

2. Eine Theorie des Rückzugs – Widerstand »irgendwie anders«

Der Rückzug steht quer zu den gängigen Konzeptualisierungen von Protest und Widerstand. Wer sich zurückzieht, stellt sich nicht in den Weg, versucht nicht die Macht zu übernehmen und erhebt auch keine kollektiven Forderungen. Der Rückzug funktioniert – schreibt Daniel Loick (2018), eine Wendung von Walter Benjamin aufnehmend – »irgendwie anders«. Diese recht nebulöse Bestimmung des sonst so wortgewaltigen Walter Benjamin deutet darauf hin, dass der Rückzug der eingehenden Konzeptualisierung bedarf. Um eine nähere Bestimmung dieses »irgendwie anders« geht es in diesem Kapitel.

Zuerst zeige ich knapp, wie die gängigen Konzeptualisierungen von Protest und sozialen Bewegungen den Rückzug systematisch ausklammern (1). In einem zweiten Schritt plädiere ich dafür, den Rückzug eher mit dem Konzept »Widerstand« zu fassen als mit »Protest« oder »soziale Bewegung«. Doch auch diese Konzeptualisierung ist nicht unproblematisch. Zwar wurden unterschiedliche empirische Widerstandssphänomene als Rückzugs- oder Entzugsbewegungen analysiert; dennoch umfassen die gängigen Konzeptualisierungen von Widerstand den Rückzug nicht (2). Um mich einem Verständnis des Rückzugs anzunähern, gebe ich einen Überblick über gängige Konzeptualisierungen und destilliere aus den Theoriekonvergenzen zehn Charakteristika des Rückzugs (3). Zuletzt zeige ich, dass sich der Rückzug unter dem Begriff »Widerstand« subsumieren lässt, wenn man ihn als »Dissidenz« (und nicht als »Opposition«) fasst. So lässt sich noch einmal klar bezeichnen, was den Rückzug »irgendwie anders« macht: der Rückzug zielt auf ein Jenseits der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, muss den Weg dorthin jedoch innerhalb dieser Verhältnisse beginnen. Dies nenne ich die »Dialektik des Rückzugs« (4).

2.1 Protest oder Rückzug – die Geschichte einer falschen Alternative

Menschen ziehen sich in Kommunen zurück, weil sie die herrschenden Verhältnisse ablehnen und um auf diese Weise zu gesellschaftlichem Wandel beizutragen.

Anstatt sich an Symptomen abzuarbeiten, versuchen sie umfassendere Veränderungen herbeizuführen. Das bedeutet nicht, dass sich Kommunard*innen nie an kollektiven Protesten gegen dieses oder jenes spezifische Übel beteiligen. Im Gegenteil deutet einiges darauf hin, dass sie deutlich häufiger an Demonstrationen und Blockaden teilnehmen als »Durchschnittsbürger«. Richtig ist aber, dass selbst jene Kommunard*innen, die sehr häufig an Protesten teilnehmen, den politischen *Kern* ihres Engagements nicht in diesen, sondern in der »Meta-Politik der Kommune« (#100, 43-44), wie ein Kommunarde formuliert, sehen. Diese »Meta-Politik« hängt eng zusammen mit einem Rückzug aus der sozialen und politischen Ordnung.

Diese Koppelung von Rückzug und Widerstand im Selbstverständnis der Kommunard*innen steht aber quer zu weiten Teilen jenes sozialwissenschaftlichen Teildiskurses, der sich vornehmlich mit Protest, Kritik und Widerstand beschäftigt, der »sozialen Bewegungsforschung«. Dies möchte ich kurz an einem paradigmatischen Beispiel beleuchten. Einer der einflussreichsten Forscher im Bereich der sozialen Bewegungen, Charles Tilly (1984: 306), definiert diese als:

»a sustained series of interactions between power holders and persons successfully claiming to speak on behalf of a constituency lacking formal representation, in the course of which those persons make publicly visible demands for changes in the distribution or exercise of power, and back those demands with public demonstrations of support.«

Für Tilly sind soziale Bewegungen also kollektiv (»persons«), richten Forderungen an Machthabende (»make demands«) und stellen ihre Forderungen öffentlich zur Schau (»public demonstrations«). Unter diese Definition kann die Praxis der Kommunard*innen kaum sinnvoll subsumiert werden. Mag man das Leben in der Kommune auch als kollektive Praxis bezeichnen, so ist die Entscheidung dazu eine individuelle. Kommunard*innen stellen *als Kommunard*innen* gerade keine spezifischen Forderungen an den Staat und artikulieren ihre Politik also gerade nicht primär öffentlich, sondern leben diese im Privaten (oder jedenfalls in einem Bereich, der weder eindeutig privat noch öffentlich ist).

Dass die Bewegungsforschung hier eine erhebliche Blindstelle aufweist, sehen auch prominente Vertreter*innen dieses Diskurses so. Der Soziologe David Snow (2004) etwa bemängelt, dass Gruppen, die sich nicht an den Staat richten, in der Bewegungsforschung meist schon rein konzeptionell ausgeschlossen werden. Daher würden auch intentionale Gemeinschaften von der sozialen Bewegungsforschung übersehen, obwohl sie Herrschaft herausfordern. Zusammen mit Poletta (2006) stellt Snow (2006) in einem Artikelforum eindrücklich dar, dass die Vorprägungen, die Charles Tilly und andere im Forschungsfeld hinterlassen haben, so wirkmächtig sind, dass einige Formen politischer Artikulation vor diesem Hintergrund »unbeholfen« (»awkward«) erscheinen. Nicht umsonst verwendet der So-

ziologe Robert Schehr (1997) ein gesamtes Buch mit dem Untertitel »establishing intentional communities as a social movement« darauf, das Konzept »soziale Bewegung« so zuzuschneiden, dass es Kommunen und intentionale Gemeinschaften umfasst.

So richtig Snows (2004) Diagnose ist, dass Kommunen und intentionale Gemeinschaften eine Blindstelle der sozialen Bewegungsforschung darstellen, so wenig überzeugt jedoch sein Vorschlag, diese Blindstelle durch eine Erweiterung der »Bewegungsforschung« zu füllen. Der Begriff »soziale Bewegung« – selbst wenn man ihn so breit definiert, wie David Snow im genannten Aufsatz – geht mit zu großem theoretischem Ballast einher. Dieser Ballast besteht darin, dass das Konzept des »Rückzugs« in der Bewegungsforschung geradezu als das konstitutive Andere von Protest verstanden wurde. Dieses Erbe hat tiefen Spuren hinterlassen.

Wie der Rückzug in der Forschungsliteratur zu sozialen Bewegungen als das Gegenteil von Protest konzeptualisiert wird, lässt sich beispielhaft an Robert K. Mertons Aufsatz »Social Structure and Anomie« aus dem Jahr 1938 zeigen. Der Aufsatz steht paradigmatisch für jenen Forschungsbereich, aus dem sich die soziale Bewegungsforschung später entwickelt hat (Pettenkofer 2010: 23). In diesem Aufsatz stellt Merton Protest als Ergebnis gesellschaftlicher Spannungen dar. Für Merton besteht Gesellschaft aus der Orientierung von Individuen an geteilten Zielen, zu deren Erreichung sie die gesellschaftlich bereitgestellten Mittel nutzen. Protest ist für Merton ein systemischer Effekt, der gesellschaftlich aus einer fehlenden Passung entsteht. Jene Menschen nämlich, welche die gesellschaftlich geteilten Ziele zwar anstreben, diese aber nicht mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln erreichen können, würden »rebellieren«. Gleichzeitig sieht Merton aber auch die Möglichkeit, dass es trotz Benachteiligungen gar nicht zu Protest kommt. Dies kann geschehen, wenn sich Individuen aus der Gesellschaft zurückziehen. Im Gegensatz zu »rebellion« bezeichnet Merton diese Option als »retreatism« (1938: 676). Er denkt hier insbesondere an »psychotics, psychoneurotics, pariahs, outcasts, vagrants, vagabonds, tramps, drug-addicts« (ebd.). Es handele sich dabei um jene Personengruppe, die vollständig aufgesaugt hätte, welche Ziele gesellschaftlich anerkannt sind und welche legitimen Mittel zu deren Erreichung zur Verfügung stehen. Das Problem dieser Individuen bestehe aber darin, dass sie weder in der Lage seien, die gesellschaftlich anerkannten Ziele mit den verfügbaren Mitteln zu erreichen, noch seien sie bereit, auf illegitime Mittel zu deren Erreichung zurückzutreten: etwa Rebellion. Die Konsequenz schildert Merton wie folgt:

»The competitive order is maintained but the frustrated and handicapped individual who cannot cope with this order drops out: defeatism, quietism and resignation are manifested in escape mechanisms which ultimately lead the individual to ›escape‹ from the requirements of the society« (1938: 677-678).

Im Zuge dieses Rückzugs verlören die Individuen sowohl ihren Glauben an die gesellschaftlich anerkannten Ziele als auch an die Legitimität der zur Verfügung stehenden Mittel. Damit hätten sie ihre gesellschaftliche Teilnahme aufgegeben und die gesellschaftliche Spannung verschwindet, ohne dass ihre Wurzeln bearbeitet wurden (1938: 678). Knapp zusammengefasst gilt also für Merton: Wer die von der Gesellschaft anerkannten Ziele anstrebt und diese mit legitimen Mitteln nicht erreichen kann, protestiert entweder *oder* er zieht sich zurück. Rückzug und Protest erscheinen also als gegenteilige Reaktionen auf Benachteiligung.

Auch wenn sich die soziale Bewegungsforschung seit den 1930er Jahren erheblich weiterentwickelt hat, kann sie den Rückzug weiterhin nicht als Protest verstehen. Insbesondere hat sie sich vom Strukturalismus der Gesellschaftsanalyse Mertons entfernt und fragt nun stärker danach, wie Akteur*innen ihren Widerstand formulieren (»framing«), welche Ressourcen ihnen zur Verfügung stehen (»resource mobilization«) oder in welches politische Möglichkeitsfenster sie hineinstoßen (»political opportunities«). Jedoch zeigt Andreas Pettenkofer (2010: 9) in seiner lebenswerten Kritik der sozialen Bewegungsforschung, dass all diese Erweiterungen nicht mit der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Protest und Eskapismus brechen und damit weiterhin einer »Normalisierungsrhetorik« folgen. Das liegt an den theoretischen Anleihen dieser Ansätze, die oben dargestellt wurden. So wird Protest also weiterhin als Hinweis auf soziale Missstände an den Staat oder zuständige Organisationen gedeutet (Pettenkofer 2010: 103) und jene Handlungsformen, welche soziale Schieflagen nicht kollektiv und öffentlich adressieren, erscheinen als pathologisch, als verantwortungsloser Eskapismus.¹

Insgesamt führen mich diese Überlegungen dazu, den Rückzug nicht unter dem Begriff »soziale Bewegung« zu fassen. Zu etabliert erscheint im Forschungsdiskurs die Gegenüberstellung von Protest einerseits und Rückzug andererseits, die aber aus der Perspektive der Kommunard*innen problematisch ist. Die Forschung zu sozialen Bewegungen hat in der Konzeptualisierung des Rückzugs, in anderen Worten, keine zufällige Blindstelle, sondern einen toten Winkel. Im Fol-

1 Dieser Ausschluss des Rückzugs zeigt sich heute z.B. darin, dass, wie Boltanski (2012: 169) betont, die meisten Sozialwissenschaftler*innen auf einem »fundamentalen Gegensatz« zwischen individuellen und kollektiven Handlungen aufbauen. Dabei fallen individuelle Äußerungen von Beschwerden nicht in den sozialwissenschaftlichen Kompetenzbereich. Diese würden eher als Beispiele für Verrücktheit an die Psychologie weiterverwiesen. Zweitens zeigt sich die konzeptionelle Einengung auch in Hirschmans (1985: 31) Beobachtung, dass die meisten Wissenschaftler*innen nur solche Situationen analysieren, in denen Duldung die einzige Alternative zu einer kollektiven Artikulation von Kritik ist. Damit aber würden sie den Rückzug (exit) systematisch übersehen. Nicht zuletzt führt dies dazu, dass stummer Protest kaum analysiert wird, weil aus diesem keine klaren Forderungen abgeleitet werden können (Hatzisavvidou 2015).

genden versuche ich daher, die Praxis der Kommunard*innen stattdessen unter dem Begriff »Widerstand« zu fassen.

