

Vom Protest der Prekären zur Prekarität des Protests

Postidentitäre Bewegungen und die Zukunft der Demokratie

In einer der unzähligen Demonstrationen, die sich in Folge der argentinischen Wirtschaftskrise der Jahre 2001 und folgende durch die Straßen von Buenos Aires schoben, wurde ein Poster gesichtet, auf dem ein großes Fragezeichen abgebildet war. Was die Träger des Schildes beabsichtigten, bleibt unklar. Mit Sicherheit lässt sich aber sagen, dass auf diese Weise nicht die Demonstration selbst infrage gestellt wurde, waren die Träger der Transparente doch Teil der Demonstration und das Fragezeichen somit ein – wenn auch irritierender – Teil des Forderungskatalogs der teilnehmenden Gruppen. Eher ist zu vermuten, dass die politische Situation in ihrer Unübersichtlichkeit, der politische Forderungskatalog in seiner Angemessenheit und die Protestbewegung in ihrer Identität durch dieses Fragezeichen auf sich selbst zurückgeworfen wurden. Durch ein einfaches Fragezeichen wurden aus der Bewegung heraus die Grundlagen ebendieser Bewegung zur Disposition gestellt, und doch blieben die Träger des Fragezeichens Teil einer Demonstrationsgemeinde, die sie mit ihrer offenbar solidarischen Infragestellung begleiteten. Diese Strategie, wenn es denn eine Strategie ist, dürfte weit über den linken Topos der »solidarischen Kritik« oder über die maoistische Strategie der Dialektik von Kritik und Selbstkritik hinausgehen. Nicht die Stärkung der Bewegung dürfte das Ziel dieser Strategie sein, sondern die Bewegung soll auf sich selbst und ihre Grundlagen – ihre Forderungen, ihre Ziele, ihre Struktur – zurückgeworfen werden. Wie auch im Fall des Mailänder Mobilisierungsplakats, das im vorangegangenen Kapitel diskutiert wurde, zwingt das Fragezeichen, die Grundlagen der eigenen politischen Position zu reflektieren. Hinter ihm verbergen sich daher Fragen wie: Wer ist dabei? Wer ist nicht dabei? Wer wird womöglich ausgeschlossen? Welche berechtigten Forderungen werden ignoriert? Wo sind die blinden Flecken der eigenen Politik? Diese Selbstbefragung, ja Selbstinfragestellung einer Bewegung unterläuft, was man früher als *identity politics* oder Identitätspolitik bezeichnet hat: die freiwillige Selbsteinschließung in das Ghetto der eigenen

Identität. Stattdessen wird die Identität einer sozialen Bewegung verhandlungs-offen. Sie gilt nicht als immer schon vorbestimmt.

Die Strategie, eine gewisse Unbestimmtheit in die kollektive Identität einer sozialen Bewegung einzuführen, ist charakteristisch für eine ganze Reihe heutiger sozialer Bewegungen und deren Vergemeinschaftungsform. Ich schlage daher vor, solche Bewegungen als *postidentitäre soziale Bewegungen* zu bezeichnen. Postidentitär sind sie in dem Ausmaß, in dem ihre Identität, die Ziele ihrer Politik und die Subjektivierungsform ihrer Akteure einem konstanten Prozess der (Selbst-)Befragung unterworfen sind.

So hat sich in den vielen Platzbesetzungen seit 2011 – von Barcelona bis Tel Aviv, von New York bis Istanbul – eine Kultur weitgehend offener Deliberation besonders prominent gezeigt, die freilich schon vorher – beispielsweise in den Studierendenprotesten 2009 oder in den Plena der globalisierungskritischen Bewegung – ausgetestet worden war. Durch basisdemokratische Prozeduren sollen Selbstabschließungstendenzen, die Herausbildung innerer Hierarchien oder Gremien, die allgemein verbindliche Entscheidungen über die ideologische »Bewegungslinie« treffen könnten, vermieden werden. In einem von der spanischen Bewegung 15M, den Indignados, und der Occupy-Bewegung zusammengestellten »Quick guide for a revolution« heißt es:

Spaces must be open so everyone can join. The ones that had never come before should feel comfortable and invited to do so; the ones that already joined should feel motivated to come back whenever they want. Make the participation as easy as possible, if in order to participate in a space you must follow thousands of protocols, in the end only those who already know it may participate, other people will be implicitly excluded. Open spaces to people and ideas. Do not let any idea to be censored.

