle Provokation gebilligt, und das Angebot einer Tasse Kaffee gilt bereits als sexuelle Belästigung. [...] Die Folge von alledem ist die rasche Auszehrung zwischenmenschlicher Beziehungen, die aller Intimität und Emotionalität entkleidet werden, und das Dahinwelken des Wunsches, überhaupt noch Beziehungen einzugehen und zu pflegen« (Bauman 1999: 262). Der Gipfel des Baumanschen Antifeminismus ist aber wohl Baumans Einschätzung im Kontext postmoderner Gewaltverhältnisse, das Eigentum der Frau an ihrem Körper diene dazu, einem anderen menschlichen Wesen das Recht auf Leben zu verweigern,

zenden) Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus, »*möglicherweise* [Hervorh. J. K.] wird Gewalt nur »dereguliert«, sickert von der Höhe des Staates hinab auf die Ebene der (neotribalen) Gemeinschaft« (Bauman 2003: 226).¹³

Insgesamt formuliert Bauman eine deutlich negative Wertung von Gemeinschaft bzw. Neotribes, die er als »Produkt und Bedingung zugleich« (Bauman 1996a: 658) der Globalisierung der Märkte und der Privatisierungsoffensiven beschreibt. Die Beurteilung wiederum hängt oft davon ab, was genau er unter Neotribe versteht, eine Bestimmung, die von der feministischen oder der »Bewegung der Schwarzen« (Bauman 1995b: 233) bis hin zu »schwache(n) Staaten« (Bauman 1996a: 657)¹⁴ reicht. Gemeinsam ist diesen Neotribes allerdings, dass sie letztlich ein Dilemma der Moderne reproduzieren: Obgleich ein postmodernes Phänomen, führe die Suche nach Gemeinschaft – analog zur modernen Suche nach Universalität – nur zum Gegenteil dessen, was intendiert war (Zersplitterung statt Zusammenhalt, Angst statt Sicherheit etc.).¹⁵

weshalb Abtreibung als Teil eines »Holocaust neuen Stils« (Bauman 1996b: 63) zu werten sei.

- 13 Zeitdiagnostisch wäre hier auch die nach wie vor wirkmächtige Identifizierungspolitik des Nationalstaates einzuwenden (vgl. auch Kastner 2005). Schließlich sind es beispielsweise nicht Gemeinschafts-, sondern immer noch Staatsgrenzen, an deren Übertretung Menschen massenhaft und gewaltsam gehindert werden. Während Bauman, anders als in seinen früheren Schriften, die Migrationspolitiken nicht mehr als Indiz dafür auffasst, dass der Nationalstaat seine wesentlichen Funktionen nicht eingebüßt hat (vgl. Bauman/Kastner 2006: 533), bleibt Holloway diesbezüglich eindeutig: »In den letzten sechs Monaten wurden 856.000 Mexikaner an der Grenze zu den Vereinigten Staaten verhaftet. Das ist Identifikation, Definition, Klassifikation im großen Stil« (Holloway 2002: 91)
- 14 Zwar unterscheidet er an einer Stelle zwischen Gemeinschaft als Konzept einerseits und als »integrierte soziale Körperschaft« (Bauman 1995a: 303) andererseits. Diese Unterscheidung bleibt allerdings ohne empirischen oder theoretischen Belang. Zeitdiagnostisch heißt es im Hinblick auf Gemeinschaften in der »flüchtigen Moderne« später allerdings: »Alle diese Gemeinschaften sind weniger reale als postulierte Gemeinschaften, weniger Realität als Projekt« (Bauman 2003: 199).
- 15 Im Gegensatz zu antiken Stämmen ist aufgrund der eher konzeptuellen als real-körperschaftlichen Struktur eine Umwandlung von Schicksalsgemeinschaft in Gemeinschaft des Geschicks zwar möglich, dennoch verwandelt sich letztlich, so Bauman, »die Suche nach Gemeinschaft [...] in ein umfassendes Hindernis für ihre Entstehung« (Bauman 1995a: 306). Die »Gemeinschaft der Herausgeputzten« (Bauman 2003: 233ff.), die sich bloß zu einem Anlass eines Codes bediene wie die BesucherInnen einer Theatervorstellung ihrer Kleidung, »hat ferner den Effekt, die Entstehung »wirklicher« (d. h. umfassender und dauerhafter) Gemeinschaften zu verhindern« (Bauman 2003: 235). Hier wendet Bauman, ohne auf den Zusammenhang hinzuweisen, speziell feministische Erkenntnisse ins Allgemeine. So ver-