2.2 Widerstandsforschung und Rückzug – ein ambivalentes Verhältnis

Im Folgenden soll es darum gehen, den Rückzug unter dem Begriff »Widerstand« zu fassen. Ich nähre mich diesem Ziel, indem ich zuerst zeige, dass es bereits empirische Forschung gibt, die Rückzugsphänomene als Widerstand beschreibt. Da aus dieser empirischen Forschung jedoch nicht klar wird, was diese Phänomene als widerständig auszeichnet, wende ich mich drei Versuchen zu, Widerstand systematisch zu konzeptualisieren. Für alle drei Ansätze lässt sich jedoch zeigen, dass diese Konzeptualisierungen Schwierigkeiten damit haben, den Rückzug angemessen zu betrachten. Ich schließe daraus, dass eine umfassendere Konzeptualisierung des Rückzugs als Widerstand notwendig ist.

2.2.1 Rückzugsbewegungen als Gegenstand der Widerstandsforschung

Prominent hat sich etwa der bereits erwähnte Widerstandsforscher und Anthropologe James Scott (2009) mit einer Rückzugsbewegung beschäftigt. In seinem Buch »The Art of Not Being Governed« zeigt Scott, dass der Rückzug aus der Reichweite des Staates in Südostasien über Jahrhunderte eine der wichtigsten Formen des Widerstands darstellte. Im Besonderen geht es Scott hierbei um die Bevölkerung einer Region, die von Nordostindien und den südchinesischen Provinzen bis nach Kambodscha und Südvietnam reicht und die er als »Zomia« bezeichnet. Erscheint uns die Bevölkerung dieser Region aus heutiger Sicht als »Ethnie«, sollte man sie eigentlich als das Ergebnis von Widerstandsbewegungen ansehen, welche die Form von Fluchtbewegungen annahmen. Dass sich Menschen in diese Bergregion flüchteten, erklärt Scott mit deren besonderen physischen Gegebenheiten:

»the hills, unlike the valleys, have paid neither taxes to monarchs nor regular tithes to a permanent religious establishment. They have constituted a relatively free, stateless population of foragers and hill farmers. Zomia's situation at the frontiers of lowland state centers has contributed to its relative isolation and the autonomy that such isolation favors« (Scott 2009: 19).

Bei der Flucht aus den Tälern handele es sich sowohl um politischen wie auch kulturellen Widerstand (ebd.). Politisch war dieser Widerstand insofern, da sich die Praxis gegen eine spezifische Form der Unterdrückung richtete. Das könne man auch daran sehen, dass »Zomia« nach dem zweiten Weltkrieg – als in Südostasien einzelne Nationalstaaten gegründet wurden – ein wichtiger Ort für Sezessionsbewegungen wurde. Andererseits, so Scott (2009: 209), sei die Bergregion auch ein Ort

kultureller Zurückweisung gewesen. Das sehe man daran, dass die Bewohner*innen der Bergregionen kulturell anders agierten als die Bewohner*innen der Täler. Sie unterschieden sich grundlegend in ihrer Religion, Sprache und Kultur.

Die Gründe für diese Fluchtbewegung waren zahlreich und unterschiedlich. Es habe sich dabei um »normale Prozesse der Staatenbildung« gehandelt, wie etwa »Zwangsarbeit«, »Steuern«, »Krieg«, die Auswirkungen von »religiösen und politischen Spaltungen« sowie die »ökologischen Konsequenzen der Konstruktion eines zentralen Staats«. Diese hätten zu einem ständigen Strom aus den Tälern in die Hügel geführt, wie auch zu großen Fluchtbewegungen in bestimmten Epochen (Scott 2009: 142).

Damit liefert Scott ein einleuchtendes und detailliert beschriebenes Beispiel dafür, dass der Rückzug als Widerstand verstanden werden kann. Für die Konzeptualisierung des Rückzugs von Individuen in Landkommunen hilft Scotts Beschreibung aber kaum weiter, da sein Verständnis an eine bestimmte Epoche und Region sowie an die Verfügbarkeit von Territorien gebunden ist, die außerhalb des Einflusses von Regierungen liegen. So weist Scott (2009: 9) darauf hin, dass diese Form von Widerstand seit dem zweiten Weltkrieg kaum noch möglich ist, weil Rückzugsgebiete wie »Zomia« von der Landkarte verschwänden. Ferdinand Sutterlüty (2014: 144) unterstreicht dies, wenn er darauf hinweist, Scott habe »einer seit der Mitte des 20 Jahrhunderts rasch zusammenschrumpfenden Welt ein Denkmal gesetzt«.

Im Gegensatz zu dieser zeitlich und räumlich spezifischen Perspektive, stellen Hollander und Einwohner (2004) in ihrem Überblick über die Forschungsliteratur zu Widerstand heraus, dass Rückzugsbewegungen bereits als eine Form von Widerstand verstanden werden. Sie zeigen, dass in der Forschung zu Widerstand in den Sozialwissenschaften sehr unterschiedliche Phänomene beschrieben wurden: von Revolutionen bis hin zu Frisuren (2004: 534). Um sich dieser Bandbreite an Phänomenen anzunähern, arbeiten die Autorinnen grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Begriffsverwendung heraus. Die Autorinnen (2004: 538) zeigen erstens, dass in allen verschiedenen Verständnissen von Widerstand eine Handlung gemeint ist. Zweitens habe Widerstand stets ein oppositionelles Moment. Erhebliche Unterschiede stellen sie jedoch insbesondere in zwei Dimensionen fest. So unterscheiden sich Analysen erstens darin, ob Widerstand von einer beobachtenden Öffentlichkeit oder der Zielinstitution anerkannt sein muss. Zweitens unterscheiden sich die Analysen darin, ob Widerstand als intentional verstanden wird – also ob die handelnde Person bewusst Widerstand leistet – oder ob nur andere die Handlung so verstehen. Anhand dieser drei Kriterien (anerkannt von Zielinstitution, anerkannt von Öffentlichkeit, intentional) erstellen die beiden Autorinnen eine Typologie widerständiger Praxis.

Ohne diese Liste an Typen widerständiger Praxis näher zu beschreiben, sei hier auf zwei Formen im Detail hingewiesen. Besonders prominent verhandelt wird in

der Literatur zu Widerstand jene Form, die Hollander und Einwohner (2004: 535-536) als »overt Resistance« bezeichnen. Darunter fallen jene Formen von Widerstand, die auch als soziale Bewegung, Protest oder »contentious politics« konzeptualisiert werden. Dass diese Fälle solche Aufmerksamkeit genießen, liegt sicher auch daran, dass sie – wie das Schema der Autorinnen zeigt – am einfachsten zu identifizieren sind. Schließlich sind sie als Widerstand vom Akteur gemeint, sie werden sowohl von Beobachter*innen als auch von Herrschaftsinstitutionen als Widerstand verstanden. Von besonderem Interesse für diese Studie ist hingegen ein anderer Typus, den Hollander und Einwohner (2004: 545) »covert resistance« nennen: Sie verwenden diesen Terminus für Handlungen, die als Widerstand ausgeführt, aber von den Herrschaftsinstitutionen nicht direkt als solcher erkannt werden. Andere Beobachter, so die Autorinnen, würden diese kulturellen Formen aber als Widerstand verstehen. Unter diese Kategorie fallen »Klatsch und Tratsch über Mächtige« aber auch »acts of withdrawal whether avoidance of a particular individual or self-imposed exile from a particular context«.

Die Typologie von Hollander und Einwohner ist hilfreich, weil sie deutlich zeigt, dass »Protest« und »Rückzug« (»overt resistance« und »covert resistance«) nicht als Gegensätze gefasst werden müssen. Stattdessen werden sie bereits in der Forschungsliteratur als unterschiedliche Ausformungen von Widerstand behandelt. Darüber hinaus hilft diese Typologie aber in der Entwicklung eines Konzepts des Rückzugs als Widerstand kaum weiter. Hollander und Einwohner helfen uns nicht dabei zu verstehen, was den Rückzug widerständig macht, denn für ihre Typologie abstrahieren sie gerade von jenen Charakteristika, welche für ein tiefergehendes Verständnis von Interesse wären.

Eine konkretere Annäherung an den Rückzug als Widerstand gelingt anhand der historiographischen Rekonstruktion von Widerstandskonzeptionen, welche der Politikwissenschaftler Klaus Roth (2006) in seinem Rückgriff auf die griechisch-römische Antike und die jüdisch-christliche Tradition vorgenommen hat. Roth (2006: 28) hält diesen Rückgriff deswegen für richtig, weil die beiden Epochen »ein breites Arsenal an Exempla bereit[halten], an dem sich spätere Widerstandsbewegungen orientieren konnten. In ihnen sind alle erdenklichen Formen von Widerstand vorgezeichnet«. In seiner kurzen Geschichte des Widerstandsdenkens unterscheidet Roth zwischen aktivem und passivem Widerstand einerseits und Widerstand gegen Fremdherrschaft und Widerstand gegen die eigenen Regenten andererseits. Aus diesen Unterscheidungen ergibt sich eine Matrix von vier Idealtypen. Ein Beispiel für aktiven Widerstand gegen Fremdherrschaft wäre für Roth etwa »Rebellion«, während aktiver Widerstand gegen die eigenen Regenten die Form einer »Revolution« annimmt. Passiver Widerstand gegen die eigenen Regenten stellt für Roth z.B. der »Boykott« dar. »Verweigerung« wiederum gilt als eine der vier Grundformen von Widerstand, die sich gegen eine fremde Herrschaft richtet und dabei aber passiv bleibt.

Als Beispiel für den Idealtypus der »Verweigerung« führt Roth die Christen im Römischen Reich an. Sie blieben auf Distanz zu Rom, wollten eine eigene jüdische Identität sichern und entwickelten entsprechende Strategien zur Selbstbehauptung in einer als feindlich und bedrohlich empfundenen Welt. Im Unterschied etwa zu den Zeloten blieb ihr Widerstand gewaltfrei. Roth (2006: 13-14) versteht diesen Rückzug als passiven Widerstand, der Wirkung entfaltete, insofern das Christentum der »Vampir des Imperium Romanum« gewesen sei.

»In religionssoziologischer oder politologischer Perspektive sind die urchristlichen Gemeinden Gegengründungen zum Imperium Romanum und seinen Städten und Provinzen. In ihnen versammelten sich Menschen, die zwar nicht allesamt sozial entwurzelt, die aber den sozialen und politischen Verhältnissen entfremdet waren, die den wirtschaftlichen, rechtlichen, religiösen und kulturellen Ereignissen im Imperium distanziert gegenüberstanden und die politischen Geschehnisse mit Argwohn betrachteten. Sie schlossen sich zu einer neuartigen Glaubensgemeinschaft zusammen und entwickelten darin neue Verhaltensorientierungen und neue Muster des gemeinsamen Umgangs und der Geselligkeit« (Roth 2006: 15).

Ähnliche Entwicklungen habe es aber auch in der griechischen *Polis* gegeben. Denn auch hier, erklärt Roth (2006: 26), erstarkten Rückzugsbewegungen. Die *Polis* war nicht nur Ort der Debatte und des Austauschs, sondern entwickelte sich zu einem »Zwangsapparat, dem sich alsbald verschiedenste Gruppen verweigerten«. Dieser Rückzug wurde mit einer individualistischen und eudaimonistischen Ethik unterlegt und u.a. von Epikur vorangetrieben. Die Epikureer sahen in der Abkehr von Zwängen und Bindungen sowie in der Selbstgenügsamkeit eine Möglichkeit Seelenruhe (Ataraxie) zu erreichen und damit das eigentliche Ziel des Lebens.