Und weiter:

Make sure that everybody can propose or organize something without going through and mechanism, structure, bureaucracy or anyone's permission. The absence of leaders is very important to make the movement belong to the 99 %, and let the people understand that it's them to decide. (15M/Occupy 2012)

In den verschiedenen Städten wurden auch verschiedene Prozeduren ausgetestet, um demokratische oder, wie es mit einem Anklang an neuere Managementdiskurse auch heißt, »horizontale« Deliberation zu gewährleisten (vorgeschlagen wurde beispielsweise die Rotation konfliktträchtiger Ämter wie etwa der Funktion des Moderators). Die Versammlung auf dem Syntagma-Platz in Athen griff beispielsweise auf das antike Losverfahren zurück, um bei einer Menge von 2000 Menschen wenigstens 80-100 Rednern das Wort erteilen zu können. Der Rückgriff auf das Losverfahren war allerdings nicht nur eine Frage der

Praktikabilität. Es wurde auch eingeführt, um die »Gefahr von Interventionen organisierter Gruppen« zu verringern und damit jedem Versuch der identitären oder ideologischen Schließung der Bewegung entgegenzutreten. Denn wie beobachtet wurde, »versuchten Faschisten mehrmals auf den Versammlungen zu intervenieren, aber es waren die bloßen Prozeduren selbst, die Langsamkeit, die zufällige Reihenfolge des Sprechens nach dem Los, das man gezogen hatte, die Vielfalt der Themen, die ihre Anwesenheit zunichte machte. Es war weniger der Konsens der Versammlung selbst, der sie von ihrer Teilnahme als »Faschisten« abhielt, sondern viel eher die bloße organisatorische Struktur, die Leute abschreckte, die an der Versammlung mit einer völlig vorfabrizierten Vorstellung über deren Ergebnis teilnehmen wollten« (Tsomou/Tsianos/Papadopoulos 2011). Folgerichtig waren auch die Fahnen von großen politischen Organisationen wie Parteien und großen Gewerkschaften unerwünscht – nicht nur aufgrund ihrer Komplizität mit dem politischen System, sondern auch aufgrund ihrer starken, immer schon vorgeformten Positionen. Wenn postidentitäre Bewegungen, so kann man folgern, also einen bewussten Ausschluss produzieren, dann den Ausschluss jener, die sie mit einer ideologischen Identität kapern und einer hierarchischen Organisationsstruktur ausstatten möchten.

Dieses Phänomen blieb der sozialen Bewegungsforschung zwar weitgehend, aber nicht gänzlich verborgen. So hat der wohl prominenteste deutsche Bewegungsforscher Dieter Rucht unter dem sprechenden Titel »The Strength of Weak Identities« (Rucht 2011) bemerkt, dass aktuelle soziale Bewegungen im Unterschied zu früheren zur Ausbildung einer vergleichsweise schwachen Form von kollektiver Identität tendieren. Auf organisatorische oder identitäre Vereinheitlichung werde eher verzichtet, was der Heterogenität der Gruppen, Organisationen und Individuen entgegenkomme, die sich um ein bestimmtes Protestthema sammeln. Dieses Muster »einer aus heterogenen Gruppen zusammengesetzten Allianz mit zwangsläufig schwacher Identitätsbehauptung« (Rucht 2011: 80) finde sich bei den jahrzehntelangen Protesten gegen die Castor-Transporte genauso wie bei den jüngeren Protesten gegen Stuttgart 21:

Harte und bittere Grabenkämpfe, wie sie insbesondere die K-Gruppen im Gefolge der außerparlamentarischen Opposition der späten 60er Jahre charakterisierten, sind im linken bzw. progressiven Spektrum der Bewegungen von heute selten geworden. Formalisierte Zugehörigkeiten und Mitgliedschaften, denen womöglich eine Phase der Anwartschaft und sonstige Treuebekenntnisse vorgeschaltet waren, wirken deplatziert. Stattdessen gehen Gruppen und Organisationen im Bewegungssektor zunehmend dazu über, Eintritts- und Austrittsschwellen niedrig zu halten, sogar Mitsprache und Mitwirkungsmöglichkeiten denen zu ermöglichen, die einfach nur neugierig sind, ohne sich binden zu wollen. (81)

Eine schwache Bewegungsidentität sei »funktional geradezu zwingend« (74), so Rucht anhand des Beispiels von Attac, sollen relativ heterogene Milieus und Szenen mobilisiert werden. Gruppen mit starker kollektiver Identität – wiewohl nach wie vor besonders an äußeren Rändern des Links/Rechts-Spektrums präsent – seien hingegen für die Mobilisierung hinderlich, da nur schwer in den heterogenen Verbund integrierbar.¹

Ruchts Pointe lautet also, dass schwache Identitäten strategisch und taktisch von Vorteil und kein Ausdruck eines Defizits sind. Sie verringern nicht die Schlagkraft einer Bewegung, sondern erweisen sich im Mobilisierungsprozess als funktional. Das ist konterintuitiv, da man annehmen würde (und in der Parteienforschung ist es sogar unhinterfragtes Credo), dass die politische Schlagkraft einer Bewegung in direkt proportionalem Verhältnis zu ihrer Geschlossenheit, zumindest aber zur Stärke ihrer kollektiven Identität stünde. Weshalb aber sollte sich eine *schwache* kollektive Identität als vorteilhaft erweisen? Rucht hat auf mehrere, wenn man so will, Stärken von Schwäche hingewiesen:

Die erste Stärke bestehe darin, dass schwache Identitäten dem Hang zu »situativem Engagement« bei vor allem jugendlichen Akteuren entgegenkommen, für die »selbstbezoglicher Organisationspatriotismus, ideologische Forderungen und Grabenkämpfe, Ochsentouren zur Erlangung von organisationsinterner Reputation und Ämtern, durch Satzungsvorschriften und Geschäftsordnungen gerahmte Diskussionen und eine uniform gestaltete Symbolik und Außendarstellung« (82) wenig attraktiv sind. Zweitens erhöht sich die kommunikative Reichweite von Gruppen mit schwachen Identitäten, während ideologisch verschworene Gruppen im Extremfall dazu tendieren, nur noch mit sich selbst zu kommunizieren. Damit korrespondiert eine weitere Stärke, denn diese Gruppen treffen auf geringere Abwehr in den Massenmedien, weshalb die Chancen auf sachlichere Berichterstattung steigen. Weiters bilden Bewegungen mit schwacher Identität leichter Allianzen zwischen heterogenen Milieus und politischen Orientierungen. Sie sind integrativer. Das setzt voraus, dass – wie man auch am jüngsten Protestzyklus seit 2011 gesehen hat – die Einrichtung repräsentativer Organe vermieden wird und es nicht geduldet wird, dass einzelne sich zu Repräsentanten oder Gallionsfiguren der Bewegung aufschwingen. Integrativ muss die Bewegung auch in Bezug auf Prozeduren innerer Entscheidungsfindung sein, weshalb konsensuale Entscheidungen angestrebt werden

1 | Dieser Trend sei Ausdruck allgemeiner gesellschaftlicher Wandlungsprozesse: »Dazu gehören langfristige Entwicklungen: (1) die Individualisierung, Variabilität von Biografien und Milieuzugehörigkeiten sowie die erhöhte räumliche Mobilität in modernen Gesellschaften, (2) der Bedeutungsverlust fixer Orientierungs- und Glaubenssysteme in einer zunehmend komplexen und interdependenten Welt, schließlich (3) die Neigung vor allem junger Generationen zu einem »situativen« anstelle eines lebenslangen politischen bzw. sozialen Engagement« (Ruch 2011: 74).

und die Überstimmung einer Minderheit, ja vielleicht sogar nur eines Einzelnen durch eine Mehrheit vermieden wird. Und schließlich ist der letzte von Rucht erwähnte Vorteil ein Adaptationsvorteil. Bewegungen mit schwachen Identitäten passen sich schneller an sich verändernde Kräftekonstellationen oder an Meinungsumschwünge an. Feste Identitäten wären hingegen »nur um den Preis aufrecht zu erhalten, dass die Fahne der Tradition oder ewigen Wahrheit zwar weiterhin, aber von immer weniger Beteiligten hochgehalten wird« (83).

Ruchts Hinweise sind hilfreich, sofern sie uns die wie selbstverständlich vorausgesetzte Annahme hinterfragen lassen, Bewegungen mit schwachen Identitäten wären weniger schlagkräftig. Wirklich überzeugend sind sie in Bezug auf kampagnenförmige Aktionen, während sich allerdings – jedenfalls aus einer hegemonietheoretischen Perspektive – die Frage aufdrängt, was nach der Kampagne geschieht. Wie wird die längerfristige Stabilisierung kurzfristiger Kampagnen zu einem gegenhegemonialen Projekt möglich? Zwar bestehen apparative Netzwerke jenseits der medialen Öffentlichkeit gleichsam unterirdisch fort und können zu Kampagnenzwecken auch immer wieder aktiviert werden, ob aber für nachhaltige Effekte – vor allem zur Einflussnahme auf das politische System – nicht stabilere und die Einzelmitglieder entlastende Organisationsformen notwendig sind, müsste zumindest diskutiert werden. Rucht selbst hat den Verdacht geäußert, im Fall der Occupy-Proteste könnte die Identität *zu schwach* ausgebildet gewesen sein.