Trotz seiner Kritik am modernen Nationalstaat warnt Bauman vor der Gemeinschaft als politische Alternative. In *Flaneure, Spieler und Touristen* (1997) beschreibt er die wesentlichen Züge postmoderner Beziehungen als durch »ihre Bruchstückhaftigkeit und Diskontinuität, die Enge ihres Blickwinkels und ihrer Ziele, die seichte Oberflächlichkeit des Kontakts« (Bauman 1997: 168) gekennzeichnet. Als Strategie zur Überwindung dieser von Bauman durchweg negativ bewerteten Beziehungsattribute seien die Neostämme nur scheinbar geeignet (vgl. Bauman 1997: 124). Der als abgewirtschaftet analysierte Nationalstaat, der in der Postmoderne seine wesentlichen Aufgabe der Ordnungsstiftung verliert, wird damit, wie schon in *Postmoderne Ethik* (1995c), immer noch den kommunalen oder transnationalen, möglicherweise an Identitäten entlang organisierten Gemeinschaften normativ vorgezogen.

Im Gegensatz zu seiner pauschalen Verurteilung jeglichen Gemeinschaftskonzeptes unterscheidet er in *Unbehagen in der Postmoderne* (1999) scharf zwischen religiöser und politischer Gemeinschaft. Dabei wird einerseits mit der Beschreibung von »religiösem Fundamentalismus« als eine Form des Phänomens Neotribalismus diesem eine dritte konkretere Bedeutung gegeben (Bauman 1999: 323ff.) – neben den »schwachen Staaten« und den sozialen Bewegungen. Andererseits macht Bauman sich für die politische Gemeinschaft stark. Weil individuelle Freiheit nicht durch individuelle Anstrengung zu erlangen ist, so Bauman, muss deren Möglichkeit als gemeinschaftliche Aufgabe betrachtet werden. Diese Aufgabe wiederum können freie Individuen »nur gemeinschaftlich und über ihre gemeinsamen Errungenschaften angehen [...]« (Bauman 1999: 367). Die politische Gemeinschaft sei dann, und in Anlehnung an Chantal Mouffe, nicht als empirische Bezugsgröße zu verstehen, sondern als diskursive Oberfläche, die nie zu verwirklichen, aber immer als Handlungsmatrix zur Stelle ist.

Einen positiv besetzten, transnationalen Begriff von Gemeinschaft entwickelt Bauman schließlich im Kontext seiner Auseinandersetzung mit globaler sozialer Ungleichheit.¹⁶ Dabei entwirft er eine geradezu

trat bereits Judith Butler in diesem Kontext die These, »daß jeder Versuch, der der Kategorie ›Frauen‹ einen universellen oder spezifischen Gehalt zuweist und dabei voraussetzt, daß eine solche vorgängige Garantie der Solidarität erforderlich ist, zwangsläufig eine Zersplitterung hervorrufen wird. Die ›Identität‹ als Ausgangspunkt kann niemals den festigenden Grund einer politischen feministischen Bewegung abgeben« (Butler 1993: 49).