Handelt es sich bei den frühen Christen und den Epikureern eher um passiven Widerstand, sieht Klaus Roth den »Exodus« der Israeliten aus Ägypten als eine andere Form des Widerstands an, die zwischen den vier genannten Feldern liegt, insofern der Exodus sowohl aktiv als auch passiv gewesen sei. Schließlich sei der Exodus keine »innere Emigration«, kein Rückzug ins Privatleben, sondern ein Gang ins Exil, der darin bestand, unterdrückende und zugleich schützende Herrschaftsverhältnisse zu verlassen. An diesem Paradigma des Exodus orientierten sich laut Klaus Roth (2006: 10-11) auch die Essener, die »gegen die Römer und gegen die Verknöcherung der Herrschaft der Priester und Schriftgelehrten rebellierten und ebenfalls in die Wüste zogen«.

Klaus Roth identifiziert also drei Formen von Widerstand, die in einem Rückzug bestehen. Der Rückzug der Christen im Römischen Reich war passiver Widerstand gegen Fremdherrschaft, der das Imperium Romanum »aussaugte«. Die Epikureer zogen sich aus der eigenen griechischen *Polis* zurück und widersetzten sich damit insbesondere den an sie gestellten Anforderungen zur aktiven Teilnah-

me. Der Exodus war ein aktiv-passiver Rückzug, der gegen die ägyptische Fremdherrschaft gerichtet war. Im Gegensatz zu Scott (s.o.) liefert Roth ein räumlich und zeitlich ungebundenes Verständnis des Rückzugs als Widerstand. Im Gegensatz zu Hollanders und Einwohners abstrakter Typologie, liefert seine historiographische Rekonstruktion Hinweise auf die mit dem Rückzug verbundene (vielfältige) Praxis.

Roths Darstellung gibt eine hilfreiche Übersicht über unterschiedliche Formen von Widerstand, erklärt dabei aber kaum, was diese Formen vereint. Über die Typologie hinaus liefert Roth nämlich keine Konzeptualisierung oder Definition von Widerstand. Dasselbe gilt auch für den Rückzug. Zwar beschreibt Roth unterschiedliche Rückzugsbewegungen, unterscheidet diese aber lediglich und fragt nicht nach deren Gemeinsamkeit. Ich suche daher nach einer Konzeptualisierung von Widerstand, welche die unterschiedlichen von Roth identifizierten Formen des Rückzugs umfasst und auf einen Begriff bringt. Wie ich im Folgenden zeigen werde, weisen die verfügbaren Definitionen und Konzeptualisierungsvorschläge von Widerstand in dieser Hinsicht jedoch alle Lücken auf.

2.2.2 Der Rückzug – eine Lücke in gängigen Widerstandskonzeptionen

In ihrem Grundlagenbuch »Researching Resistance and Social Change« definieren Baaz, Lilja und Vinthagen (2018: 7) Widerstand als eine Praxis, die von Individuen, Subkulturen, Bewegungen oder größeren Gruppen ausgeführt wird und die außergewöhnlich oder alltäglich, intentional oder nicht-intentional sein kann. Konkreter schreiben sie, Widerstand sei:

»a subaltern practice that might challenge negotiate or undermine power. This subaltern practice occurs from below and might be performed by someone in a subordinated position or in behalf of and/or in solidarity with someone in a subaltern position“ (2018: 104).

Obwohl es sich dabei um eine weite Definition handelt, verweisen die Autor*innen selbst auf die entscheidende Blindstelle. So schreiben sie, dass man manche Formen von Widerstand aber »ganz anders« (2018: 26) verstehen müsse: »Resistance may sometimes transcend the whole phenomenon of being-against-something, turning into a proactive form of constructing ›alternative‹ or ›prefigurative‹ social institutions«. Insofern der Rückzug ja gerade immer mit dem Versuch einhergeht, alternative Organisationen aufzubauen oder eine andere Lebensform zu schaffen, zeigt dieser Zusatz, dass die Autor*innen ihre Definition selbst für ungeeignet halten, um den Rückzug angemessen zu fassen.

Auch ältere Konzeptualisierungen von Widerstand, die in den »resistance studies« bis heute einflussreich sind, bilden den Rückzug nicht hinreichend ab. Hinderlich ist hier insbesondere die von James Scott getroffene Unterscheidung zwischen »Alltagswiderstand« einerseits und kollektiven Formen des Widerstands an-

dererseits. Scott argumentiert, es sei von immenser Bedeutung, sich nicht nur kollektiv organisierte Bewegungen anzusehen, sondern auch eine Politik des Alltags. Diese sei erstens nicht als »Politik« im klassischen Sinne kenntlich, und zweitens, nicht immer eindeutig kollektiv (Scott 1989: 33). Anhand dieser Unterscheidung zeigt Scott am Beispiel von Bauern in Indonesien, dass nicht nur »offensichtliche« Formen kollektiven Protests als Widerstand anzusehen sind, sondern auch alltäglichere Formen wie Manipulationen, schlechtes Reden über andere oder bewusst langsames Arbeiten als widerständig gelten müssten.

Was nach einer Möglichkeit klingt, den Rückzug konzeptionell zu fassen, stellt sich jedoch als Sackgasse heraus. Scott fasst nämlich unter kollektivem Widerstand jene Formen, die auch von der Sozialen Bewegungsforschung analysiert werden. Als dichotom davon unterschiedenes Gegenkonzept verengt er sein Verständnis von Alltagswiderstand damit jedoch auf jene Formen, die unorganisiert, opportunistisch, ohne revolutionäre Konsequenzen sind und ein Sich-Einrichten in den Strukturen implizieren (Scott 1989: 50-51).

»Everyday resistance, then, by not openly contesting the dominant norms of law, custom, politeness, deference, loyalty and so on leaves the dominant in command of the public stage. Inasmuch as every act of compliance with a normative order discursively affirms that order, while every public act of repudiation (e.g. failure to stand during national anthems in the United States) represents a threat to that norm, everyday resistance leaves dominant symbolic structures intact« (Scott 1989: 57).

Diese starke Unterscheidung zwischen symbolischem (soziale Bewegung) und materiellem Widerstand (Alltagswiderstand) ist insbesondere geprägt von Scotts Untersuchungsfeld: Bauern im kolonial beherrschten Indonesien. Diese starke Unterscheidung führt aber dazu, dass Scott Widerstand missversteht, der sowohl eine symbolische als auch eine materielle Komponente hat. Der von Roth beschriebene Rückzug der Christen aus dem Imperium Romanum – die ja häufig sogar zu Märtyrern wurden – kann z.B. kaum als »opportunistisch« (oder materiell motiviert) bezeichnet werden. Genauso einseitig ist jedoch Scotts Verständnis der »Gegenkultur« der langen 1960er Jahre, als rein symbolisch – als auf Sichtbarkeit und Mediенwirksamkeit zielende Bewegung (1989: 57). Indem Scott also dichotom zwischen symbolischem Widerstand und materiellem Widerstand unterscheidet, kann auch er den Rückzug nicht angemessen fassen.

Auch Christopher Daases (2014) programmatischer Aufsatz »Was ist Widerstand?« zeigt, dass der Rückzug bisher in wichtigen systematischen Definitionen von Widerstand ausgeklammert wurde. Daase versteht »Widerstand« als einen »relationalen Begriff«, insofern er nur im Verhältnis zu anderen Begriffen Bedeutung annehme. Politischer Widerstand, formuliert Daase, »ist demnach soziales Handeln, das gegen eine als illegitim wahrgenommene Herrschaftsordnung oder

Machtausübung gerichtet ist« (2014: 4). Widerstand und Herrschaft sind also immer aufeinander bezogen – können ohne einander kaum gedacht werden. Auf dieser Setzung aufbauend, liefert Daase eine *formal historiographische* Rekonstruktion von Widerstand. *Historiographisch* ist diese Rekonstruktion, weil sie die Veränderung von Widerstand über Zeit nachzeichnet. *Formal* ist sie, weil man etwas über die Form des Widerstands erfährt – nämlich, wie dieser zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf Herrschaft bezogen war – aber nichts darüber, wie der Widerstand konkret aussah. So argumentiert Daase, dass Widerstand im Mittelalter individuelle und kollektive Formen annahm – etwa als Widerstand gegen die persönliche Herrschaft von Lehnsherren. In der Moderne sei Widerstand domestiziert und als (demokratische) Opposition institutionalisiert worden, während radikaler Widerstand, »Dissidenz«, legal exkludiert wurde. In der »postnationalen Konstellation« (Daase 2014: 7) bricht Widerstand wieder aus den Vermittlungsstrukturen aus und bedient sich »unkonventioneller Mittel«. Dies liege daran, dass sich Widerstand gegen eine neue Form der Herrschaft richte: eine transnationalisierte heterarchische Herrschaftsstruktur.

Ohne den Nutzen dieser Konzeptualisierung im Kern in Zweifel zu ziehen (s. dazu Abschnitt 4), sprengt der Rückzug die Konzeptualisierung in dieser Darstellung. So unterläuft die Geschichte des »Exodus« diese Epochalisierung auf geradezu paradigmatische Weise. Der Widerstand der Israeliten – obwohl er vormodern ist – richtet sich ja gerade nicht »zunächst gegen die Person des ungerechten Herrschers«, wie Daase (2014: 2) argumentiert. Im Gegenteil führt er zunächst von diesem Herrscher weg. Auch Daases Verständnis der politischen Logik der Moderne wird vom Rückzug unterlaufen – ist ein fundamentales Charakteristikum des Rückzugs ja gerade, dass dieser weder »Opposition« ist – und damit an der inkrementellen Verbesserung der gemeinsamen Ordnung mitarbeitet – noch »Dissidenz« in Daases Sinn, Widerstand, der gegen geltendes Recht verstößt. Im Gegenteil ist der Rückzug, wie die Rekonstruktion von Klaus Roth deutlich zeigt, einerseits »radikal«, weil er auf eine fundamentale Umwälzung der Ordnung zielt, und dennoch gewaltlos und legal. Nach Daase dürfte es den Rückzug vermutlich nur in der »postnationalen Konstellation« geben. Dagegen sprechen aber, wie bereits beschrieben, der Rückzug der Israeliten aus Ägypten, die von Scott analysierten indonesischen Bauern, aber auch die Kommunard*innen von heute – um die es in dieser Arbeit geht.

Jedoch ist damit nicht nur ein empirischer Einwand gegen die Konzeptualisierung von Daase erhoben. Das Problem mit der Darstellbarkeit des Rückzugs besteht auch auf konzeptioneller Ebene. So liegt für Daase jedem Widerstand »anders als der Revolution, zumindest deklaratorisch eine konservative Absicht zugrunde« (2014: 3). Der Auszug der Israeliten aus Ägypten, die ja gleichzeitig der Unterdrückung entflohen und von Beginn an dem gelobten Land entgegenstrebten, ist damit nur unzureichend zu fassen.

Während also alle beschriebenen Widerstandskonzeptionen Hinweise auf ein besseres Verständnis des Rückzugs liefern, verdecken die in ihnen verankerten Unterscheidungen positiv/negativ (Baaz, Lilja und Vinthagen), materiell/symbolisch (Scott), restaurativ/revolutionär (Daase) wichtige Elemente des Rückzugs, wie er insbesondere von Roth beschrieben wurde. Da aber auch Roth keine Konzeption des Rückzugs liefert, sondern nur Hinweise auf unterschiedliche Ausprägungen, soll hier ein systematisches Verständnis des widerständigen Rückzugs aus unterschiedlichen Theorieansätzen entwickelt werden.

2.3 Zur (politischen) Theorie des widerständigen Rückzugs

Im Folgenden soll ein Verständnis des widerständigen Rückzugs entwickelt werden. Hierzu greife ich insbesondere auf bisher disparate Diskussionen um den widerständigen Rückzug zurück, die mit Begriffen wie Flucht, Rückzug oder Exodus operieren. Insofern die unterschiedlichen Konzeptionen aus verschiedenen theoretischen Welten stammen, möchte ich diese nicht zu einer Synthese führen. Stattdessen möchte ich Linien der Konvergenz und der Divergenz zwischen den unterschiedlichen Konzeptionen herausstellen. Diese sollen genutzt werden, um ein »sensitizing concept« (Blumer 1954) des Rückzugs zu bilden – ein Konzept also, das die Richtung der folgenden empirischen Untersuchung weist, ohne das Phänomen festzulegen.

