Danksagung

Zuallererst möchte ich mich bei meiner Mutter Rosa Seewald bedanken, die mir durch ihre uneingeschränkte Unterstützung und das Vertrauen, das sie immer schon in mich hat, überhaupt erst ermöglichte zu studieren. Sie hat mir durch ihre harte Arbeit dazu verholfen, mein derzeitiges Leben nach meinen Vorstellungen gestalten zu können und hat niemals an meinen Fähigkeiten und Träumen gezweifelt.

An dieser Stelle möchte ich auch meiner Großmutter Leopoldine Seewald gedenken, die leider im Sommer 2012 verstorben ist. Sie war eine ganz besondere Frau, die hart vom Leben gezeichnet wurde. Ihr Schicksal und ihre Persönlichkeit haben in gewisser Hinsicht mein Interesse an der Welt und meinen starken Gerechtigkeitsinn geweckt.

Ich habe ganz allgemein das Glück von starken, unabhängigen und lebensbejahenden Frauen umgeben zu sein, die mir durch ihren Glauben an die Welt und sich selbst als Inspiration und Stütze dienen.

Außerdem möchte ich mich bei all meinen Freunden und Freundinnen ganz herzlich bedanken, die während meiner Studienzzeit immer für anregende Diskussionen sorgten und mir dadurch zur Entwicklung neuer Perspektiven und Ideen verholfen. Immer haben sie mich durch ihr Interesse, ihre Ideen und eigenen Projekte inspiriert sowie motiviert und mir durch schwierige Lebenssituationen geholfen. Mein besonderer Dank geht an Julia Haugeneder, Katrin Euler, Nina Resch, Lukas Güttl, Christian Poik und Simon Stockinger.

Desweiteren möchte ich natürlich meinem Betreuer Jens Kastner für seine Unterstützung, seine Anregungen und Ratschläge danken sowie den vielen Lehrenden und Angestellten am Institut für Internationale Entwicklung, die durch einen unglaublichen persönlichen und fachlichen Einsatz dieses Studium zu einer großen Inspirationsquelle für viele Studierende gemacht haben und ganz wesentlich zu einem kritischen Verständnis globaler Beziehungen und Entwicklungen, aber auch der österreichischen Politik, beigetragen haben.

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	1
1.1. THEMA UND MOTIVATION DER ARBEIT	1
1.2. FRAGESTELLUNG	10
1.3. METHODE UND MATERIAL	11
1.4. AUFBAU DER ARBEIT	12
2. ‚WAS IST PHILOSOPHIE‘ LAUT GILLES DELEUZE UND FÉLIX GUATTARI	14
2.1. VERORTUNG IM (POST-)STRUKTURALISMUS?	15
2.2. PHILOSOPHISCHE GRUNDANNAHMEN	18
2.2.1. DIE IMMANENZEBENE UND DIE BEGRIFFE	21
2.3. BEGRIFFSARBEIT	27
2.3.1. VOM RHIZOM UND DEN MANNIGFALTIGKEITEN	27
2.3.2. DIE FLUCHTLINIEN UND DAS WERDEN	29
2.3.3. VON VEREINNAHMUNGEN, DEM STAAT UND DEN KRIEGSMASCHINEN	31
2.3.4. DIE KAPITALISTISCHE AXIOMATIK	34
2.3.5. DIE MINORITÄTEN UND DAS MINORITÄR-WERDEN	37
2.3.6. DE- UND RETERRITORIALISIERUNG	40
3. EINE POLITISCHE PHILOSOPHIE?	43
3.1. DER BEGRIFF DES POLITISCHEN. EIN FÜR UND WIDER.	43
3.1.1. LIBERAL-DEMOKRATISCHE RETERRITORIALISIERUNGSVERSUCHE	45
3.1.2. ALAIN BADIOUS KRITIK	51
3.2. EXKURS: EINFLÜSSE AUF ANDERE POLITISCHE PHILOSOPHIEN	56
3.2.1. EXODUS ALS POLITISCHE PHILOSOPHIE DER FLUCHT	56
3.2.1.1. DIE MULTITUDE UND DER GENERAL INTELLECT	58
3.2.2. RADIKAL-DEMOKRATISCHE ANSÄTZE ALS ANSCHLUSSPUNKTE?	62
3.3. MIKROPOLITIK VERSUS MAKROPOLITIK?	63
4. DIE FRAGE DER REPRÄSENTATION	67

4.1.	GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAKS KRITIK	70
4.1.1.	EIN POLYLOG	72
4.1.2.	WIDERLEGUNGEN DER GESCHICHTE	80
5.	<u>DELEUZE' & GUATTARIS POLITISCHE PHILOSOPHIE UND LATEINAMERIKANISCHE SOZIALE BEWEGUNGEN</u>	83
<hr/>		
5.1.	EIN ÜBERBLICK	86
5.2.	DER ZAPATISTISCHE WIDERSTAND	90
5.2.1.	HINTERGRÜNDE UND ENTSTEHUNGSBEDINGUNGEN DES ZAPATISMUS	90
5.2.2.	POLITISCHE UND IDEELLE URSPRÜNGE DES ZAPATISMUS	92
5.2.3.	KURZER HISTORISCHER ABRISS DES ZAPATISTISCHEN WIDERSTANDES	94
5.2.4.	DAS ZAPATISTISCHE MODELL DER AUTONOMIE UND DESSEN ERFOLGE	97
5.2.5.	DER ZAPATISTISCHE WIDERSTAND UND DIE POLITISCHE PHILOSOPHIE DELEUZE' UND GUATTARIS	99
5.2.5.1.	DIE VERWEIGERUNG DER REPRÄSENTATION	99
5.2.5.2.	AUTONOMIE ALS FLUCHT?	102
5.2.5.3.	ZWISCHENFAZIT	103
5.3.	DIE ÜBERNAHME DES BOLIVIANISCHEN STAATES DURCH DIE SOZIALEN BEWEGUNGEN	106
5.3.1.	KURZER HISTORISCHER ABRISS DER ENTSTEHUNG DER MAS	106
5.3.1.1.	HISTORISCHE UND SOZIO-POLITISCHE RAHMENBEDINGUNGEN	107
5.3.1.2.	DIE ENTSTEHUNG DER MAS UND IHRE VERWOBENHEIT MIT DEN SOZIALEN BEWEGUNGEN	109
5.3.2.	DIE ÜBERNAHME DES STAATES DURCH DIE SOZIALEN BEWEGUNGEN	111
5.3.3.	DER TIPNIS-KONFLIKT ALS VERUNMÖGLICHUNG DES <i>MANDAR OBEDIENDO</i>	114
5.3.4.	BOLIVIENS WANDEL MIT DELEUZE UND GUATTARI?	118
5.3.4.1.	RHIZOM, REPRÄSENTATION, INTERESSEN UND DAS MAJORITÄRE	119
5.4.	BOLIVIEN UND DIE ZAPATISTAS IM VERGLEICH	123
6.	<u>CONCLUSIO: POTENTIALE UND SCHWÄCHEN DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE DELEUZE' UND GUATTARIS</u>	127
<hr/>		
7.	<u>BIBLIOGRAFIE</u>	134
<hr/>		
8.	<u>ABSTRACT</u>	143
<hr/>		
9.	<u>CURRICULUM VITAE</u>	144

Verzeichnis der verwendeten Siglen

DIM – Deleuze, Gilles; Foucault, Michel (1977): Die Intellektuellen und die Macht. In: Der Faden ist gerissen. Berlin: Merve Verlag. S.86-100

DW - Deleuze, Gilles (2007): Differenz und Wiederholung. München: Wilhelm Fink Verlag

PH – Gilles Deleuze & Félix Guattari (2000): Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp

TP – Gilles Deleuze & Félix Guattari (1992) : Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus. Berlin: Merve Verlag

U – Gilles Deleuze (1993): Unterhandlungen 1972-1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Abkürzungsverzeichnis

CIDOB – Confederación Indígena del Oriente Boliviano

COB – Central Obrera Boliviana

CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu

CNMCIQB-BS – Confederación Nacional de mujeres campesinas indígenas originarias de Bolivia Bartolina Sisa

CSCB – Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia

CSUTCB – Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia

EGTK – Ejército Guerrillero Túpac Katari

EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional

GATT – General Agreement on Tariffs and Trade

ILO – International Labour Organization

MAS / IPSP – Movimiento al Socialismo / Instrumento Político para la Soberanía del los Pueblos

NAFTA – North American Free Trade Agreement

PRD – Partido Revolucionario Democrático

PRI – Partido Revolucionario Institucional

TIPNIS – Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Séure

1. Einleitung

„Denken heißt immer experimentieren, nicht interpretieren, sondern experimentieren, und das Experimentieren ist immer das Aktuelle, das Beginnende, das Neue, das, was gerade am Entstehen ist.“ (G. Deleuze, U:153)

„Wie läßt[sic!] sich anders schreiben als darüber, worüber man nicht oder nur ungenügend Bescheid weiß? Gerade darüber glaubt man unbedingt etwas zu sagen zu haben. Man schreibt nur auf dem vordersten Posten seines eigenen Wissens, auf jener äußersten Spitze, die unser Wissen von unserem Nichtwissen trennt *und das eine ins andere übergehen läßt[sic!]*. Nur auf diese Weise wird man zum Schreiben getrieben. Behebt man die Unwissenheit, so verschiebt man das Schreiben auf morgen oder macht es vielmehr unmöglich.“ (G. Deleuze, DW:13f.)

„Philosophie, Wissenschaft und Kunst wollen, daß[sic!] wir das Firmament zerreißen und uns ins Chaos stürzen.“ (G. Deleuze & F. Guattari, PH:239)

1.1. Thema und Motivation der Arbeit

Diese Diplomarbeit ist meine zweite. Schon vor zwei Jahren schrieb ich eine politikwissenschaftliche Arbeit zum gesellschaftspolitischen Wandel in Bolivien (Seewald 2012), der von der Zivilgesellschaft und den zahlreichen sozialen Bewegungen im Lande initiiert und getragen wurde. Die größten Bewegungen in Bolivien schlossen damals aus strategischen Gründen einen Pacto de Unidad (Einheitspakt), um gemeinsam für einen tiefgreifenden politischen Wandel zu kämpfen. Mit der Gründung eines ‚politischen Instruments‘, der MAS (Movimiento al Socialismo), einer unorthodoxen Partei mit Evo Morales, einem ehemaligen Gewerkschafter und Sohn von Coca Bauern, als dessen Anführer, beschlossen die sozialen Bewegungen die offizielle politische Bühne zu betreten - die repräsentative Demokratie für den Widerstand zu nutzen. In den historischen Wahlen 2005 gewann die MAS die Mehrheit und übernahm die Regierung, die sie heute noch innehat. Vieles ist seither passiert, eine neue Verfassung wurde partizipativ erarbeitet, Bolivien ist ein plurinationaler Staat und das Buen Vivir (Gute Leben) sowie die Rechte der Pachamama (Mutter Natur) sind in dieser verankert worden,

ein Wahlrat wurde als zusätzliches Politisches Organ implementiert, als weltweit einziges Land hält Bolivien direkte Justizwahlen durch die Bevölkerung ab, ein plurales Rechtssystem wurde eingeführt, das neben dem Rechtsstaat auch indigene Rechtsprechung erlaubt, zahlreiche Sozialprogramme wurden geschaffen und Bolivien hat ein neues Selbstbewusstsein gefunden, gegenüber den USA, dem restlichen Lateinamerika und der Welt. Doch vieles ist auch beim Alten geblieben, bürokratische Strukturen, innerstaatliche Hierarchien, Ungleichheit und Diskriminierung zahlreicher indigener Gruppen. Der TIPNIS-Konflikt, der immer noch ungelöst ist, bietet sich als gutes Beispiel an um zu zeigen, dass nur durch die Übernahme der Macht durch einen indigenen Präsidenten und einer Partei die aus sozialen Bewegungen entstanden ist, nicht sofort alles anders wird. Der Staat, die Parteien und die Politik an sich sind in jahrhundertealten Strukturen verankert, internen wie internationalen. Sobald eine Bewegung die Macht inne hat verändert sie sich unweigerlich und erstarrt im Normalfall. Ich habe diese Entwicklungen in Bolivien anhand der neomarxistischen Theorie Bob Jessops untersucht, der an der materialistischen Staatstheorie Nicos Poulantzas ansetzt und diese um zahlreiche Ideen von Michel Foucault, Ernesto Laclau oder Niklas Luhmann sowie um eigene Konzepte erweitert hat. Mit ihr kann die Einflussnahme zivilgesellschaftlicher Gruppen auf den Staat und die Hegemonie sehr gut analysiert werden und es lässt sich beschreiben, wie schwer es ist innerstaatliche Strukturen und Handlungsabläufe zu verändern. Mein Interesse war es den Einfluss und das Veränderungspotenzial der sozialen Bewegungen auf den Staat und die Politik zu untersuchen.

Mein grundsätzliches Forschungsinteresse war damals schon sozialer Wandel der von unten, von der Zivilgesellschaft angestoßen wird. Mich interessieren nach wie vor die Motivationsgründe, die Formen der Organisation dahinter, die Forderungen und die Nachhaltigkeit von sozialem Wandel sowie die Gründe für Resignation oder die Akzeptanz des Status quo. In dieser Arbeit möchte ich eine neue Perspektive einnehmen. Eine, die die Mikrodynamiken innerhalb der Gesellschaft und der Bewegungen analysierbar macht, die nicht die Ergebnisse als Forschungsgegenstand hat, sondern die vielschichtigen und komplexen Prozesse die überhaupt erst zu diesen Ergebnissen führten. Die die Ambivalenzen aufzeigt, die eine Übernahme der Macht und des Staates mit sich bringen und Alternativen zu dieser Strategie anbietet. Denn der Staat ist nicht die einzige Sphäre, in der die Zivilgesellschaft Einfluss auf Politik nehmen kann. Es stellt sich

überhaupt die Frage: Was ist Politik? Wo beginnt sie und wo endet sie? Ist nicht alles politisch, jede Aussage, jede Handlung, jede Beziehung? Und was heißt Veränderung überhaupt? Kann garantiert werden, dass zivilgesellschaftliches Engagement sowie die Einflussnahme sozialer Bewegungen auf den Staat zu einer Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen einer Gesellschaft führen? Ist unser Gesellschaftssystem, der Kapitalismus, nicht davon abhängig ständig in Bewegung zu bleiben, zu wachsen, sich zu transformieren, sich an Widerstände anzupassen, um zu überleben? Wie kann also sichergestellt werden, dass Widerstand und gesellschaftlicher Wandel nicht ‚schief läuft‘? Gar nicht! - wäre meine Antwort. Es geht darum es zu riskieren und währenddessen immer wieder Kritik zu üben, am Bestehenden und am Widerstandsprozess selbst. Deshalb habe ich mich auch dafür entschieden mich näher mit (post-)strukturalistischen Theorien auseinanderzusetzen - mit Michel Foucault und Ernesto Laclau sowie postkolonialen Ansätzen. Langfristig hängengeblieben bin ich bei Gilles Deleuze und Félix Guattari, deren Schriften so anders sind als alles was ich davor gelesen habe. Es ist ein Denken der Bewegung, ein Denken in Bewegung und ein sehr hoffnungsvolles Denken, das in vielerlei Hinsicht auch naiv ist und Gefahren birgt - doch welches tut dies nicht? Es ist außerdem ein Nachdenken darüber, wie Neues in die Welt kommt, wie, wenn man es so nennen möchte, gesellschaftliche Innovation stattfindet. Genau das braucht es nämlich, etwas Neues, Revolutionäres, keine ewigen Reformen mehr, sondern tatsächlich tiefgreifende Transformationen des Bestehenden. Nur so kann es zur langfristigen Überwindung des Elend produzierenden Systems kommen, in dem wir heute leben.

Von Lateinamerika konnte ich mich allerdings nicht trennen. Wollte ich anfangs eine reine Theoriearbeit schreiben, wurde mir schnell klar, dass ich die Theorie nicht von der Praxis trennen kann. Selbst Deleuze und Guattari waren immer stark von den realen politischen Geschehnissen um sie herum beeinflusst, was sich auch in ihren philosophischen Konzepten abzeichnet. Über einige Umwege bin ich also wieder auf Lateinamerika gestoßen. Besonders spannend ist meiner Ansicht nach das Zusammenspiel von Theorie und Praxis auf diesem Kontinent. Immer schon sind revolutionäre Prozesse und Widerstand sowie politische Theorie stark von politischer Philosophie beeinflusst gewesen. (vgl. Seewald 2012; Bondy 1968) Auch heute ist ein Miteinander von Theorie und Praxis viel offensichtlicher als in Europa oder der restlichen, westlichen Welt. Man sehe den Einfluss Deleuze' und Guattaris Denken auf kleinteilige,

mikropolitische Widerstände (Guattari/Rolnik 2006 u.a.:17). Félix Guattari war zum Beispiel in den 1980ern in Brasilien um die dortigen politischen Transformationsprozesse nach der Redemokratisierung mitzuerleben und führte unter anderem einige Gespräche mit Lula da Silva, dem späteren wichtigen linken Reform-Präsidenten Brasiliens, der damals stark in die Arbeiter*innenbewegung¹ integriert war. (Guattari/Rolnik 2006) Auch die (Post-)Operaisten Antonio Negri und Paolo Virno sowie der Neomarxist Bob Jessop wie auch viele andere haben einen unbestreitbaren Einfluss auf die politischen Widerstandsbewegungen. Wissenschaft, Universität und linke Intellektuelle sind viel stärker in die politischen Bewegungen und Diskurse verwoben als bei uns. Der Vizepräsident Boliviens ist ein angesehener Soziologe, der auch wissenschaftlich seine Wellen schlägt und seine Arbeiten in die politische Arbeit einfließen lässt. Außerdem ist es unbestreitbar, dass Lateinamerika sowie die restlichen Länder des Südens ein großes Widerstandspotential in sich tragen und viele Alternativen des Zusammenlebens, des Wirtschaftens und der Politik anbieten, die in den kapitalistischen Zentren längst verschwunden scheinen. Insofern kann eine Arbeit zu sozialem Wandel unmöglich unter Ausblendung realer Bewegungen, Bedingungen und Prozesse auskommen. Auch Deleuze und Guattari haben politische Philosophie immer als politische Praxis verstanden, die ganz wesentlich von den realen politischen Problemen beeinflusst wird.

Ein Hinweis auf die Fruchtbarkeit des lateinamerikanischen Kontinents für gelebte Alternativen und antikapitalistischen Widerstand, sowie das Potential der deleuzo-guattarischen Philosophie für das Verstehen und Analysieren dieser neuartigen Transformationen sind die zahlreichen Publikationen der letzten Jahre. So bedienen sich einige Autor*innen am breiten Repertoire von Begriffen und Konzepten, die diese Philosophie zu bieten hat: zum Beispiel Raul Zelik's Buch „Nach dem Kapitalismus? Perspektiven der Emanzipation oder: Das Projekt Communismus anders denken.“ Oder Raul Zibechis Auseinandersetzung mit den sozialen Bewegungen Boliviens: „Bolivien. Die Zersplitterung der Macht.“ Sowie Thomas Nails Untersuchung des Zapatismo mit Deleuze und Guattari „Returning to Revolution. Deleuze, Guattari and Zapatismo“. Angeregt von diesen jüngeren Publikationen, möchte auch ich mich gerne näher mit dieser ‚politischen Seite‘, von Deleuze‘ und Guattaris Philosophie auseinandersetzen, auch wenn dies ein schwieriges Unterfangen wird, da beide dezidierte Philosophen sind

¹ Ich verwende innerhalb dieser Diplomarbeit die Sternchen*-Variante des gendergerechten Schreibens, da

und keine Politologen, Ethnologen, Soziologen oder Entwicklungsforscher - und noch dazu bin ich keine Philosophin.

Was ich so spannend oder herausfordernd an deren Philosophie und an der (post-)strukturalistischen Denktradition finde, ist, dass es wenn es um gesellschaftliche Transformationen durch soziale Bewegungen geht, immer die Frage auftaucht wie mit der Macht und dem Staat umgegangen werden soll. So haben sich die Zapatistas dazu entschieden die Welt zu verändern ohne die Macht zu ergreifen und in Bolivien hat sich eine Gruppe von Menschen dazu entschieden den Staat mit einer Partei zu übernehmen. Beide Strategien haben Vor- und Nachteile und ich denke es gibt kein Generalrezept für erfolgreichen Wandel. Da meine letzte Arbeit sich allerdings mit den Problemen beschäftigt hat, die entstehen wenn der Staat übernommen wird, möchte ich diesmal mit einer Theorie arbeiten, die bewusst keine Repräsentation, keine Machtübernahme und kein dezidiertes Ziel vertritt. Dies soll nur ein weiterer Schritt in einem Annäherungsprozess sein, der gesellschaftlichen Wandel besser verstehen möchte. In meiner letzten Arbeit habe ich mich mit einer klassisch neo-marxistischen Theorie auseinandergesetzt, diesmal möchte ich eine andere kennenlernen. Diese Arbeit ist für mich persönlich also auch eine Form der Suche nach meiner theoretischen Verortung im breiten und kontroversen Spektrum. Ich folge dem zapatistischen Motto und schreite fragend voran.

Was genau zeichnet nun (post-)strukturalistische Denkschulen aus? Es wird nicht mehr von großen Revolutionen oder historischen Brüchen gesprochen, sondern von kleinen Widerständen, Differenz und Minoritäten - von Mikropolitik (vgl. u.a.: Foucault, Deleuze & Guattari, Laclau). Diese bleibt eher auf die Zivilgesellschaft/das Individuum fokussiert und analysiert wie staatliche und ökonomische Herrschaftstechniken auf diese einwirken. Die Selbstführung der Subjekte und die Disziplinierung - die gewaltvolle Repression in weiten Teilen der westlichen Welt abgelöst haben - treten in den Mittelpunkt der Analyse. Doch das Subjekt ist keinesfalls als cartesianisches zu verstehen, vielmehr wird es dezentralisiert und die Prozesse der Subjektivierung werden interessant. Macht wird nicht mehr nur als hierarchisch und vertikal verstanden, sondern als ein allgemeines Element zwischenmenschlicher Beziehungen. Außerdem wird sie nicht nur als Repression sondern auch als Potential betrachtet. (vgl. Werke Foucaults, Deleuze & Guattaris; Saar 2004; Göhler 2004)

Doch Mikropolitik versteht sich nicht im Gegensatz zur Makropolitik. Vielmehr versucht sie aus der binären Entgegensetzung zwischen diesen zwei Ebenen auszubrechen. Denn „[g]egen eine künstliche Trennung des Molaren vom Molekularen spricht, dass die großen kapitalistischen Produktionsmaschinen nur funktionieren können, indem sie fortwährend die auf der molekularen Ebene ablaufenden Prozesse des Begehrens und der Singularitäten (insbesondere über Konsum, Marketing, Werbung und alle Arten von Kulturindustrie) ‚vereinnahmen‘“ (Antonioli 2010:19). Es geht also um ein Aufbrechen binärer Unterscheidungen und ein neues Denken in Gesamtzusammenhängen.

Somit sind der Staat oder die Ökonomie nicht mehr im Zentrum der Analyse, was nicht heißt, dass diese Sphären ausgeblendet werden. Anhand dieser Denkströmungen werden die komplexen Beziehungen zwischen Macht, Herrschaftsstrukturen (wie Staat und Wirtschaft) und der Konstituierung der Subjekte sichtbar gemacht und es geht nicht mehr ausschließlich darum eine repressive Herrschaft zu beenden oder zu stürzen, sondern auch der Widerstand, die Subversion wird kleinteilig betrachtet. Sie beginnt in jedem einzelnen Individuum und breitet sich auf eher unsystematische Weise in der Gesellschaft aus. Außerdem wird Geschichte nicht mehr als teleologische Stufenleiter der Entwicklung betrachtet, was auch den Widerstand an sich diffuser und prozesshafter gestaltet. (vgl. Krause/Rölli 2010:31ff.)

Eine für mich wesentliche Frage ist: Können nun aber die Bewegungen auf Mikroebene gleichzeitig Transformationen auf ökonomischer und politischer Makroebene auslösen? Ist das möglich? Oder ist das ein Denkfehler, wenn ich diese binäre Trennung hinterrücks wieder einführe? Aber es ist schwer vorstellbar, wie eine molekulare Bewegung, sagen wir im Amazonas Boliviens, Auswirkungen auf globaler Polit- und Ökonomieebene haben soll, von der ja die kleine Bewegung ebenfalls abhängt.

Doch ich sehe es so: was von molekularen Bewegungen und Revolutionen übrig bleibt ist immer deren Ende, egal wie dieses herbeigeführt wird. Ein Ende bedeutet meist ein Scheitern, was dabei vergessen wird, ist das jedes Ereignis, jede Bewegung Einfluss auf das Kommende hat und wir uns gar nicht bewusst sind, welche Auswirkungen jede noch so kleine soziale Bewegung insgesamt hat, auch in den Individuen und deren Lebensrealitäten. Es kommt darauf an die Perspektive zu wechseln und eben nicht vom Ende auszugehen und dabei das Werden und die langfristigen, unsichtbaren Auswirkungen auszublenden.

Eben diesen Anspruch erfüllen die philosophischen Überlegungen und Konzepte Deleuze' und Guattaris. Doch wer waren Gilles Deleuze und Félix Guattari und warum möchte ich mich gerade mit ihrer Philosophie beschäftigen? Sie stehen neben Michel Foucault und Jacques Derrida für den Beginn dieser Denkschulen, die das tradierte Denken rund um Macht, Herrschaft und Historizität grundlegend umgekrempelt haben. Sie haben den Begriff der Mikropolitik wesentlich bestimmt. Ob sie als Opposition zum klassisch marxistischen Denken gedacht werden sollen, das ist Thema einer langen und breiten Kontroverse im akademischen Bereich (vgl. u.a.: Zelik 2011). Ich verorte mich im Moment eher innerhalb der Strömung, die zumindest Teile der (post-)strukturalistischen Theorie als „freundschaftliche, aber radikale Absetzbewegung vom Marxismus [versteht] [...], mit der geschichtsteologische Vorstellungen aufgegeben, die Idee der Einheit der Widersprüche verlassen, Kategorien der Entfremdung, der Repression, der Ideologie kritisiert und der Diskussion über die Logik der Kapitalbewegungen weitere Überlegungen zur Seite gestellt werden“ (Diefenbach 2004). Ich sehe in Teilen der (post-)strukturalistischen Debatte wichtige Ergänzungen und Kritikpunkte zur neomarxistischen Diskussion, die bisher unberücksichtigte Aspekte in den Blick nehmen, plädiere jedoch weder für eine krampfhaftige Zusammenführung dieser beiden theoretischen Strömungen, noch für die Privilegierung der einen vor der anderen. Vielmehr geht es darum jeweilige Schwachpunkte und Leerstellen auszumachen und zu schauen: wie können mir ‚Werkzeuge‘ aus der einen Debatte vielleicht bei den Schwachstellen in der jeweilig anderen behilflich sein? Geht das überhaupt? Oder sind sie ontologisch so unterschiedlich, so gegensätzlich, dass eine eklektische Herangehensweise keinen Sinn macht?

Diese Arbeit möchte dies in einem kleinen Teil der großen Debatte diskutieren und dazu anregen über den eigenen Tellerrand hinauszudenken, jedoch auch auf mögliche Schwierigkeiten oder Sackgassen innerhalb dieses Denkprozesses aufmerksam machen.

Thematisch wird sich diese Arbeit auf gesellschaftlichen Widerstand in Form von sozialen Bewegungen fokussieren. Einerseits soll erklärt werden wie im Sinne Deleuze' und Guattaris sich Bewegungen formieren und vernetzen, wie sie sich artikulieren und bewegen und somit Einfluss auf aktuelle gesellschaftliche, politische wie ökonomische Prozesse nehmen können. Wesentlich dabei ist die Betrachtung mikropolitischen Widerstands vor dem Hintergrund der ständigen Vereinnahmungsversuche durch Staat und Kapital. Andererseits soll aber gefragt werden,

ob mit dem deleuzo-guattarischen Denkkonzept, das wesentlich von der Flucht und der permanenten Bewegung geprägt ist, nachhaltige Transformationen auf einer Makroebene des Staates oder der Wirtschaft, durch soziale Bewegungen, erreicht werden können. Diese Frage wird sicherlich nicht allgemein beantwortet werden, steht aber stets im Hintergrund der Arbeit.

Die These Deleuze und Guattaris, dass der Kapitalismus sich vor allem dadurch auszeichnet, extrem wandelbar, anpassungsfähig und integrierend zu sein, also Widerstände und mögliche Alternativen für sich selbst produktiv integrieren kann und somit gleichzeitig entschärft, erscheint mir sehr zutreffend und notwendig. (vgl. u.a.: Deleuze/Guattari 1974:286-351; Patton 2000:92-97; Antonioli 210:19) Das Konzept der permanenten Flucht vor dieser Vereinnahmung ist somit ebenfalls nachvollziehbar. Die Frage die zurückbleibt ist, wie sich Veränderung dann trotzdem im Bestehenden manifestieren soll. Sind dazu nicht doch eine Form von Repräsentation sowie ein Denken der Makro-Strukturen notwendig? Und vor allem: In welche Richtung und wohin soll geflüchtet werden, wenn kein normatives Ziel vorhanden ist?

Darüber hinaus ist es sehr fraglich, wie ohne das Konzept der Ideologie Befreiung gedacht werden kann. Zwar gehen Konzepte der Mikropolitik davon aus, dass das Subjekt sich innerhalb der bestehenden Strukturen und Diskurse erst konstituiert, sich diese also auch in das Subjekt einschreiben. Außerdem ist dies niemals ein abgeschlossener, endgültiger Prozess an dessen Ende ein fertiges, autonomes Subjekt steht, sondern auch dieses ist ständig in Bewegung. Das ‚selbstbewusste‘, cartesianische Subjekt wird verabschiedet und ein diffuses, multiples eingeführt. (vgl. Ott 2010:39,43,68) Wenn dieses Subjekt aber innerhalb des bestehenden Systems konstituiert wird, wie kann dann Ideologie an sich vollends verneint werden? Und wie gestaltet sich Erkenntnis und Ermächtigung über das bestehende System damit in weiterer Folge? Die Ideologiefrage wird jedoch nicht eingehend behandelt werden können, es soll allerdings auf die Problematik und Wichtigkeit, die diese kontroverse Diskussion mit sich bringt, hingewiesen werden.

Eine weitere grundlegende Frage ist, wie Veränderung aussieht, wenn sie auf einer Denkrichtung beruht, die normative Ziele oder Interessen ablehnt und sich mehr an Differenz und Flucht orientiert? Ist Befreiung ohne jegliches politisch, positiv formuliertes Programm möglich? Könnte Veränderung nicht auch in eine „falsche“ Richtung gehen, in eine, die neue Formen von Diskriminierung, Hierarchien

und Ungerechtigkeit produziert und nicht unbedingt eine solidarischere und gleichberechtigtere Gesellschaft hervorbringt; sich eben nicht aus dem bestehenden System herausbewegen kann, sondern in dessen ‚Ideologie‘ verhaftet bleibt und somit nur Inseln der Seligkeit im Falschen produziert?

Ist Deleuze‘ und Guattaris politische Philosophie denn überhaupt so zu verstehen, dass sie als Handlungsanleitung gelesen werden kann? Oder vielmehr als Philosophie an sich, als ein Konzept, das niemals eins zu eins in der Realität umzulegen ist, das vielmehr als ein Analyserahmen dienen kann!?

Alle diese Fragen werden nicht in dieser Arbeit zu beantworten sein, sollen aber als Einleitung in die Thematik dienen, um die Grundproblematik innerhalb, der sich jene Arbeit befindet, darzustellen.

Um zumindest einige dieser Fragen zu klären wird sich diese Arbeit unter anderem mit wichtigen Kritiker*innen des deleuzo-guattarischen Gedankenmodells auseinandersetzen. Unter anderem mit der Kritik G.C. Spivaks, die in ihrem berühmten Werk (2011) „Can the Subaltern Speak“ Deleuze und Guattari vorwirft, jegliche Form der Repräsentation zu verneinen und damit Transformation und Befreiung zu verunmöglichen. Da Deleuze und Guattari nach Spivak das Konzept der Ideologie ausblenden und behaupten, dass die ‚Subalternen‘ für sich selbst sprechen sollten, weil diese ihre eigenen Situationen am besten verstehen, nehmen sie sich laut Spivak aus ihrer eigenen Verantwortung - als sogenannte Intellektuelle ‚für die Subalternen‘ zu sprechen.

Doch ist dieser Vorwurf Spivaks an Deleuze und Guattari überhaupt gerechtfertigt? Übersieht sie nicht wesentliche Grundbedingungen in der Philosophie der beiden? Und zweckentfremdet sie deren politische Philosophie nicht, indem sie diese sozusagen eins zu eins in die Realpolitik überträgt? Blendet sie selbst nicht aus, dass Deleuze und Guattari durch ihr Konzept des und Plädoyer für das Minoritär-Werden sowie des Differenzierens auf einer viel tieferliegenden Ebene, Repräsentation - der es um die Schaffung von Mehrheit, Gleichheit, Identität, von Allgemeininteressen geht - notwendigerweise ablehnen, jedoch philosophisch und nicht unbedingt politisch? Kritisiert Spivak die Herangehensweise der ‚Mikropolitik‘ nicht auf der ‚falschen Ebene‘ und vergisst sie dabei nicht selbst, dass sie eine Philosophie kritisiert und eben keine politische Handlungsanleitung?

Das sind viele Fragen, nicht alle werden eingehend behandelt werden können, die konkreten Fragestellungen der Arbeit sollen allerdings im nächsten Punkt gestellt werden.

1.2. Fragestellung

In einer Arbeit zur (post-)strukturalistischen Theorie ist es sehr schwierig konkrete Fragestellungen zu entwickeln, die im Rahmen der Arbeit klar beantwortet werden sollen. Denn diesen politischen Philosophien geht es ja gerade nicht um klare Antworten oder Wahrheiten, sondern darum diese Art der Wissenschaft zu kritisieren. Insofern muss ich vorweg anmerken, dass hier Fragestellungen entwickelt wurden, die den roten Faden der Arbeit navigieren, jedoch am Ende nicht eindeutig beantwortet werden. Vielmehr wird im Sinne Deleuze experimentiert werden und die vermeintlichen Antworten, als ein kurzes Innehalten betrachtet - innerhalb eines gedanklichen Bewegungsprozesses der lange noch nicht abgeschlossen sein wird.

Als **Hauptfragestellung**, die eher offen und theoretisch ausgerichtet ist und somit ermöglicht, nicht auf den verlockenden Weg, der diese Philosophie als politische Handlungsanleitung interpretiert, abzugleiten, soll gefragt werden:

„Welche Aspekte der molaren/molekularen Transformationen, angestoßen durch soziale Bewegungen, werden durch die spezifisch theoretische Brille Deleuze‘ und Guattaris sichtbar und welche Aspekte bleiben außen vor?“ Es soll sozusagen das Analysewerkzeug genauer auf seine Anwendbarkeit untersucht werden.

Als **Nebenfragestellungen**, die im Schreibprozess immer wieder behandelt werden, dienen folgende Fragestellungen:

„Ist die politische Philosophie Deleuze‘ und Guattaris, trotz ihrer Fokussierung auf Mikropolitiken, hilfreich für die Analyse von Einflussnahme sozialer Bewegungen auf das kapitalistische Makro-System?“

„Warum kann das Konzept der Flucht, trotz seiner Ziellosigkeit, ein wichtiger Anhaltspunkt für soziale Bewegungen sein, auch wenn dieses eine Repräsentation und somit Manifestierung innerhalb des politischen und ökonomischen Systems - rein theoretisch - ausschließt?“

Hypothesen:

Mit den Hypothesen verhält es sich ähnlich wie mit den Fragestellungen. Es geht dieser Arbeit notwendigerweise nicht um eine klare Verifikation oder Falsifikation von

Hypothesen oder Fragestellungen. Somit werden sich auch die Hypothesen der Arbeit im Laufe der Zeit wandeln und am Ende womöglich nicht eindeutig bestätigt oder verneint werden. Meine Ausgangshypothesen lauten:

Weder reicht es um nachhaltige Transformationen zu erreichen, ausschließlich von der Mikroebene, noch ausschließlich von der Makroebene heranzugehen. Die komplexen Beziehungen zwischen diesen zwei Sphären sind im Sinne Deleuze und Guattaris tatsächlich aus einer binären Gegenüberstellung zu befreien um den Gesamtzusammenhang ersichtlich zu machen.

Deleuze und Guattari analysieren sehr genau die Mikroorganismen der Macht und dessen Bewegungen, sowie die ständige Vereinnahmung und Produktivmachung von Widerständen durch das kapitalistische Makro-System. Deshalb schlagen sie das Konzept der Fluchtlinien vor, um dem Prozess des Capturing zu entgehen. Auch wenn sie die binäre Gegenüberstellung verneinen, gehen sie selbst sehr stark von der Mikroebene aus und ignorieren dabei globale, molare Sachzwänge des Kapitalismus.

Spivak sowie viele andere Kritiker*innen übersehen, dass von Deleuze und Guattari keine Politikwissenschaft betrieben wurde, sondern Philosophie, deshalb ist die eins zu eins Umlegung auf die realpolitische Sphäre ein Trugschluss und verschließt sich somit apriori gegen Anregungen und Potentiale aus deren Gedankengebäude für das Denken von Befreiung. Im Falle der Repräsentation muss diese im klassisch, westlichen Sinne notwendigerweise von Deleuze und Guattari abgelehnt werden, das ergibt sich aus ihrem philosophischen Verständnis. Außerdem wollen sie ja eben nicht die Logiken eines politischen Systems analysieren, sondern wie es zu Brüchen damit kommt.

1.3. Methode und Material

Grundsätzlich folgt diese Arbeit keiner konkreten Methode, vielmehr wird die bestehende Literatur und Kritik anhand der Fragestellungen aufgearbeitet. Erst im zweiten Schritt werden dann die erarbeiteten Konzepte Deleuze' und Guattaris auf deren Potential untersucht, wozu zwei Fallbeispiele betrachtete werden. Im Falle Boliviens steht natürlich eine wesentlich breitere Aufarbeitung des Themas meinerseits bereit sowie einige

Expert*inneninterviews aus 2011, die ebenfalls in kleinen Teilen einfließen werden, sowie Erfahrungen und Eindrücke vor Ort. Im Falle der Zapatistas konnte ausschließlich Literaturrecherche betrieben werden.

Ich werde mich in dieser Arbeit an ein paar Primärwerken Deleuze‘ und Guattaris orientieren, wie „Tausend Plateaus“, „Was ist Philosophie“ und „Unterhandlungen“. Mein Hauptaugenmerk wird jedoch eher auf bestehender Sekundärliteratur liegen, die sich einerseits mit der politischen Nutzarmachung dieser Philosophie beschäftigt und andererseits Kritik an dieser ausübt. Grund hierfür ist einerseits, dass innerhalb einer Diplomarbeit schlichtweg nicht die Möglichkeit besteht sich eingehend und vollständig in die äußerst umfangreiche und komplizierte Primärliteratur einzuarbeiten. Andererseits soll es ja eher um eine Analyse der bestehenden Diskussion rund um deren politische Philosophie gehen und nicht um endgültige Aussagen meinerseits bezüglich der polit-philosophischen Deutung. Dies wäre eher Aufgabe einer Doktorarbeit.

Trotzdem möchte ich einen allgemeinen Einblick in die Philosophie der beiden Theoretiker geben, wofür ich einige ihrer Begrifflichkeiten näher erläutern werde. In Anbetracht der außerordentlichen Breite und Fülle philosophischer Konzepte und Begriffe, die deren Philosophie ausmacht, kann ich jedoch nicht einmal annähernd einen Anspruch auf Vollständigkeit stellen.

Zur verwendeten Literatur soll angemerkt werden, wie schwierig es ist im deutschsprachigen Raum an die gesamte Vielfalt der Literatur heranzukommen. Gerade der englischsprachige Raum schäumt förmlich über an Versuchen der Fruchtbarmachung des deleuzo-guattarischen Gedankengerüsts für politische Interpretationen. Aber auch in Frankreich und im lateinamerikanischen Bereich sprießt es. Während die spanischsprachige Literatur großteils über das Internet frei zugänglich ist, sieht es bei der englisch- und französischsprachigen Literatur wesentlich schwieriger aus, weshalb auf einige Arbeiten schweren Herzens verzichtet werden musste.

1.4. Aufbau der Arbeit

Zuerst wird der aktuelle Diskurs und die Verortung Deleuze‘ und Guattaris in (post-)strukturalistischer Theorie dargestellt. Kurz wird deren Einflussnahme auf andere Theoretiker*innen und Denkschulen vorgestellt, auch wenn dies in einem späteren Teil der Arbeit noch einmal genauer geschieht.