- 16 Im Interview mit Christian Höller beklagt Bauman die Unverhältnismäßigkeit der Mittel, die für humanitäre Hilfe und jener, die für Waffen aufgebracht werden, am Beispiel des Irak-Krieges und bilanziert dann allgemein: »Zwanzig Prozent der Menschheit besitzt heute 86 Prozent der globalen Reichtümer (vor zwanzig Jahren waren es ›bloß‹ 76 Prozent), was

überraschende Perspektive: »Allen gegenwärtigen und zukünftigen Anstrengungen muss die Aussicht einer ›globalen Gemeinschaft‹ als verbindlicher Horizont dienen, nach dem sich die Richtigkeit jedes einzelnen Schrittes bemisst« (Höller/Bauman 2003: 23). Er kommt dem Hollowayschen »Wir« sehr nahe, indem er betont:

»Die zentrale Frage ist, um wie viel wir damit einer adäquaten Reaktion auf die Tatsache näher kommen, dass wir voneinander abhängig und daher auch füreinander verantwortlich sind. Ohne die Praxis der Solidarität wird dies nicht gehen, schließlich bemisst sich auch die Tragfähigkeit einer Brücke nach der Stärke ihres schwächsten Pfeilers (und nicht nach dem statistischen Durchschnitt aller Brückenpfeiler). Entsprechend sollte auch die Solidarität einer Gemeinschaft am Wohlergehen und an der Würde ihrer schwächsten Mitglieder gemessen werden« (ebd.).

Nehme man diesen Anspruch als Maßstab, konstatiert Bauman, »so sind wir erschreckend weit vom Horizont einer planetarischen Gemeinschaft entfernt« (ebd.). Auch wenn die globale Protestbewegung gegen den Angriff der USA auf den Irak 2003 ein »planetarisches Gemeinschaftsgefühl« (ebd.) kurzzeitig aufblitzen ließ.

Gemeinschaft gegen Klassifikation

Wenn die Ansätze Holloways und Baumans auch nicht allzu viele Gemeinsamkeiten aufweisen, so fußt beider Argumentation doch auf einem verbindenden Aspekt: Der am Denken Theodor W. Adornos geschulten Kritik an der Klassifikation. Dieses anti-klassifikatorische Denken äußert sich zum einen in den angeführten Beispielen, zum anderen in der Bewertung von Gemeinschaftskonzeptionen, in der sie allerdings zu konträren Schlüssen gelangen. »Der Klassenkampf« stelle für Holloway,

den ärmsten zwanzig Prozent ganze 1,3 Prozent des Reichtums übrig lässt« (Höller/Bauman 2003: 23). Angesichts fortdauernder sozialer Ungleichheit und wachsender Verteilungskonflikte unter postmodernen Bedingungen hatte er auch vorher schon positivere Töne hinsichtlich der Gemeinschaft angeschlagen: »Die Umverteilungsforderungen unserer Zeit sind am häufigsten darauf gerichtet, Menschenrechte zu gewinnen (ein Deckname für die Autonomie des Subjekts, für die Wahlfreiheit, die das Subjekt im postmodernen Lebensraum konstituiert) und werden von Bevölkerungsgruppen gestellt, denen sie bislang verweigert worden sind« (Bauman 1995b: 233). Hier nennt er dann konkret die, denen er an anderer Stelle ohne Eingehen auf materielle Lebensbedingungen »militante Intoleranz« vorwirft: Emanzipationsbewegungen unterdrückter Minderheiten und die feministischen Bewegungen.

so Martin Birkner und Robert Foltin (2006: 117), den »Kampf um das und gegen das Klassifiziertwerden« dar. Holloway selbst führt aus:

»Identifikation, Definition, Klassifikation sind sowohl körperliche als auch geistige Prozesse. Die in den Konzentrationslagern identifizierten, klassifizierten und nummerierten Juden waren nicht bloß Objekte einer Denkübung. Identifikation, Definition und Klassifikation ist die Grundlage für die physische, räumliche und zeitliche Organisation von Armeen, Krankenhäusern, Schulen und anderen Institutionen, auf deren Kern sich die von Foucault gewählten Begriffe Disziplin, die Mikrophysik der Macht, die politische Ökonomie des Details beziehen« (Holloway 2002: 91).