2.3.1 Albert Hirschman: Der Rückzug als rationale Option

Mit der Unterscheidung zwischen *exit* und *voice* entwickelt Albert Hirschman die wohl bekannteste Konzeptualisierung des Rückzug als widerständige Praxis. Hirschman unterscheidet zwischen zwei Reaktionsformen auf eine sich verschlechternde Situation: man kann entweder öffentlich Kritik üben (*voice*) oder sich der Situation entziehen (*exit*). Beide Optionen seien rationale Reaktionen und die politikwissenschaftliche Privilegierung der Option *voice* verdecke damit einen wichtigen Modus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung (1985: 16).² Auch wenn Hirschman nur manchmal den Begriff des »Widerstands« (z.B. 1985: 53) verwendet, um *voice* und *exit* zu bezeichnen,³ geht es ihm doch um jene Art von Phänomen, die auch in dieser Arbeit betrachtet wird. So plausibilisiert Hirschman seine Konzeptualisierung etwa am Beispiel der »Hippies« oder bezeichnet den Rückzug als »reales Substitut« für soziale Revolutionen (1985: 107).

2 Da sich jedes Unterkapitel mit bestimmten Autor*innen beschäftigt, werden deren Namen hier in den Klammern ausgespart.

3 Manchmal nennt er *voice* und *exit* auch »Reaktionen« (1985: 53) oder »Kritik« (1993:200).

Hirschman (1985: 30) unterscheidet *voice* und *exit* anhand von drei Kriterien. Er definiert *voice* als »any attempt to change, rather than to escape from, an objectionable state of affairs, whether through [...] appeal to a higher authority [...], or through various types of actions and protests«. Darunter fallen also jene Verständnisse von Widerstand, wie sie in der sozialen Bewegungsforschung beschrieben werden (1986). Im Gegensatz dazu konzeptualisiert er den *exit* erstens als individuelle Handlung, die im Privaten ausgeführt wird. Zweitens zielt der *exit* – unabhängig vom Ergebnis – nicht darauf, eine Situation zu verbessern. Drittens benennt der *exit* keine konkreten Probleme (1978).

Auf dieser Unterscheidung aufbauend, liefert Hirschman in seinem Buch das Rüstzeug, um zu erklären, unter welchen Bedingungen Akteur*innen *exit* und unter welchen sie *voice* wählen. Diese Entscheidung hat für Hirschman insbesondere mit der Wahrscheinlichkeit zu tun, die bestehende Situation durch *voice* zu verändern. Ob *voice* oder *exit* gewählt wird, hängt für Hirschmann (1985: 37) also davon ab, welche Ressourcen der Kritik zur Verfügung stehen, wie schlimm die Situation ist und welche Alternativen bestehen, zu denen man wechseln könnte.

Knapp zusammengefasst, versteht Hirschman den Rückzug also als rationale Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Dabei sind für Hirschman sowohl räumliche Ausweichbewegungen wie auch das Verlassen von Organisationen oder Parteien Ausprägungen des Rückzugs.

2.3.2 Isabelle Lorey: Der Rückzug als Selbstermächtigung

Auch Isabelle Lorey (2008) entwickelt den Rückzug als praktische Antwort auf eine Situation, in der Kritik ineffektiv erscheint. Dabei betont sie das widerständige Element des Rückzugs stärker als Hirschman, indem sie den Rückzug als Antwort auf Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse deutet. Der Rückzug ist für sie eine Möglichkeit zur Selbstermächtigung. Um ihr Verständnis des Rückzugs darzulegen, interpretiert sie den Auszug der Plebejer aus Rom im Anschluss an Foucault als eine produktive Praxis.

Dieser Auszug habe die Selbstkonstituierung der Plebejer als politisches Bündnis ermöglicht. Er sei als »immanent« zu bezeichnen, da er sich nicht außerhalb der Machtverhältnisse vollzieht, sondern die Möglichkeit zur Selbstermächtigung (konstitutive Macht) produziert, durch die Machtverhältnisse verändert werden können.⁴ Der Auszug sei zudem als politischer Widerstand zu verstehen, weil er das Imperium Romanum fundamental in Frage stellte, indem er die Autorität der

4 Zu diese unterschiedlichen und für den Rückzug wesentlichen Machtverständnisse siehe auch den Beitrag von Lena Partzsch (2015).

Konsulen als unwirksam erscheinen ließ (2008). Dabei grenzt sie ihn jedoch explizit von jenem Auszug ab, der die Israeliten ins gelobte Land führt. Im Gegenteil zum Auszug der Israeliten aus Ägypten, ist ein Kennzeichen des Auszugs der Plebejer, dass diese zurückkehrten.

Drei Mal zogen die Plebejer aus, drei Mal kehrten sie zurück, ging es doch um den Kampf einer republikanischen politisch-rechtlichen Ordnung in Rom. Demnach ist der plebeische Exodus nicht der Beginn von etwas ›Neuem‹ im Sinne der Gründung einer eigenen Stadt mitsamt Verfassung. Er ist aber auch nicht allein eine Reaktion, sondern vor allem deshalb eine Aktion, weil dieser Entzug den ersten Akt für eine neu erfundene Konstituierung darstellt.

Insbesondere relevant an dieser Konzeptualisierung ist, dass der Exodus – wie Lorey ausführt – die Machtverhältnisse radikal infrage stellt, indem die »Binarität« zwischen Recht und Revolte durchbrochen wurde. Weder rissen die Plebejer die Macht an sich (und brachen damit geltendes Recht), noch erschöpften sich ihre Forderungen in der Umsetzung geltender Rechtsnormen. So wurden also die Bedingungen, unter denen der Konflikt ausgetragen werden konnte, radikal infrage gestellt.

Gleichzeitig verweist Lorey aber auch darauf, dass der Exodus immer insofern limitiert bleibt, als er Macht und Herrschaft nicht insgesamt und über die eigenen Interessen hinaus in Frage stellt: sie weist etwa darauf hin, dass die Auszüge der Plebejer nicht mit einer Infragestellung der Rolle des *pater familias* oder gar der Sklaverei einhergegangen seien. So kommt sie zu dem Schluss, dass es nicht den einen großen und finalen Auszug gebe. Jeder einzelne Auszug erlaube zwar spezifische Machtverhältnisse zu unterlaufen; doch genauso bleibe jeder Auszug auf seine Art limitiert, weil nur jene Machtverhältnisse unterlaufen werden können, derer man sich bewusst ist.

Knapp zusammengefasst versteht Lorey den Rückzug wie Hirschman als rationale Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Stärker als Hirschman geht es ihr jedoch um den Staat und die Herrschaftsverhältnisse, welche diesem eingeschrieben sind. Dabei denkt sie den Rückzug räumlich. Hervorzuheben ist, dass der Rückzug für Lorey stets nur eine vorübergehende politische Lösung ist, die ihre eigenen Blindstellen produziert. Damit ist der Auszug keine einmalige Entscheidung, sondern muss ständig re-aktualisiert werden.

2.3.3 Stanley Cohen und Laurie Taylor: Der Rückzug als alltägliche Selbsterhaltung

Cohen und Taylor führen ihren Rückzugsbegriff ein, um damit alltägliche und mondäne Formen des Widerstands gegen einen entfremdeten Alltag einzufangen. Tagträumen (1998: 88-112), Hobbies (1998: 115-118), Spiele (1998: 119-123), Urlaub

(1998: 130), Drogen (1998: 145-153) und Kommunen (1998: 164-169) erscheinen den Autoren als widerständige »Fluchtversuche«. Diese seien getrieben von einer tief-sitzenden Entfremdungserfahrung, die sich in der Sehnsucht nach einem authentischen Selbst, nach Bedeutung und nach Fortschritt niederschlage (1998: 14). Als widerständig ist diese Praxis zu verstehen, weil sie sich gegen den als herrschaftlich organisierten Alltag wendet (1998: 43).

Den Alltag verstehen Cohen und Taylor deswegen als herrschaftlich, weil er von Skripten zusammengehalten wird, welche die Handlungsmöglichkeiten von Individuen in bestimmte Bahnen lenken, diese dabei jedoch entfremdet zurück-lassen. In den Skripten drücken sich einerseits Erwartungen aus, andererseits for-men die Skripte die Identität von Menschen, ihre Routinen und Möglichkeiten des Nachdenkens. Zusammengenommen bestimmen sie den Alltag der Menschen. Um anzuzeigen, dass es sich dabei keineswegs um politische Herrschaftsverhältnisse handelt, sondern eher um eine kulturelle Prägung und Einengung der Alltagserfah- rung, bezeichnen Cohen und Taylor die Gesamtheit der Skripte als »höchste Realität« (»Paramount Reality«). Hinter dem Widerstand gegen diese »höchste Realität« stecke eine tiefe Unzufriedenheit mit der Einrichtung der Gesellschaft. Diese gehe mitunter so weit, dass Individuen das Gefühl hätten, Erlösung gebe es nur außerhalb der Gesellschaft (1998: 223).

Wie diese Präzisierung schon andeutet, verstehen Cohen und Taylor den Rück-zug zwar als Widerstand, sind aber nicht der Meinung, dass dieser zu langfristi-gen Veränderungen führt. Stattdessen werden die Flüchtenden immer wieder von der Realität eingeholt. In jenem Moment, schreiben die Autoren bissig, in dem neue Bedeutungszuschreiben und Seinsweisen im Spiel oder der Kommune er-dacht würden, würden diese bereits nach Slogans für Kalendersprüche abgeklopft und ausgeschlachtet, käme bereits eine Masse an imitierenden Individuen um die Ecke. Vor dieser Gefahr seien nur die »unverschämtesten, gewalttätigsten und sur-realsten« Bemühungen gefeit (1998: 225). Dies ist für Cohen und Taylor aber kein Problem. Im Gegenteil, würden diese Fluchtstrategien häufig sogar im Wissen um ihre Prekarität aufgesucht.

»Even the most short-lived precarious solutions will help to edge us though the day, bring us down to the breakfast table on a Monday morning with a sense that we are somehow a little above or beyond the daily round of being. We have shown that we are still alive enough to struggle« (1998: 186).

Einerseits äußern die Autoren also Verständnis für diese Fluchtversuche. Auf indi-vidueller Ebene seien diese notwendig, um durch den Tag zu kommen. Angesichts der Komplexität der sozialen Ordnung, sei es verständlich, dass man »Strukturar-beit« zu Gunsten von neuen symbolischen Ordnungen aufgegeben habe (1998: 44). Gesellschaftsdiagnostisch aber scheint ihnen das massive Auftreten dieser Form von Widerstand eher ein Symptom des Problems, denn Teil der Lösung. Schließlich

sei diese Widerstandsstrategie nur Ausdruck eines »bourgeoisen Individualismus« – Ausdruck einer schlechten Welt (1998: 236).

Auch Cohen und Taylor verstehen den Rückzug also als Reaktion auf Probleme und Missstände, die nicht sinnvoll durch Kritik adressiert werden können. Dabei geht es ihnen aber nicht um den Staat, sondern um die Alltagsorganisation, die sich den Individuen aufdrängt und sie entfremdet. Im Unterschied zu Lorey, verstehen Cohen und Taylor den Rückzug zudem nicht als progressive politische Strategie. Dieser sei zwar aus einer individuellen Perspektive verständlich – aber eben doch nur Ausdruck des Problems und nicht Treiber der Veränderung.

2.3.4 Howard Caygill: Der Rückzug als Abstreifen von Ressentiments

Laut Howard Caygill (2013) kann es für Widerstandsbewegungen in ihrer langfristigen Auseinandersetzung mit Herrschaft strategisch sinnvoll sein, sich zurückzuziehen. Caygill nutzt das Vokabular des Preußischen Feldherren Carl von Clausewitz, um einen dynamischen Widerstandsbegriff zu entwickeln⁵. Widerstand richtet sich für ihn immer gegen Herrschaft, kann dabei aber räumliche und zeitliche Effekte haben. Nehme man beide Dimensionen ernst, lasse sich die dichotome Darstellung Kämpfen/Flüchten nicht aufrechterhalten. Denn der Rückzug kann dazu beitragen, die Fähigkeit, Widerstand zu leisten (»capacity to resist«), zu erhalten oder zu verbessern (2013: 4). Damit wäre die vorübergehende Flucht auch Teil des Kampfes. Zudem sei der Rückzug eine Möglichkeit, dem »Ressentiment« zu entkommen.