In einem weiteren Schritt wird die politische Philosophie Gilles Deleuze‘ und Félix Guattaris genauer beschrieben. Hierzu gehe ich genauer auf die Bedeutung der Immanenzebene sowie auf die philosophischen Wurzeln bei Spinoza und das univoke Weltverständnis Deleuze‘ und Guattaris ein. Vor allem sind hierzu eine genaue Begriffsarbeit sowie eine Einbettung in den größeren Diskurs rund um Mikropolitik notwendig. Wichtige Begrifflichkeiten sind unter anderem: „das Minoritäre“ sowie „Minoritär-Werden“, „Mikropolitik“, „Fluchtlinie“, „De- und Reterritorialisierung“, „Verfremdung“, „Kriegsmaschine“ und „Staatsapparat“, „Rhizom“ u.v.m;

Darauf aufbauend wird dann die kontroverse Frage des Politischen bei Deleuze und Guattari behandelt. Es werden einige Interpretationen des liberal-demokratischen Lagers näher betrachtet sowie genauer auf die Kritik Alain Badiou eingegangen. An dieser Stelle wird das Einfließen ihrer Konzepte in die (post-)operaistischen Arbeiten Paolo Virnos vorgestellt sowie eine Abgrenzung gegenüber radikal-demokratischen Ansätzen bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe gezogen. Nach einer kurzen Diskussion des Verhältnisses von Mikro- und Makropolitik wird dann auf die zentrale Frage der Repräsentation verwiesen. In diesem Zusammenhang kommt es zu einer etwas genaueren Auseinandersetzung mit dem Werk „Can the Subaltern speak?“ von G.C. Spivak. Dieser Punkt ist der letzte dezidiert theoretische, bevor dann im restlichen Teil der Arbeit anhand von zwei Fallbeispielen exemplarisch die Konzepte Deleuze‘ und Guattaris zur Anwendung kommen. Die theoretischen Erläuterungen werden in der politischen Praxis zweier unterschiedlicher sozialer Widerstandsprozesse aufgearbeitet, um diese besser zu veranschaulichen und konkrete Schwierigkeiten, die sich in der politischen Realität auftun, zu beleuchten. Es kommt zu einem kurzen Vergleich zwischen den Zapatistas in Mexiko und den Bewegungen in Bolivien. Keineswegs wird aber der Anspruch gehegt, diese zwei äußerst komplexen sozialen Transformationsbewegungen genau zu analysieren, vielmehr können damit der Fokus der Arbeit und die Schlussfolgerungen in einen möglichen Rahmen gesetzt werden.

In einer Schlussfolgerung werden einerseits die Gedanken zusammengeführt und andererseits die Fragestellungen noch einmal beleuchtet um eine Conclusio zu ziehen.

2. ‚Was ist Philosophie‘ laut Gilles Deleuze und Félix Guattari

„Die Philosophie ist die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen.“

(G. Deleuze & F. Guattari, PH:6)

„Die Philosophie treibt die relative Deterritorialisierung des Kapitals bis ins Absolute, sie läßt[sic!] es auf die Immanenzebene übergehen als Bewegung des Unendlichen und unterdrückt es als innere Grenze, *kehrt es gegen sich, um nach einer neuen Erde, einem neuen Volk zu rufen.*“ (G. Deleuze & F. Guattari, PH:115)

Vorweg möchte ich anmerken, dass in den folgenden theoretischen Teilen der Arbeit oftmalige Wiederholungen auftreten werden. Wiederholungen in dem Sinne, dass Begriffe und Konzepte mehrmals aus unterschiedlichen Perspektiven neu aufgerollt werden und bereits Bekanntes noch einmal erwähnt werden wird. Jedes Mal wird aber hoffentlich ein neuer Aspekt des Begriffes oder Konzeptes zu Tage treten. Deleuze und Guattaris Philosophie und deren Texte sind als eine große rhizomatische Struktur zu verstehen, die sich einer Linearität oder Teleologie widersetzt. Deshalb kann auch diese Diplomarbeit, so wie jede andere Auseinandersetzung mit Deleuze und Guattari, oder mit Theorie an sich, nicht einer klaren Abfolge nachgehen, einer klaren Linie des Aufbaus. Vielmehr muss sie als Netz gedacht werden, das immer neue Knoten knüpft, wie das Hirn beim Lernprozess neue Verbindungen knüpft und bereits Bekanntes neue Aspekte hinzugewinnt. In jeder Wiederholung kommt etwas Neues, Differentes hinzu. Auch der Text an sich darf nicht als abgeschlossene Einheit verstanden werden, die eine widerspruchslöse Logik erzeugt. Sondern vielmehr wie Suely Rolnik es in Bezug auf Deleuze und Guattari sagt²: „Der Text ist niemals eine kohärente und in sich geschlossene, konzeptuelle Konstruktion, die eine Repräsentation oder Abstraktion konstituiert, in dessen Innerem der Sinn residiert, in dem jedes Konzept seinen Ort findet“³ (Guattari/Rolnik 2006:184). Auch das Schreiben dieser Arbeit hat sich als rhizomatischer Prozess gestaltet, der sich manchmal meiner Kontrolle entzogen hat.

² Alle folgenden Übersetzungen wurden durch die Autorin selbst vorgenommen. Die Originalzitate in französischer wie spanischer Sprache werden teilweise zusätzlich in den Fußnoten wiedergegeben.

³ „el texto nunca es una construcción conceptual coherente y cerrada sobre sí misma, que constituiría una representación o una abstracción en cuya interioridad residiría el sentido y en la cual cada concepto encontraría su lugar“

Sofern es mir möglich war, habe ich die Fluchtlinien des Textes versucht einzufangen und zu integrieren. Übrig bleibt trotzdem ein Produkt, das an vielen Ecken und Kanten offen ist, unabgeschlossen, es ist eine Momentaufnahme, eine Knolle des größeren Denkprozesses, der dafür nötig war.

Zu Beginn dieser Arbeit erscheint es mir besonders wichtig zu klären, welches Verständnis Deleuze und Guattari von Philosophie haben, einerseits um die Grundvoraussetzungen ihrer Arbeit zu verstehen und andererseits um zu verdeutlichen, dass ihre Werke ausschließlich als philosophische zu lesen und zu verstehen sind. Zwar können ihre zahlreichen Begriffe, Konzepte und Gedankengebäude für andere Disziplinen wie die Politikwissenschaft, die Cultural Studies oder Sprachwissenschaften fruchtbar gemacht werden, aber niemals eins zu eins umgelegt werden. Sie selbst beschäftigten sich in ihrem letzten gemeinsamen Buch „Was ist Philosophie?“ (2000) eingehend mit dieser Frage. Darauf, sowie auf die zahlreichen Begrifflichkeiten, die für diese Arbeit maßgeblich sind, soll im Folgenden eingegangen werden. Zuerst möchte ich aber Deleuze und Guattari im breiteren (post-)strukturalistischen Diskurs verorten, um sie einerseits abzugrenzen und andererseits auch kurz auf deren Einflüsse auf nachfolgende Theoretiker*innen einzugehen.

2.1. Verortung im (Post-)strukturalismus?

Gilles Deleuze und Félix Guattari haben vor allem im Lichte der 68er-Bewegungen gemeinsam zu schreiben begonnen. Einer Zeit wesentlicher Umstürze auf politischer, gesellschaftlicher und auch philosophischer Ebene. Einer Zeit in der der französische Strukturalismus seine Blüte hatte und Studierende sowie Solidarisierende der weltweiten Emanzipationsbewegungen Schriften von Michel Foucault, Louis Althusser, Jacques Derrida, Jacques Lacan und vielen anderen lasen. Andere wichtige Vertreter des Strukturalismus waren Roland Barthes, Claude Lévi-Strauss und natürlich der Linguist Ferdinand de Saussure, der immer wieder als dessen Begründer bezeichnet wird. (vgl. u.a.: Deleuze 2003:248) Auch wenn die Linguistik der Ursprung des Strukturalismus war hat er sich in viele andere Gebiete ausgedehnt in denen er überall seine wichtigen Vertreter fand. Knapp beschrieben setzt der Strukturalismus darauf, dass es keine

Struktur außerhalb der Sprache gibt, egal ob verbal oder nonverbal und im Grunde alles über diese Struktur determiniert wird. (vgl.ebd.; Ott 2010:42f.)

Es war eine Zeit, in der auch der Marxismus grundlegenden Kritiken und Analysen unterworfen wurde. Sowohl Deleuze als auch Guattari blieben einer marxistischen Analyse der Ökonomie, Gesellschaft und Politik verbunden, ergänzten und kritisierten diese jedoch produktiv. (U:246) Deren Philosophie ist aber keineswegs vom Strukturalismus isoliert zu betrachten, ganz im Gegenteil merkt man in ihren Analysen des Kapitalismus und des Staates wie determinierend auch für sie die Strukturen sind. Um diese zu verändern reicht es nicht einfach die Machthabenden auszutauschen oder eine andere Partei zu unterstützen, die Strukturen reproduzieren sich selbst, unabhängig davon wer oder was sie besetzt. (vgl. Ott 2010:44) Deleuze und Guattari betrachten Strukturen zwar als wesentlich bestimmendes Element, jedoch auch als bewegliches und veränderliches. (vgl. ebd.) Deleuze drückt es sehr schön aus:

„der Strukturalismus [ist] nicht von einem neuen Materialismus, einem neuen Atheismus, einem neuen Antihumanismus zu trennen [...]. Denn wenn der Platz Vorrang hat vor dem, was ihn einnimmt, genügt es sicherlich nicht, den Menschen an den Platz Gottes zu stellen, um die Struktur zu verändern“ (2003:256).

Michaela Ott meint, dass Deleuze und Guattari zwar vom strukturalistischen Modell ausgehen, es aber sukzessive einem Verzeitlichungsverfahren unterziehen und ihrem Modell des Rhizoms annähern. Die gegebenen Strukturen werden somit in bewegliche Gefüge verwandelt, die das Baumschema durch das Rhizom ablösen, wodurch die Binarität zurückgelassen wird und es in alle Richtungen zu wuchern beginnt. (2010:42,45f.)

Es ist jedoch nicht sinnvoll, Deleuze‘ und Guattaris Philosophie einer konkreten Strömung zuzuordnen - es würde sie verkürzen. Vielmehr betreiben sie ein eklektisches Denken zwischen Karl Marx, Sigmund Freud und Friedrich Nietzsche, das sich selbst nicht als abgeschlossen und kohärent betrachtet, weil es sich das gar nicht zum Ziel setzt. (vgl. Holland 1999) Die einzig durchgängigen Übereinstimmungen die in der Literatur zu Deleuze und Guattari festgehalten werden können, sind, dass sie eine Immanenzphilosophie betrieben haben sowie ein Denken des „Werdens“ initiierten. Eugene Holland bringt Deleuze und Guattari in seinem Einführungswerk zum Anti-Oedipus ebenfalls in die Nähe des Post-Strukturalismus, macht aber einen konkreten Unterschied zu diesem im Denken Deleuze und Guattaris aus, was sich vor allem in der Schizoanalyse ausdrückt, auf die in dieser Arbeit jedoch nicht näher eingegangen wird:

„one of the striking and most important features of Deleuze and Guattari’s work, and something that distinguishes it sharply from virtually all other versions of poststructuralism, is that it brings Marxian and Nietzschean materialisms into contact with one another in a very compelling way. Although Marx and Nietzsche are both acutely critical of contemporary society, their objects of analysis are quite different – psychology and culture for Nietzsche, economics for Marx – and their conclusions are practically opposite: emancipation from capitalism is to be sought through collective social transformation for Marx, while emancipation from nihilism is to be sought through personal self-transformation for Nietzsche. If they nevertheless can be brought together [...] it is because of their approach [...]: both, I would argue, are [...] historical materialists [...], both see history critically in terms of developing human forces whose further development is hampered by the very structures” (Holland 1999:12).

Deleuze und Guattari ergänzen Marx und Nietzsche noch um die Psychoanalyse Freuds, besonders um dessen Analyse der kleinsten Zelle der kapitalistischen (Re-)Produktion: die Kleinfamilie. Allerdings unterziehen sie auch die Psychoanalyse einer radikalen Historisierung, die vor allem die Kleinfamilie nicht mehr als universelle Form der Reproduktion betrachtet. (Holland 1999:8, 13)

Um Deleuze‘ und Guattaris Philosophie noch besser verortbar zu machen, möchte ich gerne sechs Merkmale zu deren politischer Philosophie erläutern, die Krause und Röllli (2010) meiner Ansicht nach sehr zutreffend auf den Punkt gebracht haben (31-33):

Erstens entzieht sich deren Denken einer „*positivistischen* Lesart des Gesellschaftlichen“, was heißen soll, dass es nicht darum geht bestehende soziale Zustände zu entdecken oder zu erklären. Vielmehr geht es ihnen um die „latenten Phänomene und Veränderungsprozesse innerhalb eines gesellschaftlichen Feldes“. Zweitens lehnen sie die *idealistische* Hypothese ab, dass die Gesellschaft einem teleologischen Entwicklungsmodell folgt. Linearer Fortschritt, hin zu einer immanent verwurzelten Freiheit und einem allgemeinen Ziel der Menschheit, existiert nicht in dieser Form. Drittens wird die Vorstellung der *Utopie* und des imaginierten Endzustandes der Geschichte massiver Kritik unterzogen. Viertens wird dem *kommunitaristischen* Denken eine Absage erteilt, da jede Form der „(Wieder-)Herstellung von Kommunen, Nischen, Idyllen, Vereinsstrukturen und Gemeinschaftsgefühl als bloße Kompensationen“ gegenüber den entgrenzenden Dynamiken des Kapitalismus betrachtet

wird. Fünftens entzieht sich deren Philosophie einer *repressionslogischen* Denkfigur, die auf der impliziten Anthropologie einer „unverfügbare[n] Natur“ des Menschen“ gegenüber „einem unversöhnlichen gesellschaftlichen Entfremdungsprozess“ beruht. Diese „Natur“ des Menschen führt eine nicht haltbare, transzendente Position für Deleuze und Guattari ein. Und sechstens unterscheidet sich deren Philosophie auch von den *radikaldemokratischen* Politikentwürfen Claude Leforts, Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes. Darauf soll jedoch später noch genauer eingegangen werden.

Es soll noch erwähnt werden, dass deren vielfältiges und offenes Denken zahlreiche Spuren in verschiedensten Strömungen politischer Philosophie hinterlassen hat und das Denken vielerorts revolutioniert hat. So finden sich deren Ideen unter anderem bei den (Post-)Operaisten Paolo Virno, Toni Negri und Michael Hardt wieder, die vor allem die Idee der Mannigfaltigkeit und des Rhizoms in ihre Theorien der Multitude, und die Fluchtlinien in die des Exodus, übernommen haben. (vgl. Virno 2005, 2010; Hardt & Negri 2003, 2004, 2010) Auch postkoloniale Strömungen haben viele Konzepte von Deleuze und Guattari weiterentwickelt, zum Beispiel das der Differenz und Wiederholung, des dezentrierten Subjektes, der Nomadologie oder die kritische Verarbeitung der Repräsentation. (vgl. u.a.: Bhabha 2007; Angermüller/Bellina 2012) Das Konzept des Frau-Werdens, das insgesamt eng mit dem Konzept des Minoritär-Werdens und der Destabilisierung fixierter Normen verbunden ist, hat in anti-essentialistischen feministischen Theorien wie bei Rosi Braidotti oder Claire Colebrook große Anwendung gefunden sowie in der Queer Theory. (vgl. Gilbert 2009:17f.) Natürlich sind ihre Konzepte maßgeblich für die Strömungen der Mikropolitik gewesen und auch bei zahlreichen neomarxistischen Theorien und vielen anderen mehr zur Anwendung gekommen. (vgl. Krause/Röllli 2010:29)

2.2. Philosophische Grundannahmen

„Das Denken ist nichts ohne irgendetwas, das zu denken zwingt, das dem Denken Gewalt antut. Wichtiger als der Gedanke ist das, ‚was zu denken gibt‘.“ (G. Deleuze 1993b:79)

Wie lassen sich Deleuze und Guattari nun philosophisch verorten? Das vorige Zitat soll darauf verweisen, dass Deleuze und Guattari die Kräfte des Außen im Gegensatz zum

Inneren priorisieren. (vgl. Patton 2000:132) Sogar die immanent menschliche Fähigkeit des Denkens braucht die ‚Gewalt‘ von außen um überhaupt erst in Gang zu kommen. Michaela Ott schreibt, dass es in der deleuzo-guattarisichen Philosophie darum geht „in gewisser Umkehrung Heideggers [...] das Sein seiner Werdensvergessenheit zu entreißen, ja das Werden im Ereignen vernehmbar zu machen und die Zeit aus ihrer verordneten Linearität zu befreien“ (2005:10). Um der Linearität der Zeit und dem damit verbundenen Modernisierungsdenken zu entfliehen, entwickeln Deleuze und Guattari eine Art Geophilosophie, welche die Philosophiegeschichte eher als „Sedimentierung von Gedanken“ begreift, die es aufzudecken heißt und deren „Zeitspur“, also ihr Werden, freizulegen ist. (ebd.) Außerdem weist es die Idee eines Ursprungs zurück, es gibt keinen Anfang oder ein Sein, das bereits vor dem Werden dagewesen ist, begonnen wird mittendrin. (ebd.) Das deleuze’sche und guattarische Denken „meint seinerseits Wiederholung von vorgängigen unbewussten Synthesen der Erinnerung und Gewohnheit, von Rhythmen, Tempi und Affekten, meint abhängig von Modifikation der Wiederholung, aber auch Anders-Werden, Differenzierung, Neugeburt“ (ebd.:11). Dieses Verständnis des Denkens hat auch große Auswirkungen auf ihre Gedanken zu sozio-gesellschaftlichen Prozessen, wie wir später noch sehen werden. Deleuze versteht das Denken jedoch auch als ein ‚Denken mit‘ anderen, als wechselseitige Wiederholung und Differenzbildung mit dem anderen“ (ebd.:18). Dies wird besonders in Deleuze anfänglichen Schriften zur Philosophiegeschichte sichtbar, wo er explizit *mit* Hume, Kant, Bergson, Bacon, Leibniz, Nietzsche, Proust, Sacher Masoch oder Spinoza denkt und sie teilweise „gegen den Strich liest“, jedoch auch in seinen späteren Schriften u.a. mit Guattari, wo er mit Marx, Foucault, Freud und vielen anderen denkt, explizit natürlich mit Guattari. (vgl.ebd.:18f., 24f.) Auch wenn er dabei manchmal das ‚Monströse‘ in diesen Autoren ausfindig macht, sie ‚von hinten nimmt und ihnen ein monströses Kind macht‘ (U:15), sich dadurch „nicht nur zum Dekonstruktivisten, sondern zum Guerillero der Philosophiegeschichte“ (Ott 2005:19) machte, ist es doch ein „Denken als Freundschaftsakt“ (vgl. ebd.). Deleuze lässt in vielen seiner Bücher „Philosophen wiederkommen, aber nicht als dieselben“, durch seine Relektüre zeigte er wie wenig „ausgeforscht“ die meisten noch sind und wie viel Neues noch mit ihnen zu erfahren ist (Balke 1998:10). Außerdem sind seine philosophiegeschichtlichen Bücher mit einem äußersten Misstrauen versetzt, gegenüber den existenten philosophischen Geschichtsschreibungen des Abendlandes, egal ob diese hegelianisch oder heideggerianisch inspiriert sind. (ebd.:23)

Wesentlich ist es vielleicht auch noch anzumerken, dass sowohl Deleuze als auch Guattari Denken als einen „zyklische[n] Vorgang der Selbstvervielfältigung“ betrachten, der den Imperativ, durch unser Denken „Herr über uns selbst zu werden“ sowie den privilegierten Platz der Vernunft, strikt zurückweist. (Ott 2005:20) Außerdem haben Deleuze und Guattari eine ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen Annahme, dass durch philosophisches Denken Wissen und Wahrheit generiert werden könnten. Philosophie produziert kein Wissen im Sinne von Wissenschaft, Philosophie ist vielmehr eine Form des Denkens das Begriffe erschafft, die sich auf reale Probleme beziehen. (vgl. Patton 1996; 1997:145f.)

„Die Philosophie ist Konstruktivismus, und der Konstruktivismus besitzt zwei komplementäre Aspekte, die sich wesensmäßig voneinander unterscheiden: Begriffe erschaffen und eine Ebene entwerfen.“ (PH:42) Für Deleuze und Guattari geht es bei der Philosophie also ganz wesentlich um die Erschaffung von Begriffen, wobei diese nicht kontingent und beliebig entworfen werden, sondern sich auf ganz konkrete Probleme im Bestehenden beziehen: „Einzigste Bedingung ist, daß[sic!] diese Begriffe eine Notwendigkeit haben, aber auch eine Fremdheit, und sie haben beide in dem Maße, wie sie eine Antwort auf wirkliche Probleme darstellen“ (U:198). Sie nehmen Nietzsches Ratschlag ernst, laut dem die Philosophen „sich die Begriffe nicht mehr nur schenken lassen, sie nicht nur reinigen und aufhellen, sondern sie allererst *machen, schaffen*, hinstellen und zu ihnen überreden“ müssen (Nietzsche zit.n.: PH:10). Dadurch wird die Philosophie nicht nur zu etwas Schöpferischem, sondern zugleich revolutionär, denn der „Begriff hindert das Denken daran, zur bloßen Meinung, Ansicht, Diskussion, zum Geschwätz zu werden“ (U:198). Die Philosophie hat durch die Schöpfung von Begriffen realen Einfluss auf gesellschaftliche Veränderungen. Durch den Begriff werden die Probleme fassbar gemacht. Wenn sie fassbar sind, können sie analysiert und bearbeitet werden. Somit wird ziemlich schnell klar, dass Philosophie für Deleuze und Guattari von vornherein politisch ist, da sie sich auf wirkliche Probleme bezieht. (PH:22, vgl. Krause/Röllli 2010:41) Philosophie hat das Potential *unzeitgemäß* zu bleiben, ganz im Sinne Nietzsches: „gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit – zu wirken“ (Nietzsche zit.n.: PH:130). Außerdem teilen Deleuze und Guattari mit Marx und Nietzsche die Auffassung, dass Philosophie dabei behilflich sein muss die Zukunft anders, besser, als die Vergangenheit zu gestalten. Sie helfen dabei durch die Kreation unzeitgemäßer Konzepte und Begriffe. (vgl. Patton 2000:132f.)

Deleuze und Guattari definieren außerdem, was Philosophie nicht ist: „Sie ist weder Kontemplation noch Reflexion, noch Kommunikation, selbst wenn sie mal das eine, mal das andere zu sein glauben konnte, und zwar aufgrund der Fähigkeit jeder Disziplin, ihre eigenen Illusionen zu erzeugen und sich hinter einem Nebel zu verbergen, den sie speziell absondert.“ (PH:10)

2.2.1. Die Immanenzebene und die Begriffe

Um die Immanenzphilosophie Deleuze und Guattaris zu verstehen, die sich in einer Linie mit Spinoza und Nietzsche befindet, ist es wichtig zu klären, was sie unter Immanenz, Transzendenz und dem Begriff überhaupt meinen. Daraus wird auch ersichtlich werden, warum Deleuze und Guattari notwendigerweise das Konzept der Dialektik verneinen, was bei vielen Rezipient*innen zu großer Kritik und Unverständnis führt.

Der **Begriff** an sich ist nichts homogenes, er stellt eine Mannigfaltigkeit dar, die sich aus seinen zahlreichen Komponenten ergibt und ihm dadurch einen „unregelmäßigen“ Umriss verleiht. Er totalisiert seine Komponenten wodurch er zu einem „fragmentarischem Ganzen“ wird. (vgl. PH:21) Außerdem verweist jeder Begriff „auf ein Problem, auf Probleme, ohne die er keinen Sinn hätte“ (ebd.:22). *Der Andere* zum Beispiel wird als Subjekt wahrgenommen weil es ihn gibt, aus der Konfrontation mit ihm wird es notwendig einen Begriff für ihn zu finden. (ebd.) Jeder Begriff hat somit auch eine Geschichte (ebd.:23), die andere Probleme sowie verschiedene Ebenen implizieren kann. Dadurch befinden sich in jedem Begriff auch Komponenten aus anderen Begriffen und Problemen (ebd.:24). Jeder Begriff ist deshalb ein **Werden**, denn er formt sich in Abgrenzung und Überschneidung zu jeweils anderen Begriffen auf seiner Ebene, er verzweigt sich mit den anderen Begriffen, die wiederum andere Probleme behandeln, und so bedingen sie sich alle gegenseitig (ebd.:24f.). An dieser Schilderung wird bereits das rhizomatische Denken Deleuze' und Guattaris ersichtlich, auf das weiter unten noch genauer eingegangen wird. Es ergibt sich eine netzartige Struktur, jeder Begriff ist in seiner Geschichte und seinem Werden mit jeweils anderen verbunden, manchmal teilen sie sich Komponenten, manchmal ist eine Komponente bereits ein anderer Begriff, somit entsteht ein Begriff immer aus schon bestehenden Bedingungen, er spezifiziert diese in Hinsicht auf neue Probleme und Sachverhalte. (vgl. ebd.:25f.) Desweiteren „wird folglich jeder Begriff als Koinzidenz-, Kondensations- oder Akkumulationspunkt seiner eigenen

Komponenten angesehen werden [...] jede Komponente [ist] ein *intensives Merkmal*, eine intensive Ordinate, die weder als allgemeine noch als besondere, sondern als reine und einfache Singularität aufgefaßt [sic!] werden muß[sic!]“ (ebd.:26). Deswegen ist jeder Begriff eine **Mannigfaltigkeit** zahlreicher Singularitäten. „Ein Begriff ist eine Heterogenese, das heißt eine Anordnung seiner Komponenten durch Nachbarschaftszonen [...] Er ist unmittelbar ohne Abstand ko-präsent in allen seinen Komponenten oder Variationen, er passiert sie immer von neuem“ (ebd.:27). „Der Begriff ist in diesem Sinne tatsächlich Denkakt, wobei sich das Denken mit unendlicher (und dennoch mehr oder weniger großer) Geschwindigkeit vollzieht“ (ebd.:28). Im Moment in dem ich einen Begriff denke, überfliege ich also gleichzeitig alle seine Komponenten, er wird zu *einem* Begriff obwohl er eine *Vielheit* an Bedeutungen in sich trägt. Es ist wichtig, diese Vorstellung der Mannigfaltigkeit für spätere Ausführungen präsent zu halten, da sie verdeutlicht, dass die Mannigfaltigkeit oder Vielheit sich nicht unbedingt durch Differenz auszeichnet sondern durch die unzähligen Singularitäten, die sich zu einem verknüpfen. Wichtig ist Deleuze und Guattari dabei zu vermerken, dass der Begriff keine Referenz besitzt: „Er ist selbstreferentiell, er setzt sich selbst und setzt seinen Gegenstand gleichzeitig mit seiner Erschaffung. Der Konstruktivismus vereint das Relative und das Absolute“ (ebd.:29). Sie meinen damit, dass der Begriff zugleich relativ und absolut ist: „relativ zu seinen eigenen Komponenten, zu anderen Begriffen, zur Ebene, auf der er sich abgrenzt, zu den Problemen, die er lösen soll, absolut in der von ihm vollzogenen Verdichtung, durch den Ort, den er auf der Ebene besetzt, durch die Bedingungen, die er dem Problem zuweist“ (ebd.:28).

Wesentlich für eine*n Philosoph*in ist es jedoch, neben der Erfindung von Begriffen, eine **Immanenzebene** zu errichten. Denn nur wenn sich die Begriffe auf solch einer verteilen,

„wenn sie die Immanenz nicht in sich einzuschließen versuchen und die Ebene nicht [in] ein [...] Attribut, ein Prinzip, eine prima causa oder eine anders bezeichnete ‚Erstheit‘ verwandeln, nur dann entgeht die Philosophie der größten Versuchung: der Aufrichtung neuer Vertikalitäten, neuer Transzendenzen, die entweder die Gestalt von Quasireligionen bzw. Weisheitslehren oder die nicht minder gefährliche ‚Form der Wissenschaft‘ (Hegel) annehmen können“ (Balke 1998:11f.).

Diese Immanenzebene ist weder gesunder Menschenverstand noch irgendeine Anschauung oder Transzendenz. (vgl.:ebd.) Deleuze und Guattari folgen der spinozistischen Philosophie, die jegliche transzendente Gottesvorstellung zurückweist. Es ist eine ‚atheistische‘ Philosophie, die aber den Glauben an Gott in der Form nicht aufgibt, sondern ihn als immanent versteht. Gott ist nicht der allmächtige Schöpfer oder Ursprung, er ist die Schöpfung, er ist das einzige das IST. Vielmehr ist Gott die Natur selbst, die Substanz, Gott, das sind die Geschöpfe, das immanente Leben, und jeder Gedanke den wir denken. (vgl. Spinoza 1997; Deleuze 1988; Deleuze 1996; DW:61; PH:57; Balke 1998:48) Deshalb folgt deren Philosophie notwendigerweise einer Ethik abseits jeder Moral und abseits von Gut und Böse. Denn die Moral ist das Gottesurteil, sie verknüpft die Existenz immer mit transzendenten Werten, sie führt wieder eine Zweiteilung ein, „[d]ie Ethik aber kehrt das Urteils-System um. Im Gegensatz zu den Werten (gut-böse) wird der qualitative Unterschied der Existenzweisen (gut-schlecht) an deren Stelle gesetzt“ (Deleuze 1988:34). Sie vertreten vielmehr ein Denken der Ambivalenz, alles kann gut und/oder schlecht sein oder sich entwickeln, jedes Werden. Bewertungsmaßstab ist aber der gesellschaftliche Zustand, das Weltliche, nicht eine von Gott abgeleitete Moral. Dies wird in den Ausführungen zur Weiterverarbeitung durch Virno jedoch noch expliziter behandelt. (vgl. auch Holland 1999:12)

Dieses Immanenzdenken hat auch eine radikale, politische Bedeutung, denn das Sein wird als univok, also einstimmig gedacht. Einstimmig heißt dabei nicht, eine „ursprüngliche *Selbigkeit*“ einzuführen oder dass Differenzen gleichgemacht werden, sondern diese in ihrem Different-Sein bejaht werden. (Balke 1998:49) Aber es gibt keine transzendente Trennung mehr im Sein, es ist immer ein und dasselbe Sein, das *All-Eine*. Antike Philosophen hatten zwar auch schon einen Begriff der Immanenz, jedoch dachten Platon und seine Nachfolger die Immanenz als „dem Einen“ immanent. Es gibt für sie also noch etwas darüber, etwas transzendentes, göttliches. (PH:53; vgl. Deleuze 1996:30) „Derart mißverstanden[sic!], setzt die Immanenzebene das Transzendente von neuem in Gang“ (PH:53f.).

„Das Transzendente ist nicht das Transzendente. Mangels Bewußtsein[sic!] muß[sic!] sich das transzendente Feld als eine reine Immanenzebene definieren, da es sich jeder Transzendenz des Subjekts wie des Objekts entzieht. Die absolute Immanenz ist in sich selbst: Sie ist nicht in etwas, nicht *einer* Sache immanent, sie hängt von keinem Objekt ab und gehört zu keinem Subjekt“ (Deleuze 1996:29f.).

Auch die christliche Philosophie förderte diese Trennung, durften die Philosophen durch das Denken der Immanenz doch „nicht die Transzendenz eines Gottes beeinträchtigen“ (PH:54). „Die Immanenz ist nur sich selbst immanent und erfaßt[sic!] demnach alles, absorbiert das All-Eine und läßt[sic!] nichts bestehen, dem sie immanent sein könnte“ (PH:54).

Was dadurch impliziert wird ist die Negation der Dialektik, weder bei Spinoza noch bei Deleuze wird eine Form der Negativität gedacht. Das Sein ist ein unhierarchisches Gefüge, was eine ganz neue Form der Gleichheit bedeutet. Diese Vorstellung hat auch Implikationen für die politische Struktur einer Gesellschaft, ein simples Beispiel verdeutlicht es: Der Fürst oder Kaiser waren besser zur Herrschaft geeignet, weil sie näher an Gott, am Sein waren. In der spinozistischen Ethik wäre diese Legitimation jedoch unmöglich, weil es diese transzendente Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen nicht gibt. (vgl. PH:52)

Seit Descartes der das Cogito (ich denke also bin ich), das selbstbewusste Subjekt, ins Denken einführte, wurde die Immanenzebene oftmals in dieses subjektive Bewusstseinsfeld eingeschlossen, in das denkende, vernunftbegabte Subjekt. (PH:54f.) „Dieses Subjekt wird Kant transzendental und nicht transzendent nennen, eben deshalb, weil es das Subjekt des Immanenzfeldes jeder möglichen Erfahrung ist“ (PH:55). Was Deleuze und Guattari im Gegensatz zur Transzendenz nicht ablehnen, ist dieses Transzendente Kants, was das bezeichnet, das mir das reine Machen einer Erfahrung ermöglicht. Das Transzendente gehört selbst nicht zur Erfahrung, es kann auch nicht aus ihr abgeleitet werden, es ist vielmehr etwas Immanentes:

„Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden muß[sic!], und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. Sie ist der Sockel aller Ebenen, jeder denkbaren Ebene immanent, der es nicht gelingt, jene zu denken. Sie ist das Innerste im Denken und doch das absolute Außen. [...] Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr DIE Immanenzebene denken, sondern zeigen, daß[sic!] sie da ist, ungedacht in jeder Ebene“ (PH:68f.).

Doch am Schluss führt Kant die Transzendenz doch wieder ein:

„nicht mehr die Transzendenz eines Etwas oder eines Einen, das über allem steht (Kontemplation), sondern die Transzendenz eines Subjekts, *dem* sich das Immanenzfeld nicht zuschreibt, ohne nicht zugleich zu einem Ich zu gehören, das sich notwendigerweise ein derartiges Subjekt vorstellt (Reflexion)“ (PH:55).

Obwohl Kant eine Transzendentalphilosophie betrieb, mit der es sein Ziel war die transzendente Metaphysik zu kritisieren und die Prozesse des Verstands zu ergründen, ließ er einen Rest Metaphysik, einen unerklärbaren Rest im Subjekt, im Erkenntnisprozess bestehen und nannte diesen transzendent. (vgl. Holland 1999:14) Insofern ist seine Transzendentalphilosophie halbherzig, weil sie eine Bewusstseinsphilosophie aufrechterhält, „deren Gewißheit [sic!] empirisch-psychologischer Art ist“ (Balke1998:41). Das cartesianische Subjekt blieb also erhalten und damit eine unerklärbare, transzendente Ebene, etwas mystisch Göttliches, dem die Immanenz immanent ist. Dadurch kann auch die Hierarchie im Sein wieder eingeleitet werden, in der, nur als Beispiel, Frauen und People of Colour ganz weit unten, fast auf einer Ebene mit den Tieren, stehen. Kant ist trotzdem, wegen seiner all umfassenden Kritik, ein ganz wesentlicher Philosoph für Deleuze und Guattari, auch wenn er am Ende unfähig war die grundlegenden Werte von Wissen, Vernunft, Glaube und Moral zu hinterfragen. (vgl. Patton 1996:7; 1997:245f.)

Doch nun mehr zur Verneinung der Dialektik und Negativität, die mit diesem univoken Denken einhergeht. Wesentlich für dieses Verständnis ist die Auffassung Deleuze‘ von der Differenz. Differenz wurde in der Philosophiegeschichte immer als Differenz *von etwas* gedacht, also als Negation von etwas bereits Bestehendem, Stabilem, Ursprünglichem. Deleuze plädiert nun dafür die Differenz *in sich* zu denken, unabhängig von der Negation. Das univoke Denken macht es notwendig auch die Differenz als All-Eines zu denken ohne eine dialektische Aufspaltung, ohne etwas ursprünglich Göttliches. Somit wird zum Beispiel die Frau nicht mehr in ihrer *Unterscheidung vom Mann* gedacht - als dessen Negation - sondern als different, als eigenständig, die Frau als Frau die sich durch ihre Mannigfaltigkeit definiert und nicht in Negation zum ‚ursprünglichen‘ Mann. (Tormey 2006:140; Balke 1998:48ff.; vgl. DW:76ff., 334ff.; Baecker 1996) Das Sein, die Immanenz, das All-Eine ist mannigfaltig aber univok, also einstimmig, somit nicht dialektisch. Diese „eine Stimme“ löscht nun jedoch die Differenzen nicht aus, sondern leiht ihnen ihre Stimme, bejaht sie. (Balke 1998:49) Außerdem zieht die Verneinung eines Ursprungs eine Vorstellung vom Anfang mit sich, der differentiell ist, sich also durch eine Differenz, ein Anders-Werden des Bestehenden auszeichnet. (vgl. Balke 1998:30) Die Differenz, das Anders-Werden des Bestehenden zeichnet für Deleuze und Guattari auch wesentlich die Dynamik von Geschichte aus, die weder einen Ursprung hat noch ein immanentes Ende oder Ziel.

In Differenz und Wiederholung - einem der Hauptwerke Deleuze⁶, dessen nähere Betrachtung sicherlich auch für die Fragestellung dieser Arbeit fruchtbar wäre, jedoch die Länge ins Extreme ausufern lassen würde - erklärt Deleuze (2007) warum der Antihegelianismus, der sich dem teleologischen Denken vom Ende oder Ziel einer logischen Entwicklung her entgegenstellt, die Negativität ausschließt:

„Die Differenz und Wiederholung sind an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten. Denn nur in dem Maße, wie man die Differenz weiterhin dem Identischen unterordnet, impliziert sie das Negative und läßt[sic!] sich bis zum Widerspruch treiben. Der Vorrang der Identität, wie immer sie auch gefaßt[sic!] sein mag, definiert die Welt der Repräsentation. Das moderne Denken aber entspringt dem Scheitern der Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung all der Kräfte, die unter der Repräsentation des Identischen wirken“ (11).

Weiter unten wird auf diese wichtigen Punkte Deleuze⁶ und Guattaris Philosophie noch einmal besonders in Hinblick auf die Ablehnung der Repräsentation eingegangen werden. Was hierzu jedoch noch festgehalten werden soll, ist, inwiefern das Denken Deleuze⁶ und Guattaris eines des Werdens ist. Denn die Differenz und Wiederholung implizieren ein Anders-Werden, das sich dem Identischen verwehrt. Die Differenz ist ein Werden, die Negativität hingegen etwas Statisches, das einen Widerspruch erzeugt. Nur wenn der „Vorrang der Identität“ gebrochen wird und somit auch der Repräsentation abgeschworen wird, kann ein Anders-Werden einsetzen. Auch wenn Deleuze und Guattari natürlich den Widerspruch an sich nicht leugnen, bezeichnen sie ihn als sekundär. Er ist nicht das Element, das die Geschichte prägt, vielmehr sind das die Fluchtlinien die sich im Anders-Werden, im Differentiellen ergeben, sie halten maßgeblich das Werden in Gange. (vgl. Balke 1998:120f.)

Sie verabschieden sich also endgültig von der hegelianisch geprägten Vorstellung der geschichtlichen Selbstbewegung durch die Dialektik (These → Antithese als dessen Negation → doppelte Negation durch die Synthese), die am Ende auf eine Identität mit dem geschichtlich immer schon impliziten ‚zu sich selbst kommen‘, dem Telos - bei Marx der klassenlosen Gesellschaft - hinausläuft und ersetzen diese Begrifflichkeiten durch die Differenz und Wiederholung, die Fluchtlinien und das univoke Sein, das keiner geschichtlichen Teleologie folgt.

Meiner Meinung nach wird bei diesen Ausführungen die eindeutig philosophische Komponente ihres Denkens erkennbar, denn sie stellen sich hier Seins-Fragen und nicht direkt die Frage wie unsere momentane Gesellschaft, Politik oder Ökonomie funktionieren. Zwar behandeln sie natürlich auch diese, aber von einem anderen Ort aus, nicht aus einer politikwissenschaftlichen oder wirtschaftlichen etc. Analyseposition heraus. Sie hinterfragen vielmehr die kapitalistische Axiomatik, sie zeigen auf, dass das als einzig wahre und möglich geglaubte kapitalistische System nicht immanenten Naturgesetzen folgt sondern seine Begründung nur aus sich selbst bezieht, eben vorgibt ein Axiom zu sein. Doch dazu mehr im nächsten Teil.

2.3. Begriffsarbeit

„Vielen Menschen ist ein Baum in den Kopf gepflanzt, aber das Gehirn selbst ist eher ein Kraut oder Gras als ein Baum.“ (G. Deleuze & F. Guattari ,TP:28)

Nachdem in den vorigen Abschnitten der allgemeine Zugang zur Philosophie sowie die Verortung Gilles Deleuze und Félix Guattaris dargelegt wurden, soll es nun darum gehen die wichtigsten Begriffe deren Gedankengebäudes zu erläutern, die für diese Diplomarbeit sowie die allgemeine Auseinandersetzung mit sozialen Emanzipationsbewegungen fruchtbar sind. Auf diese Begriffe wird in der folgenden Arbeit immer wieder rückgeschlossen werden, und sich wie aus einer „Werkzeugkiste“ bedient werden um aktuelle Ereignisse und Bewegungen zu analysieren. Ich möchte jedoch auch darauf hinweisen, dass es noch wesentlich mehr Konzepte und Begriffe Deleuze und Guattaris gibt, die vielleicht auch für diese Arbeit von Interesse wären, der Rahmen jedoch nicht ein Aufrollen aller Begrifflichkeiten zulässt. Besonders sei hier jedoch auf das Maschinendenken (vgl. v.a. Raunig 2008) an sich, auf das leider nicht näher eingegangen werden kann, sowie auf deren Kritik an der Psychoanalyse durch den Anti-Oedipus, deren Konzepte des glatten und gekerbten Raums sowie das Virtuelle verwiesen.