Auch Bauman sieht in der Klassifikation ein wesentliches Moment der Geschichte der Moderne. Die zentrale Aufgabe, die die Moderne sich gestellt habe, sei die Herstellung von Ordnung. Unter Ordnung versteht Bauman Klassifizierung, die entworfene und ausgeführte, also künstliche Ein- und Ausschließung. Klassifizieren heiße, »der Welt eine Struktur zu geben« (Bauman 1995a: 14). Die »Ordnung« bilde daher den Archetyp für sämtliche Aufgaben, die die Moderne sich gestellt hat, weil sie die »am wenigsten mögliche unter den unmöglichen und die am wenigsten entbehrliche unter den unentbehrlichen« (Bauman 1995a: 16) ist. Gerade dadurch aber werde sie konstituierend, also zur Aufgabe, um die sich alles dreht. Bauman beschreibt den Kampf gegen jede Form der Ambivalenz folglich als selbstzerstörerisch und selbsterzeugend zugleich. Die Moderne »ermöglicht sich dadurch selbst, daß sie sich eine unmögliche Aufgabe stellt« (Bauman 1995a: 23). Wie Holloway bezieht auch Bauman sich in dieser Hinsicht auf den Nationalsozialismus und beschreibt den Holocaust als »einzigartigen, aber signifikanten und zuverlässigen Test des latenten Potentials der modernen Gesellschaft« (Bauman 1994: 25).¹⁷

Die von beiden geteilte Ablehnung der Identifizierung führt aber zu konträren Konsequenzen im Hinblick auf Gemeinschaften. Wie Bauman die Neotribes, hält Holloway das von ihm beschriebene »Wir« für lediglich »flüchtig integriert« (Holloway 2002: 123). Während er darin die positive Verwirklichung anti-klassifikatorischen Denkens und Handelns erkennt, lauert für Bauman gerade darin die Gefahr und damit die Ursache seiner ablehnenden Haltung. Gerade in der Flüchtigkeit sieht Bauman die Schwäche und nicht zuletzt die Anfälligkeit von postnationalen

17 Die Herstellung von Ordnung ist nach Bauman aber auch zentrales Merkmal von »Kultur« und wird von Bauman in dieser Hinsicht durchaus positiv bewertet, wie Melanie Reddig und Thomas Kron (2007: 402f.) herausstellen.

Gemeinschaften für besondere Grausamkeit (nach außen wie innen) begründet. Ohne solche Prozesse genauer zu beschreiben, legt Bauman nahe, gerade die offene, nicht eingebettete, bloß postulierte Struktur von Gemeinschaften verleite zu besonderen Vereinheitlichungen nach innen und Ausschlüssen gegenüber anderen. Holloway hingegen schließt Exklusionen im Grunde theoretisch aus, weil die offene Struktur des »Wir« bei ihm prinzipiell alle umfasst. Die Bewertung der Außenwirkungen der Gemeinschaft hängt bei beiden direkt mit der Beschreibung der jeweiligen Konstitutionsbedingungen zusammen. Beide trauen der Gemeinschaft letztlich alles zu, allerdings in unterschiedlicher Richtung: Bauman eine nazimäßige, grenzenlose Grausamkeit – weil die Gemeinschaft postuliert und konstruiert sei; Holloway die Fähigkeit, das Grauen des Kapitalismus zu beenden – weil die Gemeinschaft nicht postuliert, sondern selbstverständlich sei.

Sie vertrauen dabei letztlich auf Gemeinschaftskonzepte, die von sozialen, kulturellen und politischen Kontexten absehen und konkrete Existenzweisen ausklammern: Zwar betont Holloway (2002: 123f.), die Identifizierung des »Wir« beruhe nicht auf einem Sein, sondern auf dem Tun. Dieses Tun allerdings ist nicht anders als kollektiv, gut und antikapitalistisch vorzustellen, bevor es dann vom Kapitalismus in seinem Fluss unterbrochen wird. Dies äußert sich auch in der Vorstellung, die Rebellion sei einfach da, verborgen und verdrängt von den Verhältnissen, aber zu befreien. Bauman stellt der postulierten immer die »wirkliche« Gemeinschaft entgegen, die er zwar in Anführungszeichen, auf die er aber auch seine (sehr verhaltene) politische Hoffnung setzt.¹⁸ Holloway setzt seine Hoffnungen in das Konzept des »urbanen Zapatismus« (Holloway 2006: 56ff.). Dieses hatte er im Anschluss an die vielen zivilgesellschaftlichen Initiativen der Zapatistas entworfen, ohne es allerdings näher auszuführen. Der »urbane Zapatismus« greift im Wesentlichen jene Abkehr vom