Indem er Widerstand entlang der »Fähigkeit Widerstand zu leisten« entwickelt, zeigt Caygill erstens einen häufig vernachlässigten Effekt des Rückzugs. Versteht man die Förderung oder Erhaltung der »Fähigkeit Widerstand zu leisten« als ein mögliches Ziel von Widerstand, zeigt sich, dass öffentlich sichtbare Protestereignisse nur die Spitze eines Eisbergs widerständiger Praktiken bilden. Eine Gleichsetzung von Protest und Widerstand übersehe die vielen kleinen Handlungen – wie z.B. Solidaritätsbezeugungen, kleine Gesten der Unterstützung, Diskussionskreise (2013: 139) –, die nicht dazu angetan sind, Herrschaft zu brechen (und vielleicht noch nicht einmal als Widerstand gemeint sind), und doch die Widerstandsfähigkeit erhöhen oder zumindest erhalten. So zeigt sich ein wesentlicher Effekt des Rückzugs schon darin, dass er Räume schafft, in denen die Fähigkeit Widerstand zu leisten konserviert oder ausgebaut wird.

Zudem kann der Rückzug eine Strategie von Widerstandsbewegungen sein, wenn diese sich Sorgen, Herrschaft zu reproduzieren. Kompliziert wird die strategische Ausrichtung von Widerstand für Caygill nämlich durch die Tatsache, dass

⁵ Interessante Überlegungen zum Widerstandsbegriff bei Clausewitz liefert ebenfalls: Schindler (2020).

Widerstand stets Gefahr läuft, von Herrschaft »infiziert« zu werden. Paradigmatisch hierfür steht etwa jener Widerstand, der eine Herrschaftsordnung deswegen mit Gewalt bekämpft, weil die Aktivist*innen nur so Chancen auf einen Sieg sehen. So aber reproduziert der Widerstand Gewalt in den Subjektivitäten der Widerständigen, die auch nach der Auflösung des Konflikts unfähig sind, in Frieden miteinander zu leben (2013: 74). Jedoch, und das ist der Clou der Caygill'schen Konzeption, gilt dies für unterschiedliche Arten des Widerstands auf unterschiedliche Weise. *Reaktive* Formen des Widerstands tappen für ihn in die Falle des Ressentiments und reproduzieren Teile jener Herrschaft, die sie ablehnen. Im Gegenteil dazu kann sich *affirmativer* Widerstand teilweise vom Ressentiment befreien. Als Beispiel gilt ihm etwa Gandhis Strategie des *Satyagraha*, durch die der Aktivist für Gewaltlosigkeit und Übereinkunft einsteht, ohne den Hass der anderen Seite zu spiegeln. Caygill beschreibt unterschiedliche Möglichkeiten, sich vom Ressentiment zu befreien und einen affirmativen Weg einzuschlagen. Eine Möglichkeit bestehe darin, im Rückzug neue Formen der Subjektivität und Solidarität zu erschaffen. Dies schaffe man

»through attempts to escape oppositional logics and the trap of escalation on the enemy's terms. Exits from the course of the world through vows and communities and the invention of new capacities and subjects characterize these affirmative resistant subjectivities« (2013: 99).

Der Auszug ist für Caygill also verbunden mit dem Versuch, einer oppositionellen Logik – einer Logik des Ressentiments und der Eskalation – zu entfliehen. Neue Subjektivitäten würden entstehen durch Gelübde und Gemeinschaften und damit auch neue »capacities to resist«. So versetzen sich Aktivist*innen in die Lage, einer Infizierung durch das Herrschaftssystem zu entkommen.

Knapp zusammengefasst versteht Caygill den Rückzug also als strategische Praxis. Diese Praxis kann dazu genutzt werden, um eine »capacity to resist« zu sichern. Zudem dient der Rückzug dazu, sich der Logik des Herrschaftssystems zu entziehen, um dieses nicht durch Ressentiments zu reproduzieren. Der Rückzug ist also nicht die Befreiung, sondern die Bedingung der Möglichkeit von progressivem Widerstand.

2.3.5 Paolo Virno: Der Rückzug als Virtuosität

Für Paolo Virno ist der Rückzug – den er teilweise auch »Abfallen« nennt – heute die einzige Möglichkeit, radikale Veränderungsprozesse anzustoßen. Programmatisch führt er seine Konzeptualisierung des Rückzugs mit den Worten ein, die Linke hätte nicht verstanden, »dass die Option exit [...] zunehmend schwerer wiegt als die Option voice« (2010: 30). Das liegt für Virno einerseits daran, dass der Versuch, etablierte Institutionen durch das Erheben der eigenen Stimme (voice) zu beeinflussen, heute nicht mehr sein kann als »Geschwätz« (2010: 61). Jede »Oppo-

sition« gegen das langsame Erodieren der repräsentativen Demokratie, sei heute »stumpf und pathetisch – so wirkungsvoll, wie es wäre, den Spatzen Keuschheit zu predigen« (2010: 61). Für Virno muss Widerstand heute mit nicht-repräsentativen Formen der Demokratie experimentieren.

Virno betont, dass der Rückzug für ihn keine negative Geste ist, sondern neue Verbindungen und Möglichkeiten hervorbringt. Unter den Vorzeichen eines Erodierens der repräsentativen Demokratie sei es problematisch, dass die Linke den Rückzug als »Aussteigen« moralisch kritisiert. Dabei blende sie aus, dass der Rückzug keineswegs mit einer Zurückweisung von Verantwortlichkeiten einhergehe. Im Gegenteil übernehme der Rückzug erhebliche Verantwortung, weil damit die Rahmenbedingungen, unter denen ein Konflikt ausgetragen wird, zurückgewiesen und günstigere Bedingungen hergestellt werden sollen. Dieses Vorgehen erfordere mehr Initiative, als die Bereitschaft unter den gegebenen Bedingungen zu kämpfen. Zudem sei der Rückzug als »ein affirmatives *Tun*« zu verstehen, weil es »der Gegenwart einen sinnlichen und operativen Anstrich einprägt« (2010: 30, Kursiv im Orig.). Es gehe nämlich auch darum, im Prozess des Fliehens neue soziale Bände zu knüpfen und neue Lebensformen zu testen.

Konkret versteht Virno den Rückzug analog zu Karl Marxens Erklärung, wie- so sich der Kapitalismus in Amerika während des Bürgerkriegs nicht schnell und vollends durchsetzen konnte. Das grenzenlose amerikanische Territorium, das be- siedelt werden konnte, habe den amerikanischen Arbeiter*innen zu viele Möglich- keiten geboten, ihren Lohnherren zu entfliehen (2010: 25). Während die Fabriken arme Leute brauchten, die bereit waren, für einen niedrigen Lohn zu arbeiten, hatten diese stets die Möglichkeit, nach Westen zu ziehen und Land zu bewirtschaf- ten. Für Virno ist dieses »amerikanische Rätsel« eine »mächtige Antizipation der zeitgenössischen kollektiven Verhaltensweisen« (2010: 26). Zwar könne man sich den Herrschaftsverhältnissen heute nicht mehr räumlich entziehen, strukturell sei aber ein ähnliches Handeln möglich. Dabei sollte man den Entzug aber nicht als instrumentell-rationale Entscheidung verstehen. Der Rückzug wird nicht aus rationalen Gründen gewählt, sondern speist sich aus »Unmäßigkeit« und besteht in »Virtuosität« (2010: 31). Damit zielt er auf das »Erwartet-Unverhergesehene« (2010: 75). Mit diesem Begriff grenzt Virno das Ziel des Rückzugs einerseits von jenen unbedeutenden Zufällen ab, die stets mit Handeln einhergehen. Andererseits aber grenzt er ihn auch von der Idee ab, dass das Ergebnis des Rückzugs auf »banaler Berechnung« beruhe. Es geht um:

»eine Ausnahme, die vor allem den überrascht, der sie erwartet, um eine Anoma- lie, die derart wertvoll ist und in der Lage, unseren Begriffskompass ins Abseits zu stellen, der doch präzise den Ort ihres Auftretens angezeigt hat, um eine Diskre- panz zwischen Ursache und Wirkung, deren Ursache man immer erfassen kann, ohne dadurch den Neuerungseffekt zu schwächen« (2010: 75).

Der Rückzug schafft für Virno also die Bedingungen der Möglichkeit eines Wandels, den man unter den gegebenen Bedingungen nicht strategisch herstellen kann. Es sollte nicht überraschen, dass diese Nicht-Planbarkeit des Rückzugs auch bedeutet, dass dieser negative Wirkungen entfaltet – die Wirkungen sind ja nicht vorherzusehen und der Mensch ist für Virno ambivalent. Der Rückzug könne daher auch die »Destruktivität unserer Art« entblößen (2010: 89):

»Ob man vom Triebüberschuss oder der sprachlichen Verneinung spricht, vom ›Abstand‹ zum eigenen Lebenskontext oder der Modalität des Möglichen: es ist vollkommen klar, dass man damit sowohl die Voraussetzen für Überwältigung und Folter als auch die Anforderungen bezeichnet, die die Errichtung von Betriebsräten ermöglichen. ›Tugend‹ wie ›Übel‹ setzt einen Mangel an instinktiver Orientierung voraus« (2010: 85).

Insgesamt verweist also auch Virno darauf, dass der Rückzug als Option in den Blick gerät, wenn die Option »voice« verstellt ist. Zweitens macht er klar, dass der Rückzug darin besteht, neue, noch nicht sichtbare Möglichkeiten zu eröffnen. Dabei konzeptualisiert er den Rückzug weniger als Ergebnis rationaler Entscheidungen und mehr als Ergebnis eines Un-Passungsverhältnisses in der gesellschaftlichen Struktur. Nicht zuletzt betont Virno eine normative Ambivalenz im Rückzug. Ihr Ergebnis – im Positiven wie im Negativen – sei nicht vorherzusagen und von der Virtuosität der Handelnden abhängig.

2.3.6 Michael Hardt und Antonio Negri: Der Rückzug als Testen neuer Lebensformen

Michael Hardt und Antonio Negri (2004) legen in ihrem Monumentalwerk »Empire« eine Zeitdiagnose vor, in der die Weltgesellschaft als Herrschaftsordnung beschrieben wird, die es durch den Rückzug – den »anthropologischen Exodus« – zu bekämpfen gilt. Dieser besteht darin, die Orte der Macht zu verlassen, um experimentell neue Lebensformen auszutesten.

Die Autoren erkennen in der derzeitigen globalen Lage eine neue Herrschaftskonstellation, die sie »Empire« nennen. Im Empire gibt es weder einen zentralen Hegemon, noch ist Macht in einem Mächtegleichgewicht verteilt. Vielmehr handelt es sich um einen »Herrschaftsapparat«, der flexible Hierarchien und Tauschverhältnisse kombiniert (2004: 11). Macht wird nicht über Disziplin und Strafe ausgeübt, sondern über Kontrolle und insbesondere Selbstkontrolle der Subjekte und deren Prägung (2004: 39). Insofern gibt es im globalen Empire auch keine klare Unterscheidung mehr von öffentlich/privat (2004: 200). Dazu passt, dass das Empire keine klaren Grenzen kennt zwischen innen und außen – stattdessen ist es durchzogen von einer Vielzahl von Grenzen, die sich überlagernde Ein- und Ausschlüsse produzieren. So gibt es zwar Ausschlüsse und Ungleichheiten aber scheinbar keine

Macht, weil diese keinen zentralen Ort hat (2004: 202). So verschleiert diese Herrschaftsform ihre hierarchische Strukturierung als scheinbar zufällige Ergebnisse eines komplexen Systems.