2.3.1. Vom Rhizom und den Mannigfaltigkeiten

In der Auseinandersetzung mit Deleuze und Guattaris Philosophie wird man mit unzähligen Begriffen konfrontiert. Es ist ein netzwerkartiges, ein rhizomatisches,

mannigfaltiges Denken, das teilweise mehr wie eine Geografie oder Biologie funktioniert, sehr dynamisch ist und es erfordert bildlich und abstrakt zu denken. Deleuze und Guattari verstehen das Denken als rhizomatisch, nicht als baumartig und verwurzelt. Das Gehirn ist eine Mannigfaltigkeit, ein Netzwerk: „Vielen Menschen ist ein Baum in den Kopf gepflanzt, aber das Gehirn selbst ist eher ein Kraut oder Gras als ein Baum“ (TP:28).

Es ist sinnvoll zuerst den Begriff des **Rhizoms** näher zu betrachten, in dessen Verlauf weitere Begrifflichkeiten auftauchen werden, die ebenfalls zu klären sind. Der Begriff des Rhizoms ist wohl auch der populärste und wird vor allem in der Forschung rund um soziale Bewegungen sehr gerne verwendet. (vgl. Zibechi 2009; Zelik 2011 etc.) Er ist grundsätzlich der Pflanzenwelt entlehnt und bezeichnet ein „netzwerkartiges Wurzelgewächs als Alternative zum hierarchischen Baummodell“ (Zelik 2011:127). Im Gegensatz zum Baum, der klare Ursprünge und Verzweigungen hat, besitzt das Rhizom - ein Wurzelgewächs ähnlich dem Ingwer - weder einen klaren Ursprung noch ein Ende. (vgl.:ebd) „Baumsysteme sind hierarchisch und haben Zentren der Signifikanz und Subjektivierung, zentrale Automaten, die als organisiertes Gedächtnis funktionieren“ (TP:29). Das Rhizom besitzt Verdichtungen und Knoten, jedoch kein Zentrum, es ermöglicht deshalb ein vieldimensionales, mannigfaltiges Denken. Gesellschaftliche Prozesse können dadurch in einer neuen Form von Komplexität gedacht werden. (vgl. Zelik 2011:127f.) In *Tausend Plateaus*, das selbst als rhizomatisches Buch angelegt ist, schildern sie sehr eingehend die Merkmale des Rhizoms:

„Ein Rhizom ist als unterirdischer Strang grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln. Zwiebel- und Knollengewächse sind Rhizome. [...] Das Rhizom selber kann die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen. [...] Im Rhizom gibt es Gutes und Schlechtes“ (TP:16)

Es folgt außerdem mehreren Prinzipien: Dem Prinzip der Konnexion und Heterogenität, das meint, dass „[j]eder Punkt eines Rhizoms kann (und muß[sic!]) mit jedem anderen verbunden werden“ (ebd.). Es folgt keiner festgelegten Ordnung, stattdessen verbindet es „unaufhörlich semiotische Kettenglieder, Machtorganisationen, Ereignisse aus Kunst, Wissenschaften und gesellschaftlichen Kämpfen“ (ebd.:17). Deleuze und Guattari machen dies weiters anhand eines Beispiels aus der Sprachwissenschaft deutlich:

„Es gibt keine Muttersprache, sondern die Machtergreifung einer vorherrschenden Sprache in einer politischen Mannigfaltigkeit. Die Sprache stabilisiert sich im

Umkreis einer Pfarrei, eines Bistums, einer Hauptstadt. Sie bildet Knollen. Sie entwickelt sich durch unterirdische Verästelungen und Strömungen“ (ebd.).

Diese Knollen oder Verdichtungspunkte sind mit den Kristallisierungspunkten der Macht innerhalb Michel Foucaults Theorie vergleichbar, in denen sich gelegentlich Machverhältnisse verdichten und sich dauerhafte Institutionen oder Gruppen von Individuen herausbilden in denen sich Macht bündelt. (Foucault 1983:93, 96)

Das Rhizom folgt außerdem dem Prinzip der **Mannigfaltigkeit**. Mannigfaltigkeiten sind selbst rhizomatisch strukturiert, es gibt in ihnen keine Einheit, „[e]ine Mannigfaltigkeit hat weder Subjekt noch Objekt, sondern nur Bestimmungen, Größen, Dimensionen, die nicht wachsen, ohne daß[sic!] sie sich dabei verändert“. (TP:17f.) Wie weiter oben schon erwähnt ist auch jeder Begriff eine Mannigfaltigkeit, diese zeichnet sich jedoch nicht durch Differenz aus sondern durch die Vielzahl ihrer reinen Singularitäten, die weder allgemein noch besonders sind. (U:26) Ein weiteres Prinzip des Rhizoms ist das des asignifikanten Bruchs:

„Ein Rhizom kann an jeder Stelle unterbrochen oder zerrissen werden, es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort. [...] Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc.; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen“ (TP:19)

2.3.2. Die Fluchtlinien und das Werden

Auch die **Fluchtlinien** bilden einen Teil des Rhizoms. (ebd.) Ich möchte genauer auf diese eingehen, da sie einen wesentlichen Bestandteil der deleuzo-guattarischen Philosophie darstellen, die für diese Arbeit wichtig ist und zitiere hierzu Diefenbach (2004) etwas ausführlicher:

„Der Begriff der Fluchtlinie antwortet auf einer bis zur Unbrauchbarkeit abstrakten Ebene auf die Frage, warum überhaupt Geschichte stattfindet, warum etwas passiert und Verhältnisse nicht einfach stillstehen. Wovon sind sie bewegt? Von sozialen Kämpfen? Von der Dynamik des Kapitals selbst? Von einer relativen Entwicklung von Widerständen und zwischen Antizipation und Reaktion schwankenden Machtstrategien, wie Foucault es beschrieben hat? Deleuze geht davon aus, dass die Verhältnisse von einer nicht-natürlichen und nicht-subjektiven Kraft durchzogen

sind, die sie bewegen und in ihren unterschiedlichen Elementen zusammenfügen. Diese Kraft zieht die Fluchtlinie. Die Macht ist demgegenüber sekundär. Sie richtet sich in dieser Bewegung als institutionelle Blockade oder Ablagerung auf. In diesem Sinne ist der Kapitalismus die erste gesellschaftliche Formation, die die Kraft der Fluchtlinie mobilisierend zu integrieren versucht. [...] Wie viele theoretische Begriffe ist auch der der Fluchtlinie nur relativ zu anderen Konzeptionen zu verstehen: als eine Entfamiliarisierung und Entsexualisierung von Freuds Libido-Begriff; als eine Antwort auf die Frage, warum die Macht begehrt wird; als eine Überarbeitung von Marx These, dass der Kapitalismus aus einer ununterbrochenen Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände bestehe.“

Die Fluchtlinie lässt sich als Äquivalent zum Widerspruch betrachten, den Deleuze und Guattari vernachlässigen oder erweitern. Sie versuchen die dualen Logiken des Marxismus zu überwinden. Es soll jedoch nicht heißen, dass es keine Widersprüche gebe, die ausschlaggebende Frage ist vielmehr, ob diese gesellschaftlichen Widersprüche einem historischen Gesetz folgen und ob sich eine Gesellschaft nicht wesentlich stärker durch ihre Fluchtlinien definiert als ihre Widersprüche. (vgl. ebd.; Zelik 2011:122f.; U:246)

Deleuze und Guattari formulieren es wie folgt:

„die Fluchtlinie bildet einen Teil des Rhizoms. Diese Linien verweisen ununterbrochen aufeinander. Deshalb kann man niemals einen Dualismus oder eine Dichotomie konstruieren, auch nicht in der rudimentären Form von Gut und Böse. Man vollzieht einen Bruch, man folgt einer Fluchtlinie, aber es besteht immer die Gefahr daß[sic!] man auf ihr Organisationen begegnet, die das Ganze neu schichten, also Gebilde, die einem Signifikanten die Macht zurückgeben und Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen – alles was man will, vom Wiederaufleben ödipaler Konflikte bis zu faschistischen Versteinerungen. Gruppen und Individuen enthalten Mikrofaschismen, die nur darauf warten Gestalt anzunehmen. Ja auch die Quecke ist ein Rhizom. Gut und Böse sind nur das Ergebnis einer aktiven und vorläufigen Selektion, die immer wieder vorgenommen werden muß[sic!]“ (TP:19f.).

Diefenbach verweist in ihrem Zitat auf einen weiteren wesentlichen Punkt, das **capturing** von Fluchtlinien und Widerständigkeiten durch den Kapitalismus, dessen einzigartige Fähigkeit es ist, Widerstände für sich produktiv zu integrieren. Es ist hierzu notwendig auch kurz auf die Vorstellung Deleuze und Guattaris von Geschichte und Historizität

einzuweisen. Sie unterscheiden zwischen Geschichte und **Werden**. Geschichte hält nur die Ergebnisse des Werdens fest, jedoch nicht die Prozesse die einer Revolution oder einer wichtigen Bewegung vorausgehen, die Werdensprozesse, die Fluchtlinien, die sich dem Gegebenen zu entziehen versuchen. (vgl. U:244f.) Geschichte wird auch nicht im klassisch marxistischen Sinne als teleologische Entwicklung hin zu einem Stadium des Endes der Geschichte betrachtet, als ein ständiger Prozess der Entwicklung oder Modernisierung. Sie verneinen diese Linearität sehr vehement, und denken auch Geschichte als rhizomatisch. So könnten die verschiedenen Ereignisse die ‚in die Geschichte eingehen‘ als Verdichtungen, als Knollen betrachtet werden, in denen unterschiedlichste Werdensprozesse aufeinanderprallen und ein Ergebnis, ein Ereignis provozieren, das nachhaltige Folgen hat. Der Französischen Revolution zum Beispiel gingen mannigfaltige Prozesse innerhalb der Gesellschaften weltweit voraus. An einem Punkt der Geschichte kreuzten sich die Werdensprozesse jedoch und setzten Energien frei die zur Explosion führten. Diese rhizomatische Herangehensweise verneint aber notwendigerweise eine Entwicklung die den Dingen bereits immanent ist, eine Teleologie und setzt stattdessen eine Kontingenz historischer Entwicklungen voraus, die durch menschliches Handeln beeinflussbar ist. (vgl. u.a.: PH:110, 129; U:244)

Der Staat, das Kapital, die Ökonomie, der Markt und vieles mehr - das kapitalistische System - hat nun aber wie keine andere gesellschaftliche Formation zuvor die Fähigkeit, diese Fluchtlinien, diese Werdensprozesse einzufangen (**capturer**) und für sich produktiv umzusetzen.

2.3.3. Von Vereinnahmungen, dem Staat und den Kriegsmaschinen

Diese **Vereinnahmungen** molekularer Bewegungen sind für den Kapitalismus das Erfolgsrezept, das ihn so langfristig am Leben hält und so unglaublich wandelbar macht:

„Als ebenso wirkmächtiges wie ‚zutiefst schizophrenes‘ System bedient sich der heutige Kapitalismus für seine Expansion und sein Modell der Produktion-Konsumtion derselben kreativen Prozesse der Singularisierung und Innovation, die er zugleich durch sozialtechnische Mechanismen der Kontrolle und Vereinheitlichung beherrschen und unterbinden muss“ (Antonioli 2010:19).

Dem Begriff der Vereinnahmung durch den Staat und den Kapitalismus geht eine detaillierte Analyse der Geschichte des Staates und der Mechanismen des Kapitalismus

voraus, die hier nicht in aller Genauigkeit besprochen werden kann. Trotzdem soll festgehalten werden, dass sich Deleuze und Guattari sehr wohl als Marxisten verstanden, da für sie politische Philosophie notwendigerweise mit einer Analyse des Kapitalismus verbunden ist. „Bei Marx interessiert uns am meisten die Analyse des Kapitalismus als immanentes System, das seine eigenen Grenzen immer wieder hinausschiebt, auf einer höheren Ebene jedoch immer auf sie stößt, denn die Grenze besteht im Kapital selbst“ (U:246; vgl. TP:642). Wichtig ist jedenfalls, dass der **Staat** von jeher die Aufgabe hatte zu vereinnahmen. Sein Wesen besteht darin, verschiedene Punkte, sei es die Stadt oder das Land, sprachliche, ökonomische, ethnische Besonderheiten in eine gemeinsame Schwingung zu versetzen, in Resonanz zu bringen. Er stratifiziert, hierarchisiert und begründet einen Verwaltungsapparat. Sein Zentrum liegt nicht in seiner Mitte sondern an der Spitze, dieser übergeordnete Punkt versetzt alles unter ihm in eine Schwingung. Die Vereinnahmung wirkt somit „wie ein nicht lokalisierbarer Zusammenhalt des Systems“. Der Staat ist ein Vereinnahmungsapparat, der wie ein Rhizom wächst, obwohl er ein übergeordnetes Zentrum besitzt. In ihm wirken Mechanismen der Antizipation und Abwehr die sich immer wieder in Form der Fluchtlinien oder von Brennpunkten des Widerstands versuchen dem Staat zu entziehen. Durch deren Vereinnahmung kann der Staat seine Grenzen immer wieder verschieben und ausdehnen. Insofern benötigt der Staat als Vereinnahmungsapparat seine immanenten Widerstände um dynamisch und in ständiger Reaktion auf diese am Leben zu bleiben. (vgl. TP:597, 600f., 606, 619)

Diese immanenten Widerstände und Fluchtlinien sind Teil der **Kriegsmaschine**, die das Gegenüber des Staates bildet. Manche Kriegsmaschinen sind revolutionäre Bewegungen, manchmal sind es auch künstlerische. Deleuze und Guattari beschreiben die Kriegsmaschine als Erfindung der **Nomaden**, die seit jeher vor der Vereinnahmung der Städte flüchten mussten. Auch in ‚primitiven‘ Gesellschaften gab es Kriegsmaschinen, welche die Bildung von Staaten verhinderten. (TP:596f.; U:247) Diese Kriegsmaschine stellt in gewisser Hinsicht das Außen des Staates dar, das er nie ganz vereinnahmen kann. Manchmal eignet sich der Staat sie sich allerdings an und verändert sie in ihrem Charakter, dies kann jedoch nur in Form einer militärischen Institution passieren. (vgl. Krause/Röllli 2010:96, 104; TP:597, 606) Durch die „Einbindung“ einer weiterhin für sich existierenden Gruppe [...], die nur (vorübergehend) den Zwecken des Staates dienstbar sind – oder aber durch tief greifende und neu strukturierende Inkorporation in das Staatsgebilde“ (Krause/Röllli 2010:104; vgl. TP:577). Gerald Raunig hat das Konzept der Kriegsmaschine für Neue Soziale Bewegungen fruchtbar gemacht. Sie ermöglicht die

„Bahnung einer schöpferischen Fluchtlinie“ das „Abfallen vom Staatsapparat“ (2008:51). Sie ist jene „Maschine, die der Gewalttätigkeit des Staatsapparates, der Ordnung der Repräsentation zu entkommen suche“ (ebd.:52), der Staat jedoch versucht dieses „Nicht-Repräsentierbare“ immer wieder unter seine Macht zu zwingen, es einzuhegen. (ebd.) Durch die Vereinnahmung wird aus der Flucht der Krieg. (ebd.:53) Schafft es die Kriegsmaschine jedoch dieser Vereinnahmung zu entkommen kann sie ihr Vermögen der Erfindung neuer Welten entfalten, es entwickeln sich neue Formen der Sozialität. Raunig sieht dieses Potential vor allem in aktuellen sozialen Bewegungen, kleinen revolutionären Maschinen, die Strategien der List, Verwirrung, Asymmetrie, Travestie etc. anwenden und damit zur Erfindung des Neuen beitragen. (ebd.:62f.)

Der Staat nutzt die Staatspolizei und die Rechtsgewalt als rechtlich legitime Vereinnahmungsmechanismen: „Es ist eine eingebundene, strukturelle Gewalt, im Gegensatz zu allen anderen Formen direkter Gewalt“ (TP:621). Das besondere ist, dass die Gewalt des Staates durch seine Rechtsstaatlichkeit, nicht als kriegerische definiert wird, sondern als völlig legitime Form der Einhegung und Vereinnahmung, die sich noch dazu selbst voraussetzt - als apriorisches Wesen des Staates impliziert wird. Diese Gewalt setzt er gegen Gewalttäter ein ohne selbst zu solch einem zu werden und stellt damit Frieden her. Dieser Frieden ist jedoch ein permanenter Zustand der Gewalt und des Krieges gegen die Nomaden, die Primitiven, oftmals die Kriegsmaschine und die Fluchtlinien. (vgl. TP:621) Am offensichtlichsten tritt diese unhinterfragte Legitimierung des Staates zur Gewaltanwendung meiner Meinung nach in Staaten mit Todesstrafe zu Tage. Denn eine*n Kriminelle*n umzubringen erscheint nicht als Mord, ist kein Gewaltakt durch den Staat, sondern versteht sich als rechtlich legitime Bestrafung.

Ich möchte nun auch kurz auf die Ausführungen Deleuze zu den **Kontrollgesellschaften** eingehen, da sie eine spezielle Gewaltanwendung des Staates gegenüber dem Volk darstellen und wir uns immer noch in einer Übergangsphase von den Disziplargesellschaften - die wesentlich von Michel Foucault analysiert wurden - zu den Kontrollgesellschaften befinden. Die Kontrolle des Staates über die Kommunikation tritt heute offener zu Tage als je zuvor. Die Kontrollgesellschaft zeichnet sich durch „unablässige Kontrolle und unmittelbare Kommunikation“ aus (U:250). In der Kontrollgesellschaft verwischen die Grenzen zwischen den bisher geschlossenen Milieus der Arbeitswelt, der Ausbildung, der Krankenpflege etc. „[i]n einem Kontroll-Regime hat man nie mit irgendetwas abgeschlossen“ (ebd.:251). Es entwickelt sich der Zwang zu

„einer schrecklichen permanenten Fortbildung“ (ebd.). Die „Maschine“, die diese Kontrolle ermöglicht ist die Kybernetik und ihre Computer. Die Formen der Delinquenz und des Widerstandes äußern sich in „Computer-Hacker[n] und elektronische[n] Viren, die an die Stelle der Streiks treten werden“ (ebd.). Es ist faszinierend, wie zutreffend Deleuze die aktuelle Problematik des ‚big brother is watching you‘ bereits 1990 als die neue Form der Einhegung der Gesellschaften durch den kapitalistischen Staat benannt hat. So dient der Staat immer wieder, in neuer Form, der kapitalistischen Hegemonie, er reagiert fortwährend auf neue Fluchtlinien, Widerstände und ruft durch seine Vereinnahmungsversuche neue Formen der Flucht hervor.

2.3.4. Die kapitalistische Axiomatik

Der Staat und der Kapitalismus sind demnach aufs engste miteinander verstrickt, denn der Kapitalismus hat „durch die Staatsform triumphiert: als die Staaten des Westens zu Realisierungsmodellen für eine Axiomatik von decodierten Strömen wurden und dabei die Städte wieder unterworfen haben“ (TP:602). Was jedoch nicht heißt, dass der Kapitalismus nicht auch ohne Staaten überleben würde. Ganz im Gegenteil wird der Staat immer öfter zum offiziellen Feind des Kapitalismus, des freien Marktes gebrandmarkt und versucht einzudämmen. (TP:630) Die „universelle Sprache“ des Kapitalismus ist der Markt, die Staaten sind nur seine Zentren und Börsen. (U:247) Und sie sind die „Realisierungsmodelle einer Weltaxiomatik“ (TP:630).

Was ist jedoch mit der **Axiomatik** gemeint? Eine Axiomatik - eine Lehre oder innere Logik, die auf sogenannten Wahrheiten beruht, die keinerlei Beweises bedürfen, sondern als absolute Grundsätze implementiert sind - betrifft „rein funktionale Elemente und Beziehungen, deren Wesen nicht spezifiziert ist und die direkt in ganz unterschiedlichen Bereichen gleichzeitig realisiert werden“ (TP:630). Vielleicht könnte der Selbstzweck der Mehrwertproduktion als eines dieser funktionalen Elemente betrachtet werden, der so gut wie überall realisiert wird und in seiner allgemeinen Notwendigkeit niemals hinterfragt wird, für das Funktionieren der kapitalistischen Wirtschaft jedoch unerlässlich und tatsächlich nicht hinterfragbar ist. Auch Deleuze und Guattari schreiben: „Der Kapitalismus ist deshalb eine Axiomatik, weil er nur immanente Gesetze hat“ (TP:642). Das heißt seine Logiken und Funktionsweisen ergeben sich nur aus ihm selbst, setzen sich apriori voraus und haben es trotzdem geschafft als allgemeine Wahrheit in der

Mehrheit der Gesellschaft akzeptiert zu werden, die den Kapitalismus als einzige Realität nicht mehr hinterfragt. Die Axiomatik des Kapitalismus ist die Produktion für den Markt, welche die Staaten und andere Gesellschaftsformationen dazu treibt isomorph zu werden, also die gleiche Struktur und Gestalt anzunehmen: „es gibt nur einen einzigen, zentralen Weltmarkt, nämlich den kapitalistischen“ auf dem alle Staaten Handel betreiben, sogar die sogenannten sozialistischen, die demokratischen als auch diktatorischen (TP:605, 632). Alles Handeln ist also auf das Axiom der Produktion für den kapitalistischen Markt hin ausgerichtet. Diese Isomorphie bringt allerdings auch periphere Polymorphien in der sogenannten ‚Dritten Welt‘, dem Süden mit sich, wo außerdem heteromorphe Gesellschaftsformationen bestehen, die eine unbedingte Notwendigkeit für den Kapitalismus darstellen, um seine Grenzen immer wieder verschieben und ausdehnen zu können. Die Peripherie ist noch nicht gesättigt, deshalb bietet sie sich noch für Investitionen an, was nicht heißt, dass gleichzeitig nicht auch Kapital abgezogen wird. Sie darf jedoch keinesfalls als „Überbleibsel“ oder „Übergangsform“ missverstanden werden, die prämodern wäre. Trotzdem enthält sie präkapitalistische oder außerkapitalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsformationen, die sich durchaus zu Kriegsmaschinen formieren können. Das Kapital kann diese „nicht-kapitalistischen Sektoren und Produktionsweisen“ jedoch auch integrieren. (TP:605, 632, 644) Dieses Außen ist demnach ambivalent, der Kapitalismus benötigt es, um seine Grenzen wenn nötig auszudehnen, gleichzeitig stellt das Außen einen möglichen Widerstandsherd dar.

Der Staat als Nationalstaat hat die spezifische Funktion „Minderheiten“ zu vernichten, also „minoritäre Phänomene“ zu vereinnahmen. Die Nation schafft Begriffe des „Heimatlichen“ des „Volkstümlichen“ und verschafft so dem Staat eine Konsistenz, „die Nation ist das Ergebnis einer kollektiven Subjektivierung, dem der moderne Staat als Unterwerfungsprozeß [sic!] entspricht“ (TP:632f.). Im Nationalstaat entfaltet sich der Staat als Realisierungsmodell der kapitalistischen Axiomatik, indem er das weltweite Subjektivierungsunternehmen und die damit verbundene Unterwerfung vorantreibt. (ebd., 634) Der Prozess der Vereinnahmung ist somit auch einer der Vereinheitlichung und Homogenisierung, weshalb er ein faschistischer, totalitärer ist. Jederzeit sind überall und in jedem*r **Mikrofaschismen** vorhanden, die versuchen sich durchzusetzen, zu vereinheitlichen. (vgl. Krause/Röllli 2010:107; vgl. TP:611) Nicht ohne Grund stellt Foucault fest, dass der „Hauptfeind, der strategische Gegner“ Deleuze und Guattaris, der Faschismus ist, nicht nur der historische Faschismus Hitlers und Mussolinis, sondern der

Mikrofaschismus in uns, der unser alltägliches Verhalten prägt, „der uns die Macht lieben läßt[sic!], der uns genau das begehren läßt[sic!], was uns beherrscht und ausbeutet“ (Foucault 1978a:227f.). Auch wenn es vielleicht möglich ist im Großen und Ganzen Antifaschist*in zu sein, wird es immer vielfältige kleine Aversionen und Ausschlüsse geben, „aus denen sich formiert, was Adorno den autoritären Charakter genannt hat: der mit seiner Unterdrückung gepaarte Wunsch nach Rache“ (Krause/Röllli 2010:133). Der nazistische Faschismus ist laut Deleuze und Guattari dadurch entstanden, dass die vielen kleinen Mikrofaschismen sich vereinigten und deren desaströse Energie den Staat in eine „selbsterstörerische Kriegsmaschine“ verwandelten. Wenn der Kriegsmaschine die Möglichkeit zur Metamorphose entzogen wird, kann sie zu einer „Konjugation oder Vereinheitlichung“ der mikropolitischen Kräfte führen, obwohl sie sonst ihre Differenzen bejaht, verstärkt und beschleunigt. (ebd.:133f.; TP:301)

Der Schluss der daraus gezogen werden kann ist, dass der Kapitalismus in seiner Grundfunktion faschistisch ist, wirkt und macht. Und jede Form die eine Vereinheitlichung unterstützt muss von Grund auf abgelehnt und hinterfragt werden. So auch die politische Repräsentation, das repräsentativ demokratische System. Dies ist nicht als anti-demokratisch aufzufassen, sondern als radikal antifaschistisch. Deleuze hält richtig fest, dass es „keinen demokratischen Staat [gibt], der nicht zutiefst verwickelt [ist] [...] in diese Fabrikation menschlichen Elends“ (U:248). Die repräsentative Demokratie, die auf der Repräsentation von Interessen und Gruppen von Menschen in politischen Parteien aufbaut, vereinheitlicht und vereinnahmt von Natur aus. Repräsentiert kann nur ein Allgemeininteresse, eine mehrheitliche Meinung werden, was es notwendig macht eine Vielheit von singulären Lebensrealitäten, Meinungen, Identitäten und Interessen auszuschließen und abzuglätten. Dies leitet weiter zum Begriff des **Minoritären** und des **Minoritär-Werdens**, den Deleuze und Guattari wesentlich befürworten.

Zuvor möchte ich jedoch die Erläuterungen zum Rhizom abschließen, mit dem fünften und sechsten Prinzip denen es folgt: „Das Prinzip der Kartographie und des Abziehbildes: ein Rhizom läßt[sic!] sich keinem strukturelem oder generativen Modell zuordnen“ (TP:23). Was damit gemeint ist, ist dass es keine Tiefenstruktur hat, die decodiert werden könnte wie ein Unbewusstes oder ihm eine Logik inhärent wäre, die entschlüsselt werden könnte. Das Rhizom ist vielmehr eine Karte als eine Kopie oder Repräsentation, „[d]ie Karte reproduziert kein in sich geschlossenes Unbewußtes[sic!], sie konstruiert es. [...] Die Karte ist offen, sie kann in all ihren Dimensionen verbunden, zerlegt und umgekehrt werden, sie kann ständig neue Veränderungen

aufnehmen“ (ebd.:23f.). Ein Rhizom gleicht somit auch nicht dem anderen, es können keine universellen Entschlüsselungsmethoden auf sie angewendet werden, wie sie die Psychoanalyse oder Linguistik zum Beispiel anwenden. Sie sind nicht alle nur Kopien die alle dieselben Merkmale aufweisen. (vgl. ebd.:24f.)

2.3.5. Die Minoritäten und das Minoritär-Werden

Nun aber zurück zum Begriff des **Minoritären**. Wesentlich am Begriff der Minorität gegenüber der **Majorität** ist, dass es hierbei nicht notwendigerweise um eine zahlenmäßige Unterlegenheit geht. Ganz im Gegenteil, oftmals sind die Minoritäten zahlenmäßig sogar überlegen. Sie definieren sich eher durch ihr Werden oder die Fluktuation, „das heißt durch den Abstand, der sie von einem bestimmten Axiom trennt, das eine redundante Mehrheit konstituiert“ (TP:650f.; vgl. U:248). Von Zahlen sind Majorität und Minorität nur insofern definiert, als dass die letztere immer aus einer unzählbaren Menge ihrer Elemente besteht. Das Unzählbare charakterisiert sich dadurch, dass es immer ein „Und“ bildet zwischen den Mengen und dadurch Fluchtlinien entstehen, es ist nicht-axiomatisierbar, deshalb unscharf. Die Majorität definiert sich hingegen durch ein Modell, das Konformität verlangt. So zum Beispiel der weiße, erwachsene, städtische, vernünftige, europäische Mann. Es gibt demnach auch kein Mann-Werden, weil er der Standard ist. Er ist der zentrale Punkt, der immer eine binäre Teilung mit sich bringt (Mann-Frau, Weiß-Farbig, Erwachsener-Kind, Heterosexuell-Homosexuell). Er, der das Molare repräsentiert, muss molekularisiert werden und in Prozesse des Frau-Werdens verschoben werden. Eine Minorität ist ein Werden und besitzt nie ein Modell, erst wenn sie majoritär werden möchte braucht sie hierzu ein Modell, zum Beispiel ein Konzept für die Durchsetzung der eigenen Rechte, oder die Gründung einer Partei etc. So könnte die Bewegung für die Gleichstellung der gleichgeschlechtlichen Ehe schon als im Majoritär-Werden betrachtet werden, da sie sich ein Modell zugelegt hat und sich an der Norm/Majorität der heterosexuellen Ehe orientiert, sie macht sich zählbar. Allerdings ist jede*r in irgendeiner Hinsicht von einem Minoritär-Werden betroffen, die Frage ist nur ob er/sie sich mitreißen lässt und unbekannte Wege erkunden möchte. (U:248f.; TP:650f., 398; Ott 2010:110)

Die Majorität ist bis zu einem gewissen Grade mit dem Begriff der Norm bei Michel Foucault zu vergleichen, die immer auch eine Nicht-Norm oder das Anormale produziert.

Die Gesellschaft organisiert sich jedoch rund um die Norm, der sich angeglichen werden soll. Dies entscheidet wesentlich über die Ein-/Ausgrenzung im Diskurs, die rechtliche Stellung von Subjekten und ganz generell über die Verortung innerhalb der Machtverhältnisse. (vgl. Foucault 1978b; 1983:93-103; 2003; 2004; 2005; 2010) Ralf Krause und Marc Rölli sprechen im Zusammenhang des Minoritär-Werdens von einem Verfremdungsprozess, im Gegensatz zum Entfremdungsbegriff bei Marx. Die Verfremdung hat es zum Ziel allgemein verbindliche Maßstäbe aufzulösen wodurch notwendigerweise die gängigen Repräsentationen und Standards dekonstruiert werden und gleichzeitig durch das Werden auch die Bildung neuer Normen erschwert werden soll. (2010:42, 111)

Deleuze und Guattari sehen eine weltweite Bewegung im Gange, die an vielen Orten die Minoritäten mobilisiert hat. Die Staaten und die Axiomatik reagieren darauf, indem sie versuchen die Minoritäten insofern zu integrieren, dass sie Autonomien schaffen, neue Axiome hinzufügen und sie somit in „zählbare Mengen oder Untermengen [...] übersetzen“, sie also in die Mehrheit aufnehmen. (TP:251) Auf diese Art können vielfache Bewegungen analysiert werden: sei es das Gender-Mainstreaming, die rechtliche Gleichstellung Homosexueller oder das „Greening“ der Wirtschaft. Alle waren und sind sie zum Teil noch Prozesse des Minoritär-Werdens, doch wurden sie mittlerweile an die Majorität angepasst, integriert, wiederum ihren Standards angeglichen. Die zahlreichen Emanzipationsbewegungen der Frauen münden vielerorts in einem Angleichen der Frauen an den männlich konzipierten Homo Oeconomicus, in der Integration in den männlichen Arbeitsmarkt. Frauen werden zu unvollkommenen Männern, oder Männern zweiter Wahl, der Richtwert bleibt ein männlicher. (vgl. Habermann 2010)

Dadurch bekommen die Minoritäten keinen angemessenen Ausdruck, die Mannigfaltigkeit muss erhalten bleiben, die Unzählbarkeit. Deleuze und Guattari rufen auf: „Wir alle müssen Frau werden, ob wir nun männlich oder weiblich sind. Wir alle müssen Nicht-Weißer werden, ob wir nun weiß, gelb oder schwarz sind“ (TP:652), was dazu verleiten könnte es so zu verstehen, dass sie jede Form des Majoritär-Werdens einer Minorität ablehnen, was auch mit politischer Repräsentation verbunden ist, worauf später noch wesentlich genauer eingegangen wird. Aber gleichzeitig sagen sie auch, dass „der Kampf auf der Ebene von Axiomen“, also auf Ebene der Majoritäten und meiner Ansicht nach somit auch der Kampf um politische Repräsentation, ein ganz wesentlicher ist (ebd.): „Kampf der Frauen für Wahlrecht, Abtreibung, Arbeitsplätze; Kampf der Regionen um

Autonomie; Kampf der Dritten Welt; Kampf der unterdrückten Massen und Minoritäten in den Regionen von Ost und West...“ (ebd.). Doch jeder dieser Kämpfe beinhaltet Elemente, welche die Axiomatik, der kapitalistische Staat der Majorität nicht unterstützen kann, es muss immer zu einer Art Einhegung, Vereinnahmung kommen, welche die Mannigfaltigkeit begrenzt, zählbar macht und integriert. (vgl. ebd.) Durch das Beharren auf die Mannigfaltigkeit und das Werden, möchten Deleuze und Guattari verhindern „dass eine Politik der Differenz sich zu Gegensätzen verhärtet, die ihrer Vereinnahmung Vorschub leisten – oder schlimmer noch unter Betonung der eigenen Exklusivität andere Existenzweisen diskreditieren“ (Krause/Röllli 2010:113). Deshalb ist es so wichtig den Werdensprozess aufrecht zu erhalten und das Majoritär-Werden nicht als einzige Möglichkeit oder Ziel zu definieren, die Ansprüche müssen wesentlich höher sein: ein Minoritär-Werden der Majorität, nur so kann es zu tatsächlichen Verschiebungen in der Axiomatik kommen:

„Die Macht von Minderheiten bemisst[sic!] sich nicht nach ihrer Fähigkeit, in ein majoritäres System einzudringen und sich ihm aufzuzwingen, und auch nicht daran, ob sie das zwangsläufig tautologische Kriterium der Mehrheit umkehrt, sondern ob sie eine Kraft von nicht-zählbaren Mengen, so klein sie auch sein mögen, gegen die Kraft von zählbaren, aber unendlichen Mengen zum Einsatz bringen kann, die auch umgedreht oder verändert sein können, die auch neue Axiome beinhalten oder mehr noch, eine neue Axiomatik“ (TP:652).

Es geht jedoch nicht um Anarchie oder Dezentralisierung, dieser Weg kann aber auch nicht über Staaten oder über die Axiomatik besritten werden, sondern rein über ein Minoritär-Werden. (ebd.) Denn die Probleme der Minoritäten können durch Integration nicht gelöst werden, auch wenn „[i]hre Taktik [...] zwangsläufig diesen Weg nehmen“ muss (TP:653). Revolutionär kann der Prozess nur sein, wenn die Bewegung grundlegender ist und die „weltweite Axiomatik in Frage stellt“ (ebd.). „Es geht also für Minderheiten eher darum, den Kapitalismus abzuschaffen, den Sozialismus neu zu definieren und eine Kriegsmaschine zu schaffen, die sich mit anderen Mitteln gegen die weltweite Kriegsmaschine wehren kann“ (TP:654). Was es jedoch so schwierig macht ist das Grundgesetz des Kapitalismus - er selbst ruft ständig verschiedenste Strömungen hervor „die seiner Axiomatik entgehen“, denn nur so kann er fortwährend seine eigenen Grenzen verschieben und ausdehnen, so kann er wachsen, dynamisch und am Leben bleiben. Die eigene Axiomatik muss immer wieder durchquert werden, unzählbare Mengen geschaffen werden, um sie im nächsten Schritt wieder zu vereinnahmen. (ebd.)

Deshalb ist das Prinzip der Flucht und die Vorantreibung der Fluchtlinien, das „Sich-der-Vereinnahmung-zu-entziehen“, was ein Minoritär-Werden ist, so notwendig und grundlegend.

2.3.6. De- und Reterritorialisierung

Ein weiteres Konzept das Deleuze und Guattari in Zusammenhang mit den Prozessen der Vereinnahmung, des Werdens und der Flucht kreieren und hier unbedingt noch besprochen werden muss, sind die Begriffe der **Re- und Deterritorialisierung**. Krause und Rölli (2010) identifizieren diese zwei Begriffe als omnipräsent in Deleuze und Guattaris Werken und verwenden für deren Erklärung den beliebten Protagonisten des Nomaden: „Er deterritorialisiert sich immer aufs Neue, weil er sein Lager (Territorium) abbaut, um in die Wüste (Erde, *terre*) hinauszuziehen, sich seinen Weg zu einem neuen Ort zu bahnen, an dem er sich niederlässt (reterritorialisiert)“ (37). Insofern sind beide wesentliche Bestandteile des Werdens. (ebd.) Außerdem ist die Deterritorialisierungsbewegung untrennbar mit Territorien verbunden, die sich einem Anderswo öffnen. (vgl. PH:115) Dieses **Anderswo** ist im Zusammenhang mit dem *Nirgendwo* der Utopie zu betrachten. Denn etwas wird utopisch und revolutionär, wenn es sich weg bewegt, also deterritorialisiert, es schwingt sich auf in eine absolute Ebene der Immanenz. Allerdings ist der Utopiebegriff bei Deleuze und Guattari ein revolutionärer im Gegensatz zum autoritären. Es ist eine „Utopie der Immanenz“, sie existiert nicht im Nirgendwo, im Traum sondern „schafft eine Verbindung zwischen Philosophie und den aktuellen sozialen Verhältnissen, die von allen relativen Grenzen befreit werden müssen, die ihnen das Kapital auferlegt“. (Krause/Rölli 2010:98; vgl. PH:115ff.) Die Utopie, das „No-where“ wird insofern als „Now-here“, also das Hier und Jetzt interpretiert, als dass es eine immanente Utopie ist, ähnlich der Konkreten Utopie bei Ernst Bloch, der Utopien im Bestehenden sucht. (vgl. PH:115) Die konkrete Utopie bei Bloch existiert bis zu einem gewissen Grad im Bestehenden, indem sie sich gleichermaßen von Zukunftsprojekten, wie von der „Zukunft in der Vergangenheit“ nährt - von Spuren und Fragmenten die sich einem Experiment hin öffnen. Die konkrete Utopie verlässt die Ordnung und fungiert als Vermittlerin zwischen Bestehendem und dem „Noch-Nicht“, indem sie eine „gründliche Wiederholung“ von all den Hoffnungen und Projektionen impliziert, welche die Geschichte verschluckt hat. Demnach – könnte man im Sinne Deleuze sagen – ist sie ein

Werden, das von der Geschichte nicht mitgenommen wurde. Die Utopie ist für Bloch Novum und Wiederholung zugleich. (vgl. Arnold 1985: 32, 201f.; Bloch 1955)

Für die Deterritorialisierungsbewegung bedeutet es, dass sie sich der Flucht zu einem Anderswo hin öffnet, sie sprengt die Grenzen des Bestehenden und öffnet die Tür für etwas Neues. Sie muss sich aber auch wieder niederlassen, sich reterritorialisieren, was teilweise mit einer Wiedervereinnahmung durch die bestehende Axiomatik einhergeht, das Territorium hat sich aber verändert, die Deterritorialisierung hinterlässt Spuren. Raul Zelik (2011) bezeichnet die Deterritorialisierung als Absetzbewegung, auf die zwangsläufig Festsetzungen (Reterritorialisierungen) folgen, vor denen wiederum zu fliehen ist. Allerdings weist er auch richtigerweise darauf hin, dass diese „Ortswechsel“ nicht *an sich* positiv sind oder die Deterritorialisierung mit Emanzipation gleichzusetzen wäre. Denn politische Emanzipation muss sich auch gegen die Deterritorialisierungsbewegungen des Kapitalismus stemmen, es braucht auch Stabilität und Sicherheit. So sei der Neoliberalismus ebenso eine Deterritorialisierung, die Freiheiten und Befreiungen mit sich bringt, die allerdings nicht als notwendig positiv zu beurteilen sind. (93, 126) Ich denke jedoch nicht, dass Deleuze und Guattari diese berechtigte Kritik tatsächlich unberücksichtigt lassen, sondern gerade durch ihre zahlreichen Hinweise auf die eigenen Fluchtbewegungen des Kapitalismus und der notwendigen Ausdehnung seiner Grenzen, auf diese Ambivalenz aufmerksam machen. Auch Paolo Virno hat diese Ambivalenz aufgegriffen und in seinen Arbeiten weiterverarbeitet, dazu jedoch später. Insofern ist auch die Reterritorialisierung nicht unbedingt als negativ zu betrachten, sondern als notwendiger Prozess der dem Werden implizit ist.

Desweiteren verweist Zelik auf die Möglichkeit, mit diesen Begrifflichkeiten „soziale Prozesse nicht mehr in geschichtlichen, sondern in geografischen Kategorien auszudrücken“ (2011: 125). Außerdem definiert er Kriterien, die für eine emanzipatorische Deterritorialisierung unverzichtbar sind: „Die Absetzbewegungen müssen solidarische Beziehungen stärken, materielle Lebensbedingungen verbessern, Herrschaftsverhältnisse reduzieren“ (127).

Im Rahmen des Möglichen habe ich versucht die wesentlichen Begrifflichkeiten zu erläutern, die maßgeblich für die restliche Arbeit sind. Noch einmal sei aber darauf hingewiesen, dass weder der Anspruch auf Vollständigkeit gestellt wurde noch die

behandelten Begriffe und Konzepte in ihrer gesamten Mannigfaltigkeit wiedergegeben werden konnten.