Mir geht es an dieser Stelle jedoch weniger um die Frage der realpolitischen Wirksamkeit sozialer Proteste. Das Problem ist zunächst ein anderes: Ein soziologischer Ansatz wie jener Ruchts, der auch den in der Bewegungsforschung der letzten Jahre zu seinem Recht gekommenen Aspekt der kollektiven Identität berücksichtigt, bleibt nach wie vor zu funktionalistisch, um das Phänomen postidentitärer sozialer Bewegungen in seiner gesamten Bedeutung zu erfassen. Es greift zu kurz, schwache Identitäten nur hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit in Bezug auf Ressourcenmobilisierung oder die Ausnutzung von Gelegenheitsstrukturen zu analysieren. So übersieht Rucht zumindest drei wesentliche Aspekte schwacher Identität. Von Beginn an unterschätzt Rucht die Radikalität, mit der Bewegungsidentität in vielen Fällen von den Bewegungsakteuren unterwandert wird. In solchen Fällen wird nicht eine schwache, sondern eine paradoxe, wenn nicht selbstwidersprüchliche Identität ausgebildet. Beispiele hierfür wurden im vorangegangenen Kapitel diskutiert. Zweitens greift der Verweis auf die aktuelle Tendenz zu situativem Engagement zu kurz. Dahinter verbirgt sich eine sehr viel tiefer greifende Verschiebung in den dominanten Subjektivierungsformen in den westlichen Gesellschaften: eine Verschiebung hin zu jener auch politische Subjektivierungsweisen berührenden projektbasierten Polis, von der Boltanski und Chiapello sprechen. Nicht nur funktioniert politische Organisation netzwerkförmig, auch wird politisches Engagement, wie alles andere vom Job bis zur eigenen Elternschaft, projektförmig betrieben. Das wirft jene

grundsätzlicheren Fragen nach der politischen Funktion von Subjektivierung auf, die wir bereits angerissen hatten. Und drittens lässt sich an den gegenwärtigen Protesten eine demokratiepolitische Dimension ausmachen, die nicht unter Funktions- und Opportunitätsgesichtspunkten betrachtet werden kann. Eine Analyse, die schwache Identitäten nur hinsichtlich ihrer Mobilisierungsfunktion befragt, macht sich blind gegenüber dem demokratiepolitischen Beitrag der neuen Protestbewegungen, die ich – ungeachtet ihrer teils sehr spezifischen Protestthemen – als Demokratisierungsbewegungen bezeichnen würde.²

Wenn ich also, soviel zur Klarstellung, von postidentitären Bewegungen spreche, dann soll mit dem Präfix »post« nicht behauptet werden, dass die entsprechenden Bewegungen überhaupt keine Identität besäßen, noch spiele ich auf jene Merkmale schwacher Identität an, die Rucht beschreibt (jedenfalls nicht in erster Linie). Unter »postidentitär« verstehe ich vielmehr eine paradoxe Form der Selbstinfragestellung, eine reflexive Bewegung, die die eigene Identität – natürlich nie vollständig und in jeder Beziehung, aber doch hinsichtlich ihrer Grenzen und Grundlagen – in Frage stellt oder zu stellen bereit ist. Was von der sozialen Bewegungsforschung, die letztlich nur die Kategorien individueller und kollektiver Identität kennt, übersehen wird, ist das reflexive Verhältnis gegenüber den eigenen Subjektivierungs-, und das heißt: Selbstsubjektivierungsweisen, das viele soziale Bewegungen heute auszeichnet.

Die zentrale Referenzfigur, die uns dieses Phänomen theoretisch zu fassen erlaubt, ist selbstverständlich Foucault. In einem wichtigen Aufsatz aus dem Jahr 1982 (genau genommen handelt es sich um zwei Aufsätze, die unter dem Titel *Subjekt und Macht* zusammengefasst sind), verdeutlicht Foucault, dass es ihm in seiner Arbeit weniger um Machtverhältnisse gegangen war als um die Analyse von Formen der Subjektivierung. Was Foucault in diesem Aufsatz unter Subjektivierung versteht, das bezeichnet er ironischerweise zugleich als *Objektivierung*: jene Formen von Macht nämlich, die den Menschen überhaupt erst zum Subjekt »objektivieren«. Um diese »Objektivierung des Subjekts« (Foucault 2005: 270) zu erforschen, so Foucault, wurden die Modelle und Werkzeuge seiner Machtanalyse entwickelt, wobei die verschiedenen Formen des Widerstands nicht nur eine politische, sondern auch eine methodologisch zentrale Rolle einnahmen: die Rolle eines »chemischen Katalysator[s], der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie zu finden sind, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten« (173). Foucault bezieht sich auf Widerstandsformen, die sich »gegen die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung, der staatlichen Verwaltung über die Lebensweise der Menschen« richten (173).

2 | Und zwar gleichgültig, ob wir von der Demokratisierung autoritärer Regime sprechen oder von der Demokratisierung der Demokratie.