18 In *Leben in der Flüchtigen Moderne* ist der Träger dieser Hoffnung kurioserweise ausgerechnet der Staat. Hatte Bauman den modernen Nationalstaat in den 1990er Jahren noch als selektierenden Gärtner gebrandmarkt, hält er ihn nun nicht nur – wie andere TheoretikerInnen angesichts der Bedrohungen durch den neoliberalen Kapitalismus – für den Bewahrer emanzipatorischer Errungenschaften. Er macht den Staat nun gar zur »Quelle der Solidarität« (Bauman 2007: 138). Bauman betont zwar an anderer Stelle (Bauman/Kastner 2006: 530f.), der Nationalstaat der stabilen und jener der flüchtigen Moderne seien zwei verschiedene, letzterer habe eine erhebliche Schwächung der »totalitären Neigung« erfahren. Dennoch bezieht er sich mit seiner Rede von der »Quelle der Solidarität« auf die Funktion der Sicherheit, die zu spenden dem modernen Staat prinzipiell zukomme und die er, in der neuen Lesart, in seiner stabilen Verfassung eben nur übertrieben habe, während er sie jetzt mit Mühe gegen den neoliberalen Kapitalismus aufrecht erhalten könne.

alten, wegen seines Paternalismus häufig kritisierten Verständnis der Solidaritätsarbeit auf, die die Zapatistas formuliert haben. Es geht Holloway also vor allem darum, den Zapatismus als Herausforderung für soziale Kämpfe an anderen Orten zu begreifen.¹⁹ Als wenn es nicht schon in den beispielgebenden globalisierungskritischen Bewegungen enorme Differenzen gäbe, meint Holloway, dieses »Wir« ließe sich auch noch verallgemeinern. Holloway sind also die Schwächen des Konzeptes des »urbanen Zapatismus« vor Augen zu halten, der eben nicht von selbst die Widersprüche und Differenzen zwischen so unterschiedlichen Ausgangspunkten, Interessen und Forderungen wie jenen von keynesianistischen Staatsbefürwortern und libertären StaatsfeindInnen, zwischen nationalen Gewerkschaften und MigrantInnen-Organisationen, zwischen klassenorientierten und kulturspezifischen Kämpfen, zwischen Männern und Frauen etc. überwinden wird. Dass dazu Auseinandersetzungen, Kämpfe und vielleicht sogar Homogenisierungen nötig sind, hält Bauman wiederum für dermaßen verallgemeinerbar, dass er sich von dem Phänomen gleich normativ abwendet. Ihm ist die Stärke des »urbanen Zapatismus« vorzuhalten, die gerade in der postulierten, diversifizierten und auf die verschiedenen lokalen Situationen zugeschnittenen Form besteht. Entscheidend hierbei ist aber der globale Horizont, den Bauman selbst angesichts der globalen Protestbewegung gegen den Krieg der USA im Irak 2003 hat aufblitzen sehen. Dort habe es eine »schlagartige Entdeckung« gegeben, »dass die Menschen ähnliche Hoffnungen und Ängste teilen« (Höller/Bauman 2003: 23). Allerdings wendet er gleich anschließend ein, auch bei dieser im globalisierungskritischen Kontext zu verortenden Bewegung habe es sich um eine Art Karneval gehandelt, und »wenn der Karneval vorbei ist, gehen die Leute nach Hause und kümmern sich um ihre Alltagsgeschäfte« (Höller/Bauman 2003: 23). Als »Karnevalsgemeinschaften« (Bauman 2003: 235) bezeichnet Bauman jene kurzweiligen, auf einen Anlass bezogenen »Gemeinschaften der Herausgeputzten« oder Neotribes.