Im folgenden Teil der Arbeit soll nun der kontroversen Frage um das Politische in Deleuze und Guattaris Philosophie nachgegangen werden.

3. Eine politische Philosophie?

„Der Glaube an die Welt ist das, was uns am meisten fehlt; wir haben die Welt völlig verloren, wir sind ihrer beraubt worden. An die Welt glauben, das heißt zum Beispiel, Ereignisse hervorzurufen, die der Kontrolle entgehen, auch wenn sie klein sind, oder neue Zeit-Räume in die Welt zu bringen, selbst mit kleiner Oberfläche oder reduziertem Volumen.“(G. Deleuze, U:253)

„In der Tat *ist es die Utopie, die die Verbindung* herstellt zwischen der Philosophie und ihrer Epoche, dem europäischen Kapitalismus, aber auch bereits der griechischen Stadt. Jedesmal wird die Philosophie mit der Utopie politisch und treibt die Kritik ihrer Zeit auf den höchsten Punkt.“ (G. Deleuze & F. Guattari, PH:115)

„Die Utopie ist kein guter Begriff, [...] Werden aber ist der eigentliche Begriff.“
(G. Deleuze & F. Guattari, PH:128)

Wie oben schon mehrmals angedeutet, verstehen Deleuze und Guattari Philosophie als eine politische Aktivität im weiteren Sinne. Doch nicht alle Autor*innen sind sich darüber einig, auch wenn ihre Arbeiten in vielfacher Weise u.a. im Neo- und Postmarxismus, den Postkolonialen Theorien, in der Antipsychiatrie sowie im Feminismus zur Anwendung kommen. (vgl. Krause/Rölli, 2010:29) Was diesbezüglich primär geklärt werden muss, ist der Begriff des Politischen, den Deleuze und Guattari vertreten - den auch diese Arbeit aufgreift - sowie der Begriff des Politischen den so manche Interpret*innen versuchen auf deren Philosophie umzustülpen. Ich möchte deshalb kurz auf einige Interpretationen genauer eingehen und die aktuellen Kontroversen rund um Deleuze und Guattaris Politikbegriff aufzeigen.

3.1. Der Begriff des Politischen. Ein Für und Wider.

„man will lieber Widersprüche bei einem Denker finden als ihn verstehen“
(G. Deleuze, U:144)

Was mir als wesentlich für diese Diskussion erscheint ist eine Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen der „Politik“ und des „Politischen“. Politik ist frei nach Luhmann ein

abgegrenzter gesellschaftlicher Bereich, ein sogenanntes autopoietisches (operativ geschlossenes) System mit vielen Überschneidungen (strukturellen oder operativen Kopplungen) zu anderen Systemen wie der Wirtschaft, der Kunst und den Medien etc. (vgl. Brodocz 2009). Politik passiert immer im Rahmen des Institutionalisierten, das muss nicht nur im Staat passieren, aber in Form von Parteien, Interessensvertretungen, Gewerkschaften etc. Somit folgt Politik auch gewissen Regeln, strukturellen Vorgaben, die sich großteils selbst reproduzieren und das auch zum Ziel haben.

Das Politische verhält sich jedoch maßgeblich anders, so gut wie alles im Leben ist politisch, auf die eine oder andere Weise. Das Politische ist vielmehr eine Metaebene,

„die konstitutive Bedingung für Politik bzw. für menschliches Zusammenleben überhaupt [...] ein offenes, nichtstatisches soziales Verhältnis, das intersubjektive Relationen bezeichnet, die verhandelbar, umkämpft, kritikwürdig und veränderbar sind. Das Politische ist nicht determiniert, aber auch nicht neutral, es ist dynamisch und kontingent, jedoch durch historische soziale Strukturen konstituiert“ (Falter 2012:69f.; vgl. Mouffe 2005).

Ich stimme Deleuze, Guattari und Foucault diesbezüglich zu: „alles ist politisch“, die Sexualität, Literatur, Kunst, Ökonomie und eben auch die Philosophie. (vgl. Antonioli 2010:9) Aber nicht alles ist Politik! Es sollte also nicht notwendigerweise darum gehen zu fragen: „Ist die Philosophie Deleuze‘ und Guattaris eine politische?“, diese Frage muss notwendigerweise mit „Ja!“ beantwortet werden, so wie es jede andere auch ist. Genauso wie politische Theorie immer auch selbst eine politische Praxis ist, ist es auch die politische Philosophie. Sie ist eine Praxis der Kritik und Infragestellung gesellschaftlicher Kategorien und Bedingungen. (vgl. Falter 2012:68f.)

Vielleicht ist die Schwierigkeit in der Diskussion rund um das Politische bei Deleuze und Guattari auch dem sprachlichen Problem geschuldet, dass im Französischen beide Begriffe, das Nomen der *Politik* sowie das *Politische* und das Adjektiv *politisch*, alle in ein und demselben Wort Platz finden müssen: *politique*. Dies macht die Trennung der unterschiedlichen Bedeutungen im Gegensatz zum Deutschen, Englischen und auch Spanischen etwas schwieriger.

Es soll nun aber darum gehen speziell politische Aspekte für das Verständnis politischer Prozesse herauszukristallisieren. Diese Möglichkeit sehen jedoch nicht alle Interpret*innen, viele bemängeln bei Deleuze und Guattari, dass sie eben nicht in traditionellen politischen Begrifflichkeiten und Rahmen denken und versuchen entweder sie in diese hineinzuzwängen, oder sprechen ihrer Philosophie die politische

Fruchtbarkeit ab. Im Folgenden soll nun näher auf die unterschiedlichen Zugänge eingegangen werden und Deleuze und Guattaris politische Philosophie zur Diskussion stehen. Weiter unten im letzten Teil der Arbeit wird in der konkreten Auseinandersetzung mit sozialen Bewegungen noch einmal die Frage um das Politische aufgemacht, dann jedoch in einem wesentlich praktischeren Sinne wo auch Schwächen aufgezeigt werden sollen. Vorweg kann jedoch schon festgehalten werden, dass auch soziale Bewegungen und die Zivilgesellschaft an sich - in deren Sphäre sich Deleuze und Guattari ganz wesentlich bewegten und von der sie beeinflusst wurden - nicht die Aufgabe haben, Politik zu machen, sondern Einfluss auf die Politik auszuüben, also politisch sind (vgl. Zimmering 2010:71). Deleuze‘ und Guattaris Position muss demnach meiner Meinung nach immer von einem „Außerhalb“ dieser *institutionalisierten Politik* gedacht werden. Sie analysieren diese zwar durch ihr philosophisches Schaffen, wenn es darum geht politisch zu sein oder zu werden und dadurch auch Veränderung in der politischen Sphäre anzuregen, passiert dies für Deleuze und Guattari jedoch außerhalb der *Politik*, nur so kann etwas Neues werden.

3.1.1. Liberal-demokratische Reterritorialisierungsversuche

Thomas Nail (2012) gibt einen guten Überblick zu den verschiedenen Interpretationen Deleuze‘ und Guattaris und verweist dabei auch auf die unterschiedlichen Zugänge zum Politischen der Autor*innen. **Paul Patton** (2000) und **Philippe Mengue** (2003) gehen von einem liberal-demokratischen Konzept des Politischen aus und sehen Deleuze‘ und Guattaris Konzepte als Möglichkeit, marginalisierte Gruppen in die repräsentativen Formen der Demokratie zu inkludieren. So spricht Mengue von notwendigen Prozessen des „Repräsentiert-Werdens“ oder „Vermittelt-Werdens“, da er nicht-vermittelte oder nicht-repräsentative Politiken als praktisch unmöglich und auch nicht wünschenswert abstempelt, somit Deleuze und Guattari als antidemokratische Denker bezeichnet. (Nail 2012:9f.) Es ist eindeutig, dass Mengue von einem klassischen Konzept der Politik ausgeht, in das Deleuze und Guattari weder hineingezwängt werden können noch wollen. Ganz im Gegenteil wollen sie liberale Konzepte der repräsentativen Demokratie aufbrechen, was durch die Ablehnung der Repräsentation und die Befürwortung des Minoritär-Werdens offensichtlich wird. Sie sprechen nicht von einem traditionellen Politikverständnis. Mengue versucht krampfhaft, die Begrifflichkeiten und Konzepte

Deleuze‘ und Guattaris in ein Korsett hineinzupressen, in dem sie sich nie verortet haben. Auch teile ich Nails Kritik, dass es nicht den Tatsachen entspricht zu sagen, eine nicht-repräsentative Form der Politik sei praktisch unmöglich, denn gerade in Lateinamerika gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass direkte Formen der Demokratie existieren oder spezifisch-indigene Systeme, die Formen der Repräsentation verneinen, zum Beispiel die Zapatistas, das Ayllu-System in Bolivien oder die Landlosenbewegung in Brasilien. Eine solche Auffassung ist eindeutig eurozentristisch. (vgl. Nail 2012:10; Seewald 2012)

Außerdem würde ich Deleuze‘ und Guattaris Pochen auf ein Minoritär-Werden im Gegensatz zum Majoritär-Werden sowie deren Skepsis gegenüber der repräsentativen Demokratie nicht als grundlegend anti-demokratisch bezeichnen sondern, wie weiter oben schon einmal ausgeführt, als radikal anti-faschistisch. Die liberal-demokratische Staatsform hat schon Marx als tief verbunden mit den kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen betrachtet (vgl. Gilbert 2009:27). Wenn auch die repräsentative Demokratie bisweilen die beste Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens in der westlichen Moderne darstellt, kann sie noch lange nicht das Ziel sein. Sie ist maßgeblicher Stabilisator der kapitalistischen Wirtschaft die zu extremen Widersprüchen innerhalb von Gesellschaften führt. Wann wenn nicht jetzt, in Zeiten einer Troika die noch dazu von sogenannten Demokratien gestützt wird, aber jede Art von Meinungsäußerung der Bevölkerung unterbindet oder ignoriert, wäre es wichtiger dieses Konzept zu überdenken. Die westlich liberale Demokratie ist weit davon entfernt die Forderungen und Bedürfnisse der Gesellschaften zu befriedigen oder erfüllen, vor allem der weniger privilegierten Gesellschaftsschichten. Entscheidungen werden heute nicht vom Volk getroffen, nicht einmal von Parteien oder politischen Entscheidungsträger*innen sondern von Eliten und der Wirtschaft. Ein anderes prägnantes Beispiel bringt Jeremy Gilbert ein, war im Jahr 2003 doch eine Mehrheit der britischen Bevölkerung gegen eine Partizipation im Irakkrieg, trotzdem entschied die Minderheit der Regierung und eine Gruppe von Profiteur*innen diesen Krieg mitzuführen. Die Aufgabe von Politiker*innen und Politikspezialist*innen ist weder die Erneuerung, Innovation oder Transformation bestehender Strukturen des Politischen noch eine Verbesserung der Partizipationsmöglichkeiten für die Bevölkerung oder ganz generell eine Verbesserung ihrer Lebensumstände. Die Aufgabe heutiger Politiker*innen ist die Aufrechterhaltung des Status quo, die Stabilisierung der Ungleichheitsverhältnisse und die Umsetzung von Wirtschaftsinteressen. (vgl. Gilbert 2009:27)

Paul Patton versucht etwas Ähnliches mit Deleuze‘ und Guattaris Konzepten indem er meint liberal-demokratische Prinzipien in deren Schriften vorzufinden und von einem „Demokratisch-Werden“ spricht. Er versucht außerdem Hinweise auf eine Affirmation von Institutionen, Rechten und Werten der modernen liberalen Demokratie ausfindig zu machen. (Nail 2012:10) Beide Theoretiker erkennen durch ihre Interpretationen einen Großteil der politischen Philosophie Deleuze und Guattaris nicht an und ignorieren sie: Die Kritik am Staat, an der repräsentativen Demokratie und dem Streben nach der Schaffung von Mehrheiten. (vgl. Nail 2012:11) Natürlich standen auch Deleuze und Guattari der Verankerung von Menschenrechten oder allgemeinen Werten der Solidarität und Gleichheit nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber, sie sind aber weit davon entfernt ihre politische Philosophie um diese herum aufzubauen. Vielmehr kritisieren sie diese als zu kurz gegriffen, verwoben in die kapitalistischen Herrschaftsstrukturen und Methoden der Einhegung. (vgl. PH:118-128) Diese radikale Kritik ist notwendig um etwas Neues zu schaffen, um ein Werden in Gang zu bringen und bestehende Diagnosen der Alternativlosigkeit zu unserem System zu delegitimieren. Eugene W. Holland (1999) verwendet in seinem Einführungswerk zum Anti-Ödipus eine anschauliche Analogie zum Jazz, die hier ebenfalls passend erscheint:

„Jazz musicians, likewise, rarely use a score, and continually depart from well-known melodies in their improvised solos: the point is not to slavishly reproduce or ‘interpret’ an existing piece of music, but to produce something new and unique – something unheard – of which nevertheless still ‘makes sense’ to fellow musicians and audience alike. The ideal is to take just enough of what is already known – a melody, a chord-sequence, a harmonic mode or tone-system – as a point of departure for the shared production and enjoyment of what is radically new” (xi).

Deleuze und Guattari wollen nicht die altbekannte Melodie traditioneller Politik weiterspielen, sondern etwas radikal Neues initiieren und beim Wachsen fördern.

Auch Jeremy Gilbert (2009) stellt in einem seiner Artikel die Frage ob es eine deleuze‘sche Politik gibt. Zu Beginn bezieht auch er sich auf Philippe Mengues (2003) Urteil und ergänzt es mit Peter Hallwards (2006). Beide beantworten laut Gilbert die Frage mit einem klaren ‚Nein‘ und er fasst deren Urteil wie folgt zusammen: „Deleuze is a mystic, a nostalgist for elitist modes of avant-gardism which have no purchase on the present, at best an implicit conservative whose romanticism leaves no scope for rational calculation or collective action” (Gilbert 2009:10). Gilbert allerdings stellt sich selbst die

Frage, warum nach einer expliziten Politik oder einem Politikentwurf gefragt werden sollte, wenn es doch gar nicht Aufgabe der Philosophie ist, politische Konzepte zu entwerfen. Er merkt an, dass nicht einmal Marx und Engels diese Aufgabe wahrgenommen haben, sondern ihre Rezipient*innen, wie Gramsci, Luxemburg oder Lenin. (ebd.) Es dürfte nicht verwunderlich sein, dass Deleuze⁴ und Guattaris theoretische Arbeit nicht mit den traditionellen politischen Begrifflichkeiten und Strukturen übereinstimmt. Ganz im Gegenteil wäre es gegen deren Auffassung, dass Philosophie sich mit realen und aktuellen Problemen auseinandersetzt um mit den Begriffen und Konzepten die sie entwirft neuartige Probleme zu fassen. (vgl. PH:22)

Politik oder gesellschaftspolitische Bewegungen und Prozesse sind im 21. Jahrhundert anders ausgeprägt als noch in den letzten paar hundert Jahren. Weltweit tun sich zivilgesellschaftliche Proteste, Krisen und Konflikte auf, wo selbst die Politikwissenschaft an ihre begrifflichen und konzeptionellen Grenzen stößt und nach neuen sucht, um diese Prozesse analysierbar zu machen. Deleuze und Guattari haben diese Aufgabe bis zu einem gewissen Grad vorweg und mit großer Vorausschau gelöst. Nicht nur waren und sind deren rhizomatische Denkfiguren Vorahnungen des populären Internets und der modernen Kommunikation, sondern auch die Analysen zur Kontrollgesellschaft werden von Tag zu Tag in Zeiten der allgemeinen Überwachung durch Geheimdienste zutreffender. Deleuze und Guattari haben durch ihre Analysen und Konzepte, die ohne Frage ihrer Zeit voraus waren, für einen kleinen Paradigmenwechsel gesorgt, der in traditionellen Denkschulen noch nicht angenommen wird und deshalb verleugnet werden muss. Insofern können die Analysen zahlreicher Autor*innen, die versuchen deren politische Philosophie in traditionelle Raster des Politischen einzureihen, als Reterritorialisierungsversuche oder Vereinnahmungen durch die traditionellen, politischen Disziplinen gewertet werden.

Ich sehe hier eine ähnliche Irritation europäischer politischer Theorie, wie sie durch Ranajit Guha in den 1980er Jahren provoziert wurden, vorliegen. Guha, Begründer der South Asian Subaltern Studies Group (auch G.C. Spivak gehörte dieser Gruppe an) und wichtiger Denker innerhalb der postkolonialen Theorie, bezeichnete damals die Aufstandsbewegungen der indischen Bauern, der Subalternen, im Gegensatz zum wissenschaftlichen Kanon - der sie auf Grund der Unorganisiertheit, Unrepräsentierbarkeit und Heterogenität als „präpolitisch“ brandmarkte - als politisch. Isabell Lorey sieht in dieser Neubestimmung des Politischen, die den Begriff über Regierungshandeln und Verwaltungsprozesse hinaus ausdehnt, einen „epistemischen

Bruch [...], der die europäische politische Theorie massiv irritiert“ (Lorey 2012:182f.). Genau diese Irritation lösen auch Deleuze und Guattari in der liberal-demokratisch orientierten politischen Philosophie aus, indem sie das tradierte Verständnis der Politik aufbrechen. Wenn Deleuze und Guattari der Auffassung sind, dass die Psychoanalyse Freuds die Logiken des Kapitals in sich trägt und so das System reproduziert anstatt es zu kritisieren und sie sie deshalb einer radikalen Kritik unterziehen (vgl. Holland 1999:14ff.), warum sollte dies nicht auch auf die europäische politische Philosophie zutreffen? Wieso sollte nicht angenommen werden, dass auch die traditionellen Analysewerkzeuge der politischen Theorie den Logiken des Kapitals folgen und sie so ständig zu deren Reproduktion beitragen, obwohl sich einige zum Ziel setzen, den Kapitalismus zu kritisieren und zu bekämpfen?

Gilbert stellt richtig fest:

„neither Hallward nor Mengue really gives any attention to the question of whether the analytical resources offered by Deleuze’s work – especially, but not exclusively, that written with Guattari – might be deployed from a range of political perspectives not necessarily limited to those which would seem to receive some explicit endorsement within it“ (Gilbert 2009:11).

Ich kann diese Wahrnehmung nur teilen, es gibt viel zu wenige Autor*innen, die versuchen Deleuze Aufforderung tatsächlich nachzugehen, und seine Begrifflichkeiten anwenden. Deleuze forderte regelrecht dazu auf seine Theorie in unterschiedlichsten Bereichen zu nutzen und als Werkzeug zu betrachten:

„eine Theorie ist ein Instrumentarium: sie hat nicht zu bedeuten, sie hat zu funktionieren. Und zwar nicht für sich selbst. Wenn es niemanden gibt, der sich ihrer bedient - das beginnt schon beim Theoretiker selbst, der damit aufhört ein solcher zu sein -, so taugt die Theorie eben nichts oder es ist der richtige Moment noch nicht gekommen. Dann wird man später aber nicht auf diese Theorie zurückgreifen, man wird andere Theorien machen. Merkwürdigerweise hat Proust – ein Autor, der als Intellektueller gilt – es so klar gesagt: behandelt mein Buch wie eine Brille, die auf die Außenwelt gerichtet ist, und wenn sie euch nicht paßt [sic!], nehmt eine andere, findet selber euer Instrument, euer Kampfgerät! Die Theorie totalisiert nicht, sie vervielfältigt sich. Die Macht vollzieht ständig und von Natur aus Totalisierungen und darum sagen Sie [Foucault]: die Theorie ist von Natur aus gegen die Macht.“ (DIM:89f.)

Durch die selbstverständliche Vervielfältigung der Theorie, die gegen die Totalisierung der Macht so wichtig ist, wird erneut klar, warum das Minoritäre gegenüber dem Majoritären eindeutige Präferenz von Deleuze erfährt. Die Macht will immer totalisieren, vereinheitlichen, Vielfältigkeiten minimieren. Genau das passiert auch mit der Repräsentation: eine heterogene Gruppe wird homogenisiert um sie gegenüber dem Rest zu repräsentieren. Der Versuch Deleuze' und Guattaris Schriften zu totalisieren ist ebenfalls ein Akt der Macht, die vereinheitlicht und die Mannigfaltigkeit versucht auszuschalten.

Krause und Rölli (2010: 43f.) gehen in ihren Ausführungen auch explizit auf das Problem der Demokratie bei Deleuze und Guattari ein und überdenken noch einmal Pattons Position des Demokratisch-Werdens, das er auf eine Aussage aufbaut, die Deleuze und Guattari folgendermaßen explizieren: „Ein Demokratisch-Werden, das nicht mit den faktischen Rechtsstaaten zusammenfällt“ (PH:131). Patton meine deshalb, dass das Demokratische nicht unbedingt eine majoritäre Gestalt annehmen müsse, sondern ebenso durch minoritäre Transformationen einem Werden unterliegen könne. Daraus schließt er dann, dass Deleuze' und Guattaris „vehemente Kritik an Konsensorientierung, Gemeininn, abstrakt-allgemeinen Rechtstiteln wie auch gegen die Anpassung demokratischer Staaten an die Anforderung des kapitalistischen Weltmarktes nicht gegen die Demokratie per se gerichtet“ sei (Krause/Rölli 2010:43f.; vgl. Patton 1997, 2000, 2005, 2008). Denn innerhalb der demokratischen Konflikte gäbe es sehr wohl minoritäre Widerständigkeiten, die für Ausweitungen majoritärer Rechte kämpften. (ebd.) Krause und Rölli sehen darin jedoch die Problematik, dass Deleuze' und Guattaris Philosophie damit mit radikaldemokratischen Theorien von Claude Lefort, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau sowie Jacques Derrida bestens vereinbar wäre, was sie wesentlich anders verstehen. Denn Deleuze und Guattari sind vielmehr in Tradition Nietzsches der Auffassung, dass „sich der politische Streit der öffentlichen Meinungen weit eher an vorherrschenden Bewertungskriterien und Argumentationsmustern orientiert, als diese zu subvertieren“ (Krause/Rölli 2010:47). Deleuze' und Guattaris Mikropolitik, auf die weiter unten nochmal genauer eingegangen wird, schlage vielmehr in eine andere Richtung der lokalen Kämpfe die einen Wandel der traditionellen Werte, Praktiken und Verhaltensweisen evozieren. Somit gehe es eher um die vielfältigen, molekularen Verschiebungen, um die Fluchtlinien. Sie sprechen sich gegen eine Orientierung an bereits gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen wie die liberale, repräsentative

Demokratie aus, vielmehr „ist zu fragen, wie sich das gesellschaftliche Handeln in seinen Gewohnheiten und Institutionalisierungen konstituiert“ (ebd.:51f.).

3.1.2. Alain Badiou Kritik

„Was die Geschichte vom Ereignis erfäßt [sic!], ist seine Verwirklichung in Zuständen, aber das Ereignis in seinem Werden entgeht der Geschichte.“ (G. Deleuze, U:244)

Auch Alain Badiou (2009) stellte sich in einem Artikel die Frage „*Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?*“ „Existiert etwas wie eine deleuze'sche Politik?“. Eines der Probleme die er diese Frage bezüglich ausmacht ist, „dass Deleuze die Politik niemals als etwas das per se gedacht werden kann, für sich, als ein spezifisches Denken isolierte“⁴ (ebd.:15) Damit identifiziert er das von mir weiter oben angesprochene Grundproblem, dass Deleuze, sowie auch Guattari, nicht über *die Politik* an sich gesprochen haben sondern viel mehr über *das Politische* in allen gesellschaftlichen Bereichen, *die Politik* ist nur ein Feld in dem sich *das Politische* kristallisiert und offenkundig zu Tage tritt.

Badiou macht Deleuze zum Vorwurf, dass er sich gar nicht ernsthaft für Politik interessierte. (vgl. ebd.:16) Wenn er über Politik spreche - wie etwa im fünften Teil der Unterhandlungen - dann kämen keine konkreten Betrachtungen zustande, wie Äußerungen zu seiner politischen Orientierung etwa. Einzig zwei Herangehensweisen würden ersichtlich: zuerst eine Theorie oder Philosophie der Geschichte, die drei Etappen in der universellen Geschichte ausmacht: vor der französischen Revolution die der Souveränitätsgesellschaften, danach die Disziplinargesellschaften und derzeit seien wir im Übergang zu den Kontrollgesellschaften. (ebd.: 16; U:243-262) Badiou wirft ihm jedoch vor, dass er hierbei ohne die nötige Sorgfalt eines Historikers vorgehe, sondern sich wie Nietzsche auf einen gewaltvollen Anti-Historizismus einlasse. Er mache eine Unterscheidung zwischen „Geschichte“ und „Werden“ und sagt:

„Das Werden gehört nicht zur Geschichte; die Geschichte bezeichnet allein das Ensemble der Bedingungen - selbst wenn sie in der allerjüngsten Vergangenheit liegen - , von denen man sich abwendet, um zu ‚werden‘, das heißt, um etwas Neues zu schaffen. Genau das nennt Nietzsche das Unzeitgemäße“ (U:245).

⁴ « Deleuze n'isole jamais la politique comme quelque chose qui devrait être pensé *per se*, pour soi, comme une pensée spécifique. »

Deleuze schreibt in dessen Anschluss über die Geschehnisse im Mai'68, die genau ein solches „Hereinbrechen eines Werdens im Reinzustand“ darstellen, sowie ein „Revolutionär-Werden der Menschen“ (ebd.). Badiou schließt deshalb darauf, dass Politik, die sich ausschließlich um die Verwaltung der Regierungsgeschäfte kümmere, für Deleuze „nur“ Teil der Geschichte sei - nicht des Werdens - nur in einer Periode wie 68 werde die Politik zu etwas das neue Dinge kreieren könne, Neues hervorbringe. Badiou plädiert aber dafür, dass es bei Politik darum ginge Neues zu schaffen und sie deshalb, im Sinne Deleuze', nicht ‚bloß‘ Teil der Geschichte sei.⁵ (Badiou 2009:16) Badiou vermischt hier mehrere Auffassungen von Politik und dem Politischen, was in der französischen Sprache, wie oben schon angemerkt wurde, sehr schwierig ist. Dies führt jedoch zu einiger Verwirrung und zu einer Interpretation Deleuze' und Guattaris Aussagen, die sehr nach der eigenen Auffassung gedreht und gewendet wird. Deleuze unterscheidet aus einem bewussten Grund so radikal zwischen dem Werden sowie dem Ereignis und der Geschichte, denn: „Was die Geschichte vom Ereignis erfaßt[sic!], ist seine Verwirklichung in Zuständen, aber das Ereignis in seinem Werden entgeht der Geschichte“ (U:244). Er macht das sehr anschaulich in Bezug auf die Verwechslung der Begriffe der Revolution und des Revolutionär-Werdens. Die Geschichte fängt nur die Ereignisse, also die Revolutionen mit ihren Daten, Beteiligten und Erfolgen oder oftmaligen Misserfolgen ein, nicht jedoch das Werden der Revolution, was also zum Ereignis der Revolution führte, das Revolutionär-Werden der Menschen. Darauf komme es aber laut Deleuze an, denn nur dadurch könne „die Schande abgewendet oder auf das Unerträgliche geantwortet werden“ (ebd.:245). Und diese Unterscheidung macht auch offensichtlich warum Deleuze' Denken, seine Philosophie, unbedingt politisch ist. Weil er die Bewegungen des Werdens, des Widerstands für wichtig hält, nicht die Ergebnisse die schlussendlich dabei herauskommen. Wichtig ist, dass die Gesellschaft revolutionär wird und Altes überwindet, eine neue und klarerweise ‚bessere‘ Gesellschaft hervorbringt. Um diesen Kampf geht es ihm, dieses Werden findet sich in all seinen Begrifflichkeiten wieder. Es geht ihm nicht darum zu klären, wie die Politik besser regieren oder repräsentative Demokratie verbessert werden kann, es geht ihm um etwas radikal Neues. Insofern kann auch nicht von einer deleuze'schen *Politik* gesprochen werden.

⁵ « Et donc le devenir à l'état pur ne fait pas partie de l'histoire. Si la politique n'est rien d'autre que la gestion de la direction des affaires, le gouvernement de la Cité, alors elle relève de l'histoire, elle fait partie de l'histoire. Nous devons dire : la politique, sauf dans une période comme Mai 68, ne fait pas partie de l'histoire, parce que la politique a à être la création de quelque chose de nouveau. »

Dieser politische Aspekt der Philosophie Deleuze⁴ und Guattaris muss auch notwendigerweise in Anbetracht der Geschehnisse 1968 und der Studierendenproteste verstanden werden, in die beide involviert waren. Ihre philosophischen Grundannahmen machen dies notwendig, da beide davon ausgehen, dass das Denken immer von einem „Außen“ angestoßen wird, somit auch philosophisches Denken von etwas „Nicht-Philosophischen“. Deshalb wirken die aktuellen gesellschaftspolitischen Verhältnisse immer ins Denken und die Philosophie ein. Die neuartigen politischen Proteste und zivilgesellschaftlichen Erhebungen haben insofern unmittelbar auf deren philosophisches Denken eingewirkt, wodurch es notwendigerweise ein politisches Denken ist. (vgl. Antonioli 2010:8) Dieses politische Denken lässt sich kaum in die gewöhnliche Tradition der politischen Philosophie einreihen. Deleuze und Guattari verstehen das Politische als einen „für die gesamte menschliche Erfahrung (Sexualität, Philosophie, Kunst und Literatur, Ökonomie usw.) wesentliche[n] Bestandteil“ (Antonioli 2010:9). Ihr Zugang impliziert jedoch ebenso eine kritische Analyse neuer Formen des Kapitalismus (ebd.).

Insofern ist es im Rahmen dieser Arbeit ganz wesentlich festzuhalten, dass die politischen Schriften Deleuze⁴ und Guattaris als durch und durch philosophische betrachtet werden, die sich jedoch mit politisch wichtigen Themen auseinandersetzen. Sie sind auf keinen Fall als Politikwissenschaft zu verstehen und schon gar nicht als Aktionsplan für politische Bewegungen, genauso wenig sind ihre Schriften anhand klassisch politiktheoretischer Begrifflichkeiten zu beurteilen. Dieser Hinweis wird vor allem in Auseinandersetzung mit der Kritik an Deleuze und Guattari in Hinsicht auf den Begriff der Repräsentation wichtig sein.

„Geprägt vom Mai’68 will dieses Denken keine vorgefertigten Lösungen oder ein neues politisches Programm liefern (daher die Enttäuschung von Lesern, die Politik in einem derart engen Sinn verstehen), sondern sucht nach den Bedingungen der Genese und Produktion des Neuen in allen Lebensbereichen (politische Kämpfe, künstlerische Kreationen, Denken, Wissenschaft, individuelle Existenz, Erforschung der Dynamiken des Unbewussten und des Begehrens)“ (Antonioli 2010:13f.).

Ich möchte jedoch noch einmal zu Badiou’s Kritik zurückkehren, um zu verdeutlichen welche Probleme sich ergeben, wenn die Frage nach einer deleuze’schen Politik aufkommt. So schreibt er, dass es auch Texte gäbe, in denen Deleuze eine andere

Herangehensweise an die Politik vertrete, wo „die Politik keine praktische Kreation, sondern theoretische Analyse“ sei, wo Deleuze schreibt, dass die *politische Philosophie* sich der Analyse des Kapitalismus und den Verhältnissen in denen er sich entwickelt hat zuwenden müsse und eben nicht der Schöpfung des Neuen. So meint Badiou, *Politik* sei für Deleuze plötzlich auch die Analyse des Kapitalismus ⁶ (Badiou 2009:17). Wohlbemerkt soll sein, dass er hier die Begrifflichkeiten *politische Philosophie* und *Politik* gleichsetzt, was die Schwammigkeit und Ungenauigkeit, mit der er diese wichtigen Unterschiede behandelt, darlegt. Deleuze und auch Guattari betreiben keine Politik sondern politische Philosophie, und deren Aufgabe ist es sehr wohl theoretische Analysen zu betreiben. Dies ist im Sinne Deleuze‘ und Guattaris nicht Aufgabe der Politik, genauso wenig ist es Aufgabe *der Politik* radikal Neues zu schaffen. Dies geschieht aus der Gesellschaft heraus, aus dem Werden, *die Politik* versucht wie die Macht tendenziell zu totalisieren, indem sie repräsentiert, indem sie Mehrheiten schafft. So schreiben sie auch in Tausend Plateaus: „Immer wenn eine Mannigfaltigkeit von einer Struktur erfaßt[sic!] wird, wird ihr Wachstum durch eine Verringerung der Kombinationsgesetze kompensiert“ (TP:15). *Die Politik* ist Meister darin solche Strukturen über mannigfaltige Wachstumsprozesse innerhalb der Gesellschaft zu stützen. Kurz darauf im selben Text stellt Badiou jedoch richtig fest, dass die Schöpfung des Neuen eben nicht die Aufgabe der Politik sei, sondern es Aufgabe der Kunst, der Wissenschaft und der Philosophie wäre. Die Politik, für Deleuze als Maxime gedacht, besitze keine separierte Form des Denkens, weil sie eine Maxime darstelle, nicht nur für die Politik, sondern auch für die Kunst, die Wissenschaft und die Philosophie. Wenig später kehrt er jedoch wieder zu seiner Interpretation zurück und schreibt: die zwei Aufgaben der Politik für Deleuze seien: die Schöpfung von etwas Neuem und die Analyse neuer Formen des Kapitalismus. Seiner Meinung nach sei die Analyse des Kapitalismus jedoch Aufgabe der Geschichte. (Badiou 2009:17) Auch hier wird wieder ersichtlich: er spricht nochmals von *der Politik* und nicht von *politischer Philosophie*. Und woher nimmt er die faktische Annahme, dass es Aufgabe der Geschichtswissenschaft sei die Formen des Kapitalismus zu untersuchen und nicht der politischen Philosophie oder vielleicht sogar der Politikwissenschaft oder der Volkswirtschaft?

⁶ « D’abord, il y a des textes dans lesquels Deleuze soutient le contraire, de textes dans lesquels il soutient que la politique n’est pas création pratique, mais analyse théorique. Par exemple, lorsqu’il déclare que ‘la philosophie politique doit se tourner vers l’analyse du capitalisme et des moyens par lesquels il s’est développé’. De ce point de vue, la politique est l’analyse du capitalisme, et non pas la création de quelque chose de nouveau. »

Einige Zeilen weiter kommt allerdings auch Badiou zur wichtigen Unterscheidung des Begriffes der Politik und stellt ebenfalls fest, dass für Deleuze hier mehrere Bedeutungen ineinandergreifen. So sei die politische Philosophie teilweise eine Analyse des Kapitalismus, der Gesellschaften und der Geschichtstheorie. Allerdings könne auch „alles politisch sein“, die gesamte menschliche Erfahrung. Er bezieht sich demzufolge auf den Begriff der Ethik - eine Maxime der Ethik bei Deleuze, die ihm angemessener erscheint. (ebd.:18) Er identifiziert folglich drei ethische Maxime bei Deleuze: „der Glaube an die Welt, die Beschleunigung von Ereignissen und der Kontrolle zu entfliehen“⁷ (ebd.) Diese Dreifaltigkeit der Ethik, die er auch als die negative Maxime (der Kontrolle entfliehen), die subjektive Maxime (an die Welt glauben) und die kreative Maxime (Ereignisse beschleunigen) bei Deleuze ausmacht, subsummiert er dann für sich unter dem Begriff der „politique“ bei Deleuze, die auch einen neuen Verknüpfungspunkt der Revolution betrachtet, was eine doch sehr abrundende Erkenntnis darstellt. (ebd.) Auch kommt er zu dem Schluss, dass

„das reine Werden [...] von der Form her ein Ausbruch ist. Es ist ein Bruch, ein Riss der historischen Linie. Und folglich sehen sie, in Perioden wie der Mai 1968, eine Aussetzung, einen Bruch des Werdens. Das Werden reißt sich los von der Geschichte. Das Werden liegt nicht innerhalb der Zeit, streng gesprochen. Es ist ein Fragment der Ewigkeit. Deleuze ist ein wahrlicher Spinozist“⁸ (ebd.:19).

Auch Manola Antonioli ist der Auffassung, dass die politische Philosophie Deleuze‘ und Guattaris, „gleichermaßen als Ethik, Ästhetik und als eine den neuen Formen des Kapitalismus und den vielfältigen Auswirkungen der Globalisierungsprozesse angemessene Kritik der politischen Ökonomie“ betrieben werden kann (2010:12). Denn, wie Michel Foucault festgestellt hat, schwimmen die Bereiche der Ethik und des klassisch Politisch-Juridischen immer stärker. Es wird mehr und mehr politischer Einfluss auf die Körper, die Sexualität und Lust, die Affekte und Wahrnehmungen genommen, klassische Sphären des ‚privaten‘ Ethischen. (ebd.)

Die Behandlung Badiou's Kritik war zwar etwas langwierig, erschien mir jedoch als maßgeblich um aufzuzeigen wie verkürzt und ungenau mit der Frage des Politischen bei

⁷ « Selon moi, il est clair que croire en le monde, précipiter les événements, échapper au contrôle, sont les maximes éthiques de Deleuze. »

⁸ « Deleuze dit que le pur devenir est sous la forme d'une irruption. C'est une rupture de la ligne de l'histoire. Et donc, dans des périodes comme Mai 1968, vous voyez l'interruption, vous voyez l'irruption du devenir. Le devenir s'arrache à l'histoire. Le devenir n'est pas dans le temps, à strictement parler. C'est un fragment d'éternité. Deleuze est un véritable spinoziste. »

Deleuze und Guattari umgegangen wird und wie wichtig die Unterschiede zwischen den Begriffen der *Politik*, des *Politischen* und der *politischen Philosophie* sind.

3.2. Exkurs: Einflüsse auf andere politische Philosophien

Ich möchte nun in aller Kürze auf eine andere politische Philosophie eingehen, die stark von Deleuze und Guattari inspiriert wurde, um aufzuzeigen wie wesentlich deren Denken für vielfältige Theorien zu sozialer Transformation im 20./21. Jahrhundert waren und sind. Die vielen Fluchtlinien, die deren Texte produziert haben, sind in unterschiedlichsten Richtungen aufgenommen worden und haben ihre Spuren hinterlassen.

Ich möchte hier genauer auf Paolo Virno und die Postoperaisten eingehen, da beim Lesen ihrer Texte geradezu das Echo Deleuze‘ und Guattaris zu vernehmen ist, jedoch in mancherlei Hinsicht auch ihnen „monströse Babys“ gemacht wurden, die ihren Vätern manchmal sehr unähnlich schauen.

3.2.1. Exodus als politische Philosophie der Flucht

Paolo Virno hat eine Philosophie der konstituierenden und produktiven Flucht entwickelt, die zwar nicht explizit als eine Weiterentwicklung Deleuze‘ und Guattaris Philosophie benannt wird, jedoch offenkundig einige Anreize bekommen hat. Außerdem steht auch seine Theorie für eine *nicht-repräsentationistische Politik* im Gegensatz zu aktuellen Strömungen, die nach wie vor eine Verbesserung der repräsentativen Demokratie zum Ziel haben. Da bestehende marxistische Theorien nicht die wichtiger werdende Rolle der Subjektivität innerhalb der modernen industrialisierten Produktionsweise erfassen können, geht es ihm darum eine Theorie des subjektiven Widerstandes zu kreieren, die mit einem neuen historisch-politischen Subjekt verbunden ist: der postfordistischen Multitude. Hierzu bedient er sich marxistischer Strömungen, genauso wie der französischen Philosophie. (Neundlinger/Raunig 2010:7-11; 2005:9,14) Die subjektiven Widerstände innerhalb des Bildungssystems, der patriarchalen Familie, der Städte und der kulturellen Produktion sind jedoch „keine Reaktion auf kapitalistische Formen der Ausbeutung, sondern das treibende Moment der kapitalistischen Entwicklung selbst“ (ebd.:9). Also auch Virno sieht die Besonderheit des Kapitalismus in seiner Dynamik, Fluchtlinien und

Widerstandsherde sprießen zu lassen, um sie wiedereinzufangen und damit seine Grenzen auszudehnen.