Es ist erstaunlich, dass Foucaults Aufsatz zwar zu Prominenz in der Foucault-Forschung gekommen ist, aber, soweit ich sehe, nicht maßgeblich in die soziologische oder politikwissenschaftliche Soziale Bewegungsforschung eingegangen ist, und das obwohl Foucault hier weniger, wie an anderer Stelle, eine Mikrophysik der Macht im Sinn hat (also alltägliche Widerstandsformen, die noch nicht makropolitisch artikuliert wurden), sondern tatsächlich jene makropolitischen Kämpfe, die unter dem Begriff der Neuen Sozialen Bewegungen in den 1970er Jahren und 80er Jahren in den Blick geraten waren, darunter vor allem Kämpfe um Identität (wie Geschlechtsidentität, »Ethnizität« oder sexuelle Orientierung). Foucault unterscheidet sie von zwei anderen Arten von Kämpfen: Einerseits sind sie von jenen Kämpfen zu differenzieren, die sich gegen soziale, politische oder religiöse Herrschaftsformen richten, andererseits von jenen, die sich gegen ökonomische Ausbeutungsverhältnisse auflehnen. Stattdessen handle es sich um Kämpfe »gegen alles, was den Einzelnen an sich selbst bindet und dadurch seine Unterwerfung unter die anderen sicherstellt« (275).³ Es handle sich somit um Kämpfe um die jeweiligen Formen von Subjektivierung. Darunter versteht Foucault zweierlei: Subjekt im wörtlichen Sinne ist, was »der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht«. Subjekt ist aber auch, was »durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist« (ebd.), was also, wie man paraphrasieren kann, mit sich selbst identisch ist. Die neuen sozialen Bewegungen kämpfen gegen die erzwungene Bindung an die eigene Identität und damit gegen den Zwang zur Selbstidentität (gegen die Bindung des Einzelnen an sich selbst):

Es handelt sich um Kämpfe, die den Status des Individuums in Frage stellen. Einerseits treten sie für das Recht auf Anderssein ein und betonen alles, was die Individualität des Individuums ausmacht. Andererseits wenden sie sich gegen alles, was das Individuum zu isolieren und von den anderen abzuschneiden vermag, was die Gemeinschaft spaltet, was den Einzelnen zwingt, sich in sich selbst zurückzuziehen, und was ihn an seine eigene Identität bindet. [...]

Und schließlich geht es in allen gegenwärtigen Kämpfen um die Frage: Wer sind wir? Sie wenden sich gegen jene Abstraktionen und jene Gewalt, die der ökonomische und ideo-

3 | Foucault warnt explizit vor ihrer Verwechslung mit den anderen beiden Arten von Kämpfen. Keinesfalls dürften sie traditionsmarxistisch aus ökonomischen oder sozialen Prozessen – wie »Produktivkräfte, Klassenkämpfe und ideologische Strukturen« –, abgeleitet werden, auch wenn Foucault zugesteht, dass die Subjektivierungs- bzw. Objektivierungsmechanismen nicht erforschen kann, »ohne deren Beziehungen zu den Herrschafts- und Ausbeutungsmechanismen zu berücksichtigen«. Alle drei Mechanismen würden »komplexe, zirkuläre Beziehungen untereinander« unterhalten (Foucault 2005: 276).

logische Staat ausübt, ohne zu wissen, wer wir als Individuum sind, wie auch gegen die wissenschaftliche oder administrative Inquisition, die unsere Identität festlegt. (274-5)

Die aktuellen Kämpfe wenden sich also nicht gegen Herrschaft oder Ausbeutung *per se*, sondern gegen jene gouvernementalen Machttechnologien, die Individuen in Subjekte verwandeln und in Kategorien der kollektiven Identität einweisen. Der Text »Subjekt und Macht« ist deshalb von Bedeutung, weil er zeigt, dass Foucault mit der Wende zur Gouvernementalität die Frage nach Macht und Widerstand, die seine vorangegangene genealogische Phase geprägt hat, nicht einfach aufgegeben hat. Sie tritt in diesem Text wieder auf in Form der Frage nach den anti-gouvernementalen Widerstandsformen der Neuen Sozialen Bewegungen, die sich, in Foucaults Interpretation, insbesondere gegen jede gouvernementale Einsperrung in die eigene Identität wenden und zugleich die Forderung nach autonomer Identitätsbestimmung erheben. Für die Foucault-Diskussion ist dieser Punkt, wie ich denke wesentlich, denn er zeigt, dass die Arbeit des späten Foucault zu antiken Selbsttechnologien – also einer Ethik des Selbst –, als Versuch gelesen werden kann, die Bedingungen der Möglichkeit autonomer Selbstsubjektivierung zu erforschen, was als Forderung tatsächlich politisch, nämlich von den Neuen Sozialen Bewegungen formuliert worden war. Es wäre also eine Lektürehypothese, dass die beiden letzten Bände von *Sexualität und Wahrheit* nicht, wie es auf den ersten Blick erscheint, von antiken Selbsttechnologien handeln, sondern letztlich von sozialen Bewegungen.