Dabei ist das Empire aber nicht das Ergebnis eines perfiden Plans, sondern einer gespaltenen krisenhaften, kapitalistischen Moderne (2004: 91). Das Problem mit der westlichen Moderne besteht für Hardt und Negri darin, dass diese »die Erfahrung relativiert und jede Instanz des Unmittelbaren und Absoluten in Leben und Geschichte der Menschen aufhebt« (2004: 93). So wurden die Subjekte in der Aufklärung halbiert, ihre Erfahrung wurde abgewertet zu Phänomenen, die Erkenntnis auf die verstandesmäßige Vermittlung und moralisches Handeln auf die Vernunft reduziert (2004: 95). Ebendiese Figur der Abspaltung und Ausbeutung sehen die Autoren auch im Kolonialismus am Werk, der aus ihrer Sicht zeitlich nicht zufällig mit der Aufklärung zusammenfällt. Wie der affektive und körperliche Teil der Erfahrung seien die »dunklen Erdteile« abgespalten und ausgebeutet worden (2004: 137). Diese Abspaltung habe sich auch in der Phase des Post-Kolonialismus nicht wesentlich verändert, insofern der Kolonialismus im Namen des Nationalismus angegriffen wurde. Somit ist das vormals Abgespaltene heute nur über nationale Unterschiede in unterschiedlich sich überlappenden Teilbereichen exkludiert, bildet dabei aber kein Außen mehr (2004: 246). Heutiger Rassismus – so Hardt und Negri – bestehe nicht mehr in Ausgrenzung, sondern in unterschiedlich weit reichender Inklusion (2004: 206).

Diese Veränderungen der Herrschaftsordnung haben Effekte für die Möglichkeit von Widerstand: Dieser kann sich weder in einer rationalen Gegenstrategie manifestieren, noch sollte er sich in einer Politik der Differenz einrichten. Eine Gegenstrategie sei deswegen keine sinnvolle Option mehr, weil das »Verschwinden einer autonomen politischen Sphäre« dazu führt, dass Revolutionen im nationalen Rahmen gar nicht mehr möglich sind (2004: 319). Zudem argumentieren Hardt und Negri, dass die Idee von souveräner Macht und Gegenmacht deswegen ausgedient habe, weil das Empire seine Wurzeln in einer halbierten Aufklärung hat. So kann es nur schwer durch Negation oder rationale Strategien angegriffen werden. Aber auch die Möglichkeit der Verweigerung, der Differenz, sei ver stellt. Diese verstricke sich nur immer tiefer im Empire. Das Empire, schreiben sie (2004: 151), »gedeihst geradezu« auf diesen Formen von Widerstand »und schließt sich somit seinen Möchtegern-Gegenspielern an.«

Daher muss sich Widerstand für Hardt und Negri heute quer zu den Herrschaftsverhältnissen stellen: »Die Schlachten gegen das Empire lassen sich vielleicht durch Sich-Entziehen und Abfallen gewinnen. Diese Desertion verfügt über keinen Ort; sie ist die Evakuierung der Orte der Macht« (2004: 224). Durch einen solchen Rückzug seien Alternativen in der Praxis zu erarbeiten, die neue Gefühle und Solidaritäten produzierten (2004: 218). Man müsse also »eine neue Lebensweise und vor allem eine neue Gemeinschaft schaffen« (2004: 216). Als Analogie zur

heutigen Situation verweisen Hardt und Negri auf das Imperium Romanum, das sich als die Zivilisation schlechthin darstellte, dabei aber das Christentum auf den Plan rief, das eine Gegenperspektive von innen und doch darüber hinaus entwickelte. Die widerständigen Kräfte, schreiben Hardt und Negri »sind vollkommen positiv, weil ihr ›Dagegen-Sein‹ ein ›Dafür-Sein‹ ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird« (2004: 369). Sie träumen von einer Art »säkulares Pfingstfest«, in dem sich Körper treffen und alle eine gemeinsame Sprache sprechen (2004: 370).

Insgesamt liefern Hardt und Negri damit einerseits eine interessante Zeitdiagnose und andererseits Hinweise zum Rückzug als Widerstand. Ebenso wie die anderen Theoretiker*innen verweisen Hardt und Negri darauf, dass der Rückzug in den Blick gerät, wenn die Option »voice« verstellt ist. Zweitens machen sie – wie Virno – klar, dass der Rückzug keine rationale Strategie ist, sondern ein Versuch der affektiven Neugründung. Dabei sind Hardt und Negri aber optimistischer als Virno, was die normativen Konsequenzen dieser Neugründungen angeht. Für sie eröffnet das Empire auch den Weg hin zu einer neuen Lebensform.

2.3.7 Dimitris Papadopoulos, Niamh Stephenson und Vassilis Tsianos: Der Rückzug als Subversion

Für Papadopoulos, Stephenson und Tsianos (2008) besteht der widerständige Rückzug insbesondere in einer (noch) nicht repräsentierten Bewegung von Körpern, die als Reaktion eine Veränderung in der Struktur der Herrschaft evozieren. Dieses Verständnis entwickeln die Autor*innen insbesondere aus einer Kritik an den Sozialwissenschaften.

Sie kritisieren an den gängigen Theorien von Herrschaft und Widerstand, dass diese zu sehr auf Strukturen fokussieren und dabei die eigentlichen Machtverhältnisse übersehen. Diese bekomme man nämlich gar nicht in den Blick, wenn man von vornherein nur auf Souveränität, Kontrolle und Beherrschung schaue. Im Gegenteil müsste man auf jene Personen schauen, die flüchten, ausbrechen, desertieren und sabotieren. Diese zwängen die Macht, zu reagieren und sich zu reorganisieren. So (und nur so) würde Macht sichtbar (2008: 43). Damit erteilen Papadopoulos, Stephenson und Tsianos aber nicht nur den gängigen Herrschaftstheorien eine Absage, sondern schlagen auch eine alternative Sichtweise auf Widerstand vor. Widerstand verstehen sie weder als Gegenmacht (wie etwa im Post-Marxismus), noch als Teil der Macht (wie etwa Foucauldianische Verständnisse). Das, was als Widerstand erscheine, solle man eher als das Ergebnis von »unmerklicher Politik« (»imperceptible politics«) sehen. Diese Form von Politik zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Moment ihres Auftritts nicht wahrgenommen wird, aber sichtbare Effekte erzeugt.

»We are trained to think that the end product of political struggle is all about a transformative end point, a revolt, a strike, a successfully built up organization, a revolution. However, this perspective neglects the most important question of all: How does social transformation begin? Addressing this question demands that we cultivate the sensibility to perceive moments when things do not yet have a name« (2008: xiii).

»Unmerkliche Politik« findet vor allem Ausdruck in Körpern, welche Fluchtrouten (»escape routes«) einschlagen und dann von der Macht repräsentiert und damit wieder eingemeindet werden (2008: viii). Es handele sich bei »unmerklicher Politik« nicht um »die eine« heroische Widerstandshandlung, sondern um kleine Weigerungen, sich bestimmten Aspekten der Gesellschaftsordnung anzuschließen, die unausweichlich und unerlässlich für den Alltag erscheinen. »The very first moment of subversion is the detachment from what may seem essential for holding a situation together and for making sense of that situation« (2008: xiv). Der Rückzug ist also eine Zurückweisung bestimmter Regeln oder Bestimmungen und im selben Moment auch die Zurückweisung bestimmter Verständnisweisen einer Situation. Er wird erst sichtbar, wenn die Ordnung diesen zu kontrollieren versucht, indem sie Körper klassifiziert, ihr Sein in bestimmte Identitäten aufteilt oder Wünsche sortiert. Der Rückzug ist hier also Widerstand aber gerade keine »Opposition« im System. Im Gegenteil ist der Rückzug per Definition nicht Teil der Ordnung, weil er deren Mittel der Repräsentation und der Wahrnehmung unterläuft – er ist ja »unmerklich«. Konzeptionell führen die Autor*innen hier also das körperliche Sein jenseits der Repräsentation ins Feld. In der unmittelbaren Erfahrung komme immer auch dasjenige Nicht-repräsentierbare des Menschen zum Tragen, das ihn oder sie einzigartig mache (2008: 159-160). Im Gegensatz hierzu steht das Sichtbare, das immer schon repräsentiert und damit kontrolliert ist (2008: 143). Insofern die »Flucht« immer auch das Verlassen einer bestimmten Subjektform ist, kann diese Form von Handeln nicht darauf abzielen, eine bessere Gesellschaft zu errichten oder Missstände zu korrigieren. Stattdessen schafft sie hier und jetzt neue materielle Realitäten.

Insgesamt liefern Papadopoulos, Stephenson und Tsianos damit eine radikal andere Perspektive auf Politik und soziale Ordnung. Der Rückzug ist für sie die (noch) nicht eingeordnete Bewegung von Körpern durch den Raum, die gängige Situationsdeutungen außer Kraft setzt. Dabei setzten sie – ähnlich wie Virno und Hardt/Negri – große Hoffnungen in die affektive Kraft des Rückzugs, der auch neue Subjektformen hervorbringen soll. Ähnlich wie bei den anderen Theoretiker*innen, scheint auch hier der Rückzug als Option deswegen auf, weil »Opposition« keinen Wandel produziert.

2.3.8 Michael Walzer: Der Rückzug als Auszug ins gelobte Land

Michael Walzer (1985) benennt mit dem Begriff »Exodus« jene spezifische Form politischer Bewegungen, wie sie in der biblischen Geschichte über den Auszugs der Israeliten aus Ägypten beschrieben wird: ein Auszug aus Herrschaftsverhältnissen, der mit einer langen und entbehrungsreichen Wanderung durch die Wüste verbunden ist und im gelobten Land endet. Das spezifische an der Exodusgeschichte ist für Michael Walzer (1985: 13), dass diese eine klare Richtung aufweist: »The exodus is a journey forward – not only in time and space. It is a march toward a goal, a moral progress, a transformation«. Anders als etwa in der Odyssee kehrt keiner der Israeliten nach Hause zurück (1985: 11).

Der Exodus zeichnet sich für Walzer dadurch aus, dass die Verurteilung der Herrschaftsverhältnisse erst mit der realen Erreichbarkeit von etwas Besserem einhergeht. Utopisches Moment, kritisches Moment und Rückzug fallen nicht zufällig zusammen. Die Geschichte des Exodus beginnt mit dem Aufbruch der Israeliten aus Ägypten, bei dem schon die Vorstellung von Kanaan motivierend wirkt. Kanaan ist ein gelobtes Land, weil Ägypten ein »Haus der Knechtschaft« ist. So wird Ägypten nicht nur verlassen, sondern gleichzeitig zurückgewiesen und verurteilt.

»The crucial terms of that judgement are oppression and corruption [...]. But [...] the judgement is conceivable only because of the promise; its moral forces requires the idea, at least, of a life that is neither oppressive nor corrupt« (1985: 21).

Damit zeigt sich der Exodus als Praxis, welche heutige Unterdrückungen aus der Perspektive einer zukünftigen Befreiung verurteilt, weil – und nur weil – sie sich auf dem Weg in eine bessere Zukunft wähnt. In Ägypten, so meint Walzer, wäre eine solche Form der Kritik nicht formulierbar. Das liegt auch daran, dass die Israeliten von Ägypten nicht nur abgestoßen, sondern auch angezogen werden. Sie waren einerseits fremd in Ägypten und betrachteten dessen Kultur als »überreif«; andererseits waren sie aber auch selbst so geprägt von dieser Kultur, dass sie sich das gelobte Land entlang der Linien vorstellten, die sie aus Ägypten kannten (1985: 39).

Zudem entwickelt Walzer den Exodus als langwierigen Prozess der Selbstkonstituierung als politisches Subjekt. Die Wanderung durch die Wüste stellt sich für die Israeliten nämlich als große Herausforderung dar, die zu häufigem »Murren und Aufbegehren« führt. Einerseits ist Verzicht notwendig, weil die Wüste karg und die Reise beschwerlich ist. Andererseits haben die Schwierigkeiten auch damit zu tun, dass die Israeliten noch an ihre alten Möglichkeiten gewöhnt sind und die neuen Regeln (noch) nicht als ihre eigenen akzeptiert haben. »For the wilderness [...] was also a world of laws – the whole legal system founded by Moses, the dietary code, the prohibition of cooking on the Sabbath, and so on« (1985: 52). Schon wegen all der Vorschriften erinnerten sich die Israeliten mitunter an Ägypten.

ten als einen Ort der Freiheit – zumindest der negativen Freiheit. Die Wildnis, meint Walzer, sei deswegen wie eine »Schule der Seele« gewesen (1985: 53), in der es auch darum ging, ein neues Verhältnis zu sich selbst und den eigenen Bedürfnissen zu entwickeln. Zudem erkennen sich die Israeliten auf dieser Reise aber auch als Gruppe, die sich selbst im Rahmen von »Verträgen« (»covenants«) Regeln gibt (1985: 73-74).