Die Grenze beinhaltet für Virno eine soziale Funktion, die er sehr anschaulich an den Schwierigkeiten des Kapitalismus, sich in den USA zu implementieren, darstellt. (Virno 2010:23ff.) Denn als die zahllosen Immigrant*innen dieses weite – ‚unbewohnte‘ Territorium vorfanden, verließen sie ziemlich rasch ihre sicheren Arbeitsplätze in den Fabriken um gen Westen zu ziehen, der grenzenlos in seinen Möglichkeiten erschien, ganz anders als Europa. Es kam zu einer ‚massenhaften Flucht aus der Arbeit unter dem Lohnherrn‘. (ebd.:25) Das Land war billig auf Grund des grenzenlosen Angebots, die Arbeitskraft jedoch kostspielig und sehr schwer zu kontrollieren, da jede*r sein/ihr eigener Chef werden wollte, Grundeigentümer*in. Diese Freiheit und diese Möglichkeiten haben sich sehr tief in die US-amerikanische Seele gebrannt. Auch wenn heute dieses grenzenlos erschienene Territorium besiedelt ist, meint Virno ‚kehrt in der spätkapitalistischen Gesellschaft dennoch der Kult der Mobilität zurück, das Streben danach, einen endgültigen Zustand zu vermeiden, die Berufung, aus dem Fabriksregime zu desertieren‘ (ebd.:26; vgl. Neundlinger/Raunig 2010:12). Dieses ständige Flüchten und Desertieren ist wie auch bei Deleuze und Guattari jedoch ambivalent zu verstehen und keinerlei Garant für gesellschaftliche Emanzipation oder Befreiung, weil sie ja dem Kapitalismus selbst immanent ist. Dieser Widerstand ist nicht unbedingt ‚Reaktion auf unhaltbare Zustände‘ sondern eine Suche nach Alternativen, eine Flucht, die das gesamte System destabilisiert. (Neundlinger/Raunig 2010:12)

Die Flucht, das Desertieren aus Konflikten, soll laut Virno wieder aufgewertet werden, denn Ungehorsam und Flucht sind nicht gleichzusetzen mit der Flucht aus der eigenen Verantwortung, ‚im Gegenteil. Desertieren heißt, die Bedingungen zu verändern, unter denen sich ein Konflikt entfaltet, anstatt sich ihnen zu unterwerfen‘ (Virno 2010:30). Diese Flucht stellt auch etwas Neues her, soziale Beziehungen und Lebensformen, die es zu verteidigen gilt vor – in Deleuze und Guattaris Sprache – der Reterritorialisierung und Vereinnahmung durch die kapitalistische Axiomatik. Die Flucht, auch *exit* genannt, verändert die Spielregeln und verändert somit die Bedingungen des Konfliktes. (vgl. ebd.:30, 54)

Der Exodus ist außerdem radikal antistaatlich, er ist ‚das massenweise Abfallen‘ vom Staat, ein ‚Abschied von der staatlichen Ordnung‘, der Exodus ist eine politische Handlung des ‚*offensiven Entzugs*‘. Er öffnet somit einen Fluchtweg der etwas Neues begründet. (ebd.:49f.) Nachdem er nicht die Eroberung der Staatsmacht verfolgt, strebt er

„nach dem Schutz der Lebensformen und gemeinschaftlichen Beziehungen, die entlang des Wegs erprobt werden. Es sind die Werke der ‚Freundschaft‘, die verteidigt zu werden verdienen, koste es, was es wolle“ (ebd.:69).

Die Handlung des offensiven Entzuges impliziert außerdem weitere maßgebliche Begriffe in der Philosophie Virnos, auf die nicht alle explizit eingegangen werden kann, es sind: Unmäßigkeit, Sowjet, Exempel, Widerstandsrecht, Wunder, Multitude, General Intellect und Ungehorsam. Die letzten drei sollen noch etwas genauer betrachtet werden.

Der radikale Ungehorsam ist nicht etwa mit zivilem Ungehorsam zu verwechseln. Er stellt vielmehr die Autorität des Staates von Grund auf in Frage, denn Hobbes Ausführungen folgend (1918, Lehre vom Bürger), meint Virno, dass der Gehorsam gegenüber dem Staat in seiner Verbindlichkeit allen Gesetzen vorausgeht, die Hörigkeit ist bereits vor dem expliziten Befehl vorhanden. Diese bedingungslose Akzeptanz der Staatsmacht muss jedoch gebrochen werden, somit wird auch das Existenzrecht des Staates gebrochen werden. (Virno 2010:51f.)

3.2.1.1. Die Multitude und der General Intellect

Weiterhin Hobbes folgend verweist Virno auf das Volk, das „strikt an die Existenz des Staates gebunden“ ist, es ist sein Widerhall, sein einheitlicher Wille. Den Gegensatz zum Volk stellt nun die Multitude dar. Sie entspringt der spinozistischen Figur der *multitudo* und wurde im 17.Jhdt. durch das identitäre Konzept des Volkes verdrängt. Hobbes verachtete sie in ihrer „sozialen und politischen Existenzform der Vielen als Vieler“, denn sie stellte seiner Ansicht nach die „größte Gefahr für die ‚oberste Herrschaft‘“ dar, das Monopol des Staates. Für ihn gehört sie dem Naturzustand an, der vor allem in Krisenzeiten der staatlichen Souveränität immer wieder durchbricht. Erst die postfordistische Gesellschaft - in der Leben und Arbeit mehr und mehr verschmelzen, „alte Kategorien bersten und neue erst geschaffen werden müssen“ - bringt diesen Begriff der Vielheit wieder hervor. Sie flieht vor der politischen Einheit, „verweigert den Gehorsam, erlangt nie den Status einer juristischen Person [...] [s]ie ist gegen den Staat, aber, gerade deswegen auch gegen das Volk“ (Virno 2010:57; Virno 2005:26-29; vgl. Neundlinger/Raunig 2005:10f.). Als „anti-identitärer Gegenbegriff des Volkes“ steht sie auch für ein Abfallen vom Kampf um den bestmöglichen Staat, sie steht für eine Hinwendung zu einem „nicht-repräsentationistischen Denken der Demokratie“ und Politik. (Neundlinger/Raunig 2005:14)

Die Multitude zeichnet sich außerdem durch den öffentlichen Intellekt aus, der sie fast schon rhizomatisch verbindet. Denn die Multitude steht nicht unbedingt im Gegensatz zum Begriff des *Einen*, „auch die Vielen brauchen eine Form der Einheit“, jedoch keine totalisierende, sie ist vielmehr ein „Hintergrund oder eine Voraussetzung“ (Virno 2005:31f.). Der öffentliche Intellekt ist eine diffuse Intelligenz, eine Partitur die die Vielheit verbindet und gleichzeitig eine nichtstaatliche Öffentlichkeit etabliert. Sie steht im Gegensatz zur *volonté générale*, dem Gemeinwohl des Volkes. (vgl. Virno 2010:59; Neundlinger/Raunig 2010:15) Der öffentliche Intellekt verhilft Virno dabei, die „Beziehung zwischen dem Einen und den Vielen nicht a priori zurückzuweisen, sondern radikal neu zu denken“ (Neundlinger/Raunig 2005:17). Denn die Menschen besitzen die präindividuellen Vermögen der Sprache, des Intellekts und des Denkens, die ein gemeinsames Band zwischen ihnen herstellen. Der öffentliche Intellekt ist „transindividuell“, weil er nicht nur eine Gemeinsamkeit darstellt sondern vielmehr „das Band der Vielheit“ „die Kollektivität des Singulären“. Er ist so etwas wie die gemeinsame Grammatik unserer Erfahrung und ist dieser deshalb vorgängig. (ebd.:17-20) Dies erinnert maßgeblich an die Immanenzebene Deleuze‘ und Guattaris oder das sogenannte Transzendente bei Kant.

„Die Multitude verstopft und zerrüttet die Mechanismen der politischen Repräsentation. Sie drückt sich aus als Gemeinsamkeit der „handelnden Minderheiten“, von denen keine jedoch danach strebt, sich in die Mehrheit zu verwandeln. Sie entwickelt eine *Macht*, die davor gefeit ist, *Regierung* zu werden“ (Virno 2010:59)

Sie verstopft die Repräsentation - tatsächlich ist dieses Verstopfen des repräsentativen politischen Systems in den letzten Jahrzehnten häufig passiert, überwiegend in Staaten Lateinamerikas, wo die Multitude so stark wurde, dass nichts mehr zu repräsentieren vorhanden war und die Krise ihren Lauf nahm. Carl Schmitt hat es vorhergesagt: „Die Epoche der Staatlichkeit geht jetzt zu Ende“ (2002:10 zit.n.: Virno 2010:61). Es stimmt, wenn wir uns die Proteste in Bolivien, Ecuador, Venezuela, Argentinien und vielen anderen Ländern ansehen. Aber der Staat gibt sich nicht einfach so geschlagen, er versucht weiterhin mit voller Kraft zu vereinnahmen, zu repräsentieren, manchmal geht er sogar soweit, die Multitude doch an die Regierung zu bringen - dazu jedoch wesentlich mehr in den folgenden Teilen der Arbeit.

Virno identifiziert diese Krise der Repräsentation als Chance dem Staat das Entscheidungsmonopol zu entreißen und die „Republik der Vielen“ zu gründen, eine nicht-repräsentative Demokratie, die dem „Im-Einvernehmen-Handeln“ den Vorrang gibt. (Virno 2010:60ff.) Doch wichtig ist, dass es nicht zu einem einseitigen Lobgesang auf die Multitude kommt, sie ist ambivalent „wie alle Seinsweisen [...], sie enthält Verlust und Rettung, Ruhe und Konflikt, Unterwerfung und Freiheit“ (Virno 2005:33).

Die Multitude flieht also vor der Totalisierung, der Einheit, der Majorität, könnte man nun sagen. Die Multitude ist so etwas wie die Vielheit der Minoritäten, die eine Kraft entwickelt die gegen den Staat gerichtet ist und sich vor seiner Vereinnahmung hütet. Eine Kriegsmaschine. Der Begriff Multitude ist mittlerweile zum Modebegriff schlechthin geworden, wenn es um soziale Bewegungen geht, die nicht den klassischen Kategorien entsprechen, die divers, postfordistisch, offen und nicht unbedingt einer sozialen Schicht entspringend sind. Viele solcher Bewegungen finden sich in Lateinamerika, wo die Multitude zu einem neuen Bewusstsein geführt hat. Da es später noch um die Analyse zweier solcher sozialer Bewegungen gehen wird und diese Begrifflichkeiten im aktuellen Diskurs immer wieder vernehmbar sind, wollte ich etwas genauer auf die theoretischen Ausführungen Virnos und dessen Bezug zu Deleuze und Guattari eingehen.

Es wäre an dieser Stelle sicherlich auch äußerst spannend die Werke Hardt & Negris (2003, 2004, 2010) zum Empire, der Multitude und dem Common Wealth genauer zu analysieren und Ähnlichkeiten wie Widersprüche zu Deleuze‘ und Guattaris Werk herauszuarbeiten, sind sie doch maßgeblich von ihnen sowie Paolo Virno inspiriert worden. Oftmals wird der Begriff der Multitude sogar ausschließlich mit ihnen verbunden und die Konzeption der Kriegsmaschine war wesentlicher Anknüpfungspunkt für deren *Empire*. (vgl. Krause/Röllli 2010:107,121f.) Auch in Lateinamerika sind deren Ausführungen gerade in Bezug auf die sozialen Bewegungen sehr stark rezipiert worden. Was Neundlinger und Raunig meiner Meinung nach jedoch richtigerweise feststellen, ist, dass Hardt und Negri im Gegensatz zu Virno der Ambivalenz der Multitude keinen Raum geben, vielmehr kommt es zu einer „emphatischen Feier der Multitude“. Virnos Multitude ist wesentlich differenzierter und nicht die „singuläre Macht eines neuen Staates“ oder ein neuer „Klassenbegriff“. Außerdem denken Hardt und Negri die Multitude von der Marginalität her, das revolutionäre Subjekt entwickelt sich am Rande der Gesellschaft, Virno hingegen denkt die Multitude von der Mitte her, als ein Werden,

ähnlich wie Deleuze und Guattari. (2005:15,19) Es würde außerdem den Rahmen dieser Arbeit enorm sprengen ein weiteres solch umfangreiches Schaffenswerk zu analysieren.

Einen letzten Punkt möchte ich nun allerdings noch zu Virno erwähnen. Denn er lässt sich auch von der französischen Philosophie inspirieren, wenn er ihre Distanz zur Dialektik und zum Hang zur Synthese willkommen heißt. (Virno 2010:86) Was er allerdings bedauerlich findet, ist, dass damit auch das Negative beseitigt wurde. Damit meint er das (selbst)zerstörerische Potential im Sein und befürchtet das Carl Schmitts Diagnose möglicherweise zutrifft: „Der staatsfeindliche Radikalismus wächst direkt proportional zum Vertrauen in die radikale Güte der menschlichen Natur“ (2002:59, zit.n.: Virno 2010:86). Hier schlägt er genau in einen wunden Punkt, denn auch Deleuze und Guattari wird oftmals vorgeworfen zu unbehelligt die Aktion zu bejahen und zu unterschätzen welche zerstörerische Kräfte durch Massenbewegungen freigesetzt werden können. Virno schlägt nun vielmehr vor „ein nicht-dialektisches Verständnis des Negativen zu entwickeln“ und empfiehlt hierzu drei Begriffe: Ambivalenz, Oszillieren und Unheimliches. Für ihn haben „befreiende Innovation und Destruktivität ein und dieselbe Wurzel“, eine dialektische Synthese die das Gleichgewicht dieser Ambivalenz wieder herstellt sieht er als unmöglich an. Genauso oszilliert die „gegenseitige Anerkennung unter Artgleichen“ die manchmal gelingt, dann wieder eher scheitert. Das Unheimliche soll dem Phänomen Ausdruck verleihen, dass meistens nicht das Ungewohnte erschreckt, „sondern nur das, mit dem wir aufs Engste vertraut sind [...] und das unter anderen Umständen auch eine Schutzfunktion übernehmen kann“, wie zum Beispiel der Staat. (ebd.:86f.) Insofern müsse auch die Multitude sich mit der ihr impliziten Negativität, oder dem „Bösen“ – Deleuze und Guattari würden hier den Begriff „Schlechtes“ vorziehen – auseinandersetzen. (ebd.:89)

Diese Ambivalenz, das Nichtvorhandensein von Gut und Böse, ist dem Verständnis Deleuze' und Guattaris sehr nahe, denn die Flucht bedeutet niemals garantierte Verbesserung, die Minorität kann ebenso gut majoritär werden und faschistische Züge annehmen. Wichtig ist es, diesen Balanceakt immer mitzudenken und nicht in eine idealisierte Verherrlichung mannigfaltiger Fluchtbewegungen des Minoritären, der Multitude oder der Deterritorialisierung zu verfallen. Dies sind ambivalente Prozesse, die jedoch durch politisches Handeln sehr wohl in eine gewisse Richtung gedrängt werden können.

3.2.2. Radikal-demokratische Ansätze als Anschlusspunkte?

Ich sehe hier auch einen Anschlusspunkt zu Theorien der radikalen Demokratie und Analyse des Populismus wie bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, auf die auch in der bisherigen Arbeit schon öfter verwiesen wurde (vgl. für das Folgende: Laclau/Mouffe 2006; Laclau 2010; Zelik 2011). Deren Theorie geht davon aus, dass die Unbestimmtheit und Unentschiedenheit sozialen Prozessen eingeschrieben ist, so auch politischen Bewegungen. Populistische Bewegungen stützen sich deshalb oft auf vage Programme und heterogene politische Allianzen, indem sie aus der Bewegung heraustreten und vermitteln, die Interessen der gesamten oder zumindest eines Großteils der Gesellschaft zu repräsentieren. Sie bedienen sich des „leeren Signifikanten“, der die leere Stelle besetzt und somit allen Mitstreiter*innen eine gemeinsame Idee, eine anführende Figur oder Parole darbietet. Der leere Signifikant ist ein Symbol, das all die heterogenen Elemente repräsentiert und dadurch Zusammenhalt herstellt, Identität, die mit Einschluss und Ausschluss einhergeht. Dieser Prozess beinhaltet die Bildung von Äquivalenzketten, die wenn möglich immer breiter werden müssen um Hegemonie herzustellen. Dieser Prozess kann jedoch sehr schnell in eine Vereinheitlichung der unterschiedlichen sozialen Bewegungen, Forderungen und Identitäten führen, die gefährliche Ausmaße bis hin zum Faschismus annehmen kann. Diese Gefahr wird zwar angedeutet, jedoch nicht so explizit angesprochen. Auch wenn sich natürlich auch deren Theorie keinesfalls als Handlungsanleitung verstehen soll, sondern als Analyseinstrument, das gerade bei populistischen Bewegungen in Lateinamerika sehr große Fruchtbarkeit mit sich bringt.

Deleuze, Guattari und auch Virno sind hier jedoch denke ich sensibler, wenn es um die Ambivalenz politischer Emanzipationsprozesse geht, die immer durch den Staat, die kapitalistische Axiomatik, oder die Verführung der Macht vereinnahmt werden können, und verfallen nicht in eine solche – wenn auch verständliche – Euphorie. Außerdem ‚schützen‘ sie sich von vornherein gegen den Vorwurf, dass deren Theorie in praktischer Anwendung zu denselben faschistischen Auswüchsen führen könnte, wie etwa die Ernesto Laclaus, da sie von Anfang an die politische Repräsentation als mögliches Kampffeld ausschließen und ihr stets kritisch gegenüberstehen. Insofern würden sie auch nicht primär eine Form der radikalen Demokratie unterstützen, auch wenn das nicht heißt, dass sie sie nicht oftmals als notwendigen Schritt, hin zu einer größer angelegten Flucht, als sinnvoll erachten würden.

Auch Krause und Röllli sehen es, wie weiter oben schon einmal angedeutet, als eher kritisch, radikal-demokratische Theorien mit Deleuze und Guattari in Verbindung zu bringen (vgl. 2010:33, 44ff.). Es geht nicht um einen „Kampf um die leere Mitte der Macht“, vielmehr geht es um die „Fluchtlinien und Differenzierungen innerhalb des Gesellschaftlichen“ (ebd.). Ansonsten fallen nur solche Initiativen in den Blick, die um Repräsentation innerhalb des politischen Systems kämpfen, all die „abweichenden Strömungen und Tendenzen, aus denen gesellschaftliche Transformationen entspringen“, wie 1968 zum Beispiel, entgehen der Betrachtung (ebd.:49).

An dieser Stelle ist es sinnvoll auf den Begriff der Mikropolitik genauer einzugehen und sein Verhältnis zur Makropolitik, um Deleuze‘ und Guattaris spezifisches Politikverständnis noch einmal auf den Punkt zu bringen.

3.3. Mikropolitik versus Makropolitik?

Es erscheint mir nun wichtig auf den besonderen Begriff der Mikropolitik von Deleuze und Guattari einzugehen, da dieser keinesfalls als Gegensatz zur Makropolitik zu sehen ist, vielmehr greifen die beiden ineinander. Angestoßen wurden die Überlegungen von den Ereignissen 1968, wo Deleuze und Guattari zur Folge eine Ausweitung des Politischen auf zuvor als un- oder vorpolitisch geltende Felder stattfand: das Private. Die Makropolitik und ihre Analyseinstrumente waren jedoch nicht dazu im Stande diese Vorgänge einzuordnen, es war unmöglich sie zu begreifen. Genauso wie schon 1789, waren es a-historische Ereignisse - eigentlich hätten sie nicht passieren dürfen, sie waren ihrer Zeit voraus, im Sinne Nietzsches „unzeitgemäß“. (vgl. Balke 1998:116f., 122f.) Es gingen hier mikrologische Vorgänge vor sich, die nicht abschätzbar waren und nicht wirklich ins große Ganze passten, es benötigte eine neue Art der Analyse, eine die das Werden dieser Ereignisse fassbar machte. Großteils ließen sich Deleuze und Guattari hierbei vom Mikrosoziologen Gabriel de Tardes inspirieren, der sich „für die Welt im Detail oder für das unendlich Kleine: die kleinen *Nachahmungen, Gegensätze und Erfindungen*, die eine Materie unterhalb der Vorstellung bilden“ (TP:298) interessierte. Dem folgt auch die Mikropolitik, die unterhalb der molaren Einheiten des Staates, der Kirche, des Kapitals etc. die Mannigfaltigkeiten aufdecken möchte. (vgl. Antonioli 2010:15f.) Es geht ihr nicht um Gegensätze, denn das Molekulare unterscheidet sich vom Molaren nicht durch seine Dimension, wie etwa das Kleine vom Großen, sondern durch

seine Wirkungsweise: „es ist zwar richtig, daß[sic!] das Molekulare im Detail wirksam wird und durch kleine Gruppen vordringt, aber es verhält sich zum gesamtgesellschaftlichen Bereich ebenso koextensiv wie die molare Organisation“ (TP:293; vgl. Balke 1998:123). Es ist eine Kraft, die ortlos ist, überall zum Ausdruck kommen kann und deshalb nomadischen Charakter hat. (Balke 1998:124) Auf der Makroebene verzeichnen sich nur die Punkte des Auftauchens eines Ereignisses. Laut Deleuze und Guattari geht es aber nicht um die Punkte, vielmehr geht es um die Linien, sie markieren das Konstitutive, das Werden. Die Punkte sind nur Kreuzungspunkte mehrerer Linien, die es auszumachen heißt. Sie entwickeln eine Art Geophilosophie, eine Kartographie, auf der die zahlreichen Verbindungen zwischen den heterogenen Elementen sichtbar gemacht werden sollen - das rhizomatische Muster kommt hier wieder zum Ausdruck. (vgl. Balke 1998:126f.; U:53, 233; Antonioli 2010:16f.) Die molare Organisation ist kein Gegensatz dazu, vielmehr zeichnet sie sich als besonders stark aus, wenn sie tief in die molekularen Elemente und Verbindungen hineinreicht. Der Kapitalismus ist eine molare Organisation planetarischen Ausmaßes, die sich dort am stärksten erweist, wo sie bis in die Mikro-Gefüge hineinwirkt. (Antonioli 2010:17) Mikrologisch drückt sich das insofern aus, dass der Kapitalismus nur funktionieren kann, wenn er die molekularen „Prozesse des Begehrens und der Singularitäten (insbesondere über Konsum, Marketing, Werbung und alle Arten der Kulturindustrie)“ vereinnahmt (ebd.: 18f.). Es geht um den notwendigen Prozess der ständigen De- und Reterritorialisierung, der Wiedervereinnahmung der Fluchtlinien, des Minoritären durch die kapitalistische Axiomatik. Genau deshalb kann nach Deleuze und Guattari nicht von einem Widerspruch oder Gegensatzpaar die Rede sein, es ist ein und dieselbe Dynamik. Auch Guattari schreibt ganz explizit, dass es zwischen diesen zwei Niveaus keine distinkte Opposition gibt, vielmehr „sind die sozialen Kämpfe zur gleichen Zeit molar und molekular“⁹ (Guattari/Rolnik 2006:149). Die mikropolitische Analyse gibt uns allerdings Aufschluss darüber wie sich die dominanten Subjektivierungen des Kapitalismus reproduzieren (ebd.:155), die notwendig für das Bestehen-Bleiben des Molaren sind. Sie sind also nicht einfach als positiver Pol dem Negativen des Molaren entgegensetzen. (Antonioli 2010:19) Die Subjektivierungsform ist eines der wesentlichen Vereinnahmungsinstrumente des Kapitalismus: „aktuell, ist jedes zentrale Problem, auch auf internationaler Ebene, grundlegend mit den Veränderungen der

⁹ „*las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares*”

Subjektivität auf den verschiedenen mikropolitischen Ebenen verbunden“¹⁰ (Guattari/Rolnik 2006:157). Antonioli schließt daraus treffend, dass es nicht ausreicht sich auf den Bereich der politischen Ökonomie zu beschränken, sondern notwendigerweise auch die „subjektive Ökonomie“ einbezogen werden muss (2010:20). Doch darf man auch nicht in eine einseitige Überbewertung verfallen, denn um wichtige nationale wie internationale Fragen zu beantworten, ist es irgendwann unumgänglich sich auf konkrete Positionen gegenüber den molaren Institutionen der Ökonomie, Medien etc. zu beziehen. Insofern müssen auch mikropolitische Aktionen irgendwann auf der molaren Ebene agieren, sei es unter Verwendung derselben informations- und kommunikationstechnologischen Mittel, Hauptsache es werden molare und molekulare Ebene in einem gedacht. Außerdem können auch Deleuze und Guattari nicht leugnen, dass es fallweise unumgänglich ist sich institutioneller Vermittlungen zu bedienen, zu fördern sind jedoch die molekularen, mikropolitischen und minoritären Veränderungspotentiale, die teilweise im Herzen dieser Institutionen agieren und sie dadurch zerlegen. (Antonioli 2010:21, 24)

Deleuze und Guattari vertrauen auch Bewegungen nicht, die „anhand allgemeiner, von majoritären Standards und Common-sense Auffassungen durchwirkte[n] Kriterien“ geleitet werden (Krause/Röllli 2010:51). Es geht nicht um die Orientierung an gesellschaftlich gegebenen Verhältnissen, sondern darum zu hinterfragen wie sich diese Gewohnheiten und Institutionen konstituieren - auf mikrologischer Ebene. (ebd.:52) Sie korrespondieren hier mit Foucault, indem sie die Bedeutung lokaler Kämpfe betonen, „in denen ein schleichender Wandel der Praktiken und Verhaltensweisen zum Ausdruck kommt“ (ebd.), die natürlich jederzeit wieder vereinnahmt werden können, die provozierten Verschiebungen bleiben jedoch bestehen. Die revolutionären Großereignisse sind eher nebensächlich, sie folgen einer Logik des Widerspruchs, die Deleuze und Guattari wie schon öfters angemerkt, nicht als definierend für die kapitalistische Gesellschaft identifizieren, nur im Großen und Ganzen ist das vielleicht zutreffend. Mikropolitisch betrachtet wird eine Gesellschaft viel grundlegender von ihren Fluchtlinien definiert. (TP:294; Krause/Röllli 2010:51f.) Krause und Röllli bringen es folgendermaßen auf den Punkt:

„Sie [de Tardes Soziologie] liefert einen mikropolitischen Ansatz, der mittels kontinuierlicher Differenzierungen der sozialen Praktiken die polaren Gegensätze

¹⁰ „En la actualidad, cualquier problema importante incluso a nivel internacional, está fundamentalmente vinculado a las mutaciones de la subjetividad en los diferentes niveles micropolíticos.“

und Widersprüche perforiert. Mit Mikropolitik meinen Deleuze und Guattari daher weder eine Politik im Kleinen, noch das Handeln Einzelner im Unterschied zum großen Ganzen. Der Begriff umschreibt vielmehr die Vielzahl differentiell bestimmter, interagierender Strömungen, die den Einzelnen wie die Gesellschaft insgesamt durchziehen“ (2010:131).

So ist auch *die Politik* immer molar, ob gut oder schlecht, aber sie entsteht im Molekularen. (ebd.; TP:303) Insofern kann noch einmal festgehalten werden, dass es Deleuze und Guattari nicht um *die Politik* geht. Sie ist das Ergebnis eines Werdens im Molekularen, und im Werden ist die Veränderung angelegt, dort ist auch ihr polit-philosophisches Interesse verortet.

4. Die Frage der Repräsentation

„Der Vorrang der Identität, wie immer sie auch gefaßt[sic!] sein mag, definiert die Welt der Repräsentation. Das moderne Denken aber entspringt dem Scheitern der Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung all der Kräfte, die unter der Repräsentation des Identischen wirken.“ (G. Deleuze, DW:11)

„Der Repräsentant sagt: ‚Alle Welt erkennt, daß[sic!]...‘, aber es gibt stets eine nichtrepräsentierte Singularität, die nicht anerkennt, eben weil sie nicht alle Welt oder das Universale ist.“ (G. Deleuze, DW:78)

Ich möchte nun noch einmal gesondert auf die Frage der Repräsentation bei Deleuze und Guattari eingehen, da mir dieser Begriff als besonders wichtig erscheint für die nachfolgende Analyse zweier Fallbeispiele. Als Ausgangspunkt dieser Problematik soll hier kurz G.C. Spivaks Kritik in „Can the Subaltern Speak?“ vorgestellt werden, da diese eine sehr radikale, jedoch auch verkürzte ist und sich deshalb als Einstieg in die Debatte besonders gut eignet. Vorweg soll festgehalten werden, dass dieses Problemfeld auch die Frage nach der Ideologie aufwirft, diese allerdings nur oberflächlich angesprochen werden kann, da dies sonst den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass die Problematik der Ablehnung des Ideologiebegriffs bei Deleuze und Guattari, begonnen bei der kritischen Ablehnung der platonischen Ideenlehre bei Deleuze, definitiv eine eigene spannende Fragestellung darstellen würde.

Vorweg möchte ich kurz auf ein paar wichtige Implikationen der Philosophie Deleuze und Guattaris eingehen, die sich in Bezug zur Repräsentation befinden. Nämlich Deleuze‘ Differenzphilosophie, die er vor allem in einer seiner Hauptschriften „Differenz und Wiederholung“ darlegte. Wie weiter oben schon mehrmals explizit sowie implizit erläutert, stellt Deleuze an Stelle des Identen, des Negativen sowie des Widerspruchs die Differenz und Wiederholung (vgl.DW:11). Es kann nun hier nicht in die Tiefe gehend erklärt werden warum dem so ist oder was es genau bedeutet, jedoch soll erwähnt werden, dass es ein dezidiertes Ziel ist die Differenz aus der Unterordnung unter die Identität zu befreien, wie es in der gesamten Philosophiegeschichte betrieben wurde, von Platon bis Descartes zu Hegel, denn „[d]as moderne Denken [...] entspringt dem Scheitern der

Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung all der Kräfte die unter der Repräsentation wirken“ (ebd.; vgl. Balke 1998:27). Differenz wurde bisher immer als Differenz *von etwas* gedacht, also als Negation etwas bereits Bestehenden, Stablen. Deleuze plädiert nun jedoch dafür die Differenz *in sich* zu denken. Somit wird zum Beispiel die Frau nicht mehr in ihrer *Unterscheidung vom Mann* gedacht, als dessen Negation, sondern als different, als eigenständig, die Frau als Frau die sich durch ihre Mannigfaltigkeit definiert und nicht in Negation zum „ursprünglichen“ Mann. (Tormey 2006:140) Das Sein, die Immanenz, das All-Eine ist mannigfaltig aber univok, also einstimmig, somit nicht dialektisch. Diese „eine Stimme“ löscht nun jedoch die Differenzen nicht aus, sondern leiht ihnen ihre Stimme, bejaht sie. (Balke 1998:49) Deleuze sagt es selbst wie folgt: „*Alles ist gleich und Alles kehrt wieder* kann nur dort gesagt werden, wo die äußerste Spitze der Differenz erreicht ist. Ein und dieselbe Stimme für all das Viele, das tausend Wege kennt, ein und derselbe Ozean für alle Tropfen, ein einziges Gebrüll des Seins für alle Seienden“ (DW:377).

Abgehandelt wird die Frage der Differenz und Wiederholung unter anderem an der Frage nach der Entstehung der Philosophie, auf die hier nun nicht näher eingegangen werden kann, entscheidend ist jedoch, dass der Anfang in der genealogischen Methode ein „Nicht-Ort“ ein „Entstehungsherd“ also ein Ort der sich differenziert, ist. Dieses Ereignis, dieser Ort, ist nicht-ident mit der Geschichte in der es stattfindet, es ist im Sinne Nietzsches „unzeitgemäß“, es entreißt die Gegenwart der Geschichte und setzt ein Werden frei, das Aktuelle. Der Anfang ist also differentiell, insofern beziehen sich alle Einheiten, Identitäten und Bedeutungen auf eine Differenz die sie erst zur Geltung bringt, sie öffnet sich der Flucht. (vgl. Balke 1998:29f.) Wie kommt nun die Wiederholung ins Spiel? Gemeint ist hier nicht eine mechanische Wiederholung, die ein „Identisch-Werden“ zum Ziel hat sondern eine Wiederholung „die das Andere im Wiederkehrenden begrüßt“ (Ott 2010:11). „Was sich wiederholt, ist diese Differenz, diese Unmöglichkeit, die es für ein Seiendes gleich welcher Art darstellt, sich eine endgültige Form zu geben. Was sich wiederholt, ist also der Anfang als Differenz oder das *Neue*“ (Balke 1998:31). Deshalb betreibt Deleuze auch eine Philosophie des Ereignisses, anstelle einer Philosophie des Seins oder des Wesens, denn das sind nur Repräsentationen, abgeschlossene Systeme, worum es jedoch geht ist das Werden, das Unzeitgemäße, die Differenz und das Neue in der Wiederholung. (vgl. ebd.)

Identität existiert in dem Sinne für Deleuze nicht, weil sie in sich abgeschlossen ist, in seiner Philosophie gestaltet sich jedoch alles als mannigfaltig, jeder Begriff, jede Gruppe,

jedes Subjekt. Identität und Totalität sind zwei Instrumente der Vereinnahmung, der Abschließung, könnte man nun sagen, der Abschließung von Fluchtmöglichkeiten, der Differenz, des Neuen. Insofern muss jeder Versuch der Totalisierung und des Ident-Machens bekämpft werden, die Flucht davor ergriffen werden. Repräsentation im politischen Sinne macht jedoch genau das: notwendigerweise totalisiert sie, ebnet Unterschiede ein um sie repräsentierbar zu machen und schließt dadurch die Fluchtwege.

Deleuze verfolgt außerdem das Projekt der „Umkehrung des Platonismus“, denn Platon war es, der die Idee etablierte und damit die Welt der Differenz entwertete, indem er sie auf eine reine Identität bezogen hat. Platon war der erste der den Unterschied machte „indem er ihn auf eine ursprüngliche Identität [...] bezieht“ (Balke 1998:34f.). Er ist somit auch der Ursprung der Repräsentation, repräsentierbar ist das Ähnliche, das Abbild des Urbildes, die Trugbilder jedoch stellen die Differenz dar und sind mit einem Schrecken verbunden, sie sind nicht mehr an die Idee gebunden, an das Urbild. (vgl.ebd.) Nun geht es ihm nicht darum diese Logik einfach umzukehren, sondern er möchte die Ähnlichkeit und Differenz von den transzendenten Ideen befreien, wodurch auch das Trugbild, also die Differenz, eine neue Bedeutung bekommt. Sie ist nicht mehr Trug, sondern sie erzeugt eine neue Realität abseits der reinen Nachbildung. Mit der Differenz kommt etwas Neues in die Welt, das nicht nur eine Abbildung des bereits vorhandenen Wesens/Urbildes ist. Bis zu einem gewissen Grad wurde diese Problematik schon mit dem Begriff der Immanenz und der Immanenzphilosophie gestreift, denn auch jene versucht die Transzendenz zu überwinden und eine wahre Transzendentalphilosophie zu erschaffen, an der Kant zuletzt doch gescheitert ist. (vgl. ebd.: 36f.)

Was hier nun jedoch festgehalten werden soll, ist, dass Deleuze somit auch den Begriff der *Darstellung* kritisiert, im Sinne einer abstrakten Repräsentation die auf ein dahinter liegendes Wesen oder Urbild verweist, denn dieser Wesensbegriff muss im Sinne einer Immanenzphilosophie hinter sich gelassen werden. Und genauso widerfährt es notwendigerweise auch dem Begriff der Ideologie bei Deleuze und Guattari. Dies ist eine reine Feststellung, die für die folgende Kritik Spivaks wichtig wird, es liegt jedoch nicht im Rahmen dieser Arbeit darauf näher einzugehen oder sich damit kritisch auseinanderzusetzen.

Repräsentation ist für Deleuze insofern im zweifachen Sinne abzulehnen:

1. Im politischen Sinne der *Vertretung*, da sie die Mannigfaltigkeiten totalisiert, die Einheit und Identität privilegiert und damit die Flucht, das Neue, die Differenz in der Wiederholung vernichtet. Deshalb vertreten Deleuze und Guattari das Minoritär-Werden und die Stärkung der Fluchtlinien.
2. Im rein philosophischen Sinne der *Darstellung*, weil sie ein vorab vorhandenes Wesen, ein Urbild voraussetzt, das für Platon entweder abgebildet wird und ihm demnach ähnlich ist, oder ein Trugbild ist und sich somit in Differenz zum Urbild befindet, somit keinerlei Berechtigung hat. Anstatt dessen muss die Transzendenz des Urbildes, des Wesens beendet werden und die Differenz als Möglichkeit zum Neuen und zur Flucht vor der Vereinnahmung bejaht werden.

Diese Ausführungen sind wesentlich für die Widerlegung einiger Argumente die G.C. Spivak vorbringt und sind im folgenden Teil ständig mitzudenken.

4.1. Gayatri Chakravorty Spivaks Kritik

Ich möchte nun genauer auf G.C. Spivaks Kritik eingehen, die sie in ihrem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern Speak“ (2011[1985]) darlegte. Diese Kritik soll zum Dreh- und Angelpunkt zwischen der theoretischen Analyse im vorigen Teil und der theoretischen Analyse der Praxis im folgenden Teil werden. Ihre Kritik an der Ablehnung von Repräsentation bei Deleuze und Guattari ist meiner Ansicht nach so hart wie keine andere und wird bis heute immer wieder zitiert, deshalb soll sie genauer betrachtet werden.

Sie lässt sich in einer grundsätzlichen Diskussion verorten, die seit den späten 70er Jahren entfacht ist. Es ist die Debatte um eine Politik der Repräsentation, welche die grundsätzliche Frage stellt, wie sich die Subalternen emanzipieren können ohne repräsentiert zu werden. Denn die Repräsentation, durch meist westliche Intellektuelle, stelle einen Akt der Dominanz dar, des Fürsprechens für die, die angeblich nicht für sich selbst sprechen können, es ist ein Akt der Überhöhung und Diskriminierung. Wenn man nun jedoch davon ausgehe, die Subalternen könnten für sich selbst sprechen, wird von anderen kritisiert, dass ein strategischer Essentialismus betrieben werde, der das Subjekt und die Identität wieder einführe, wodurch die Subalternen angeblich für sich selbst

sprächen und einen gemeinsamen Willen artikulierten sowie intentional handeln würden. Gleichzeitig werde dabei die Differenz gefeiert, die jeweilige Einzigartigkeit, worüber die notwendige Gleichheit und Solidarität verloren gingen. Nun gäbe es keine Solidarität jenseits der Identität mehr, nun sei alles different, was in eine Sackgasse führe. (vgl. Steyerl 2011:13ff.; Lorey 2012:184ff.) Man sieht, beide Positionen sind sehr heikel.

G.C. Spivaks Text stellt sich zu Beginn die Frage „wie das Subjekt der Dritten Welt innerhalb des westlichen Diskurses repräsentiert wird“ (Spivak 2011:19).¹¹ Ich werde jedoch ihren Text nur in Hinsicht auf ihre Kritik an Deleuze und Foucault behandeln, wobei es mir hier mehr um die vermeintliche Schlagkräftigkeit in Hinblick auf Deleuze geht.

Im Folgenden werde ich sehr viel direkt zitieren, doch auch ich möchte nicht *für* die Autor*innen sprechen, sondern sie selbst sprechen lassen, auch wenn ich nicht darum herumkomme sie zu interpretieren und in einen Kontext zu setzen. Es soll somit zu einer Art Polylog zwischen Spivaks Kritik und den zahlreichen Texten Deleuze‘ kommen um darzulegen, wie ‚banal‘ ihre Kritik teilweise im Nachhinein erscheint, da sie sich ausschließlich auf einen Text bezieht: *Die Intellektuellen und die Macht* aus 1972 (DIM).¹² Der ganze Text ist ein Gespräch unter zwei Freunden, Gilles Deleuze und Michel Foucault, insofern ist er teilweise als polemisch und euphorisch zu betrachten, womit nicht impliziert werden soll, dass er nicht ihre damaligen Ansichten widerspiegelt. Spivak trägt dabei jedoch der Tatsache zu wenig Rechnung, dass Deleuze und Foucault zwei unterschiedliche Theoretiker sind und nicht in jeder Hinsicht die gleichen Ansichten vertreten. So halten Deleuze und Guattari zum Beispiel im Gegensatz zu Foucault sehr wohl am Begriff der Repression fest. (vgl. Krause/Röllli 2010:42) Außerdem halten Deleuze und Guattari anders als Foucault an einem universalen Historismus im Sinne Marx fest, wenn sie den Kapitalismus und die Psychoanalyse näher betrachten. (Holland 1999:16; Patton 2000:96) Ich werde mich deshalb eher auf die Kritik an Deleuze konzentrieren und Foucault sich selbst überlassen. Nun aber zur Kritik Spivaks.

¹¹ Das Subjekt der Dritten Welt sind die Subalternen, die natürlich auch im Westen existieren. Wenn sie allerdings von Subalternen spricht, dann „meint sie Subsistenzproduzierende, besitzlose ArbeiterInnen und AnalphabetInnen [...], jene auf den untersten Stufen der sozialen und ökonomischen Leiter, von denen sie sagt, sie können kein Subalternenbewusstsein gemäß der marxistischen Analyse eines Klassenbewusstseins ausbilden“ (Lorey 2012:185).

¹² Wohlbemerkt soll an dieser Stelle jedoch sein, dass ihr Text zu einer Zeit geschrieben wurde, wo einige Texte auf die ich mich in Hinblick auf Deleuze beziehen werde, zwar bereits existierten, ihre Übersetzung jedoch noch nicht so breit zugänglich war.