Aber was bedeutet das für unsere Diskussion? Es heißt zunächst einmal, dass in der Forderung Neuer Sozialer Bewegungen nach identitärer Selbstdefinition bereits die postidentitäre Befragung, ja Infragestellung der *selbstgewählten* Identität angelegt ist. Denn ist Identität einmal als fungibel erkannt, wird nichts verhindern können, dass auch die selbstgewählte, nicht nur die von außen aufgezwungene Identität einem Prozess der Befragung und Bearbeitung unterzogen wird. Es ist daher auch kein Zufall, dass Foucault ein wichtiger Referenzautor nicht nur für die Schwulenbewegung, sondern auch für die grundsätzlich identitätskritische Queer-Bewegung wurde. In dem Akronym LGBTQ, das in vielen Erweiterungen und Varianten als Selbstbezeichnung für die heterogene Bewegung derer dient, die sich als *lesbian*, *gay*, *bisexual* oder *transgender* einstufen (unter gelegentlicher Hinzufügung von Buchstaben wie etwa I für intersexuell oder A für asexuell), ist in dieser Hinsicht das abschließende Q von besonderem Interesse als postidentitäres Zeichen. Es kann einerseits als Abkürzung für *questioning* gelesen werden, d.h. für die Gruppe jener, die sich über ihre eigene Geschlechtsidentität oder sexuelle Orientierung noch nicht im Klaren, d.h. noch in der Phase des Suchens sind. Es kann andererseits auch als Abkürzung für die Queer-Bewegung und schließlich in weiterer Folge für ein radikaleres *questioning*, nämlich die Infragestellung identitärer Positionen überhaupt gelesen werden und damit, lacanianisch gedacht, als retroaktive

Problematisierung der LGBTQ-Äquivalenzkette und der Identitätsbasis ihrer Elemente, womit wir auch bei dieser Bewegung wieder beim Fragezeichen angelangt wären.

Ich möchte noch auf eine weitere Konsequenz dieser von Foucault her gedachten Interpretation postidentitärer sozialer Bewegungen hinweisen. Wie am Beispiel des Berliner »Ich-Streiks« illustriert, ist zu beobachten, dass es in einem reflexiven Schritt dazu kommt, dass Subjektivierung – im Sinne der *Eigenleistung*, die jedes Individuum zu seiner Objektivierung als Subjekt beiträgt – ihrerseits zum Protestthema wird. Subjektivierungsformen, so sehr sie auch in Wahrheit Objektivierungsformen sein mögen, müssen ja von den Individuen gelebt und performativ aktualisiert werden, damit überhaupt Subjektivierungseffekte entstehen. Als Subjekte sind wir also mit unseren Handlungen in unsere eigene Objektivierung verstrickt. Wollen wir gegen die Objektivierung unserer Identität protestieren, müssen wir folglich gegen unsere eigene Subjektivierungsweise protestieren. Es reicht nicht hin, wie im Fall identitärer Organisationen und Bewegungen, den Feind zu externalisieren und die eigene Identität im Kampf gegen das ewig Böse zu formieren: »wir Sozialisten« gegen »den Kapitalismus«; »wir Frauen« gegen »das Patriarchat«, »wir« Anarchisten gegen »den Staat«, denn nicht nur ist fragwürdig geworden, ob es so etwas wie *den* Kapitalismus, *das* Patriarchat oder *den* Staat als monumentalen Feind überhaupt gibt, auch ist das »Wir«, das in früheren Bewegungen noch wie selbstverständlich vorausgesetzt wurde, fragwürdig geworden. Wird das Terrain sozialer Kämpfe stattdessen hegemonietheoretisch, mit Gramsci gesprochen, als das eines zivilgesellschaftlichen »Stellungskrieges« verstanden, dann ist der Kampf um Identität um vieles komplexer, und wie in den verwinkelten Grabensystemen von Verdun weiß man nie mit Sicherheit, wo die Frontlinie eigentlich verläuft.

Das führt mich zur erwähnten demokratiepolitischen Dimension der jüngsten Proteste. Hatte sich mit den Protesten der Zapatisten bereits in den 1990er Jahren ein neues, identitätskritisches Verständnis von sozialem Protest angekündigt, dann fand dieses Verständnis in vielerlei Hinsicht seinen vorläufigen Höhepunkt in den Sozialprotesten seit 2011. In den diversen Platzbesetzungen von New York bis Istanbul war Inklusivität ein Wert, der die Prozeduren der Entscheidungsfindung informierte. Das heißt nicht, dass es real zu keinen Ausschlüssen gekommen wäre. Es heißt, dass die Ausschlüsse, die von der eigenen Bewegung erzeugt werden, mitverhandelt wurden oder sich die Bewegung die allzeitige Mitverhandlung von Ausschlüssen zumindest zum Ziel setzte. Nicht die Stärkung der eigenen Identität und Schlagkraft ist Ziel der Mobilisierung. Ideal der Proteste ist es, die eigene Bewegungsidentität so offenzuhalten, dass jeder Passant in die Lage versetzt wird, das Wort zu ergreifen. Damit sind die neuen Proteste von einem genuin demokratischen Verständnis geleitet. Nicht etwa deshalb, weil sie basisdemokratisch organisiert sind, sondern weil die

Möglichkeit der Selbstinfragestellung eines Gemeinwesens und seiner Grenzen ein Definitionsmerkmal von Demokratie ist.