Mit den Verträgen – den »covenants« – sind für Walzer zwei grundverschiedene Verständnisse des Rückzugs in die Exodus-Geschichte eingewoben: die Befreiung kann innerweltlich gedacht werden oder messianisch. Kennzeichnend für die Verträge der Israeliten ist nämlich, dass in ihnen menschliches und göttliches Handeln zusammenfallen. Einerseits handelt die Geschichte von göttlichen Interventionen und andererseits von einer langen, entbehrungsreichen Wanderung von Menschen durch die Wüste (1985: 10). Daraus leitet sich für Walzer auch die politische Umstrittenheit des Exodus ab:

»Exodus is a model for messianic and millenarian thought, and it is also a standing alternative to it – a secular and historical account of ›redemption‹, and account that does not require the miraculous transformation of the material world but sets God's people marching through the world toward a better place within it« (1985: 17).

So ist die Exodusgeschichte für Walzer noch heute einerseits eine Geschichte von innerweltlichem Bestreben, sich von konkreten Übeln zu befreien (1985: 17), und andererseits die Geschichte der Befreiung von allem Übel durch Gott: »It is not hard bondage but daily trouble, not the ›evil diseases‹ of Egypt but disease itself that will vanish when the messiah comes. History will stop« (1985: 120).

Insgesamt weist Walzers Verständnis des Rückzugs also erstens darauf hin, dass der Rückzug eine Beweislast übernimmt, indem er zeigt, dass es besser geht. Zweitens erscheint bei Walzer der Rückzug als Prozess der Selbstaufklärung – in der also Subjekte neue Seinsweisen und Bedürfnisse erlernen, die sie in der Unterdrückung nicht entwickelt haben. Nicht zuletzt weist Walzers Deutung auf die Gefahr hin, dass sich der Rückzug von einer innerweltlichen politischen Bewegung – der Befreiung von konkreten Übeln – hin zu einer messianischen Bewegung verändert, die vom Übel an sich befreit werden möchte.

2.3.9 Theoriedivergenzen

Bevor ich dazu übergehe, aus dieser Darstellungen *ein* Verständnis des widerständigen Rückzugs herauszuarbeiten, sollen zuerst Divergenzen zwischen den Theorien benannt werden. Die sechs wichtigsten Unterschiede sind in der folgenden Tabelle (Tabelle 1) aufgeführt. Die Theorien unterscheiden sich erstens darin, welche Ausprägung des Rückzugs sie ins Zentrum ihrer Analyse stellen: ob sie den

Rückzug als eine räumliche Praxis denken oder als eine mentale oder affektive. Während z.B. für Isabelle Loreys Konzeption des Rückzugs Raum eine wichtige Rolle spielt, stellen sich Hardt und Negri den »anthropologischen Exodus« eher als Rückzug von etablierten Institutionen, Lebensweisen und Konsummustern vor. Zweitens unterscheiden sich die Rückzugskonzeptionen darin, welche Iteration sie ihren Konzeptionen zu Grunde legen: ob sie den Rückzug als eine Daueraufgabe (oder ein zu wiederholendes Entziehen) konzeptualisieren oder ob es sich dabei um eine einmalige Entscheidung handelt. Während zum Beispiel insbesondere Hardt und Negri den Exodus als einmalige Entscheidung verstehen, ist für Cohen und Taylor klar, dass wir uns immer wieder und auf unterschiedliche Weise aus unserem entfremdenden Alltag zurückziehen. Michael Walzer zeigt in seiner Exodus-Interpretation, dass der Rückzug zwar nur einmal physisch beginnt – aber immer wieder Entscheidungen und neue Übereinkünfte und sogar Kämpfe auf dem Weg nötig sind. Drittens unterscheiden sich die Konzeptualisierungen darin, ob sie den Rückzug als instrumentell-rationalen Handlungsmodus oder als eher affektiven Handlungsmodus interpretieren. Albert Hirschman etwa liefert im Anhang seines Buchs Kurvendiagramme, aus denen klar hervorgeht, unter welchen Bedingungen *exit* der Option *voice* vorzuziehen ist. Im Gegensatz dazu konzipiert Paolo Virno den Rückzug als Virtuosität und auch Hardt und Negri sehen darin eine affektive Handlung. Viertens unterscheiden sich die Konzeptualisierungen dahingehend, welche Sozialform mit dem Rückzug verbunden wird: ob er eine individuelle oder eine kollektive Handlung ist. Für Lorey etwa kann der Rückzug nur eine kollektive Praxis sein. Wenn ein einzelner Plebejer Rom verlässt, wird er dafür vermutlich nur bestraft. Für Hirschman hingegen ist der Rückzug eine individuelle Entscheidung. Fünftens unterscheiden sich die Autor*innen darin, welches *telos* sie der Rückzugsbewegung zuschreiben. Während der Rückzug für Virno und Walzer eindeutig revolutionäre Konnotationen hat, ist er für Cohen und Taylor nicht mehr als die Summe individueller Ausweichmanöver von einem bedrückenden Alltag. Nicht zuletzt unterscheiden sich die Theorien in ihrer Bewertung des Rückzugs: ob dieser als progressive oder regressive Widerstandsform gedeutet wird. Während der Rückzug bei Hardt und Negri als einzige sinnvolle Antwort auf das Empire dargestellt wird, sehen Cohen und Taylor in Rückzugsbewegungen nicht mehr als eine Spiegelung bourgeoiser, individualistischer Ideologie. Dazwischen liegt etwa Paolo Virnos Konzeptualisierung. Für ihn ist das Ergebnis des Rückzugs *per definitionem* normativ unterbestimmt, weil etwas Neues geschaffen wird, das anhand von etablierten Standards nicht bewertet werden kann.

2.3.10 Zehn Charakteristika des widerständigen Rückzugs

Im Anschluss an diesen Überblick über die wesentlichen Unterschiede in der Konzeptualisierungen des widerständigen Rückzugs, sind ebenso Konvergenzen der

Tabelle 1: Divergenzen in Theorien des widerständigen Rückzugs

	Ausprägung	Iteration	Handlungsmodus	Sozialform	Telos	Bewertung
	Räumlich	Nichträumlich	Strategisch	Individuell	Kollektiv	Regressiv
Caygill	X	X	X	(X)	(X)	X
Cohen/ Taylor	(X)	X	X	X	X	X
Hardt/ Negri	X	X	X	(X)	X	X
Hirschman	(X)	X	X	X	(X)	(X)
Lorey	X	X	X	X	(X)	X
Papadopoulos et al.	X		X	X	(X)	X
Virno	X	X	X	X	X	(X)
Walzer	X	(X)	X	X	(X)	(X)

Theorien festzustellen. Diese systematisiere ich im Folgenden als zehn Charakteristika des Rückzugs.

Der »Rückzug« ist Systemkritik. Wer weggeht, tut dies, weil Wandel »von innen« ausgeschlossen scheint.

Einig sind sich die unterschiedlichen Perspektiven, dass der Rückzug die Antwort auf ein Herrschaftssystem ist, das sich gegen Kritik immunisiert (hat). Paolo Virno etwa spricht davon, dass die alten Mittel der repräsentativen Demokratie stumpf seien. Sich an diese zu wenden, sei etwa »so wirkungsvoll, wie den Spatzen Keuschheit zu predigen«. Papadopoulos, Stephenson und Tsianos argumentieren, dass jede Form der sichtbaren Kritik bereits in etablierten Kategorien vorgebracht werden muss – um überhaupt als Kritik verstanden zu werden – und damit nichts fundamental Neues schaffen kann. Auch Hirschman sieht die Option *exit* dann angezeigt, wenn *voice* keine Veränderung verspricht.

Der »Rückzug« ist ein klares Nein. Wer weggeht, beendet das Gespräch (für den Moment) und markiert eine Grenze.

Gemeinsam ist den Perspektiven, dass der Rückzug den gewöhnlichen Lauf der Dinge unterbricht. Für Papadopoulos, Stephenson und Tsianos werden so die Situation und die dominante Deutung derselben in Frage gestellt. Insbesondere Hirschman konzeptualisiert den Rückzug explizit als Gesprächsabbruch. Für ihn wird der Rückzug dann zur Option, wenn ein Problem eindeutig und der Erfolg von Kritik sehr unwahrscheinlich ist. Er versteht den Selbstmord als ultimativen Rückzug, weil er das absolute Ende des Gesprächs darstellt.

Der »Rückzug« ist aktiv. Er ist das Gegenstück zu »leerem Geschwätz«.

Die Perspektiven treffen sich zudem darin, dass sie im Rückzug eine aktive Handlung sehen. Deutlich macht dies etwa Paolo Virno, der den Rückzug als »affirmatives Tun« bezeichnet, das sich vom leeren »Geschwätz« unterscheidet. Deutlich hebt dies auch Michael Walzer hervor, der die Geschichte des Exodus als eine Geschichte vieler Entscheidungen, Entbehrungen und harter Arbeit deutet. Damit steht der Exodus im Gegensatz zum Gerede über Unzufriedenheit, das aber nicht praktisch wird.

Der »Rückzug« betrifft die eigene Lebensform. Wer weggeht sagt: (auch) ich muss jemand anderes werden.

Die dargestellten Perspektiven treffen sich in der Beobachtung, dass auch die Widerständigen selbst in ihren Wünschen und Wahrnehmungsweisen von jenem Herrschaftssystem beeinflusst sind, gegen das sie sich wenden. Explizit verwenden Hardt und Negri den Begriff der Lebensform und weisen darauf hin, dass mit

dem Rückzug auch eine Zurückweisung der eigenen Bedürfnisse einhergeht. Der Rückzug führt für sie in eine Art Pfingstfest, durch das neue Wünsche und Wahrnehmungen in die Welt kommen. Eindrücklich zeigt dies auch Michael Walzer in seiner Deutung des Exodus. Die Israeliten »murren« auf ihrer Reise ins gelobte Land, weil sie noch immer von den Fleischtöpfen in Ägypten träumen. Sie legen diese Wünsche nur durch die »Schule der Wüste« und andere – mitunter sehr gewalttätige – Praktiken ab. Sichtbar wird diese Diagnose aber auch bei Cohen und Taylor, die Fluchtversuche von Individuen vor einem Alltag beschreiben, die selbst noch von jener Ideologie durchdrungen sind, vor der sie flüchten.

Die Perspektive des »Rückzugs« liegt jenseits des Staats. Wer weggeht, verlässt auch die verfassten politischen Institutionen.

Gemeinsam ist den unterschiedlichen Perspektiven, dass sie den Rückzug als eine Praxis konzeptualisieren, deren Ziel jenseits des Staates liegt. Das gilt räumlich wie ideell. Räumlich versteht etwa Hirschman den Rückzug als Emigration, »Abstimmung mit den Füßen«. Auch bei Michael Walzer geht es schließlich um das Verlassen eines Landes und dessen Institutionen, um eine neue Gemeinschaft zu begründen. In beiden Konzeptualisierungen führt die Reise aus einem Land und den entsprechenden politischen Institutionen. Aber auch in seiner eher ideellen Konzeptualisierung überschreitet der Rückzug den Container des Nationalen. Für Hardt und Negri ist etwa klar, dass der Rückzug – selbst wenn die Flüchtenden sich nicht von der Stelle bewegen – doch direkt das gesamte »Empire« angreift. Ihre Konzeption des anthropologischen Exodus bleibt im nationalen Rahmen gänzlich unverständlich. Deutlich ist dieses postnationale Element auch in Virnos Konzeptualisierung. Der Exodus geht für ihn mit fundamental neuen Sozialbeziehungen einher. Insofern diese sich aber radikal vom *Status quo* unterscheiden sollen, muss zumindest prinzipiell die Möglichkeit eingeräumt werden, dass es sich nicht lediglich um die Beziehung zwischen Staatsbürger*innen handelt.

Der »Rückzug« ist der Beginn von etwas Neuem. Wer weggeht, will dem Ressentiment entkommen.