4.1.1. Ein Polylog

Spivak kritisiert zu Beginn Deleuze und Foucault dafür, dass sie ihre Rolle als Intellektuelle zu wenig reflektieren, dass sie zwar sagen, die Massen könnten für sich selbst sprechen, sie aber trotzdem in eine Rhetorik verfallen, die sie *für*sprechen lässt. (vgl. Spivak 2011:38f., 27) Doch meines Erachtens nach insistieren Deleuze und Foucault zwar dafür, dass die Intellektuellen nicht mehr einfach *für* die Subalternen sprechen sollen - sondern vielmehr Räume schaffen sollten, in denen sie selbst sprechen können - in keinem Moment ihres Gespräches allerdings behaupten sie, dass sie es geschafft hätten völlig aus der Rolle der *Für*sprecher hervorzutreten, sie pochen nur auf dessen Notwendigkeit. Vielmehr erkennt Foucault an, dass die Auffassung, die Intellektuellen seien die „Agenten des ‚Bewußtseins‘[sic!] und des Diskurses [...] [die] sich an die Spitze oder an die Seite aller zu stellen [haben], um deren stumme Wahrheit auszusprechen“ (DIM:89), Teil des Machtsystems ist, das ausgehebelt gehört. Wenn Deleuze sagt: „Für uns hat der theoretisierende Intellektuelle aufgehört, ein Subjekt, ein repräsentierendes oder repräsentatives Bewußtsein[sic!] zu sein. Diejenigen die handeln und kämpfen, haben aufgehört, repräsentiert zu werden, sei es von einer Partei, sei es von einer Gewerkschaft, die sich anmaßen, deren Bewußtsein[sic!] zu sein. Wer spricht? Es ist immer eine Vielfalt – selbst in einer sprechenden und oder handelnden Person. Wir alle sind ‚Gruppen‘. Es gibt keine Repräsentation mehr. Es gibt nur Aktion: die Aktion der Theorie und die Aktion der Praxis“ (DIM:87) dann ist dies wesentlich vor dem Hintergrund der Geschehnisse 1968 zu sehen - diese Bewegung konnte nicht repräsentiert werden, von keiner Partei und von keinem*r Intellektuellen. Auch Foucault bezieht sich auf die „jüngsten Ereignisse“ die ihn dazu veranlassten zu sehen, dass die Massen sich selbst erheben können, sie brauchen die Intellektuellen nicht und er schreibt „sie [die Massen] haben ein vollkommenes, klares und viel besseres Wissen als die Intellektuellen“ (DIM:88), aber ich denke es geht hier vielmehr um ein praktisches Wissen als um ein theoretisches, auch wenn zugegebenermaßen diese Aussage als äußerst problematisch zu betrachten ist. Außerdem schreibt er sofort darauf folgend: „Aber es gibt ein Machtsystem, das ihr Sprechen und ihr Wissen blockiert, verbietet und schwächt [...] [das] das ganze Netz der Gesellschaft sehr tief und subtil durchdringt. Die Intellektuellen sind selbst Teil dieses Machtsystems; [...] Vielmehr hat er [der Intellektuelle] dort gegen die Macht zu kämpfen, wo er gleichzeitig deren Objekt und

deren Instrument ist: in der Ordnung des ‚Wissens‘, der ‚Wahrheit‘, des ‚Bewußtseins‘[sic!], des ‚Diskurses‘“ (DIM:88f.). Insofern erkennt Foucault an, dass die Subalternen genauso wie die Intellektuellen auch durch das Machtsystem - Deleuze würde hier vielleicht von der kapitalistischen Axiomatik sprechen - beeinflusst und behindert werden, im Wissen und in deren Sprechakt. Ein weiterer Satz den Spivak zitiert und für ihre Argumentation heranzieht, der jedoch völlig aus dem Zusammenhang gerissen wird: „Die Realität spielt sich heute in einer Fabrik, in einer Schule, in einer Kaserne, auf einem Kommissariat ab“ (DIM:94) meint nicht, dass alles andere weniger real wäre und deshalb zu ignorieren sei oder kein größerer Zusammenhang hinter diesen einzelnen Realitäten stünde. Unmittelbar davor stellt Deleuze fest, dass „das Entscheidende nicht in der Politik im traditionellen Sinn der Verteilung von Macht“ passiert, sondern ihre Aufgabe sei es Basisgruppen zu bilden (ebd.). Die aktuelle revolutionäre Bewegung sei auf viele „Herde“ verstreut und demnach eben auch in der Fabrik, der Schule etc. Dort müssten die Möglichkeiten geschaffen werden um die Menschen für sich selbst sprechen zu lassen, ihnen Gehör zu verschaffen. (ebd.:98f.) Dieses Gehör zu verschaffen ist ein wichtiger Punkt. Isabell Lorey meint diesbezüglich, dass es Spivak weder darum gehe zu sagen, dass die Subalternen aus mangelndem Bewusstsein oder aus Unfähigkeit keine politischen Subjekte werden könnten, das tatsächliche Problem sei vielmehr, dass sie niemand höre. (Lorey 2012:185) Meiner Ansicht nach ist genau dieses mangelnde Gehör in der restlichen Gesellschaft das Problem das Deleuze und Foucault ansprechen und beheben wollen, indem die Möglichkeit der Hörbarkeit gegeben wird - ohne die vermeintliche Vermittlung des oder der Intellektuellen.

Spivak kritisiert außerdem, dass weder Deleuze noch Foucault „die systematische Frage der Ideologie sowie ihre eigene Verwicklung in eine intellektuelle und ökonomische Geschichte“ (2011:21f.) behandeln. Damit hat Spivak halb recht, denn ja, Deleuze und Guattari lehnen das Konzept der Ideologie ab, jedoch nicht weil sie es nicht bedenken, sondern weil sie gute Gründe dafür haben, wie weiter oben schon ausgeführt wurde: sie verwehren sich konsequent jeder Auffassung eines vorgängigen Wesens, einer Transzendenz oder Urbildes, das dargestellt werden könnte. Dass dadurch natürlich die Wertformanalyse Marx und die Theorie des Fetischismus ebenfalls verneint werden, ist problematisch und bedürfe einer genaueren Analyse. Ob dies für eine kritische Analyse des Bestehenden und des Kapitalismus nun sinnvoll, zielführend, richtig oder nicht ist,

steht in dieser Arbeit jedoch nicht zur Disposition. Zu sagen, dass Deleuze die Ideologie ohne Überlegung ablehne, ist jedoch stark verkürzt.

Außerdem betrachten sowohl Deleuze als auch Foucault sich selbst als in „die Geschichte, die Macht verwickelt“. Zwar wird der Ideologiebegriff abgelehnt, durch die Ablehnung des cartesianischen Subjektes und die vielschichtige Analyse des Kapitalismus und wie er es schafft durch die spezifischen Subjektivierungsmodi die Individuen zu vereinnahmen, wird aber sehr wohl von so etwas wie einem Verfangen-Sein in der kapitalistischen Axiomatik ausgegangen. Das Subjekt kann sich demnach nicht einfach aus seinen Umständen erheben und objektive Beurteilungen oder Wahrheiten formulieren, auch kein intellektuelles Subjekt.

Außerdem muss der Begriff der Aktion sensibler gelesen werden. Seine Bejahung darf keinesfalls als plumper Aktionismus verstanden werden, denn auch Deleuze erkennt die Gefahren eines reinen Aktionismus. Vielmehr muss die Theorie selbst als Praxis betrachtet werden, sie ist Teil des Kampfes, deshalb kann sie sich nicht mehr darüber stellen und eine vermeintlich objektive Position einnehmen. (DIM:89)

Einer von Spivaks Hauptkritikpunkten ist, dass „[d]ie oft verlautete Kritik am souveränen Subjekt [...] dergestalt ein Subjekt [inauguriert]“ (2011:21). Aber sie verkennt dabei meiner Meinung nach den wesentlichen Unterschied zwischen Subjekt und Subjektivierung. Subjektivierung ist verzeitigt und verortet und impliziert nicht wie das Subjekt eine zeitlose, universale Natur des Menschen. Die Subjektivierung ist geografisch, zeitlich, epochal und sozial bedingt und zumindest für Deleuze und Guattari ist das Individuum zwar handlungsfähig, jedoch nicht essenziell oder wesenhaft in dem Sinne, dass es zur Erkenntnis der einen Wahrheit fähig ist. Vielmehr ist die Subjektivierung „die Produktion einer Existenzweise [...] sie ist eine – einzelne oder kollektive – Individuierung, die ein Ereignis charakterisiert [...]. Sie ist ein Intensitätsmodus und kein personales Subjekt. Sie ist eine spezifische Dimension, ohne die man weder über das Wissen hinausgehen noch der Macht widerstehen könnte“ (U:143). Laut Deleuze ist es „idiotisch zu sagen, daß[sic!] Foucault ein verborgenes Subjekt entdeckt oder wieder einführt, nachdem er es vorher geleugnet hätte. Es gibt kein Subjekt, sondern eine Produktion von Subjektivität: Die Subjektivität muß[sic!] produziert werden, wenn der Zeitpunkt gekommen ist, gerade weil es kein Subjekt gibt“ (U:164), „die Subjektivierung [ist] die praktische Suche nach einer anderen Lebensweise, nach einem neuen Stil“ (U:153). Ein wichtiges Gegenargument äußert Deleuze auch in den *Unterhandlungen* (127f.), denn die Tatsache, dass es nach 68 wesentlich schwieriger

wurde eine Fernsehsendung über beispielsweise Gefängnisse zu produzieren in der nicht auch Häftlinge zu Wort kamen und für sich selbst sprechen durften, ist für ihn eine wesentliche Errungenschaft. Es sei auch für die Intellektuellen eine Errungenschaft für sich selbst zu sprechen, dass sie nicht mehr universelle Äußerungen treffen, sondern aus ihrer eigenen Situation und Kompetenz heraus sprechen. Außerdem heißt für sich selbst zu sprechen „selbstverständlich nicht, für jeden schlägt einmal die Stunde seiner Wahrheit, seiner Memoiren oder seiner Psychoanalyse, es heißt nicht: in der ersten Person sprechen. Sondern es bedeutet, die unpersönlichen physischen oder geistigen Mächte zu benennen, denen man sich gegenübersteht und gegen die man kämpft, sobald man ein Ziel zu erreichen versucht, und daß[sic!] man das Bewußtsein[sic!] für dieses Ziel nur in diesem Kampf gewinnt. So gesehen ist das Sein selbst politisch“ (U:128). Weder Deleuze noch Foucault wollen durch die Hintertür das erhabene, ungeteilte Subjekt wiedereinführen, jedoch Menschen den Raum geben für sich selbst zu sprechen. Warum die Repräsentation abgelehnt wird, wurde weiter oben schon ausführlich erläutert, insofern bleibt für sich selbst zu sprechen und Räume dafür zu erkämpfen die einzige Möglichkeit zur Emanzipation der Subalternen. Das heißt aber nicht, dass diese Räume automatisch neutral wären und den Sprechakt der Subalternen unvermittelt und „authentisch“ wiedergäben, auch diese Räume sind von Macht durchzogen, insofern hört die Kritik und der Kampf nach ihrer Erlangung nicht plötzlich auf.

Desweiteren wirft Spivak den beiden eine Verleugnung der internationalen Arbeitsteilung vor, sie seien „unfähig, mit dem globalen Kapitalismus umzugehen“ (Spivak 2011:22f.). Dieser Vorwurf kann zumindest für Deleuze und Guattari entkräftet werden, denn allein in Tausend Plateaus beschäftigen sie sich vielfach mit den internationalen Ausprägungen des Kapitalismus und seiner Arbeitsteilung, so schreiben sie: „der Kapitalismus [lässt] eine Veränderung der ökumenischen oder weltweiten Organisation erkennen, die jetzt eine eigene Konsistenz annehmen; statt wie bisher aus heterogenen Gesellschaftsformationen und ihren Beziehungen hervorzugehen, werden diese Formationen jetzt zum großen Teil durch die weltweite Axiomatik bestimmt, die ihre Beziehungen festlegt, indem sie eine internationale Arbeitsteilung organisiert“ (TP:629f.). Im Folgenden gehen sie auch immer wieder auf die Abhängigkeit aller Staaten vom Weltmarkt und die unterschiedliche Einbindung von Zentrum und Peripherie in diesen ein. Auch die Problematik, dass die Kolonien zwar offiziell frei, aber durch die internationale Arbeitsteilung nach wie vor abhängig von ihren Zentren sind, besprechen sie ausführlich

(TP:643ff.). Natürlich stimmt es, dass viele Fragen bezüglich der Einbindung der einzelnen Staaten in den globalisierten Weltmarkt bei Deleuze und Guattari offen bleiben, ihre Analyseebene ist aber schlichtweg eine andere und noch dazu sehen sie die Mikro- und Makropolitik nicht als zwei sich gegenüberstehende Ebenen, sondern als zwei Seiten ein und desselben Prozesses. Aber ja, sobald wir uns in der Sphäre der Staaten und des globalen Weltmarktes befinden, haben Deleuze und Guattari keine passenden Begriffe oder Konzepte mehr anzubieten, die hilfreich wären, dies ist jedoch nicht Aufgabe deren Philosophie. Dieser Aspekt wird vor allem bei der Behandlung der zwei Fallbeispiele noch einmal offensichtlich werden.

Spivak setzt auch die Aussage „die Macht an jedem beliebigen Punkt ihrer Anwendung in die Luft zu sprengen“ wollen mit einer „Aufwertung *jedweden* destruktiven Begehrens gegenüber *jedweder* Macht“ gleich (Spivak 2011:23), womit sie ihnen quasi vorwirft, einzige Möglichkeit des Widerstandes sei, sich gewaltvoll oder völlig destruktiv gegen den Staat etc. zu richten. Dies stimmt nicht, da Deleuze und Guattari zwar durch ihre Konzepte keine Partizipation innerhalb des Staates oder der repräsentativen Demokratie vorschlagen oder gutheißen, allerdings sehr wohl das Bewusstsein haben, dass es für politische Bewegungen oftmals unumgänglich ist in die offizielle Sphäre des Politischen und seiner Institutionalisierung einzutreten. (vgl.u.a.:U:249; TP:652f.; Guattari/Rolnik 2006:186ff.; Antonioli 2010:21,24)

Ein weiterer Kritikpunkt den sie anbringt ist, dass Deleuze und Guattari außerstande sind eine Theorie der Interessen zu artikulieren, was für Spivak in Zusammenhang mit der Indifferenz gegenüber der Ideologie steht. (Spivak 2011:24ff.) Sie stellt aber richtig fest, dass es gar nicht in deren Absicht liegt eine Theorie der Interessen zu formulieren. Warum auch, wenn es ihnen eben nicht um ein politisches Programm geht oder einen Kampf um politische Macht in der repräsentativen Demokratie? Außerdem vertrauen Deleuze und Guattari dem Interesse nicht, da es vom Begehren gesteuert wird, kein Interesse kann gegen das Begehren sein und dieses geht viel tiefer. Die Menschen begehren die Macht, manchmal begehren sie sogar die Repression, „[n]ein, die Massen sind nicht getäuscht worden, sie haben den Faschismus herbeigesehnt“ ruft Wilhelm Reich aus und wird von Deleuze zitiert. (DIM:97f.) Die aktiven Mikrofascismen in uns drücken sich über das Begehren aus und deshalb sind „[d]ie libidinösen Besetzungen gesellschaftlicher Macht [...] der Grund dafür, daß[sic!] Parteien und Gewerkschaften, die sich für das Klasseninteresse revolutionär engagieren sollten, reformistische oder

gänzlich reaktionäre Haltungen einnehmen“ (DIM:97). Auch Guattari meint hierzu: „Die [vorbewussten] Interessenbesetzungen können wirklich revolutionär sein, und trotzdem lassen sie unbewußte[sic!] Wunschbesetzungen bestehen, die nicht revolutionär sind oder sogar faschistisch sind“ (U:32). Interessenspolitik hat zur Folge, dass wieder nur ein Teil der Unterdrückten berücksichtigt wird, denn Interessen müssen repräsentiert werden und um zu repräsentieren muss vereinheitlicht werden. Wenn diese Interessen an die Macht kommen, werden wieder neue Hierarchien festgeschrieben und es findet lediglich ein Austausch der Macht statt, keinesfalls aber eine nachhaltige Veränderung der Unterdrückungsverhältnisse. (vgl. U:33f.; DIM:99) Die Ignoranz gegenüber den Interessen wird aber ähnlich wie die Betrachtung der internationalen Sachzwänge des Kapitalismus und Staates bei den zwei Fallbeispielen problematisiert werden. Spivak übt hier durchaus auch berechnete Kritik.

Spivak unterstellt Deleuze und Foucault ebenfalls, dass sie die zwei Bedeutungen des Begriffs der Repräsentation vermischen würden, nämlich Vertreten, im politischen Sinne der Repräsentation, und Darstellung oder Vorstellung. Da Deleuze und Foucault Theorie nur als „Aktion“ betrachten würden, repräsentierten sie auch keine unterdrückte Gruppe. (Spivak 2011:29) Erstens vergisst sie wie viele andere dabei, dass Deleuze sich als Philosoph versteht und nicht als Fürsprecher irgendwelcher Gruppen. Er erfindet Begriffe und Konzepte, die sich auf aktuelle Probleme beziehen, die natürlich politische sind, aber er betrachtet es nicht als seine Aufgabe, ein politisches Programm zu entwickeln. Und zweitens unterschätzt sie hier zumindest Deleuze und Guattari. Denn Deleuze und Guattari lehnen auch den Begriff der Darstellung und Vorstellung ab, dies geht Hand in Hand mit der Ablehnung der Ideologie und dem Begriff der Idee Platons, wie ich weiter oben schon ausführlich erläutert habe. Dinge haben kein Wesen, das dargestellt werden könnte, sondern sind mannigfaltig, insofern ist jede Darstellung oder Repräsentation eine Totalisierung und Vereinfachung oder der Verweis auf ein transzendentes Urbild.

Spivak versucht den Unterschied an Hand eines Beispiels zu veranschaulichen, das sie Marx' achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte entnimmt. Eine Gruppe von Subalternen, genauer Parzellenbauern, bräuchten auf Grund ihres mangelnden kollektiven Bewusstseins einen „Träger“ oder „Repräsentanten“, „der in jemandes anderen Interesse zu arbeiten scheint. Das Wort für ‚Repräsentant‘ leitet sich hier nicht von ‚*darstellen*‘ ab; dies verschärft den Kontrast, über den Foucault und Deleuze hinwegsehen, nämlich den Kontrast, der, sagen wir, zwischen einer StellvertreterIn und einem Porträt

besteht“ (Spivak 2011:31). Der notwendige Träger oder Repräsentant für die Parzellenbauern erinnert an die Theorie des leeren Signifikanten Laclaus und hierzu habe ich weiter oben schon ausführlich erklärt, warum Deleuze diesen Zugang nicht vertreten kann: weil er faschistische und totalisierende Züge in sich trägt und nur sinnvoll ist, wenn innerhalb der repräsentativen Demokratie die Macht ergriffen werden möchte, was in Deleuze‘ und Guattaris Philosophie nicht das Ziel ist. Außerdem würden Deleuze und Guattari der Auffassung nicht zustimmen, dass die Parzellenbauern notwendigerweise ein kollektives Bewusstsein benötigen um politisch aktiv zu werden, oft reicht es, dieselbe Ungerechtigkeit zu erfahren um für eine Verbesserung zu kämpfen. Die Indigenen, Studierenden und Arbeiter*innen in Bolivien oder Ecuador haben und hatten auch kein kollektives Bewusstsein, trotzdem hat sie nichts daran gehindert gegen den Neoliberalismus und das (post-)koloniale politische System gemeinsam auf die Straße zu gehen. Auch das moderne Phänomen der Multitude hat in diesem Sinne kein kollektives Bewusstsein, trotzdem bedarf es nicht notwendigerweise eines*r Repräsentanten*in.

Eine Stelle möchte ich noch aus Spivaks Kritik zitieren, die meiner Ansicht nach aufzeigt, wie sehr sie Deleuze und Guattari Unrecht tut: „Das Verhältnis zwischen dem globalen Kapitalismus (ökonomische Ausbeutung) und nationalstaatlichen Allianzen (geopolitische Herrschaft) ist dermaßen makrologisch, dass es die mikrologische Textur der Macht nicht erklären kann. Um sich einer solchen Erklärung anzunähern, muss man sich Theorien der Ideologie zuwenden - also Theorien von Subjektformationen, die mikrologisch und in oft unberechenbarer Weise die Interessen betreiben, die zur Verhärtung der Makrologien führen“ (Spivak 2011:37). Genau das versuchen Deleuze und Guattari mit ihrem Verständnis der Mikropolitik, das nicht getrennt von der Makropolitik betrachtet werden kann, genau das versuchen sie mit ihren Konzepten der De- und Reterritorialisierung und der Vereinnahmung durch die kapitalistische Axiomatik und den Mikrofaschismen in uns.

Ich kann hier nun nicht näher ins Detail gehen, aber hoffe, dass klar wird, wie verkürzt Spivaks Kritik in vielerlei Hinsicht ist, zumindest was Deleuze und Guattari betrifft.

Die Tatsache, dass Spivak sich auf nur einen Text im gesamten Universum von Texten Deleuze‘ und Guattaris konzentriert, ist inakzeptabel. Sie ignoriert, dass Deleuze und Guattari auf realpolitischer Ebene sehr wohl einräumen, dass es für politische Bewegungen wahrscheinlich unumgänglich ist, die Sphäre der politischen Institutionen

und somit Repräsentation zu betreten, jedoch weisen sie darauf hin, welche Opfer damit verbunden sind - was verloren geht durch das Majoritär-Werden. Auch sie reiht sich in eine politische Lesart ein, die übersieht, dass die beiden Philosophie betreiben und ihre Konzepte nicht für die Eins-Zu-Eins-Umlegung in die politische Praxis geschaffen haben. Es geht ihnen nicht um die Erstellung eines politischen Programms, sondern um die Analyse des Kapitalismus, die Schaffung neuer Begriffe die sich auf aktuelle Probleme beziehen und um eine Art Kritik im Sinne Foucaults, wie ich sagen würde. (vgl.u.a.:U:249; TP:652f.; Guattari/Rolnik 2006:186ff.; Antonioli 2010:21,24)

Es soll hier jedoch keinesfalls Spivaks Theorie ans ich kritisiert werden oder ihre Kritik an so manchen postkolonialen und poststrukturalistischen Denkschulen. Vielmehr geht es mir darum aufzuzeigen, dass sie Deleuze und Foucault hier in einen Topf wirft - auch gemeinsam mit anderen - und sie sich nicht die Mühe gemacht hat eine fundierte Kritik ihrer Ablehnung der Repräsentation zu erarbeiten. Anstatt dessen bezieht sie sich auf teilweise aus dem Zusammenhang gerissene Sätze und stellt diese noch dazu als deren theoretische Aussagen dar, obwohl sie hier ein Gespräch in die Mangel nimmt, keine textliche Ausführung, was ihr sicherlich schwerer gefallen wäre.

Warum es mir wichtig war, so detailliert auf ihre Kritik einzugehen, ist, dass ihre Kritik an Deleuze und Foucault, die sie an diesem einen Text festmacht, auch heute noch oftmals rezipiert wird, vor allem in Werken zur postkolonialen Theorie. Noch nie habe ich allerdings eine fundierte Kritik ihrer Kritik an deren beider Theorie gelesen und was bei den meisten Leser*innen hängen bleibt, vor allem wenn es um Deleuze geht, ist Spivaks verkürzte Kritik an ihm.

Außerdem schildert sie selbst im späteren Teil von *Can the Subaltern Speak?* die Problematik die entsteht, wenn westliche Männer glauben, sie müssten die indischen Frauen vor den indischen Männern beschützen, indem sie sie vor deren Bräuchen bewahren und *für* sie sprechen. Die indischen Frauen werden nicht gehört, sie dürfen nicht sprechen und durch die vermeintliche Repräsentation werden sie nochmals unterdrückt, also wieso sieht sie dann die Problematik die Deleuze und Foucault ansprechen nicht? Sie würden die Möglichkeiten erweitern wollen, in denen die Subalternen für sich selbst sprechen können, in denen sie keiner Repräsentation mehr bedürfen, sie stellt das allerdings mit der Einführung eines neuen Subjektes gleich. Doch wie Lorey richtig feststellt „ist auch Spivak nicht davor gefeit, in die Haltung des paternalistischen humanistischen Fürsprechens zu kippen und ebenfalls das souveräne, nämlich verantwortungsvolle und zur Repräsentation fähige Subjekt darzustellen, das

einen der Grundpfeiler der eurozentrischen humanistischen Zivilisationslogik ausmacht“ (2012:186). Die Verantwortung der postkolonialen Intellektuellen in gewisser Hinsicht *für* die Subalternen zu sprechen, ist allerdings eine der sich keine*r entziehen dürfte, aber es sollte mehr um ein *miteinander* Sprechen gehen, auf selber Augenhöhe, sich gegenseitig, und vor allem den Subalternen, zuzuhören und voneinander zu lernen (Lorey 2012:186). Eine sehr ähnliche Strategie wenden die Zapatistas in Chiapas an, auf die später noch genauer eingegangen wird, ähnliches lässt sich auch in Bolivien sehen. Doch zuvor möchte ich noch Spivaks Kritik in die heutige Zeit versetzen und aufzeigen, wie die Geschichte zum Teil ihre Argumente widerlegt hat.

4.1.2. Widerlegungen der Geschichte

Spivak kritisiert, dass Foucault und Deleuze die französischen Geschehnisse 1968 verallgemeinern und behaupten, eine solche Mobilisierung und Solidarisierung wäre jederzeit möglich. Sie bezweifelt das, da die Verhältnisse im Süden andere seien. (vgl. Nandi 2012:124) Miriam Nandi schreibt: „das ist für Spivak der ganz entscheidende Punkt, [...] man [kann] nicht davon ausgehen, dass eine solche breite Solidarisierung auch in beliebigen anderen Kontexten - wie etwa im Süden - möglich ist“. (ebd.) Doch was würde sie wohl heute dazu sagen, wo tatsächlich weltweit, von Argentinien bis zur Türkei, von Kanada bis Tunesien, von Spanien bis Bolivien, immer wieder solche Explosionen stattfinden. Wo Studierende mit Arbeiter*innen, mit Schüler*innen und Indigenen gemeinsam auf die Straße gehen und ihr Recht zu sprechen und zur Mitbestimmung einfordern. Wo diese Gruppen die Repräsentation in einer Partei, einer Person oder Forderung verweigern, weil sie wissen, dass die grundlegende kritische Haltung die sie vertreten, die sich gegen das System stellt, dadurch nur zu einfach zu totalisieren, zu Vereinnahmungen wäre, durch das System das sie bekämpfen. Es gibt zahlreiche Beweise dafür, dass weltweit die Subalternen für sich selbst sprechen und sich Gehör verschaffen, ohne repräsentiert zu werden. Das soll nun jedoch nicht eine Lobpreisung dieser Bewegungen als unfehlbare und zu glorifizierende Praxis des Widerstandes darstellen. Außerdem sind diese Bewegungen nicht alle von homogener Art und haben unterschiedlichste Beweggründe, Organisationsformen und Forderungen. Natürlich gibt es innerhalb dieser Bewegungen so etwas wie faschistische Vereinnahmungen, man sehe sich manche Teile der Occupy-Bewegung und deren

Rhetorik an, die an die antisemitischen Verhetzungen des letzten Jahrhunderts erinnert, oder die Vereinnahmungen durch fundamental religiöse und patriarchale Ideologien des arabischen Frühlings, wo Frauen die maßgeblich an diesen Bewegungen beteiligt waren nun eine teilweise schlimmere Situation vorfinden als davor. Aber wie Deleuze und Guattari richtig feststellen, wir können nicht darauf hoffen, dass eine große Revolution passiert und danach alles gut ist. Nein, diese Prozesse sind ambivalent, sie tragen Gutes wie Schlechtes in sich, es geht um ein Werden und darum, dass es nicht bei den Ereignissen bleibt sondern das Werden weiter im Fluss bleibt und immer mehr Gutes dabei herauskommt. Aber es gibt nicht das Paradies am Ende der Geschichte oder des Lebens, die Revolution, die nur auf uns wartet, das ist eine Verblendung, eine Ideologie, das Opium der Utopist*innen.

Die Repräsentation als politisches Konzept ist heute in großen Teilen der Welt in einer großen Krise, nicht ohne Grund, sie exkludiert die Mehrheit der Menschheit, sie vereinnahmt mannigfaltige Bewegungen und versucht sie zu totalisieren. In der europäischen Krise wird die repräsentative Demokratie außerdem durch die Troika und einzelne Regierungen völlig ad absurdum geführt und ihre autoritären Auswüchse treten offen zu Tage. Das einzige Interesse das am Ende des Tages tatsächlich durch die Repräsentant*innen der Demokratie vertreten wird ist das des Kapitals, nicht das der Menschen. Deleuze und Guattari haben schon sehr früh erkannt, dass die Repräsentation der kapitalistischen Axiomatik in die Hände spielt, dass der Kampf um die politische Macht und Repräsentation, die sich im Majoritär-Werden minoritärer Bewegungen ausdrückt, den Widerstand, die Fluchtlinien schwächt und sie in geordnete Bahnen zurückführt. Der Staat ist ein wesentlicher Agent der kapitalistischen Axiomatik, ihrer Vereinnahmungsmechanismen, deshalb kann es nicht Ziel sein ihn zu erobern, er muss unterwandert werden. (vgl. TP:597, 651ff.) Die Minoritäten dürfen sich deshalb nicht repräsentieren lassen, weil sie sonst aufhören zu flüchten, es kann gar nicht ihr Ziel sein und das hat Spivak in keinem Punkt ihrer ganzen Kritik erwähnt - den Kern der politischen Philosophie Deleuze und Guattaris, die Bewegung, das Werden, das Nomadische und die Fluchtlinien sowie das Minoritär-Werden. All das findet keinerlei Erwähnung in ihrem Text, allein deshalb muss ihre Kritik als oberflächlich und verkürzt betrachtet werden. Antonio Negri fragt Deleuze in einem Interview, was das Mittel sei „um den Widerstand der Unterdrückten wirksam werden zu lassen und das Unerträgliche endgültig zum Verschwinden zu bringen“ (U:248) und Deleuze‘ Antwort darauf ist einzig und allein das Minoritär-Werden:

„Jeder ist in dieser oder jener Hinsicht von einem Minoritärwerden erfaßt[sic!], das ihn auf unbekannte Wege mitreißen würde, wenn er sich entschließen könnte, ihm zu folgen. Eine Minorität schafft sich immer dann Modelle, wenn sie majoritär werden will, und für ihr Überleben oder ihr Wohl ist das sicher unumgänglich (zum Beispiel einen Staat haben, anerkannt sein, seine Rechte durchsetzen). Aber ihre Kraft kommt von dem, was sie zu schaffen verstand und was mehr oder weniger in das Modell eingehen wird, ohne daß[sic!] es davon abhängig ist. Das Volk, das ist immer eine schöpferische Minorität und bleibt es, selbst wenn es eine Mehrheit erringt: beides kann koexistieren, weil es nicht auf derselben Ebene gelebt wird“ (U:249).

Ich denke das fasst noch einmal zusammen, was Spivak an Deleuze und Guattari übersieht.

In vielen Ländern der Krise der repräsentativen Demokratie haben sich Bewegungen gebildet, die etwas Neues fordern, die ein Werden in Gang gebracht haben, jedoch auch viele Rückschläge erleiden mussten. Auf zwei solche Beispiele soll im folgenden, letzten Teil dieser Arbeit exemplarisch eingegangen werden.

5. Deleuze & Guattaris politische Philosophie *und* lateinamerikanische soziale Bewegungen

„Die Revolution ist die absolute Deterritorialisierung an jenem Punkt, an dem diese nach der neuen Erde, dem neuen Volk ruft. Die absolute Deterritorialisierung vollzieht sich nicht ohne Reterritorialisierung.“ (G. Deleuze & F. Guattari, PH:117)

„Uns fehlt nicht Kommunikation, im Gegenteil: wir haben zuviel davon, uns fehlt Schöpferisches. *Uns fehlt es an Widerstand gegenüber der Gegenwart.*“
(G. Deleuze & F. Guattari, PH:126)

„Die Macht von Minderheiten bemisst[sic!] sich nicht nach ihrer Fähigkeit, in ein majoritäres System einzudringen und sich ihm aufzuzwingen, und auch nicht daran, ob sie das zwangsläufig tautologische Kriterium der Mehrheit umkehrt, sondern ob sie eine Kraft von nicht-zählbaren Mengen, so klein sie auch sein mögen, gegen die Kraft von zählbaren, aber unendlichen Mengen zum Einsatz bringen kann, die auch umgedreht oder verändert sein können, die auch neue Axiome beinhalten oder mehr noch, eine neue Axiomatik.“ (G. Deleuze & F. Guattari, TP:652)

Angelehnt an Paul Pattons Überlegungen, warum er sein Buch *Deleuze and the Political* genannt hat, ist nun auch dieser letzte Teil der Arbeit zu verstehen. Das *und* steht für das Dazwischen, denn jedes Werden entsteht aus diesem „in-between“, jedes *und* stellt eine Grenze zwischen zwei Elementen dar, ist dadurch potenzieller Öffnungspunkt für eine Fluchtlinie. Paul Patton schreibt diesbezüglich: „Deleuze and the political can only refer to an open-ended series of relations between philosophy and politics, a series of encounters between philosophical concepts and political events“ (2000:10). Genau um solche „encounters“ zwischen der politischen Philosophie Deleuze & Guattaris mit den politischen Ereignissen der Zapatistas und in Bolivien wird es im Folgenden gehen. Weder geht es darum die Philosophie durch ihre Anwendbarkeit auf reale Geschehnisse zu legitimieren, noch darum diese Vorgänge in ein deleuzo-guattarisches Raster einzufügen und sie dadurch interpretierbar zu machen. Vielmehr geht es, wie auch Thomas Nail schreibt, darum Theorie und Praxis Seite an Seite anzuwenden. Beide sind

zwei gleichberechtigte Seiten gesellschaftlicher Veränderungsprozesse die ineinander greifen. Insofern geht es nicht um eine Repräsentation, Interpretation oder ein *Fürsprechen*, sondern darum neue Konzepte zu entwickeln, die die aktuelle Situation artikulieren helfen, die aktuellen Probleme fassbar zu machen, was nicht heißt, dass diese neuen Konzepte in dieser Arbeit entwickelt werden können. (Nail 2012:7f.) Es wird darum gehen herauszufinden was spezifisch sichtbar wird mit der Brille Deleuze‘ und Guattaris und was außen vor bleibt.

Wie in der Einleitung schon angesprochen sind Deleuze und Guattaris Analysen in den letzten Jahren besonders stark in Zusammenhang mit sozialen Bewegungen, und vor allem mit dem lateinamerikanischen Kontinent, verarbeitet worden. Kein Wunder, ist es doch das Konzept des Rhizoms, das die netzwerkartigen, dezentralen, diversen und klassen-/schichtübergreifenden Bewegungen die seit etwa 30 Jahren weltweit sprießen, am besten verständlich und vorstellbar macht. Die klassischen Analysewerkzeuge des Marxismus oder der traditionellen Politikwissenschaft werden diesen Mobilisierungen nicht mehr gerecht, es braucht hier neue Werkzeuge und neue Herangehensweisen.

Außerdem ist deren Philosophie im Lichte der ersten neuen sozialen Bewegung entstanden, der 68er Bewegung. „Nicht Klassen und nicht Parteien, nicht Eliten oder Regierungs- oder Parteiprogramme haben eine entscheidende politische und kulturelle Transformation mit Langzeitwirkung in den westlichen Demokratien Ende der 1960er Jahren ausgelöst, sondern neue soziale Bewegungen“ (Zimmering 2010:68). Seither sind soziale Bewegungen zu einem politischen Akteur aufgestiegen und zum Gegenstand theoretischer Auseinandersetzungen geworden. Seit den 1980er Jahren wachsen diese neuen sozialen Bewegungen auch in Lateinamerika zu einem wesentlichen politischen Akteur heran. Es werden nachhaltige Transformationsprozesse ausgelöst, die sich jedoch nicht nur auf eine sozio-kulturelle Sphäre beschränken, sondern auch eine sozioökonomische Reichweite besitzen. (ebd.) Insofern macht es auch Sinn diese Philosophie mit neuen sozialen Bewegungen in Zusammenhang zu setzen. Außerdem sind die politische Philosophie und das Denken des Politischen bei Deleuze und Guattari sehr kompatibel mit den Spezifika sozialer Bewegungen. So meint Habermas, dass die Zivilgesellschaft nicht dazu da ist Politik zu machen sondern Einfluss auf die Politik auszuüben, das System die Zivilgesellschaft jedoch adaptiert und sie somit auch eine systemstabilisierende Rolle einnimmt. (vgl. Habermas 1997; Zimmering 2010:71f.) Sie hat also eine ambivalente Rolle inne. Die sozialen Bewegungen haben aber auch eine

mobilisierende Funktion und sind wichtige Akteur*innen bei Systemwechseln. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass sie ein großes Innovationspotential beherbergen, sie Initiator*innen neuer Wege und anderer Macht- und Wirtschaftszusammenhänge sein können, sie das gesellschaftliche Zusammenleben politisch, wirtschaftlich wie sozial neu gestalten. (Zimmering 2010:72) Soziale Bewegungen sind somit immer potentielle Fluchtlinien, Deterritorialisierungsbewegungen und tragen ein Werden in sich, sie sind Auslöser etwas Neuen. Natürlich werden sie immer von einer Reterritorialisierungsbewegung und Einhegung verfolgt. Dieses Innovations- und Mobilisierungspotential sowie die darauf folgende Einhegung werden bei den näher behandelten Beispielen besonders sichtbar werden. Es soll allerdings jetzt schon darauf hingewiesen werden, dass mit Deleuze‘ und Guattaris Begriffen nur einige Aspekte der Transformationsprozesse durch soziale Bewegungen greifbar werden. Sobald die Sphäre des Staates wieder Oberhand gewinnt, sowie die Einbettung in komplexe globale Wirtschaftszusammenhänge zu tragen beginnt, treten auch die Schwächen ihrer politischen Philosophie zu Tage.

Seit dem Aufstand der Zapatistas 1994 haben sich weltweit Antiglobalisierungsbewegungen formiert, Bewegungen die heterogen und nicht mit der Arbeiter*innenschaft identifizierbar, sondern mannigfaltig sind, die Multitude (vgl. Nail 2012). Schüler*innen, Lehrer*innen, Studierende, Intellektuelle, Arbeiter*innen, Gewerkschafter*innen, Indigene, Sozialist*innen und viele mehr haben sich in Chiapas, in Cochabamba, in Madrid, in Athen, in Montreal, in New York, in Buenos Aires, in London, in Santiago de Chile, in Istanbul, in Kairo, sogar in Wien und vielen anderen Orten der Welt zusammengefunden und gegen die Unterdrückung, die Ungleichheit, den Neoliberalismus, den Staat und die Krise demonstriert. Sie haben Gruppen gebildet und Mitbestimmung eingefordert, Autonomie und Selbstbestimmung und die meisten haben keine Anführer*innen oder Repräsentationsfiguren. Sie sind auch nicht gewillt durch eine Partei im repräsentativen politischen System vertreten zu werden, vielmehr verwehren sie sich einer Vereinnahmung und Verallgemeinerung und kritisieren das politische System der Parteien. Es wäre sehr schwierig und ein Akt der Vereinnahmung diese Bewegungen nach ihren Erfolgen zu beurteilen, nach den Ergebnissen die sie nach sich gezogen haben - was nicht heißt, dass es im Einzelfall nicht sehr wohl wichtig und spannend ist diesen Fragen nachzugehen. Im Anschluss an Deleuze und Guattari ist es jedoch besonders interessant sie in ihrem Werden zu untersuchen, das Unzeitgemäße auszumachen, die

Brüche mit der Geschichte und ihre Fluchtlinien zu suchen. Außerdem haben sie unterschiedliche Strategien gewählt, Occupy ist immer noch eine mannigfaltige, dezentrale Bewegung ohne Repräsentation; die Studierendenproteste Chiles haben zumindest ein paar Gesichter hervorgebracht, die mittlerweile eng verbunden sind mit dieser Bewegung wie Camila Vallejo, sie sind jedoch weit davon entfernt durch diese repräsentiert zu werden; in den Ländern des arabischen Frühlings haben Parteien wieder die Oberhand gewonnen; in Chiapas ist zwar Subcomandante Marcos zur Gallionsfigur geworden, jedoch wird die Zusammenarbeit mit dem Staat verweigert und in Bolivien haben sich die zahlreichen Bewegungen in einer Partei kristallisiert, der MAS, die als Sprachrohr der sozialen Bewegungen dienen sollte und die Regierung übernommen hat um den Staat zu verändern. Nun sollen gerade die zwei letzten Bewegungen, die der Zapatistas und die der MAS in Bolivien genauer betrachtet werden, wobei die Faktoren der Repräsentation und des Minoritär-Werdens zentrale Anhaltspunkte für den Vergleich darstellen werden. Zuvor jedoch soll noch ein kleiner Überblick gegeben werden, wie mannigfaltig und zahlreich die Analysen zu lateinamerikanischen Bewegungen mit Hilfe Deleuze⁶ und Guattaris sind.

5.1. Ein Überblick

Was mir als besonders spannend erscheint, ist, dass Deleuze⁶ und Guattaris Theorien nicht nur in der Interpretation oder Analyse lateinamerikanischer und natürlich auch vieler anderer Bewegungen rege Anwendung finden, sondern auch innerhalb der Bewegungen und ihrer Protagonist*innen und Berater*innen. Dass sich die Zapatistas zum Beispiel selbst immer wieder philosophietheoretisch äußern und John Holloway einer der Intellektuellen ist, die eng mit der Bewegung verschränkt sind, ist allgemein bekannt. Dass am lateinamerikanischen Kontinent immer schon linke, marxistische Theorie und sehr oft Gramsci, Marx, Poulantzas, Nietzsche etc. gelesen wurden um die politischen Emanzipationsbewegungen auf ein theoretisches Fundament zu stellen, ist ebenfalls bekannt. Auf keinem Kontinent sind Theorie und Widerstand so eng miteinander verschränkt und befruchten sich gegenseitig so tiefgreifend. Auch in Bolivien wird mit reger Begeisterung linksphilosophische Theorie rezipiert und sickert über Studierende, Linksintellektuelle und Aktivist*innen in die Bewegungen hinein. So sind in Bolivien immer wieder bekannte Theoretiker wie Bob Jessop oder Michael Hardt und

Antonio Negri zu Besuch, an den Unis aber auch in der Zivilgesellschaft und der internen Auseinandersetzung mit dem Prozess des Wandels. Blogs, Websites und Vereinigungen die sich mit der Verschränkung von Theorie und Praxis beschäftigen sprießen nur so.