Wie ich an anderer Stelle in Anlehnung an die politische Theorie Claude Leforts dargelegt habe (Marchart 2010a: 329-65), produziert das symbolisch-institutionelle Dispositiv der Demokratie – so etwa Gewaltenteilung, periodische Wahlen, die »Entkörperlichung« des Souveräns (d.h. die Ungreifbarkeit des »Volkes« als Willenssubjekt) – eine Art Selbstentfremdungseffekt, werden doch die Grundlagen des Gemeinwesens, mit Ausnahme seines Verfassungskerns, immer wieder zur Disposition gestellt. Die modernen Demokratien haben ihre Verankerung in einem transzendenten Ort der Legitimation verloren und institutionalisieren einen unabstellbaren Streit um immanente Legitimationsgründe. Die »Grundlosigkeit« des demokratischen Dispositivs mag zu einem letztlich unüberwindbaren Unbehagen an der Demokratie, ja sogar zu fundamentalistischen Reaktionsbildungen führen. Aber versteht man diesen symbolischen Selbstentfremdungseffekt nicht als Makel, sondern als Bestimmungsmerkmal von Demokratie, dann lassen sich die jüngeren Proteste in genau diesem Sinne als *Demokratisierungsproteste* verstehen. Natürlich fordern sie auch die Demokratisierung der repräsentativen Demokratie ein und rekurren dazu auf eine teils spontaneistische, teils »präsentistische« Phantasie direktdemokratischer Unmittelbarkeit, die vom Wunsch angetrieben scheint, die konstitutive Selbstentfremdungserfahrung moderner repräsentativer Demokratie gerade zu überwinden. Aber ironischerweise sind die *Assemblies* auf den besetzten Plätzen nicht aufgrund der dort gepflegten Unmittelbarkeitsvorstellungen demokratisch, sondern weil sie eine demokratische Ethik der Selbstbefragung praktizieren und die eigenen Ausschlüsse und identitären Grundlagen verhandlungsoffen halten.

Das wird umso deutlicher, vergleicht man diese Demokratisierungsbewegungen mit der neu entstandenen »identitären Bewegung« und *deren* Verhältnis zu den Grenzen des Gemeinwesens. Die sogenannten Identitären stellen die rechtsextreme Antwort auf postidentitäre soziale Bewegungen dar. Ausgehend von Frankreich ist diese »Bewegung«, wenn auch nur in Grüppchen, inzwischen auch im deutschsprachigen Raum angekommen. Sie vertritt das Weltbild des Ethnopluralismus, also die xenophobe Idee der säuberlichen Trennung von »Ethnien« und Kulturen. Identität wird zum Synonym für Abschottung. Von irgendeiner Befragung oder Infragestellung der eigenen Identität – sei es die Identität der eigenen Nation oder die Identität der eigenen Bewegung – ist hier längst nicht mehr die Rede. Aber genau dieses Motiv der Selbstbefragung, so war mein Argument, ist ein Definitionsmerkmal von Demokratie wie von demokratischen Bewegungen. Und obwohl die »Identitären« sich mancher Strategien linker sozialer Bewegungen bedienen (wie z.B. flashmobs oder Spaßguerillaaktionen), käme unter ihnen niemand auf die Idee, auf einer Demonstration ein Fragezeichen in die Höhe zu halten.

Die Prekarisierungsbewegung, die im Zentrum der letzten beiden Kapitel unserer Untersuchung stand, hat sich, wie viele andere postidentitäre Bewegungen, hinter einem Fragezeichen versammelt. Das gilt nicht nur in Bezug auf die eigene Identität als Bewegung, sondern auch in Bezug auf das Protestthema Prekarität, das in seiner ganzen Ambivalenz formuliert wird. Einerseits gilt Prekarität der Bewegung als zentrales Merkmal postfordistischer Ausbeutungsverhältnisse, andererseits ermöglichen dieselben Ausbeutungsverhältnisse reale Freiheitsgewinne zumindest für jene, denen ein fordistischer Nine-to-Five-Job in Fabrik oder Büro kaum verheißungsvoller erscheint. Aber wenn Prekarität – gerade im Sinne *umfassender Prekarisierung* – eine Kondition bezeichnet, von der die Gesamtheit sozialer Verhältnisse, d.h. Arbeits- und Lebensverhältnisse, betroffen ist, dann bedeutet das, dass die Gesamtheit und damit die Grundlagen der sozialen Verhältnisse durchgehend *fragwürdig* erscheinen. »Der Boden der Gesellschaft schwankt«, heißt es bei Bude und Willisch (2008b: 12). Aber der Boden der Gesellschaft schwankt nicht etwa deshalb, weil Anomie herrschen und soziale Adhäsion schwinden würde. Er schwankt, weil die Passage vom Fordismus zum Postfordismus ambivalente, mehrdeutige, ja in sich widersprüchliche Effekte zeitigt. Prekarisierung kann als eine Kontingenzformel verstanden werden, mit der angezeigt wird, dass der Boden der Gesellschaft schwankt, weil er von sozialen Kämpfen um Hegemonie *ins Schwanken gebracht wird*. Sofern diese Kämpfe nicht abstellbar sind, ist auch die Definition dessen, was Prekarisierung bedeutet – oder nach der Passage in den Postfordismus *bedeutet haben wird* – noch nicht geschrieben, denn sie ergibt sich aus jenem hegemonialen Spiel aus Kontingenz, Konflikt und Konsens, in das, neben anderen Akteuren, die Prekarisierungsbewegung interveniert.