Mit seinen Ausführungen zu einer globalen Gemeinschaft, deren Solidarität »am Wohlergehen und an der Würde ihrer schwächsten Mitglieder gemessen werden« soll, formuliert er eine Ethik bzw. Moral²⁰, die den sozialdarwinistischen Inhalten der neoliberalen Ideologie diametral entgegensteht. Bauman aktualisiert vielmehr implizit das zapa-

19 Das Konzept des »urbanen Zapatismus« bleibt recht vage. Holloway hält es da implizit mit Subcomandante Marcos: »Das einzige, was wir vorschlugen, war, die Welt zu verändern; alles andere war Improvisation« (zitiert nach Holloway 2000: 112).

20 Zur Auseinandersetzung um den Gegensatz von Ethik und Moral bei Bauman vgl. Kastner 2000, Kron 2001, Bauman/Kastner 2006.

tistische Motto »al paso del más lento« (vgl. Esteva 2005: 25ff.), sich also nach dem oder der Langsamsten zu richten. Auch das Aufgreifen des Begriffes und Maßstabes der Würde sind als Parallele zu Holloway und als Bezugnahme auf den Zapatismus zu werten. Als »postmoderne Guerilla« war die zapatistische Befreiungsbewegung nicht nur deshalb bezeichnet worden, weil sie in postmodernen Zeiten den Aufstand begonnen hatte, sondern auch, weil sie inhaltlich von essenzialistischen Konzepten abwich. Der gegen den Neoliberalismus, die rassistische Ausgrenzung und die Armut der ländlichen Bevölkerung gerichtete Aufstand formulierte von Beginn an – vermittelt über die Begriffe Würde, Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie – einen gesamtgesellschaftlichen Anspruch. Damit zielten die Zapatistas in ihrem Verständnis von Gemeinschaft u. a. auch gegen modernistische Konzepte: Erstens durchkreuzten sie die soziologischen Vorstellungen von Gemeinschaft als Vorstufe zu Gesellschaft wie auch die Hierarchie zwischen »rückständigem Land« und »fortschrittlicher Stadt«. Zweitens ließen sie sich in ihren Selbstdarstellungen weder auf eine Guerilla guevaristischen Typs mit avantgardistischem Anspruch, noch auf einen an ethnischen Kriterien entlang organisierten Indianeraufstand reduzieren. Trotz gelegentlicher Fokussierung ihrer Kämpfe auf indigene Rechte und Kultur haben die Zapatistas auf verschiedenen Ebenen deutlich gemacht, dass ihr Kampf nicht nur um die Integration der als Indigen ausgegrenzten geführt wird, sondern alle Marginalisierten und solche umfasst, die sich ihnen zugehörig fühlen.²¹ Im diesem Kontext ist schließlich auch das Konzept des »urbanen Zapatismus« entstanden (vgl. Holloway 2006: 56ff.)

Da sich das »Wir« nicht aus nachlassender Repression oder rein verstandesmäßiger Einsicht in die Produktionsbedingungen ergibt oder anderswo »wirklich« vorhanden ist oder war, sondern immer postuliert, konstruiert, hergestellt werden muss, ist schließlich, so das Fazit dieser Ausführungen, gar nichts anderes wünschenswert als jenes schlagartige Aufblitzen, das Bauman angesichts der Antikriegs-Proteste gesehen hatte. Und sofern es sich tatsächlich gegen soziale Ungleichheit und kulturelle Exklusionen richtet, kann es gar nicht häufig genug auftreten. Denn zum einen wäre jeder Versuch der Proklamation oder Herstellung einer dauerhaften, stabilen, kohärenten Gemeinschaft kaum ohne Homogenisierungen und Vernichtung des Differenten zu denken. Und zum anderen scheint es angesichts universeller Kontingenz auch niederschmetterndere Perspektiven zu geben als die einer »Freundschaft als Alterna-

21 Zum Zapatismus allgemein vgl. Kerkeling 2006, zur Bedeutung der gegenseitigen Bezugnahmen vgl. in diskurstheoretischer Hinsicht Hufschmid 2004, im Hinblick auf soziale Bewegungsforschung Kastner 2004.

tive zur Irrenanstalt« (Bauman 1995a: 300) mit globalem Solidaritätsanspruch.