Besonders verwiesen sei hier auf die Gruppe der COMUNA¹³ in La Paz und die damit eng verbundene Seite *dinamicas-moleculares*¹⁴.

Das Spektrum ist sehr breit, wenn es um die Zuhilfenahme Deleuze‘ und Guattaris geht, ich möchte hier nur kurz ein beispielhaftes Repertoire bieten, bevor die zwei Beispielländer genauer betrachtet werden.

Raul Zelik untersucht zum Beispiel in seinem Buch *Nach dem Kapitalismus? Perspektiven der Emanzipation oder: Das Projekt Communismus anders denken* (2011) die drei Zentren des Sozialismus des 21. Jahrhunderts, Venezuela, Ecuador und Bolivien mit Hilfe des Begriffs des Rhizoms. Gemeinsam ist diesen drei Ländern die tiefgreifende Repräsentations- und Staatskrise, die sie in den letzten beiden Jahrzehnten erlebt haben sowie die starke zivilgesellschaftliche und vor allem indigene Mobilisierung gegen die verstärkte Einflussnahme neoliberaler Politik. In Ecuador ist die Regierung Rafael Correas, die durch Unterstützung der sozialen Bewegungen an die Macht gekommen ist, seither nur mehr mit einer Schwächung dieser beschäftigt und zahlreiche Unterstützer*innen haben sich von ihm und seiner Politik abgewendet, trotzdem kam es natürlich auch zu massiven Verbesserungen für die Gesellschaft und grundlegenden Veränderungen in der Verfassung. (vgl. Zelik 2011:52-54) In Venezuela sind die Transformationsprozesse schon wesentlich komplexer. Diese analysiert Zelik auch in seinem 2006 erschienenen Artikel *Venezuelas „bolivarianischer Prozess“: Mit Gilles Deleuze in Caracas*. Die gewaltige Explosion zwischen Zivilgesellschaft und der

¹³ Die COMUNA ist eine Gruppe bolivianischer Linksintellektueller unterschiedlichster Disziplinen die sich spätestens seit dem Wasserkrieg in Cochabamba zusammengeschlossen haben, um die politischen Geschehnisse kritisch-analytisch zu begleiten. Sie verbinden überwiegend (neo-)marxistische Strömungen mit indigenen Philosophien, sind aber durchaus auch von Theorien der Cultural Studies, des (Post-)Strukturalismus und Postkolonialismus beeinflusst. Mitglieder sind unter anderen der Vizepräsident Boliviens Álvaro García Linera, Raul Prada Alcoreza, Oscar Vega Camacho, Dunia Mokrani Chavez und Luís Tapia. Es gibt außerdem zahlreiche Publikationen der Gruppe oder einzelner Mitglieder im Verlag Muela del Diablo.

¹⁴ <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/> Die Seite wird offiziell von Raul Prada Alcoreza geführt, ist also eng mit der Gruppe der COMUNA verbunden. Sie macht es sich selbst zur Aufgabe einen virtuellen Begegnungsort für kritisch emanzipatorische Kräfte zur Verfügung zu stellen. Gleichzeitig stellt sie eine unglaubliche Vielzahl an kritisch-pluralistischen Texten frei zur Verfügung. Essays, Artikel und sogar literarische Schriften (z.b. George Orwells 1984), sowohl von bolivianischen wie lateinamerikanischen Autor*innen, aber auch spanische Übersetzungen wichtiger Schriften von internationalen Denker*innen wie Antonio Negri, Martin Heidegger, Maurizio Lazzarato u.v.a. Die Seite ist auch mit anderen ähnlichen Internetseiten verknüpft.

Sparprogramme durchsetzenden, sozialdemokratischen Regierung 1989 - dem so genannten *Caracazo* - war eine der ersten zivilgesellschaftlichen Mobilisierungen dieser Art. Hugo Chavez, der 1998 zum Präsidenten gewählt wurde, ist wie kein anderer zu der Repräsentationsfigur der Linkswende in Lateinamerika avanciert. Die Nachbarschafts- und Stadtteilorganisationen, die sich in Armenvierteln Caracas selbst organisierten, entfalteten spätestens seit dem Jahr des Putsches gegen Chavez 2002 eine unglaubliche Schlagkraft. Immerhin waren es diese dezentralen, rhizomatischen Netzwerke, die Chaves zurück ins Amt beförderten. Die „mannigfaltigen Praktiken von unten“, die sich auf rhizomatische Art und Weise verkettet haben, waren im venezolanischen Fall oftmals entscheidend für das linksgerichtete Projekt. Seither hat Chavez Regierung diese Netzwerke in seine Politik integriert, man denke an die zahlreichen *Misiones*, *Consejos Comunales* und die partizipativen Demokratieformen, die implementiert wurden. Aber auch die *radios populares*, die seit einigen Jahrzehnten in ganz Lateinamerika sprießen, sind Teil dieses rhizomatischen Organisationsprinzips von unten. Diese rhizomatischen Strukturen verweigern sich der Repräsentation, wenn auch im venezolanischen Fall, wie Zelik richtig feststellt, paradoxerweise parallel eine der extremsten Formen von Repräsentation im Populismus der Figur Chavez zu Tage tritt. Seit 2004 ist Venezuela auch wieder überwiegend zu den traditionellen Formen der Politik und Repräsentation zurückgekehrt, die sich teilweise auch in einem staatlichen Autoritarismus äußern. (vgl. Zelik 2011: 54-68; 2006) Zelik geht auch auf Bolivien genauer ein, dieses wird jedoch ohnehin noch gesondert behandelt werden.

Jorge Camacho beschäftigt sich in seinem 2009 erschienenen Artikel *A Tragic Note: on Negri and Deleuze in the Light of the ‚Argentinazo‘* mit den diversen sozialen Bewegungen die sich in Argentinien als Folge der Krise entfalteten. Auch dort erhoben sich die Menschen auf Grund des radikalen Sparprogrammes, das die Regierung nach einer Phase neoliberaler Politik und ihres Scheiterns implementierte. Es erhob sich eine mannigfaltige, heterogene Masse an Menschen - Arbeitslosen, Kleinunternehmer*innen, Händler*innen und Selbstständigen - alle versammelten sich zum *cacerolazo* (Topfklopfen). Camacho greift in seiner Analyse auf Deleuze und Guattari zurück, da er den Optimismus und die Euphorie mit der Hardt und Negri die Multitude begrüßen - in deren Aufkommen sie einen progressiven Schritt hin zu einer teleologisch erwarteten globalen Post-Kapitalistischen Demokratie entdecken zu glauben - schlichtweg nicht teilen kann. Deleuze und Guattari erscheinen ihm in ihrer anti-teleologischen Ontologie wesentlich hilfreicher, denn sie fragen eben nicht unbedingt danach, wohin diese Prozesse

gehen (sollen), sondern machen sie als ambivalent und unberechenbar aus. Mit Deleuze und Guattari kann der *Argentinazo* als mehr als nur ein unabgeschlossenes, tragisches Event betrachtet werden, das kein Ziel erreicht hat. Und zwar als ein Prozess des ‚Revolutionär-Werdens‘, der es wert ist als er selbst gedacht und untersucht zu werden, ohne irgendwelche Referenzen zu historischen Teleologien. Was Camacho sehr schön herausstreicht ist die Feststellung, dass Deleuze und Guattari das Leben als das bejahen, was es ist, sie suchen nicht nach einem transzendenten Grund des Seins, nach keiner Rechtfertigung und auch nicht nach dem Telos der Befreiung, der nur noch nicht da ist, doch sie zelebrieren es auch nicht. Die schlichte Affirmation, nicht Akzeptanz, des Lebens, inklusive der schrecklichsten Leiden macht es möglich, einen ersten Schritt in Richtung des Experimentierens zu machen das schlussendlich eine Grundvoraussetzung für jede Politik ist. Und Deleuze und Guattari geht es vordergründig um eine Analyse, nicht um ein normatives, programmatisches oder strategisches Projekt. (Camacho 2009)

Nun gäbe es sicherlich noch zahlreiche Beispiele auf die ich eingehen könnte, ich will nun aber zwei ganz besondere Fälle genauer betrachten, die sich in gewisser Weise stark unterscheiden. Den Fall der Zapatistas, die sich für Autonomie und gegen die Repräsentation entschieden haben, und den Fall der sozialen Bewegungen in Bolivien, die mit der MAS in die Sphäre der politischen Repräsentation eingetreten sind und sogar die Regierung übernahmen. Beide Beispiele sollen mit den spezifischen Analysewerkzeugen Deleuze‘ und Guattaris gelesen werden, um Unterschiede in deren Erfolg und Strategie auszumachen, jedoch wird es zu keinerlei Urteil kommen, ob nun die Zapatistas oder die MAS erfolgreicher in ihrem Widerstand oder ihrer Flucht waren, vielmehr sind beide Prozesse als ambivalent zu betrachten. Es sollen lediglich im Sinne Deleuze‘ und Guattaris die Fluchtlinien auf deren Fluss oder deren Ersticken und das Rhizom in seinem Bestehen untersucht werden, so wie sie selbst schreiben:

„Man müßte[sic!] die Sackgassen auf der Karte erneut lokalisieren und sie dadurch für mögliche Fluchtlinien öffnen. Das gleiche würde für die Karte einer Gruppe gelten: hier wäre zu zeigen, an welchem Punkt des Rhizoms Phänomene wie Vermassung, Bürokratie, *leadership* und Faschisierung etc. entstehen, und welche Linien dennoch unterirdisch fortbestehen und im Verborgenen weiterhin ein Rhizom bilden“ (TP:26).

Durch diese praktische ‚Anwendung‘ der politischen Philosophie sollen aber auch Stärken und Schwächen aufgezeigt werden, die im Anschluss besprochen werden.

5.2. Der zapatistische Widerstand

Mexiko ist ein Staat in der Krise, gezeichnet durch massive Armut, Korruption, Drogenkartelle, die bis weit in die politischen Riegen hineinreichen, zahlreiche Kämpfe um Autonomie und ein politisches System, das seit langem mit autoritären und gewaltvollen Mitteln regiert. (vgl. Pimmer 2010, López y Rivas 2010) Die Krise der Hegemonie, in der sich der Staat und das politische System befinden, wurde unter anderem maßgeblich durch das neoliberale Projekt, das seit 1982 zur Durchsetzung gelang, verursacht und zeichnet sich durch den Ausschluss der Mehrheit der Bevölkerung aus. (vgl. Pimmer 2010) Vor allem die indigene Bevölkerung, die Schätzungen zu Folge bis zu 15 Prozent ausmacht, ist von Diskriminierung und Armut betroffen. (Kerkeling 2006:115)

Es kann nun hier nicht im Detail die Krise und die vielfältigen Probleme des mexikanischen Staates und seiner Gesellschaft analysiert werden, es soll viel eher auf den Widerstandskampf der EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) und die Zapatistas eingegangen werden, die seit 01.01.1994, dem Tag des Inkrafttretens des nordamerikanischen Freihandelsabkommens NAFTA und des Beginns ihres bewaffneten Aufstandes in Chiapas, zu allgemeiner Bekanntheit gelangten. Es soll ein kurzer und durchaus lückenhafter historischer Abriss zum zapatistischen Widerstandskampf und seinen maßgeblichen Forderungen wie Strategien gegeben werden.

5.2.1. Hintergründe und Entstehungsbedingungen des Zapatismus

Chiapas ist die ärmste Region Mexikos und verzeichnet die höchste Sterberate des Landes, die hauptsächlich auf heilbare aber unbehandelte Krankheiten (Erkältungen, Cholera, Masern etc.) sowie Hunger und Mord zurückgeführt werden kann. Es ist ausgesprochen schlimm „von Armut, Entrechtung, Krankheiten und Gewalt“ gekennzeichnet und auch der Bildungsstandard ist um einiges schlechter als im restlichen Mexiko. (Zimmering 2010:97; Kerkeling 2006:118) Die Indígenas waren immer schon am heftigsten davon betroffen und oft exkludiert von der restlichen Gesellschaft. Ihr Alltag ist von Diskriminierung, Menschenrechtsverletzungen, Bevormundung, Vertreibung, ökonomischer Ausbeutung, Marginalisierung und Ausschluss von politischen Partizipationsmöglichkeiten gekennzeichnet. (Kerkeling 2006:117) Doch seit den 1990er

Jahren und der Durchsetzung des Neoliberalismus, meint Raina Zimmering, hat sich ihre Situation insofern noch verschlechtert, dass sie zu Feind*innen des mexikanischen Staates und dessen Elite wurden. Denn ihre Territorien beherbergen oftmals die lukrativsten Rohstoffe für den internationalen Markt. Chiapas ist die an „Wasser-, Energie-, Erdöl- und Edelmetallressourcen reichste Provinz“ Mexikos und verfügt darüber hinaus über eine große Biodiversität, die für die Genindustrie immer attraktiver wird. Aufgrund der Neoliberalisierung der mexikanischen Wirtschaft und dem Beitritt zu den NAFTA und GATT Abkommen machte es sich der mexikanische Staat zur Aufgabe, die wertvollen Territorien der Indígenas, die in der mexikanischen Revolution 1910 von Emiliano Zapato und Pancho Villa hart erkämpft wurden, wieder abspenstig zu machen und die Verfassung in dieser Hinsicht zu ändern. Dies führte zu groß angelegten Vertreibungen und Enteignungen der Indígenas, wodurch viele ihre Lebensgrundlage verloren, da noch dazu die Hauptnahrungsmittel Mais, Bohnen und Kaffee Verteuerungen erlebten. (Zimmering 2010:97f., 106f.) Für viele war der einzige Ausweg der des Aufstands, weshalb der historische Mythos um den Revolutionär Emiliano Zapato wieder an Bedeutung gewann. Sein Slogan war „Land und Freiheit“ mit dem er für eine gerechte Aufteilung des Bodens an Landlose kämpfte. Sein Ziel war es nicht, die politische Macht im Staat zu übernehmen, sondern die Diktatur Porfirio Diaz‘ zu stürzen und die darauf folgende Regierung so zu beeinflussen, dass sie den Bauern und Bäuerinnen eine Lebensgrundlage zur Verfügung stelle. Tatsächlich zogen sich die Revolutionäre nach dem erfolgreichen Sieg wieder in ihre Bundesstaaten zurück und arbeiteten dort an den konkret vorhandenen Problemen. „Zapata wird mit dem Kampf gegen die Armut, der Vision auf gerechte Verteilung und dem Verzicht auf Macht gleichgesetzt“, wesentliche Ideen die auch den modernen Zapatismus kennzeichnen. (Zimmering 2010:99, 107). Die neoliberalen Anpassungen und der Entzug der Lebensgrundlage für einen Großteil der indigenen Bevölkerung waren Entstehungsherd dieser Guerilla-Bewegung, die bereits 1983 im lakadonischen Urwald gegründet wurde. Ideell bezieht sie sich auf eine Vielzahl von modernen philosophischen Theorien bis hin zu jahrhundertealten Strukturen des Gesellschaftlichen und der Ideologien der indigenen Kulturen.

5.2.2. Politische und ideelle Ursprünge des Zapatismus

Ein wichtiger Einflussfaktor der Zapatistas sind die Erfahrungen der seit Jahrhunderten durch den Kolonialismus und Neokolonialismus ausgeschlossenen und ausgebeuteten Indigenen, die nun erneut vor der Vernichtung ihrer Lebensgrundlagen durch den Neoliberalismus stehen. Die alten Organisationsmodelle und Strukturen der Indígenas trafen nun aber auf eine Gruppe junger Intellektueller, die Ideen des Sozialismus und kritisch-postmoderner Gesellschaftstheorien - wie Foucault und Habermas - mit in den Urwald brachten, um einen bewaffneten Widerstand gegen die Regierung nach dem Vorbild Che Guevaras zu initiieren. Das Zusammentreffen mit den friedlichen und gewaltlosen Widerstandsformen der Indígenas sowie deren basisdemokratischen Strukturen des Zusammenlebens, die sich durch rotierende politische Ämter und Verantwortung aller Mitglieder der Gemeinschaft gegenüber kennzeichnete, brachte einen spannenden Synkretismus hervor. (Zimmering 2010:98,112f.) Zimmering schreibt:

„Die ideelle und politische Originalität der EZLN bildete sich über das Zusammentreffen einer Guerilla, die sich ideell zwischen modernen und postmodernen, marxistischen und befreiungsideologischen, anarchistischen, kommunitaristischen und diskursiven Konzepten bewegte, mit einer Gruppe von Indigenen heraus, die sich ebenfalls an der Scheide zweier Welten, der traditionellen indigenen und einer neuen von kollektiver Selbstorganisation geprägten, befand“ (2010:114).

Die Ausführung eines politischen Amtes wird bei den Indígenas und den Zapatistas nicht als Beruf betrachtet, sondern als eine Aufgabe, die jeder und jede einmal erfüllen muss. Doch die Zapatistas haben nicht alle indigenen Traditionen unreflektiert übernommen. Zum Beispiel haben sie Frauen, die in traditionellen indigenen Gesellschaften aus dem politischen Leben ausgeschlossen sind, den Männern gleichgestellt. Auch sie übernehmen nun politische Ämter. Wirtschaftspolitisch befürworten sie kollektives Eigentum und die Devise dass das Land denen gehören sollte, die es bearbeiten. (ebd.: 100f., 111f.) Maßgeblich an der zapatistischen Idee des Politischen ist auch die absolute Ablehnung von Macht. Jede Form der politischen Repräsentation durch Parteien innerhalb des staatlichen politischen Systems wird abgelehnt und es ist nicht das Ziel die Macht im Staat zu übernehmen. Die Entscheidung mit politischen Parteien keinerlei strategische Allianzen mehr einzugehen trafen sie offiziell im Juni 2005 in der Sechsten Erklärung aus

dem Lakadonischen Urwald, auch wenn sie seit ihrer Gründung 1983 bereits die Parteiform an sich ablehnten. Vielmehr setzen die Zapatistas auf ein vom Staat autonomes System, das von der Basis der Gesellschaft ausgeht, dem Prinzip des „mandar obedeciendo“ (gehorchend befehlen) folgt und basisdemokratische Prinzipien lebt. Sie verstehen Regierung als Dienstleistung an die Bevölkerung, deshalb haben die Vertreter*innen dieser zuzuhören und deren Willen umzusetzen. Die Ethik erlangt wieder eine Bedeutung für die Politik und sie vertreten nach Jens Kastner einen „anti-avantgardistischen und repräsentationskritischen Modus des Politischen“. (Kastner 2011a:79; 81f., vgl. López y Rivas 2010; Zimmering 2010:112f.; Kerkeling 2006) Somit kämpfen sie im Gegensatz zum „omnipotenten und gewaltorientierten“ Staat für die „freiwillige Assoziation der mündigen und emanzipierten Menschen“ (Zimmering 2010:112f.). Alle gewählten Vertreter*innen sind jederzeit absetzbar, ihre Stimme ist nur geliehen und kann ihnen jederzeit durch den Willen der Gemeinschaft entzogen werden. (Kastner 2011a:81f.) Diese neuen Strukturen des Politischen möchten sie jedoch nicht nur innerhalb der eigenen autonomen Gebiete umsetzen, sondern sie vertreten diese als universellen Anspruch. Sie verfügen über weitreichende internationale Allianzen mit gewerkschaftlichen, sozialen und politischen Organisationen. Auch die Problematik der indigenen Völker haben sie weit über die nationalen Grenzen hinaus wieder auf die politische Agenda gesetzt und zur internationalen Vernetzung beigetragen. (Kastner 2011a:82; López y Rivas 2010:94f.) Für Subcomandante Marcos ist Chiapas „ein Teil des weltweiten Kampfes im Gefüge der Globalisierung“, die ganze Welt ist den Gesetzen der Marktwirtschaft unterworfen, doch jeder kleine Teil, jedes Fragment in diesem Makrosystem muss „seine eigene Form des Überlebens finden“, für die Zapatistas ist es die Autonomie. (Zimmering 2010:102) Doch die Zapatistas sind auch an transnationalen Vernetzungen interessiert und organisierten bereits 1996, in Chiapas und 1997, in Spanien, zwei ‚Intergalaktische Treffen‘ an denen jeweils 3000-5000 Intellektuelle und Interessierte aus der ganzen Welt teilnahmen. (vgl. Kastner 2011b:10) Auch die Sozialforen, die in regelmäßigen Abständen stattfinden, sind davon maßgeblich inspiriert worden sowie zahlreiche andere Widerstandsbewegungen, so auch die Antiglobalisierungsbewegung und die Gründung der *Peoples Global Action* (Nail 2012; Pimmer 2010).

Zwar ist die EZLN immer noch eine Guerilla, die auch bewaffnet ist und eine militärische Befehlsstruktur hat, doch reduziert sich der gewaltvolle Kampf auf einen zwölf-tägigen Aufstand 1994, dem Datum ihres Auftretens auf offizieller Bühne. Ansonsten dienen die

Waffen rein der Verteidigung der zapatistischen Territorien, es gibt weder Angriffe auf das mexikanische Heer noch irgendwelche Vergeltungsschläge. (Zimmering 2010:103)

5.2.3. Kurzer historischer Abriss des zapatistischen Widerstandes

Am 01.01.1994, dem Tag des Inkrafttretens des NAFTA-Abkommens, traten die Zapatistas aus dem lakadonischen Urwald in die Öffentlichkeit und führten einen zwölf-tägigen Aufstand gegen die mexikanische Armee. Anfänglich erklärten sie der mexikanischen Regierung den Krieg, doch zogen sie sich nach diesen zwölf Tagen wieder zurück und übermittelten anstatt dessen ein Verhandlungsangebot, in dem sie gesetzliche Garantien zur Sicherung ihrer Existenz und Autonomie verlangten. Sie waren Dank der breiten Unterstützung innerhalb der mexikanischen Zivilgesellschaft erfolgreich, die diese in Demonstrationen, Solidaritätserklärungen, Sammlung von Nahrung und Kleidung kundtat, und erreichten 1996 die Unterzeichnung des „Gesetzes von San Andres über indigene Rechte und Kultur“, „das allen indigenen Gemeinden in ganz Mexiko weitgehende Autonomierechte zubilligte und somit die Existenzgrundlage der Indígenas absicherte“. (Zimmering 2010:108,117) Doch die Regierung veränderte das Gesetz vor dessen Umsetzung in einer Art und Weise, die schlichtweg inakzeptabel war und begann gleichzeitig einen Krieg niederer Intensität gegen die Zapatistas und deren Verbündete. So unterstützte die Regierung nun paramilitärische Gruppen und setzte es sich offensichtlich zum Ziel die indigene Gemeinschaft zu spalten. Es kam auch zu einer Reihe von Massakern, das schlimmste war das von Acteal 1997, wo Paramilitärs die pazifistische und zapatistafreundliche Gemeinde „Las Abejas“ während eines Gottesdienstes überfiel und 45 Menschen, darunter Kinder und schwangere Frauen, auf bestialische Weise umbrachte und hunderte andere verletzt wurden. Die Polizei schritt nicht ein und später wurde die „Verwicklung von Politikern bis in Regierungskreise nachgewiesen“. (Zimmering 2010:108f.,117; Kerkeling 2006:125-130) Reaktion der Zapatistas war jedoch nicht Gewalt und Vergeltung, sondern der Abbruch der Verhandlungen mit der Regierung und die Bereitschaft diese wieder aufzunehmen, wenn diese tatsächlich gewillt und glaubwürdig sei. Sie begannen nun in der de facto Autonomie das nicht ratifizierte Indígenagesetz in die Realität umzusetzen, indem sie das Experiment neuer Gemeinschaftsformen begannen. Im Jahr 2000, dem Jahr der historischen Abwahl der PRI (Partei der institutionalisierten Revolution), die 71 Jahre an

der Macht war und somit das „Rückgrat des autoritären und hierarchischen politischen Systems“ Mexikos war, kam es zwar zu einer Ratifizierung des Gesetzes, jedoch war es dem ursprünglichen Entwurf kaum noch ähnlich, da die „wichtigsten Punkte wie kollektives Eigentum, territoriale und Rechtssouveränität“ nicht mehr enthalten waren. Zu diesem Zeitpunkt intensivierten die Zapatistas ihre Konzentration auf die Schaffung von Lokalregierungen und die Gestaltung des Politischen ‚von unten‘, und entschieden sich auch endgültig dazu keine Verhandlungen mehr mit Parteien oder Regierungsvertreter*innen zu führen. (Zimmering 2010:109f., 236f.)

Erst 2006, als wieder Präsidentschaftswahlen bevorstanden, traten die Zapatistas erneut in die Öffentlichkeit. In der zuvor 2005 erschienenen „Sechsten Erklärung der EZLN“ gaben sie bekannt, dass sich die Bewegung von einer rein indigenen Bewegung entfernen werde und wieder gesamt-nationale Ziele sowie eine grundlegende Veränderung der mexikanischen Gesellschaft in den Vordergrund treten sollten. Die Veränderung von unten sollte durch die Initiative der „Anderen Kampagne“, „die sich von der offiziellen Wahlkampfkampagne für die Präsidentschaftswahlen im Juli 2006 strikt abgrenzte und eine außerparlamentarische und antikapitalistische Alternative zum Ziel hat“ losgetreten werden. Diesmal war das Ziel eine dauerhafte überregionale Alternative zu schaffen. (Zimmering 2010:239, 267; vgl. Kastner 2011b:10) Diese „Andere Kampagne“ setzte sich aus sehr diversen Teilen der mexikanischen Zivilgesellschaft zusammen, die einem Klassenbegriff zuwiderläuft und die Differenz und das Ausgeschlossen-Sein in den Mittelpunkt rückte. (Zimmering 2010:241) Es kann also von einer Mannigfaltigkeit oder Multitude die Rede sein. Ihr gehörten „Indígenas, Bauern, Aktivisten, Umweltschützer, Intellektuelle, Studenten, sexuell Ausgegrenzte, Künstler, Arbeiter von unabhängigen Gewerkschaften, Rockmusikgruppen und Slumbewohner“ an (ebd.). Am Ende beteiligten sich bis zu 1000 Gruppen und Organisationen aus 32 Bundesländern an der Kampagne. Besonders wichtig für diese Kampagne ist allerdings zu erwähnen, dass sie sich von jeder Unterstützung großer politischer Parteien distanzierte, so auch vom linken Kandidaten der PRD (Revolutionärdemokratische Partei) Andrés Manuel Lopez Obrador. Die PRD war allerdings bis dahin immer eine Partei, mit der die Zapatistas sehr wohl Gespräche führten und es immer wieder Annäherungen gab. Eine Präsidentschaft Obradors hätte das Herrschaftssystem Mexikos, das wesentlich auf dem Ausschluss einer Mehrheit beruht, in Frage gestellt und sicherlich eine Verbesserung für große Teile der Subalternen dargestellt. Trotzdem kam es zur Zusammenarbeit mit kleineren linken Parteien und Gewerkschaften. Diese Bündnisse sollten vor allem den ländlichen und städtischen

Widerstand verbinden. Ein großer Teil der linken Kräfte Mexikos, aber auch international, sahen in Lopez Obrador einen Hoffnungskandidaten und kritisierten die Zapatistas im Nachhinein stark dafür, dass sie keine Wahlempfehlung für ihn abgaben. Einige gehen sogar soweit ihnen die Schuld für seine Niederlage gegenüber dem rechten Kandidaten Felipe Calderon zu geben. Zu diesem Zeitpunkt distanzieren sich die Zapatistas so radikal wie nie zuvor von der offiziellen, repräsentativen Politik. (vgl. Zimmering 2010:240ff.; Pimmer 2010:21, 30; Kastner 2011a:83)

Die Zapatistas setzten anstatt dessen auf das Regionale, und betonten nun erstmals ganz explizit eine antikapitalistische Ausrichtung. (Zimmering 2010:243f.) Seit 2006 und der ‚Anderen Kampagne‘, die noch dazu vom Atenco-Konflikt gezeichnet war - in Atenco wurde ein Blumenmarkt mit enormer Polizeigewalt geräumt woraufhin es zu gravierenden Auseinandersetzungen und einer konsequenten Machtdemonstration der damaligen Regierung kam¹⁵ - wurde es jedoch still um die zapatistische Bewegung. (Zimmering 2010:245ff.) Auch ihre Mobilisierungskraft und die intellektuelle Anerkennung der Zapatistas gerieten in die Krise. Die breite Kritik und Ablehnung war wesentlich davon beeinflusst was unter Politik zu verstehen sei, all jene die den Begriff immer noch stark mit der repräsentativen Demokratie und den Parteien verbanden, konnten der Vorgehensweise der Zapatistas verständlicherweise wenig abgewinnen. (Kastner 2011a:84)

Am 21. Dezember 2012 haben sich die Zapatistas jedoch wieder gezeigt, auf eine eindrucksvolle Art und Weise. Bis zu 50.000 Zapatistas haben landesweit einen schweigenden Aufstand geleistet, sind in die Städte marschiert, sind schweigend über aufgebaute Bühnen gezogen und haben sich danach wieder zurückgezogen. Dieser Tag war das Ende des 13.Baktún im Mayakalender, der weltweit als Weltuntergang fehlinterpretiert wurde, auch der Beschluss (1992) zum Aufstand der Zapatistas im Jänner 1994 jährte sich zum 20.Mal sowie das Massaker von Acteal zum 15.Mal. Außerdem ist mit Peña Nieto erstmals wieder ein Präsident der PRI an die Macht gekommen, Mexiko ist zum alten Establishment zurückgekehrt. Die Zapatistas haben mit diesem Auftreten gezeigt, dass sie nichts an ihrer Stärke eingebüßt haben. Im Anschluss gab es über

¹⁵ Es kam damals zu einer enormen Solidaritätskundgebung, nicht nur innerhalb Mexikos sondern weltweit. Am ausgerufenen Protesttag gegen die Ausschreitungen in Atenco, wo unter anderem ein 14-Jähriger aus 70cm Entfernung erschossen wurde und zahlreiche Menschen bis heute als verschwunden gelten, kam es in 24 Ländern und 50 Städten rund um den Globus zu Protesten, zehn Tage später wurde bereits in 40 Ländern demonstriert. Die ‚Andere Kampagne‘ hatte also durchaus Erfolg und entwickelte sich zu einer eigenen Organisation. (Zimmering 2010:245ff.)

mehrere Monate verteilt mehrere Kommuniqués, in denen unter anderem kommuniziert wurde, dass die Zapatistas und die Missstände gegen die sie kämpfen nach wie vor da sind und dass es diesmal ohne ihr Zutun erneut zur Wahl eines rechten Präsidenten kam. Außerdem haben sie in den vergangenen Jahren einige Erfolge in ihren autonomen Gebieten zu verzeichnen gehabt. (vgl. Zapf 2013; Dorsch 2012, 2013; Gerber 2012) Im Kommuniqué vom 30.12.2012 wird es folgendermaßen formuliert:

„In diesen Jahren haben wir uns gestärkt und haben unsere Lebensbedingungen bedeutend verbessert. Unser Lebensstandard ist höher als in den indigenen Gemeinden, die der Regierung hörig sind, die Almosen erhalten und mit Alkohol und nutzlosen Artikeln überschüttet werden. [...]

Die indigenen PRI-Anhänger kommen in unsere Krankenhäuser, Kliniken und Labors, weil es in denen, die die Regierung zur Verfügung stellte, weder Medikamente, noch Geräte noch Doktoren, noch qualifiziertes Personal gibt.“

Außerdem wurde die Absicht erklärt wieder verstärkt Kontakt mit den nationalen wie internationalen Anhänger*innen der „Sechsten Erklärung aus dem lakadonischen Urwald“ und der „Anderen Kampagne“ aufzubauen und ab August 2013 sollten sogenannte zapatistische „Kleine Schulen“ für der Bewegung nahestehende Gruppen und Einzelpersonen im gesamten Gebiet der Autonomie eröffnet werden. Die Reaktionen aus politischen Kreisen waren gemischt, einige Parlamentarier*innen, gleich welcher Couleur, reagierten mit Ablehnung, manche jedoch verhielte sich durchaus wohlwollend. Der Gouverneur von Chiapas, Manuel Velasco Coello, sprach sich für die Umsetzung der Abkommen von San Andrés aus und sicherte den Zapatistas Respekt ihren Ländereien gegenüber zu. Außerdem hielt er am 21.Dezember die Polizei von den Straßen fern, da der Protest ein friedlicher war. (vgl. Zapf 2013; Dorsch 2012, 2013; Gerber 2012) Es ist nun abzuwarten wie sich der zapatistische Widerstand weiter gestalten wird. Es soll aber noch genauer auf das Modell der politischen Organisation in den autonomen Gebieten eingegangen werden.

5.2.4. Das zapatistische Modell der Autonomie und dessen Erfolge

Doch wie sieht diese Autonomie im Detail aus? Für die Zapatistas kann der Staat innerhalb der neoliberalen Globalisierung nicht mehr seine klassischen Funktionen erfüllen. Doch hat er historisch wichtige Momente beinhaltet, wie die mexikanische

Verfassung, die Agrarreform und die Hervorbringung revolutionärer Menschen wie Emiliano Zapata - sie sprechen dem Staat also in all ihrer antietatistischen Ausprägung auch seine positiven Seiten zu. Sie unterscheiden jedoch zwischen Staat und Nation und verstehen sich selbst als Teil der mexikanischen Nation. Die Nation sei immer etwas Unvollendetes, Fortlaufendes und nie Abgeschlossenes, der Staat jedoch sei ein Herrschaftsinstrument, dessen Leviathan an der Spitze die Macht innehat und Gewalt ausübt. Der Staat ist deshalb nicht mit dem zapatistischen Verständnis vereinbar, weil sie für antihierarchische und basisdemokratische Systeme plädieren, die keinen solchen Leviathan benötigen. (Zimmering 2010:269f.)

Politische Herrschaft wird bei den Zapatistas durch Verwaltung von Sachen ersetzt, es gibt keine Berufspolitiker*innen mehr, sondern jeder und jede in der Gemeinschaft muss selbst Politik ausüben, da es ein Rotationssystem gibt. Doch die temporären Repräsentant*innen der Gemeinschaft sind der Volksversammlung verpflichtet, in der alle Entscheidungen konsensual getroffen werden. Die Repräsentant*innen haben somit de facto keine Macht inne, sondern dienen nur als gebündeltes Sprachrohr nach außen. (ebd.:270) Diese Praxis folgt dem Prinzip des *mandar obediciendo*, des gehorchenden Befehls. Insofern kommt es auch notwendigerweise zur Ablehnung jeglicher Organisation in politischen Parteien. (López y Rivas 2010:91f.) In der Region der zapatistischen de-facto Autonomie im Westen Chiapas wurden fünf *Juntas de Buen Gobierno* (Räte der Guten Regierung) geschaffen, „welche die ungefähr 40 autonomen Municipien in Chiapas vereinigen“ (López y Rivas 2010:94). Alle Mitglieder sind Bauern und Bäuerinnen; während ihrer verpflichtenden administrativen Tätigkeiten bestellt die restliche Gemeinde ihr Land und übernimmt allfällige Arbeiten für sie, die Amtszeiten sind jedoch sehr kurz und bewegen sich zwischen 7-14 Tagen. Die ‚Regierenden‘ kehren somit nach ihrer Amtszeit als genauso arm und bedürftig zur Arbeit zu Hause zurück, es benötigt keine Spezialist*innen oder Berufspolitiker*innen, wie dies in westlichen Demokratien der Fall ist. (Zimmering 2010:271f., 237) Diese Juntas bilden ein Verbindungsglied zur Außenwelt und fördern unter anderem Strukturen „des autonomen Justizwesens, des gemeinschaftlichen Gesundheitswesens, Bildung, Wohnbau, Arbeit, Nahrungsmittelsicherheit, Handel, Informationswesen und Kultur sowie des lokalen Verkehrs“ (ebd.). In all diesen Bereichen haben sie bereits einige Erfolge zu verzeichnen die auch von Nicht-Zapatistas in der Region Anerkennung erfahren und genutzt werden, da sie die staatlichen Strukturen in ihrer Qualität stark übertreffen. Sogar die Kriminalität in den zapatistischen Regionen konnte reduziert werden. (Zimmering 2010:273; Zapf

2013) Auch wird durch die Implementierung von solidarökonomischen Prinzipien versucht Nahrungsmittelautarkie in der Region herzustellen und Produzent*innen, Verkäufer*innen und Konsument*innen in einem sich ergänzenden Zusammenschluss zu organisieren. (López y Rivas 2010:97) Es geht bei den Zapatistas also nicht nur um Rhetorik, Kommuniqués und Rebellion gegen den Staat und den Neoliberalismus sondern es werden tatsächlich Alternativen gedacht und gelebt. Autonome Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind aus eigenen Kräften aufgebaut worden. Gerechtigkeit wird somit nicht durch Herrschaftsübernahme und Gewalt erreicht, sondern „im öffentlichen herrschaftsfreien Diskurs im Gegen- und Miteinander der Meinungen errungen“ (Zimmering 2010:113).

5.2.5. Der zapatistische Widerstand und die politische Philosophie Deleuze‘ und Guattaris

Für die Fragestellung der Arbeit relevant erscheinen zwei wichtige Aspekte: die Verweigerung der Repräsentation und Machtergreifung im Staat, sowie die sich daraus ergebende Notwendigkeit der Autonomie vom Staat. Auf diese zwei Punkte soll nun genauer eingegangen werden.

5.2.5.1. Die Verweigerung der Repräsentation

Die Zapatistas waren zwar nicht von Anfang an gegen die Machtergreifung im Staat sondern, entschieden sich dazu erst nach dem Aufstand 1994 und der breiten zivilgesellschaftlichen Unterstützung, trotzdem ist ihnen dieses Prinzip wesentlich immanent. Sie haben ziemlich früh erkannt, dass mit dem Staat nicht nur ein Herrschaftsapparat verbunden ist, sondern alle politischen Parteien und Institutionen so stark beeinflusst sind von dieser Macht, dass es ihnen unmöglich ist tatsächliche Alternativen durchzusetzen oder zu verlangen. Außerdem geht es innerhalb des Staates immer um die Machtergreifung, die mit Gewalt und Ausschluss anderer verbunden ist. Die Vereinnahmung des Staates, egal wie widerständiger Organisationen und Parteien, wurde also früh erkannt. Innerhalb des Staates kann es nur zu Reformen kommen, jedoch nicht zu grundlegenden Veränderungen des gesellschaftlichen Kontextes. Außerdem haben sie bei den Indígenas im Urwald ein alternatives politisches Miteinander kennengelernt, das basisdemokratisch, rotierend und gemeinschaftlich gestaltet ist.

Dadurch sind auch die grundlegenden Probleme des repräsentativen Systems des Staates offensichtlich geworden. Berufspolitiker*innen und Parteien kann es gar nicht ausschließlich um die Repräsentation der Interessen ihrer Wähler*innenschaft gehen, sie müssen sich den Spielregeln des von Macht durchzogenen Staates beugen und das Spiel um die Macht mitspielen. Dadurch müssen gewisse Opfer erbracht werden und große Teile der Interessen bleiben auf der Strecke, Veränderungen können nur in einem unverrückbaren Rahmen passieren. Wie Simon Tormey richtig schreibt, in repräsentativen, liberalen Demokratien heißt es: „‘What The People want‘, is not what *people* want, but rather what it is that someone thinks that people want“ (2006:144) und dieses Volk (the people) muss als einheitlich betrachtet werden um es zu vertreten, die Mannigfaltigkeiten und Differenzen müssen ignoriert und subsummiert werden. (vgl.ebd.)