Unsere Untersuchung hat zu zeigen versucht, dass es gute sozialtheoretische, zeitdiagnostische und politische Gründe dafür gibt, Prekarisierung als ein die Gesamtheit sozialer Verhältnisse *umfassendes* Phänomen zu verstehen. Die westlichen Gesellschaften im Übergang zum Postfordismus sind *Prekarisierungsgesellschaften*. Das Panorama der Prekarisierungsgesellschaft gewinnt jedoch nur Überzeugungskraft, wenn wir davon abgehen, Politik und Ökonomie als getrennte Sphären zu betrachten. Das Spiel der Hegemonie wird über solche Sphäregrenzen hinweg gespielt, weshalb ich in den ersten beiden Kapiteln versucht habe, in Absetzung vom herkömmlichen Politik- und Ökonomieverständnis die Konzepte einer *integralen Ökonomie* und einer *integralen Politik* stark zu machen. Folglich ist auch Prekarisierung kein ausschließlich ökonomischer Begriff, sondern in zumindest ebensolchem Ausmaß ein politischer. Könnte er, so die ketzerische Frage, vielleicht sogar zu einem *demokratischen* Begriff werden? Zumindest hinsichtlich des Kontingenzaspekts von Prekarisierung erscheint diese Frage nicht gänzlich abwegig. Wenn Prekarisierung nicht nur, wie der massenmedial verhandelte Begriff der Prekarität, als Synonym für Exklusion und Armut gelten soll, sondern als ein Name für die eigentümliche

Ambivalenz von Autonomie und Heteronomie, von Freiheit und Ausbeutung im Übergang zum Postfordismus, dann wird daraus ein Fragezeichen. Schließlich ist der Ort der Prekarisierungsgesellschaft, wie Boltanski vermutet, die Vorhölle: unbestimmt, ambivalent, suspendiert im *Limbus* – wörtlich dem »Rand« oder »Saum« – zwischen Paradies und Hölle.

Freilich, dieses Fragezeichen verlangt nach einer Antwort oder Entscheidung – nach der Auftrennung des »Saums« –, indem es neue soziale Kämpfe um die Ausgestaltung der Prekarisierungsgesellschaft anspornt. Doch wenn diese Kämpfe demokratisch sein sollen, werden sie sich auf die Ambivalenzen von Prekarisierung einlassen müssen. Vielleicht lässt sich an diesem Punkt nicht nur ein Begriff integraler Politik und integraler Ökonomie gewinnen, sondern auch ein Begriff *integraler Demokratie*. Denn sind die Proteste der letzten Jahre nicht weitaus mehr als bloße Sozialproteste? Handelt es sich nicht vielmehr um Demokratisierungsproteste? Und wird nicht mit ihnen nicht allein die Demokratisierung der (repräsentativen) Demokratie gefordert, sondern letztlich – vorgelebt in den Versammlungen der Platzbesetzer – die Demokratisierung *aller* sozialen Verhältnisse? Im Sinne exemplarischen Handelns lassen die Proteste einen Blick auf das zu, was integrale Demokratie bedeuten könnte. Vergessen wir nicht, dass es, nach einigen Demokratisierungsgewinnen in den 1970er Jahren, zum Rückbau bereits errungener Mitbestimmungsrechte in vielen gesellschaftlichen Bereichen – von den Betrieben bis zu den Universitäten – gekommen ist. Demokratische Prozeduren, so wurde behauptet, hemmen nur das sogenannte freie Spiel der Marktkräfte und müssten folglich ersetzt werden durch »flache Hierarchien« – ein Euphemismus für kurze Befehlsketten. Wo sich die aktuellen sozialen Bewegungen gegen die Ideologie des autoritären Neoliberalismus wenden, dort wenden sie sich zugleich gegen solchermaßen postdemokratische Verhältnisse. Und in dem Ausmaß, in dem sich Demokratie nie auf die formalen Institutionen des politischen Regimes beschränken kann, heißt Redemokratisierung auch mehr als nur die Verteidigung dieser Institutionen. Den Ausgang aus der Postdemokratie kann nur ein hegemoniales Projekt *integraler* Demokratisierung weisen. Wahrscheinlich ergeben die prekären Proteste, die international immer aufs Neue aufflammen, noch kein hegemoniales Projekt. Aber vielleicht sind sie – mit ein bisschen »Optimismus des Willens« (Gramsci) – dessen Vorboten.