Literatur

- Althusser, Louis (1977): »Ideologie und ideologische Staatsapparate«. In: ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin: VSA, S. 108-153.
- Anderson, Benedict (1997): »Kulturelle Wurzeln«. In: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius /Thesere Steffen (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Zürich: Stauffenburg, S. 31-58.
- Bauman, Zygmunt (1994): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. 2. Aufl., Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bauman, Zygmunt (1995a): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bauman, Zygmunt (1995b): Ansichten der Postmoderne, Hamburg/Berlin: Argument.
- Bauman, Zygmunt (1995c): Postmoderne Ethik, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (1996a): »Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung«. Das Argument 217, S. 653-664.
- Bauman, Zygmunt (1996b): »Gewalt – modern und postmodern«. In: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 36-67.
- Bauman, Zygmunt (1997): Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (1999): Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2006): »Staat, Markt und ›life politics‹ im Zeitalter der Globalisierung«. Gespräch mit Jens Kastner. Das Argument 267, S. 530-535.
- Bauman, Zygmunt (2007): Leben in der Flüchtigen Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«. In: Seyla Benhabib [u. a.] (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/M.: Fischer, S. 31-59.

- Birkner, Martin/Foltin, Robert (2006): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis. Eine Einführung, Stuttgart: Schmetterling.
- Esteva, Gustavo (2005): *Celebración del Zapatismo*, Oaxaca: Ediciones Basta.
- Höller, Christian (2003): »Globaler Porzellanladen. Interview mit dem Soziologen Zygmunt Bauman über gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche im Zuge verstärkter Globalisierungsprozesse«. *Springerin. Hefte für Gegenwartskunst* 2, S. 18-23.
- Holloway, John (2000): »Der Aufstand der Würde. Zum Revolutionsverständnis der Zapatistas«. In: Ulrich Brand/Ana Esther Ceceña (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion. »Chiapas« und ein anderes Politikverständnis*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 110-135.
- Holloway, John (2002): *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Holloway, John (2003): »Die Welt verändern, ohne die Macht zu erobern.« Ein Interview mit John Holloway, von Edo Schmidt. *graswurzelrevolution* 283, S. 1 und S. 6.
- Holloway, John (2004): »Aufhören, den Kapitalismus zu machen«. *grundrisse* 11, S. 6-11.
- Holloway, John (2005): »Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen«. *Kurswechsel* 1, S. 35-38.
- Holloway, John (2006): *Die Zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*, Wien: Turia + Kant.
- Holloway, John (2007): »Thompson und die Zersetzung der abstrakten Zeit«. In: ders./Edward P. Thompson: *Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin*, Hamburg: Edition Nautilus, S. 5-17.
- Huffschmid, Anne (2004): *Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag.
- Kastner, Jens (2000): *Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans*, Münster: Unrast.
- Kastner, Jens (2004): »Zapatismus und Transnationalisierung. Anmerkungen zur Relevanz zapatistischer Politik für die Bewegungsforschung«. In: Olaf Kaltmeier/Jens Kastner/Elisabeth Tuijter (Hg.): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 251-275.
- Kastner, Jens (2005): »Staat und kulturelle Produktion. Ethnizität als symbolische Klassifikation und gewaltgenerierte Existenzweise«. In: Michael Schultze/Jörg Meyer/Britta Krause/Dietmar Fricke (Hg.): *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse*, Frankfurt/M./New York [u.a.]: Peter Lang, S. 113-126.

- Kastner, Jens (2006): »Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einleitung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways«. In: Holloway 2006, S. 7-35.
- Kerkeling, Luz (2006): *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*. 2. erw. Aufl, Münster: Unrast.
- Kößler, Reinhart/Wienold, Hanns (2001): *Gesellschaft bei Marx*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kron, Thomas (2001): *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*, Opladen: Leske + Budrich.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, Hamburg: VSA.
- Reddig, Melanie/Kron, Thomas (2007): »Die Kultur der Gegenwart bei Zygmunt Bauman«. In: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*. 2. erw. Aufl., Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 401-425.
- Rommelspacher, Birgit (1997): »Die postmoderne Fassung einer anti-modernen Ethik«. *Soziologische Revue*, 20 (3), S. 259-264.