Gemeinsam ist den Perspektiven die Sorge darüber, dass Widerstand häufig selbst in Herrschaft umschlägt oder Teile der Herrschaftsordnung reproduziert. Das Problem besteht also darin, dass sich die Herrschaftsordnung in Mittel und Art des Widerstands eingraviert und damit neu Entstehendes mitprägt, wenn sich dieser als »Gegenmacht« formiert. Mit dem Begriff des »Ressentiments« arbeitet Howard Caygill dieses Problem heraus und interpretiert den Rückzug als Versuch, diesem »Fluch« zu entkommen. Deutlich findet sich diese Figur auch in der Geschichte des Exodus, wie sie Michael Walzer interpretiert. Der Auszug erlaubt den Israeliten,

sich selbst als Gemeinschaft zu konstituieren und sich Gesetze zu geben, anstatt einen neuen Herrscher (etwa Gott) an die Stelle des Pharaos zu setzen.

Der »Rückzug« ist optimistisch. Wer weggeht, deutet an: das geht besser, man kann sehr wohl etwas tun!

Gemeinsam ist den Perspektiven, dass der Rückzug als Versuch gedeutet wird, scheinbar amorphen Machtverhältnissen etwas entgegenzusetzen. Anstatt sich lediglich mit der Diagnose zufrieden zu geben, dass Wandel »von innen« unmöglich erscheint, beginnt der Rückzug optimistisch. Dies zeigt sich besonders etwa bei Paolo Virno, für den der Rückzug eine virtuose Handlung ist, deren Grund nur in der Virtuosität liegt. Aber auch in Walzers Deutung des Exodus findet sich ein Optimismus, der in der Hoffnung besteht, Kanaan zu erreichen (und wenn auch erst in ein paar Generationen).

Der »Rückzug« ist im Ziel unterbestimmt. Wer weggeht, geht zu keinem bestimmten Ort, sondern deutet an: Das muss *irgendwie anders* gehen.

Trotz des beschriebenen Optimismus, der mit dem Rückzug einhergeht, folgt der Rückzug keiner Blaupause. Darin unterscheidet er sich von Utopien. Virno etwa weist darauf hin, dass man im Rückzug ein Virtuose sein müsse, weil ja lediglich die Bedingungen der Möglichkeit von Wandel geschaffen würden. Es gehe darum, »erwartbare Anomalien« zu schaffen. Einzig Hirschman könnte man so verstehen, dass für ihn die im *exit* gewählte Alternative klar sein muss. Dennoch weisen seine zahlreichen Beispiele zu Politik oder den Hippies darauf hin, dass für ihn der Rückzug manchmal auch (lediglich) in einem vorübergehenden Herausgehen, einem Abbruch, besteht. Wie genau es dann weitergeht, muss sich zeigen.

Der »Rückzug« ist voraussetzungsvoll. Wer weggeht, kann (und darf) gehen.

Obwohl der Vektor des Rückzugs unbestimmt bleibt, kann der Rückzug nicht im luftleeren Raum stattfinden. Hier ist Albert Hirschman klar: der *exit* setzt eine erreichbare Alternative voraus. Auch bei Paolo Virno zeigt sich, wie voraussetzungsvoll der Rückzug ist. Für ihn ist er eine Option der Postmoderne, weil Arbeiter*innen nicht mehr eingebunden sind in die Fabrikdisziplin, sondern sich selbst kontrollieren und mit ihrem Intellekt arbeiten.

Der »Rückzug« ist kein Normbruch. Wer weggeht, bricht nicht die Regeln, sondern konfrontiert die Ordnung mit sich selbst.

Nicht zuletzt sei erwähnt, dass der Rückzug von keiner der Autor*innen als Gesetzesbruch gedeutet wird. Zwar mag man einwenden, dass Flucht und Migration – etwa Hirschmans Beispiel der »Abstimmung mit den Füßen« – teilweise mit Gesetzesbrüchen einhergehen. Der Rückzug kann also mit einem Gesetzesbruch

einhergehen – das ist aber für seine Widerständigkeit unerheblich. Die Flucht, die Cohen und Taylor beschreiben, findet innerhalb der Gesellschaft statt und ist legal. Auch für Hardt und Negri ist klar, dass man für den Rückzug »durch das Empire hindurch« müsse. Am ehesten brechen noch die von Isabelle Lorey beschriebenen Plebejer das Gesetz. Und doch wäre diese Interpretation nicht richtig, insofern Lorey darauf hinweist, dass die Plebejer sich mit ihrem Rückzug gerade nicht außerhalb der Ordnung stellen, sondern deren Grenze markieren. Ihr Widerstand besteht nicht im Gesetzesbruch, sondern in der Neukonstitution von Macht.

2.4 Der Rückzug – »irgendwie anders«

Wie die vorangegangene Diskussion zeigt, steht der widerständige Rückzug quer zu den gängigen Konzeptualisierungen von Protest und Widerstand. Wer sich zurückzieht, erhebt keine öffentlich zur Schau gestellten, kollektiven Forderungen. Daher kann der Rückzug kaum als »soziale Bewegung« verstanden werden. Wer sich zurückzieht, stellt sich aber auch der Macht nicht direkt in den Weg, verteidigt nicht schon Dagewesenes und agiert auch nicht opportunistisch. Insofern passt der Rückzug auch nicht zu den gängigen Widerstandskonzeptionen, die ich hier vorgestellt habe.

Dennoch konnte ich erstens zeigen, dass unterschiedliche empirische Rückzugs- und Entzugsbewegungen bereits als Widerstandsphänomene analysiert wurden. Zweitens habe ich gezeigt, dass unterschiedliche Konzeptualisierungen des Rückzugs als Widerstand vorliegen und diese in einem Verständnis konvergieren, das ich anhand von zehn Charakteristika beschrieben habe. Aufbauend auf diesen zehn Charakteristika möchte ich im Folgenden einen Vorschlag unterbreiten, wie der Rückzug konzeptionell als Widerstand gefasst werden kann und noch einmal verdeutlichen, was den Rückzug »irgendwie anders« macht.

2.4.1 Der Rückzug als dissidenter Widerstand

Eine Möglichkeit, das gewonnene Rückzugsverständnis unter dem Begriff Widerstand zu subsumieren, besteht darin, den Widerstandsbegriff auszudifferenzieren, wie dies Christopher Daase und Nicole Deitelhoff (2015) vorschlagen. Für sie hat Widerstand zwei wesentliche Charakteristika. Widerstand stellt erstens die Legitimität von Herrschaft (auf der Ebene von *politics*, *policies* oder *polity*) in Frage und formuliert zweitens politische Alternativen (2015, insbes. 308). Auf diesem Verständnis aufbauend, unterscheiden sie konzeptionell zwischen »Opposition« einerseits und »Dissidenz« andererseits. Im Gegensatz zu Daases früherer Konzeptualisierung (siehe oben), unterscheiden sie diese »Extremtypen« lediglich danach, ob sie »die Regeln politischer Teilhabe akzeptieren und mit ihnen konform gehen«

– das ist »Opposition« – oder »ob sie diese Spielregeln ablehnen oder bewusst überschreiten« – das ist »Dissidenz« (ebd.).

Diese Unterscheidung zwischen »Opposition« und »Dissidenz« differenziert den Widerstandsbegriff so aus, dass der Rückzug angemessen darunter subsumiert werden kann. Im Gegensatz zur vorgestellten Konzeptualisierung von Scott (1989), wird mit dieser Widerstandsdefinition keine Unterscheidung zwischen materiellen und symbolischen Kämpfen vorgenommen. Stattdessen gilt jene Praxis als Widerstand, welche die Legitimität von Herrschaft infrage stellt – ob nun »symbolisch« oder »materiell«. Im Gegensatz zum Widerstandsverständnis von Baaz, Lilja und Vinthagen (2018), überschreitet dieses Verständnis auch die Dichotomie positiv/negativ, indem es Widerstand sowohl als Infragestellung wie auch als Neugründung konzeptualisiert. Drittens geht diese Konzeptualisierung auch über die frühere Widerstandsdefinition von Daase hinaus (2014). Sie verzichtet auf eine Epochalisierung und auf die Festlegung, dass Widerstand immer konservativ ist. Zudem binden Daase und Deitelhoff (2015) die Unterscheidung von Dissidenz und Opposition nicht an die Legalität von Widerstandspraktiken, sondern daran, ob die Akteur*innen die politischen Spielregeln »bewusst ablehnen«.

Rückzugsbewegungen können anhand dieser Konzeptualisierung als dissidenter Widerstand gefasst werden. Sie ziehen die Legitimität einer politischen Ordnung insgesamt in Zweifel, weil in ihnen Systemkritik und ein klares »Nein« zum Ausdruck kommt (Charakteristika 1 und 2). Sie versuchen Alternativen zu schaffen, indem sie aktiv und optimistisch an der Herstellung einer anderen Ordnung arbeiten (Charakteristika 3, 6 und 7). Dabei lehnen sie die etablierten Verfahren der Beteiligung ab, weil ihnen Kritik »von innen« ohnehin wirkungslos erscheint (Charakteristikum 1). Alle diese Charakteristika teilt der Rückzug mit anderen dissidenten Widerstandsbewegungen.

Dabei ist der Rückzug in einer Hinsicht jedoch besonders. Der Rückzug greift nämlich die Herrschaftsordnung nicht direkt an. Anstatt etwa geltendes Recht zu brechen (Charakteristikum 10), nutzt er die Räume in der bestehenden Ordnung (Charakteristikum 9), um eine Perspektive zu entwickeln, die über die verfassten Institutionen hinausweist (Charakteristika 5 und 8). Er will die bestehenden Verhältnisse auf dem Terrain der Lebensform transformieren (Charakteristikum 4). Insofern spreche ich auch davon, dass Rückzugsbewegungen in »dissidente Lebensformen« kristallisieren.

2.4.2 Die Dialektik des Rückzugs

Dieses Verständnis lässt noch einmal klar zu Tage treten, warum der Rückzug etablierte Widerstandsverständnisse so stark irritiert. Das liegt daran, dass er von einer fundamentalen Spannung gekennzeichnet ist, die ich als die Dialektik des Rückzugs bezeichne.

Einerseits wollen sich die Akteur*innen in ihrem Widerstand nämlich so wenig wie möglich auf die Herrschaftsordnung beziehen. Sie sehen sich zwar als deren Gegenspieler, sind aber kaum bereit, sich praktisch mit der Ordnung zu befassen. Dies erscheint ihnen sinnlos, weil die Ordnung »von innen« ohnehin nicht verändert werden kann (Charakteristikum 1); es birgt die Gefahr der »Ansteckung« durch das Ressentiment (Charakteristikum 6) und ist auch deswegen schwierig, weil den Aktivist*innen ihre eigenen Wünsche und ihre eigene Lebensform als herrschafts förmig erscheinen (Charakteristikum 4). All dies spricht aus Sicht der Aktivist*innen dafür, sich von den bestehenden Verhältnissen abzuwenden und etwas komplett Neues zu schaffen. Andererseits aber verstehen sich die Aktivist*innen ja als Widerstandsbewegung, insofern sie aktiv den *Status quo* verändern wollen (Charakteristika 3 und 6). Das macht den Rückzug voraussetzungsvoll (Charakteristikum 9). Denn um hier-und-jetzt etwas zu Neues zu schaffen, müssen sich die Aktivist*innen in den bestehenden Verhältnissen engagieren: Personen und Ressourcen mobilisieren, Organisationen aufzubauen, Institutionen einbinden und bestehende Regeln einklagen. Dass der Anspruch auf ein Jenseits der Herrschaftsordnung also nur praktisch werden kann, wenn er diesseits der Verhältnisse beginnt, nenne ich: *die Dialektik des Rückzugs*.

In dieser Dialektik zeigt sich noch einmal deutlich, inwiefern der Rückzug »irgendwie anders« ist. Er ist eine widerständige Praxis, die weder darin besteht, kollektiv Forderungen zu erheben, noch sich der Macht in den Weg zu stellen, Da gewesenes zu verteidigen oder die eigenen Interessen gegen Macht durchzusetzen. Sie wendet sich dennoch gegen Herrschaft – nur eben »irgendwie anders«.