Das basisdemokratische System der Indígenas hat jedoch ein ganz anderes Verständnis von Politik, das auch wesentlich näher an das Verständnis Deleuze‘ und Guattaris herankommt. Die Politik ist dort keine losgelöste Sphäre von Gesellschaft und Ökonomie, sondern wesentliches Element mitten in der Gemeinschaft. Jeder und jede muss daran teilhaben und rotierend Verantwortung übernehmen, es geht nicht um Machtgewinn innerhalb eines Staates sondern um die Gestaltung des gemeinsamen Lebens und die Kommunikation mit anderen Gemeinschaften. Insofern ist dort wirklich alles politisch und Entscheidungen werden von allen Mitgliedern der Gemeinschaft getroffen, möglichst im Konsens. Die Mitglieder haben somit eine aktive Gestaltungsmacht über ihr Leben und ihr Umfeld, Verantwortung wird von jeder und jedem Einzelnen gleichermaßen übernommen. Die Repräsentation ist nicht mehr entkoppelt von den zu Repräsentierenden, es ist keine Wiederholung und kein Abbild oder Darstellung, sondern Repräsentation wird vielmehr als Sprachrohr verstanden, sie ist nicht mehr abstrakt. Die Gemeinschaft spricht durch eine*n Vertreter*in, nicht diese*r für sie - alle dürfen sprechen, alle hören sich zu. Tormey meint, dass das Zuhören und die Forderung danach nicht für andere zu sprechen, weil man glaubt man kenne ihre Bedürfnisse, wohl das wichtigste Element einer post-repräsentativen Demokratie sei (ebd.:145). Natürlich sprechen die Indígenas immer noch nicht alle einfach für sich selbst, das wäre auch unmöglich - innerhalb der Gemeinschaft ist das möglich, jedoch nicht im Austausch mit einem Außen. Die Zapatistas übernehmen somit diese Vermittlungsrolle, ob im Sinne Spivaks, die Subalternen dadurch immer noch nicht für sich selbst sprechen, kommt darauf an welchen Grad der Unmittelbarkeit sie voraussetzt, auf jeden Fall wird ihnen mehr Gehör geschenkt als zuvor. Die Zapatistas nehmen diese Rolle nicht nur im mexikanischen Staat ein, sondern auch auf

internationalem Level, sie folgen allerdings exakt den Anweisungen der in den indigenen Volksversammlungen getroffenen Beschlüsse und verstehen sich als eine Bewegung, die ihre Stimme verleiht, sie verstehen sich als Echo dessen was sie hören (vgl. ebd.:147f., 151). Somit wird unterbunden, dass es zum erneuten Ausschluss diverser Gruppen kommt, oder ein Kampf um die Macht der Repräsentation entsteht, denn die Macht bleibt bei der Basis und die Zapatistas sprechen stets von den „Völkern von Chiapas“, um deren Diversität zu wahren. (vgl.ebd)

Durch die Verneinung des Staates und der Parteien wird außerdem das „Majoritär-Werden“ verhindert. Es muss keine Einheit gebildet werden um diese zu repräsentieren, sondern die Mannigfaltigkeit darf weiter bestehen, es gibt demnach auch kein Programm oder Modell um die Macht im Staat zu erlangen. Vielmehr kann von einem „Minoritär-Werden“ gesprochen werden, das viele Singularitäten mit in seine Vielfalt aufnimmt, deshalb auch die internationale Schlagkraft der Bewegung. Sie ist so undefiniert, nicht signifikant, dass jeder und jede die sich als subaltern versteht, als ausgeschlossen und marginalisiert oder ungehört, einen Platz in dieser Bewegung findet. Die Figur Subcomandante Marcos nimmt dabei auch nicht die des Repräsentanten ein, vielmehr ist er jede nicht tolerierte, unterdrückte, ausgebeutete Minorität, die Widerstand leistet. Die vielen Minoritäten und Singularitäten sind im wahrsten Sinne „unzählbar“, aber ihnen ist allen gemein, dass sie unterdrückt werden (ebd.:149). Bei den Zapatistas handelt es sich tatsächlich um Mikropolitik im deleuzeschen und guattarischen Sinne. Es ist ein Zusammenschluss vieler Singularitäten unterschiedlicher sozialer Schichten, Ethnien, Sexualitäten etc., im wahrsten Sinne eine Multitude, die nationale Grenzen überschreitet (vgl. Zimmering 2010:117). Trotzdem handelt es sich natürlich um überwiegend Subalterne, die sich hier erhoben haben, jedoch auch zahlreiche Intellektuelle weltweit. In der Sprache Guattaris haben sich Marginale (Opfer von Diskriminierung sowie Menschen die am Rande der Gesellschaft leben) als auch Minoritäten (Teil einer Minorität zu sein kann eine eigene Entscheidung sein, sich nicht den Normen und Werten der Gesellschaft zu unterwerfen) zusammengeschlossen und gemeinsam ein „Minoritär-Werden“ initiiert (Guattari/Rolnik 2006:142f.).

Auch Paolo Virnos Ideen, dem Staat das Entscheidungsmonopol zu entziehen und eine „Republik der Vielen“ zu begründen, die dem „Im-Einklang-Handeln“ Vorrang gibt, lassen sich in den Autonomien der Zapatistas als gelebte Alternativen erkennen. (vgl. Virno 2010:66ff.)

5.2.5.2. Autonomie als Flucht?

Die Autonomie kann demnach als permanente Flucht vor der Vereinnahmung durch den Staat gelesen werden, sowie die alternativen Wirtschaftsformen, die innerhalb der Autonomien gelebt werden, als Flucht vor der Vereinnahmung des kapitalistischen Systems gelesen werden können.

Außerdem verhindert die Autonomie, dass sich die Differenz, die die Zapatistas in vielerlei Hinsicht vertreten, wieder dem Gleichen/dem Identitären unterordnet. Das Werden differenziert sich vom Sein, dass es sich immer wieder unterordnen möchte. (vgl. Tormey 2006:142) „Difference must actively posit itself as different. Failing that, it will be resubsumed or overcoded within majoritarian categories as a passive element of the Same” (ebd.:143). Autonomie ist eine Möglichkeit minoritär zu werden, „autonomy as a becoming-other is a form of active resistance, a ‚line of flight‘, rather than an ‚achievement‘ or ‚act‘ of the sort associated with identitarian politics” (ebd.:143f.)

Im Buch *Micropolítica. Cartografías del deseo* von Félix Guattari und Suely Rolnik geht es ganz wesentlich darum, wie wichtig es einerseits ist die sozialen Kämpfe auf Makroebene zu artikulieren, aber genauso auf Mikroebene, wo soziale Bewegungen, die Multitude, Wege finden müssen um sich ohne die Form des Staates, der Partei oder der Gewerkschaft zu artikulieren. (2006:16) Rolnik bezeichnet Guattari als einen Verbündeten, der dazu mobilisiert die Courage aufzubringen sich zu äußern, nicht nur verbal sondern auch durch die Aktion und durch die eigene Erfahrung. (ebd.:22) Guattari merkt in diesem Buch an, dass autonome Bewegungen, die in Kontakt oder Dialog mit Parteien treten, immer das Risiko eingehen in ihrer Minorität „plattgedrückt“ zu werden, was nicht heißt, dass der Dialog unter allen Umständen verhindert werden soll. Aber sobald eine Emanzipationsbewegung Allianzen mit Organisationen des Establishments eingeht (Parteien, Gewerkschaften etc.), gibt es keine Garantie dafür, dass diese nicht die dominanten Modelle in die Emanzipationsbewegungen hineinträgt. (vgl. ebd.:186ff.) Auch John Holloway schreibt, dass es im Falle der Regierungsübernahme nicht zu wirklichen Veränderungen kommt, sondern zu einer Reproduktion der Machtverhältnisse, denn der Staat ist keine neutrale Institution. Sobald dieselbe Macht angestrebt wird die der Gegner, also der Staat oder die Regierung, innehat, ist der revolutionäre Kampf nur eine Reproduktion und die Macht des Kapitals wird im eigenen Kampf neu hergestellt. (2008:158f.) Die Vereinnahmung ist also immer eine Gefahr mit der umgegangen werden muss, in gewisser Hinsicht ist sie aber auch unvermeidbar. Die Zapatistas haben sich dazu entschlossen dieses Risiko radikal zu verhindern, ob dies nun produktiv oder

kontraproduktiv ist, sei dahin gestellt. Inwiefern die Errungenschaften der eigenen Autonomie jemals auf gesamt Mexiko übertragen werden können, ist reine Spekulation und natürlich wäre Mexiko heute ein gerechterer und sozialerer Staat, wäre durch die Unterstützung der Zapatistas der Linkskandidat Obrador an die Macht gekommen.

5.2.5.3. Zwischenfazit

Es gibt genügend Autor*innen, die meinen, die Zapatistas wären gescheitert, weil sie es eben nicht geschafft haben den mexikanischen Staat zu übernehmen und eine wahrhafte Revolution zu entzünden, einige kritisieren deren „postmoderne Zelebration“ der Diversität und Autonomie als Leugnung des Klassenkampfes. (Nail 2012:23f) Stefan Pimmer meint, dass sich auch die Entwicklungen in den Autonomien als ungenügend erweisen, da sie isoliert von nationalen Debatten existieren und die Fragmentierung der Linken in Mexiko verhindert, dass sich ein politisches Projekt entwickelt, das hegemoniale Wirkung entfalten könnte. (2010:34) Auch wenn ich diese Kritiken bis zu einem gewissen Grad teilen kann, denke ich, dass gerade mit Deleuze und Guattari sichtbar wird, was sie sehr wohl gewonnen haben: das Revolutionär-Werden eines Großteils der Bevölkerung und die offene Ablehnung gegenüber dem neoliberalen mexikanischen Staat. Lopéz y Rivas ist außerdem davon überzeugt, dass es erst durch die Zapatistas möglich wurde neue Konzepte und Diskurse in der mexikanischen Linken zu entwickeln und der zapatistische Aufstand es auch schaffte viele wichtige „Probleme auf die Agenda des Aufbaus eines nationalen Vielvölkerstaates zu stellen“ (2010:93). Die meisten Kritiken reihen sich in ein klassisch teleologisches Verständnis ein, das nur das Endergebnis in den Blick nimmt, nicht jedoch die zahlreichen emanzipatorischen Prozesse die davor stattgefunden haben und nach wie vor weltweit wirken. Die Zapatistas gaben dem Widerstand nicht nur in Mexiko sondern weltweit einen neuen Aufschwung. (vgl.ebd.) Auch Raina Zimmering kommt zu dem Schluss, dass die Zapatistas ein politischer Akteur sind, der nicht nur Widerstand leistet sondern sehr wohl gestaltend in das politische Leben Mexikos eingreift (2010:117). Außerdem werden ihre Ideen von anderen sozialen Bewegungen in Mexiko erneut aufgegriffen. So leben seit einiger Zeit in der Student*innenbewegung *YoSoy132* die alten Forderungen wieder auf. Die Jugendlichen nehmen zwar an der Politik in Form von Wahlen teil, bilden aber parallel eine Plattform, die im Rahmen des Möglichen die Forderungen aus der Zivilgesellschaft aufgreift. Unter anderem fordern sie eine neue Demokratie und stellen das Parteiensystem als Ganzes in Frage. (vgl. Nehe 2013) Es geht allerdings nicht um eine Romantisierung

dieser Prozesse, es ist wichtig die Bewegungen kritisch zu beleuchten, ein pragmatischer Pessimismus übersieht aber so einiges. Niemand kann leugnen, dass die Zapatistas wesentlich in den mexikanischen Diskurs involviert sind und eine tatsächliche Gegenmacht zum mexikanischen Staat aufgebaut haben, keine militärische, sondern eine die sich in massenhafter Solidarität innerhalb der Bevölkerung sowie weltweit ausdrückt. Sie haben es zu verhindern gewusst, dass die Kriegsmaschine, die sie aufgebaut haben, vom Staat inkorporiert wird. Sie sind eine mannigfaltige und minoritäre Bewegung geblieben. Außerdem ist die gelebte Alternative in der Autonomie auf das gesamte Alltagsleben bezogen, es wird tatsächlich alles politisch. Die Forderungen der Zapatistas beschränken sich nicht nur auf einzelne Aspekte, sondern verlangen eine ganz neue Organisation des Zusammenlebens und diese könnte der Staat gar nicht durchsetzen, weil es seine Aufgabe ist, den Status quo mehr oder weniger zu erhalten. Sie haben für zahlreiche Menschen in Chiapas die Lebensbedingungen verbessert und eine alternative Form des Zusammenlebens etabliert, ihre Erfolge sind also nicht nur diskursiv sondern sehr wohl auch materiell.

Ich gebe jedoch Jens Kastner recht, dass einige Intellektuelle wie John Holloway oder auch Raul Zibechi mit zu großer Euphorie diese neuen Bewegungen als Hoffnung auf wahrliche Veränderung glorifizieren. Sie schreiben *im Interesse* der Sache und nicht nur aus *Interesse für* sie, was „wissenschaftliche Klarsicht mit politischer Treue“ vermischt, und damit unweigerlich die wissenschaftlichen Erkenntnisse in eine gewisse Richtung lenkt. (Kastner 2011a:84) Nun denke ich, dass es schwierig ist sich völlig vom Forschungsgegenstand zu entkoppeln und eine objektive Analyseposition einzunehmen, ich denke es ist sogar unmöglich, aber trotzdem darf man sich nicht von seiner Sympathie für eine Bewegung treiben lassen, damit ist niemandem geholfen. Denn es droht wie Kastner richtig anmerkt die „Unterordnung der Sozialwissenschaften unter vermeintliche oder tatsächliche politische Notwendigkeiten“, außerdem besteht „die Gefahr, in der wissenschaftlichen Affirmation der politischen Möglichkeiten deren Verhinderung aus dem Blick zu verlieren“ (ebd.:86f.). Es ist außerordentlich wichtig die Grenzen der zapatistischen Bewegung aufzuzeigen sowie die Probleme die damit einhergehen, jegliche Kooperation mit Parteien und anderen institutionalisierten Interessensgemeinschaften abzulehnen. Wenn Analyst*innen einen derartigen „Fortschrittsoptimismus“ (ebd.:90) an den Tag legen, gerät die Ambivalenz solcher Prozesse aus dem Blick und es wird doch wieder eine teleologische Hoffnung impliziert, die am Ende der Geschichte das befreite Paradies erwartet. Die Befreiung wird der

Menschheitsgeschichte als immanent vorausgesetzt - ein Glaube den Deleuze und Guattari meiner Meinung nach zu Recht ablehnen. Damit werden Vorstellungen von „in allen schlummernden Revolten“ oder des „aufständischen Charakters der Armen“, wie Kastner sie benennt (ebd.:90), verunmöglicht und die Analyse solcher Bewegungen kann ohne falsche Euphorie für die Aktion oder Pessimismus gegenüber den Ergebnissen getätigt werden. Auch denke ich, dass Thomas Nail Recht hat, indem er aufzeigt, dass die Frage die die Zapatistas übrig lassen, diejenige ist, wie ein alternatives nationales oder internationales System organisiert sein könnte. Es wäre jedoch falsch diese Erwartung an sie zu stellen. Eine Alternative kann sich nur im Bestehenden entwickeln und nicht von außen implementiert werden, sei es durch eine Utopie der Intellektuellen oder der Revolutionär*innen - sie muss *Werden*. Und die Zapatistas kreieren jeden Tag mit ihrer politischen Praxis etwas Neues, sie lassen neue politische Praxen entstehen und in diesem Sinne kann von ihnen gelernt werden. Dies wäre nicht möglich gewesen, hätten sie sich vom Staat integrieren lassen, oder versucht den Staat zu übernehmen. (Nail 2012:26ff.) Sowohl die Zapatistas als auch Deleuze und Guattari versorgen somit mit Konzepten auf unterschiedlichen Ebenen, die angewendet werden können. Auch Simon Tormey meint:

„it seems to me that this is a very Deleuzian kind of struggle, and Deleuze (and Guattari) anticipate on the plane of high theory the kinds of demands being articulated by Marcos and the Zapatistas. [...] What the Zapatista experiment ‘represents’ is nonetheless a kind of politics that is resolutely ‘immanent’ in the sense used by Deleuze. They are attempting to make autonomy a lived experience as opposed to a transcendent, virtual or cosmetic idea of self or collective empowerment. There are no founding myths, no extant norms, values and interests that have to be invoked to make the community ‘work’” (2006:152f).

Es bleiben hier viele Fragen offen, in Bezug auf den Zapatismus und dessen Behandlung in der Wissenschaft, diese können im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht beantwortet werden, da es gar nicht ihr Ziel ist. Vielmehr sollten die Zapatistas nur ein kurzes Beispiel darstellen, das im Folgenden dem der bolivianischen sozialen Bewegungen gegenübergestellt wird.

5.3. Die Übernahme des bolivianischen Staates durch die sozialen Bewegungen

Am Beispiel Boliviens wird deutlich werden, wie schwer es für soziale Bewegungen tatsächlich wird, sobald sie die offizielle Sphäre des Politischen betreten. Für eine widerständige Bewegung, die sich durch einen Zusammenschluss unterschiedlichster Schichten, Ethnien, Identitäten, ähnlich wie in Mexiko bildete, ist es nicht leicht diese Widerständigkeit und die Flucht vor der Vereinnahmung durch das System aufrechtzuerhalten sobald sie in den Staat eintritt. Es kann nun auch im Falle Boliviens keine genaue Analyse stattfinden, vielmehr sollen andere Aspekte die mit Deleuze und Guattari untersucht werden können sowie Schwierigkeiten und Lücken ihrer politischen Philosophie anhand der Behandlung dieses Beispiels aufgezeigt werden. Es wird ein knapper historischer Abriss gegeben sowie die Entstehung der MAS kurz vorgestellt um im Anschluss die Übernahme des Staates genauer zu betrachten. Anhand des TIPNIS-Konfliktes soll dann dargestellt werden, wie schwierig es für eine Partei ist tatsächlich noch gehorchend zu befehlen, dass es keine Regierung *der* sozialen Bewegungen geben kann, und die Regierung des Staates nicht von der Basis ausgehen kann, da sie mit viel zu vielen unterschiedlichen und berechtigten Interessen konfrontiert wird. Interessenspolitik wird also ab dem Eintritt in die politische Sphäre sehr wohl ein unverzichtbarer Aspekt - sowohl der Analyse als auch der Praxis. Trotzdem bietet auch Boliviens Wandel viele Anknüpfungspunkte für die Theorie Deleuze⁶ und Guattaris, die im letzten Punkt noch einmal genauer beleuchtet werden, bevor es zu einem Vergleich der beiden Beispiele kommen soll. Gleich vorweg möchte ich darauf hinweisen, dass die folgenden Ausführungen zu Bolivien zu einem großen Teil meiner Diplomarbeit „Boliviens Wandel vor strategisch-relacionalem Hintergrund. Die MAS als hegemoniales Projekt?“ (Seewald 2012) entnommen wurden, jedoch auch auf einen aktuellen Stand ergänzt wurden. Außerdem kommt es natürlich nur zu einer sehr oberflächlichen und verkürzten Darstellung des bolivianischen Wandels.

5.3.1. Kurzer historischer Abriss der Entstehung der MAS

Bevor ich genauer auf die Entstehung der MAS eingehe, möchte ich auf die allgemeine Verfasstheit des bolivianischen Staates eingehen.

5.3.1.1. Historische und sozio-politische Rahmenbedingungen

Robert Lessmann macht fünf Krisen Boliviens aus, die vor allem bis vor dem Amtsantritt Evo Morales von großer Bedeutung waren und es bis heute immer noch sind: 1. die sozioökonomische Krise, die Bolivien zum ärmsten Land Südamerikas macht; 2. die soziokulturelle Krise, die von einer Bevölkerungsmehrheit von Indígenas¹⁶ geprägt ist und somit eine starke ethnische Fragmentierung des Nationalstaates verursacht; 3. die Legitimationskrise der Parteien, die zu einem Machtgewinn von Gewerkschaften und Nachbarschaftsorganisationen führte; 4. die Souveränitätskrise, die Lessmann auch als Aid-Regime bezeichnet; 5. das Ressourcentrauma, das sich dadurch kennzeichnet, dass die immensen Profite aus diesen Geschäften seit eh und je ins Ausland fließen. (2010a:15-20. 80f.; 2010b:146f.) Die 6. Krise, die mit García Linera noch hinzugefügt werden muss, ist die des Staates. Diese kennzeichnet sich einerseits durch das Scheitern der neoliberalen Öffnung des Landes, die mit einem stetigen Herabsinken der Wirtschaftsleistung sowie starken negativen Auswirkungen auf die Bevölkerung einherging. Andererseits ist die Delegetimierung des sozialen und politischen Systems dafür verantwortlich, die durch starke Frustration - vor allem in ärmeren Bevölkerungsschichten - hervorgerufen wurde. Die repräsentative Demokratie in Bolivien war am Ende und spätestens 1997, als eine Megakoalition die Regierung übernahm, führte die Politik des Stillstands endgültig in die Paralyse der Staatsmacht. (García Linera 2011:310, 324-330; 2008:25ff.) Bolivien hat allerdings von jeher einen schwachen Staat und eine quasi nicht existente Nation, da die Eliten des Landes nie wirklich Interesse daran hatten, einzig das Heer wurde bereitwillig unterstützt. (Interviews¹⁷ mit Ximena Soruco und Fernando Garces 2011, La Paz und Cochabamba)

Die Tatsache, dass in Bolivien so viele soziale Bewegungen entstanden und alternative Formen des Gemeinschaftlichen gelebt wurden und werden, hängt ähnlich wie in Mexiko mit den bereits vorkolonialen, indigenen Ayllu-Systemen zusammen, die bis heute weiterbestehen. In ihnen werden Prinzipien der gemeinschaftlichen Nutzung des Bodens und der Ressourcen, gemeinsame Schlichtungsmechanismen in Streitfällen sowie basisdemokratische und konsensorientierte politische Entscheidungsfindung mit einem Rotationsprinzip für die Vertreter*innen der Gemeinschaft gelebt. (vgl. Seewald

¹⁶ Offizielle Schätzungen sprechen von 60-65% wobei der Begriff Indígena keinesfalls eine homogene ethnische Gruppe repräsentiert sondern „wesentlich von der Selbstwahrnehmung und Definition jedes Individuums“ abhängt. Außerdem gibt es alleine 36 anerkannte indigene Sprachen in Bolivien, womit die Vielzahl an unterschiedlichen indigenen Gruppen deutlich wird. (Seewald 2012:33)

¹⁷ Alle folgenden Interviews wurden im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Bolivien 2011 geführt und können in Seewald 2012 nachgelesen werden.

2012:36f.; Zibechi 2009:29f.) Die 1985 einsetzende neoliberale Politik in Bolivien schwächte den fragilen Staat zusätzlich und es entstand ein Vakuum in der politischen Repräsentation, wodurch immer mehr neue soziale Bewegungen entstanden, die oftmals auf den bestehenden gemeinschaftlichen Organisationsprinzipien fußen. Doch es verbanden sich sehr heterogene Interessenslagen und Akteur*innen: Indígenas, Campesinos, Arbeiter*innen, Bergarbeiter, Student*innen und Intellektuelle. (vgl. Seewald 2012:43f.; Ströbele-Gregor 2006:298f.; Pérez Ramírez, Ortega Rayne 2010:90) Als zu bekämpfendes Feindbild kristallisierte sich für die Zivilgesellschaft der Neoliberalismus heraus. (Interview Fernando Garces 2011; Rice 2006:49f.) Es kann also auch in Bolivien von einer Art Multitude gesprochen werden, die sich gemeinsam erhob. Raul Zibechi vergleicht die Mobilisierungs- und Vernetzungsformen der sozialen Bewegungen mit dem Konzept des Rhizoms. Es gab meist weder eine*n Anführer*in noch einen genauen Plan, vielmehr gingen alle Aktionen direkt von den Bewohner*innen der Stadtteile aus, die Entscheidungen in sogenannten Mikro-Stadtteilregierungen trafen. (Zibechi 2009:27ff.) Die sozialen Bewegungen erhoben sich in vielen Fällen sehr erfolgreich gegen die neoliberalen Politiken, so zum Beispiel im weltweit bekannt gewordenen Wasserkrieg von Cochabamba, wo die Privatisierung der Wasserversorgung verhindert werden konnte, oder dem Guerra del Gas wo erfolgreich der Gasexport nach Chile verhindert wurde. Die Krise der Hegemonie des bolivianischen Staates war also schon sehr weit vorangeschritten. (vgl. Seewald 2012:54ff.)

Auch in Bolivien bildete sich eine Guerillabewegung, die EGTK (Ejército Guerrillero Túpac Katari), die sich ursprünglich dem bewaffneten Widerstand verschrieb und den Staat entlang ethnischer Kriterien innerhalb der vorkolonialen Grenzen neu aufbauen wollte. Diese Bewegung folgte einem radikalen Indianismus und beinhaltete durchaus rassistische Züge. (vgl. Rice 2006:51,55) Doch schon damals war die große Mehrheit der bolivianischen Bevölkerung auf Konsens aus und lehnte die Gewalt und den Radikalismus ab. Vielmehr ging es Fernando Garces zufolge immer um eine Veränderung des Staates von innen heraus, nicht um dessen Zerstörung. (Interview 2011) Es wird an dieser Stelle schon klar, dass der bolivianische Wandel im Gegensatz zum Widerstand der Zapatistas kein wirklich anti-staatlicher an sich war, auch wenn das unter anderem John Holloway im Vorwort zu Raul Zibechis Buch meint. (vgl. Holloway 2009:8)

5.3.1.2. Die Entstehung der MAS und ihre Verwobenheit mit den sozialen Bewegungen

Die MAS (Movimiento al Socialismo) entstand Mitte der 1990er Jahre aus der Bewegung der Cocaleros (Kokabäuer*innen) und der Bauerngewerkschaft CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) im Rahmen der Versammlung zur Souveränität der Völker. (vgl. Postero 2010:23) An dieser Stelle ist es sinnvoll, die unterschiedlichen sozialen Bewegungen und Gewerkschaften Boliviens näher vorzustellen. Diese haben vor allem seit 1985 an Einfluss gewonnen und sich die Anfechtung der Marktwirtschaft und repräsentativen Demokratie zum Ziel gemacht (vgl. Mokrani-Chávez 2009:193). Die indigenen Bewegungen und Organisationen sind zwar allgemein sehr heterogen, spalten sich aber vor allem in die des Hochlandes und des Tieflandes und oftmals spielt auch nicht die Ethnie die entscheidende Rolle, sondern die Tätigkeit (Minenarbeiter, Cocaleros, Bauern etc.). (vgl. Seewald 2012:58) Eine Gemeinsamkeit kann jedoch in der Zugehörigkeit zu unteren Einkommensschichten verortet werden sowie der überwiegenden Exklusion aus der Gesellschaft und den politischen Prozessen. Ihr Ziel ist es Bolivien zu demokratisieren (eine Politisierung des Sozialen sowie mehr direkte Demokratie) und ein gerechteres, Gleichheit stiftendes Wirtschaftssystem sowie Autonomie zu erlangen. (vgl. Mokrani-Chávez 2009:193f.) Die folgende Auflistung (Seewald 2012:59) gibt natürlich nur eine verkürzte Übersicht:

„Die CSUTCB¹⁸, der Bauernverband, sozusagen die Gewerkschaft der Campesinos, wurde 1979 gegründet. Diese ist offen für die Zusammenarbeit mit Indígena Organisationen des Tieflandes. Grundsätzlich gilt sie als verlässliche Basis der MAS.

Der CONAMAQ¹⁹ wurde 1997 gegründet und hat eine stärkere Aymara-indigenistische Ausprägung. Diese impliziert die Berufung auf das vorkoloniale Inkareich und das Streben zur Rückkehr zu vorkolonialen Verhältnissen. Außerdem treten sie für die Verteidigung des Territoriums und der natürlichen Ressourcen ein, sowie die Selbstbestimmung der Indígenas und deren Beteiligung an der Regierung.

Die CIDOB²⁰ ist seit 1982 Dachverband indigener Gruppen und Völker des östlichen Tieflandes. Sie vertritt oftmals MAS-kritische Meinungen, im Endeffekt ergreift sie jedoch meist doch für die MAS Stellung.

¹⁸ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia,

¹⁹ Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu

²⁰ Confederación Indígena del Oriente Boliviano

Die CSCB²¹ ist dem COB (Gewerkschaftsbund) angeschlossen und gilt grundsätzlich als MAS-nahe.

CNMCIQB-BS²² ist eine Vereinigung von Campesino-Frauen, welche 1980 gegründet wurde und stark an die COB sowie die CSUTCB angebunden ist. (vgl. Lessmann 2010a:117-123)“ Diese fünf zivilgesellschaftlichen Zusammenschlüsse haben gemeinsam mit ein paar kleineren 2005 den „Pacto de Unidad“ (Einheitspakt) geschlossen, der eine strategische Allianz zur Vertretung ethnischer und sozialer Interessen auf nationaler Ebene zur Aufgabe hat und dabei auch maßgebliche Erfolge bei der Umsetzung der neuen Verfassung hatte. Außerdem ist er zumindest bisher eine wesentliche soziale Basis für die MAS gewesen. (Mokrani-Chávez et al. 2011:139f.) Die Gründung der MAS ist für Moira Zuazo einem Zusammenspiel aus vier Faktoren zu verdanken: 1. einer politischen Spaltung zwischen Land und Stadt, die eine schlechte staatliche Einbindung der ländlichen Regionen impliziert; 2. der Krise des ökonomisch-neoliberalen Projektes und der Krise des Sozialen; 3. der Krise der traditionellen Linken sowie der Legitimitätskrise der politischen Parteien in Bolivien; 4. der politischen Integration der Munizipien durch weitgehende Reformen 1994, die eine weitreichende Politisierung des Ländlichen mit sich brachte. (Zuazo 2010:123f.) Die Campesino-Bewegung wollte dieser Spaltung Einhalt bieten und beschloss ein politisches Instrument zu gründen um Einheit zu schaffen. Diesem Vorhaben schloss sich die Cocalero-Bewegung an und die folgenden Jahre wurden genutzt um immer mehr Organisationen zur Kooperation zu bewegen. (vgl.ebd.:124f.) Es war also nicht von vornherein die Gründung einer Partei geplant, sondern eines politischen Instruments, mit dem allerdings an Wahlen teilgenommen werden sollte, jedoch die Probleme und Hürden der Parteiform umgangen werden könnten. (Zuazo 2009:41) Die MAS entstand grundsätzlich als ethnische, indigene Partei der Campesinos und Cocaleros, beinhaltet jedoch auch sozialistische Inhalte und spricht so eine sehr heterogene Masse an. Sie gab den heterogenen Gruppen, die sich seit langem nicht oder noch nie in der repräsentativen Demokratie Boliviens vertreten fühlten, eine Alternative und ein Identifikationselement. Die MAS machte sich somit das Phänomen der Multitude zu nutze. (Seewald 2012:61) Wie ich es in meiner ersten Diplomarbeit (2012) bereits ausführte, war die MAS meiner Ansicht nach von Anfang an ein gezieltes Instrument der sozialen Bewegungen um sich zum staatlichen Terrain Zutritt zu verschaffen und ein neues Allgemeininteresse innerhalb der bolivianischen

²¹ Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia

²² Confederación Nacional de mujeres campesinas indígenas originarias de Bolivia Bartolina Sisa

Zivilgesellschaft aufzubauen, im Gegensatz zu den Zapatistas war es nie ihr Ziel Autonomie innerhalb des Staates aufzubauen.

5.3.2. Die Übernahme des Staates durch die sozialen Bewegungen

Angefangen hat der Erfolg der MAS bereits 2002 als sie bei ihrem Erstantritt bei Wahlen als Zweitplatzierte ins Parlament einzog, alle traditionellen Parteien mussten sich mit dramatischen Einbußen abfinden. War die MAS zuvor noch ein Sprachrohr der sozialen Bewegungen, war sie nun offiziell im staatlichen Terrain als Oppositionspartei vertreten. Aufgrund von erneuten radikalen Unruhen im Land wurde mit der Unterstützung der MAS 2003 die Einberufung einer *Asamblea Constituyente*, einer Verfassungsgebenden Versammlung, beschlossen, die eine maßgebliche Forderung der sozialen Bewegungen darstellte. (Seewald 2012:56f.) Bei den Neuwahlen 2005, die von den sozialen Bewegungen erzwungen wurden, ging die MAS als historische Gewinnerin hervor. Mit 53,7% der Stimmen, 25% vor dem Zweitplatzierten trat die MAS mit absoluter Mehrheit die Regierung an. Robert Lessmann beschreibt dieses Ereignis als „Revolution mit dem Stimmzettel“. (Lessmann 2010a:135) Die bolivianische Zivilgesellschaft zeigte mit diesem Wahlergebnis indirekt die noch vorhandene Hoffnung ins politische System der repräsentativen Demokratie und ihr Vertrauen in Evo Morales und die MAS. (vgl. Seewald 2012:67) Bereits im darauffolgenden März wurde die versprochene Asamblea Constituyente einberufen. Diese war zwar durch einige Unruhen und Streitigkeiten geprägt, wodurch der Konflikt zum Teil wieder auf die Straße verlagert wurde, und rang der MAS einige Zugeständnisse an die neoliberale Opposition ab, wesentlich an ihr war jedoch, dass diesmal an der Neugründung Boliviens eine enorme Anzahl an indigenen Vertreter*innen beteiligt war. Ende November 2007 wurde ihr Entwurf verabschiedet. Die Regierung Morales stellte sich im darauffolgenden August 2008 einer Volksabstimmung über ihren Verbleib im Amt und wurde mit einer überwältigenden Mehrheit von 67% darin bestätigt, wodurch der fertige Verfassungstext Ende Jänner 2009 der Bevölkerung zur Abstimmung übergeben wurde, die ihn mit 61% der Stimmen annahm. (Seewald 2012:68)

Ich möchte nun nur kurz auf die Erfolge der MAS in Bolivien eingehen, um im Anschluss am Beispiel des TIPNIS-Konfliktes vor allem die Problemlagen näher zu betrachten, da diese ergiebiger für diese Arbeit sind.

Die neue Verfassung kann als Antwort auf die Staatskrise betrachtet werden, in der durch die ‚Plurinationalität‘ auch eine Antwort auf das Fehlen der Nation gefunden wurde, auch wenn dessen Erfolg stark umstritten ist. Bolivien wurde als „sozialer, plurinationaler, gemeinschaftlicher Rechtsstaat, frei, unabhängig, souverän, demokratisch, interkulturell, dezentralisiert und mit Autonomien“ neu gegründet (Lessmann 2010a:149; Artikel 1 der bolivianischen Verfassung). Dazu kann vorweg gesagt werden, dass all diese Prinzipien natürlich eine wundervolle Errungenschaft für die Bevölkerung Boliviens darstellen, die Erfahrung anderer Länder jedoch nahe legt, dass die Verfassung auf dem Papier nicht unbedingt der Verfassungsrealität entspricht, die Errungenschaften also tatsächlich erst viel später evaluiert werden können. (vgl. dazu Brand/Radhuber/Schilling Vacaflor 2012) Festgehalten kann jedoch werden, dass die Verfassung eine Stärkung des bolivianischen Staates einleitete, die auch mehrheitlich verlangt wurde. Desweiteren soll die Regierungsform „partizipatorisch, demokratisch, repräsentativ und gemeinschaftlich“ gestaltet werden (Art.11 Bolivianische Verfassung). Ein wesentliches Hindernis für die Umsetzung dieser Prinzipien ist, dass der Präsidentialismus beibehalten wird und Evo Morales‘ Regierung auch nicht wirkliche Schritte hin zu einer Dezentralisierung macht. Vielmehr wird alles versucht, um die Forderungen nach Autonomie, die der reiche Süd-Osten des Landes stellt, abzuwehren. Trotzdem kam es in der Verfassung zu einer breit angelegten Verankerung von Autonomierechten, diese wurden neben den Möglichkeiten zur Gemeindeautonomie nun auch auf Departmentebene eingeführt, die jedoch schwer durchschaubar und deshalb schwer umsetzbar sind. Auch die Verstaatlichungsabsichten des Erdöl- und Erdgassektors Boliviens wurden nicht unbedingt optimal umgesetzt und haben viel Kritik erfahren, trotzdem hat Bolivien es geschafft die nationale Souveränität über die eigenen Rohstoffe wieder herzustellen. Außerdem wurden die indigenen Rechte im weltweiten Vergleich nirgends so umfassend in der Verfassung verankert, was eine Gleichstellung indigener Formen der Entscheidungsfindung in Wirtschaft, Rechtsprechung und Medizin mit den rechtsstaatlichen impliziert, solange keine Menschenrechte verletzt werden. (vgl. Seewald 2012:70f.; Lessmann 2010a:151ff.) Auch wirtschaftlich konnte das Land aufholen und hat gleichzeitig die Süd-Süd-Kooperation ausgebaut. Große Flächen von Staatsland wurden an Landlose und indigene Gemeinschaften übergeben, wobei gleichzeitig darauf geachtet wurde die Landwirtschaft durch Maßnahmen der Mechanisierung zu modernisieren. Somit kam es auch zu wesentlichen Verbesserungen der Lebensbedingungen, da Boliviens Regierung ähnlich wie Venezuela und andere

südamerikanische Staaten, die wirtschaftlich erzielten Einnahmen durch groß angelegte Sozialprogramme an die Bevölkerung verteilt. (vgl. Lessmann 2010a:207; 2010b:155f.) Wirtschaftlich gesprochen kann jedoch nicht von einem Abrücken vom kapitalistischen Wirtschaftsmodell die Rede sein, was natürlich auch die Eliten des Landes in Zaum hält. Gleichzeitig ist Bolivien wie viele andere Länder massiv vom Ressourcenboom abhängig und schloss sich dem Phänomen des Neoextraktivismus an, was heißt, dass durch die vermehrte Ausbeutung natürlicher Ressourcen Sozialprogramme finanziert werden, die jedoch eine enorme Abhängigkeit von den momentan hohen Weltmarktpreisen impliziert, sowie die oftmals hochgehaltene Wertschätzung der pachamama (Mutter Natur) in ein etwas zwielichtiges Licht rückt.

Um ein grobes Fazit zu ziehen, die MAS hat es geschafft eine weltweit am fortschrittlichsten zu bezeichnende Verfassung umzusetzen und die Lebensbedingungen für eine große Bevölkerungsschicht zu verbessern. Außerdem ist es zu Strukturveränderungen innerhalb des Staates gekommen, sowie zu neuen Akteur*innen, was gleichzeitig eine Entwertung von Ausbildungskapital und Berufsstand mit sich brachte, wenn es um den Zugang zum Staat geht. Trotzdem ist natürlich eine neue Elite im Staat entstanden, die sich nun vor allem aus der MAS nahestehenden Gesellschaftsschichten zusammensetzt, wie die Cocaleros und Campesinos, die durchaus kapitalistische Interessen vertreten. (vgl. Mokrani-Chávez 2009:202; Zuazo 2010:125) Natürlich sind damit auch neue Ausschlussmechanismen entstanden, ganz so wie es Deleuze und Guattari beschreiben - um eine Majorität zu werden muss es zu einer Vereinheitlichung und zum Ausschluss mancher kommen um repräsentativ zu sein. Auch kann das groß bejubelte Ziel nun eine Regierung der sozialen Bewegungen installiert zu haben, die gehorchend befiehlt und eigentlich nur als Sprachrohr dient als fernab von jeglicher Realität bezeichnet werden.

Ich könnte hier noch um einiges tiefer gehen und die Prozesse der staatlichen Transformation in Bolivien sowie die Zugänglichkeit des Staates für die Zivilgesellschaft diskutieren. Anstatt dessen möchte ich nun aber auf einen konkreten Konflikt eingehen, der sich seit der Machtübernahme der MAS als besonders langwierig und entscheidend herauskristallisiert hat und an dem die Schwierigkeiten, die mit der Übernahme der Regierung einhergehen, offensichtlich werden. Auch die MAS hat es sich nämlich zum Ziel gesetzt „gehorchend zu befehlen“, ihr gelingt die Umsetzung dessen jedoch nur

bedingt. Dadurch kann der Unterschied zu den Zapatistas aufgezeigt werden und einige der Konzepte Deleuze‘ und Guattaris in ihrer Fruchtbarkeit überprüft werden.

5.3.3. Der TIPNIS-Konflikt als Verunmöglichung des *mandar obediciendo*

Der TIPNIS-Konflikt rund um eine Straße die durch das Indigene Territorium Isiboro Secure (TIPNIS) gebaut werden soll, hat sich zu einer wahrlichen Herausforderung für die Regierung unter Morales herausgestellt. Bereits neun Marchas (Märsche) gab es von Gegner*innen und Befürworter*innen, die das Land teilweise lahmlegten und auch zu gewalttätigen Ausschreitungen führten. Auch der Pacto de Unidad zwischen den sozialen Bewegungen, der eine wichtige Basis für die Morales Regierung stellt, ist dadurch schwer beschädigt worden. Helge Buttkereit teilt die Meinung, dass dieser Konflikt das Potential in sich trägt das Land zu spalten. (vgl. Buttkereit 2012)

Doch worum geht es überhaupt? Die Regierung Morales hatte beschlossen ein bereits sehr lange geplantes Straßenbauprojekt durch den Nationalpark Isiboro-Secure zu bauen, der jedoch ebenfalls geschützter Lebensraum indigener Gruppen ist. Rein rechtlich schreibt der Artikel 169 der ILO-Konvention zu indigenen Rechten vor, dass in solch einem Falle die Indígenas vor Ort zu konsultieren seien. Dieser Artikel fand auch Aufnahme in die Verfassung. Das Projekt war jedoch schon von langer Hand geplant, nur stand bisher die nötige Finanzierung nicht zu Verfügung, die nun durch einen Kredit Brasiliens vorhanden war, das ebenfalls wirtschaftliche Interessen mit der Straße verbindet. Leider hat diese Befragung nicht stattgefunden, sondern die Regierung Morales hat das Projekt einfach in Auftrag gegeben. Die Straße würde das Departement Beni mit Cochabamba verbinden, was wirtschaftlich große Vorteile hätte, da bisher noch große Umwege von mehr als einem Tag Reisezeit gefahren werden müssen. Durch die neue Straße wäre die Verbindung auf 300 Kilometern zurückzulegen, also in wesentlich kürzerer Zeit. Dies hätte enorme wirtschaftliche Vorteile für beide Regionen, da der Warenaustausch erleichtert würde, Bildung und Gesundheitsversorgung könnten verbessert werden und laut der Regierung könnten auch dem illegalen Holzschlag und Koka-Anbau sowie Kokain-Handel entgegengewirkt werden. (vgl. Seewald 2012:77; Buttkereit 2012) Am 15. August 2011 marschierten einige Hundert Menschen Richtung La Paz um gegen den Straßenbau zu demonstrieren. Bewohner*innen des Nationalparks,

die sich dazu entschlossen hatten 600 Kilometer zu gehen, auch viele Intellektuelle, Umweltschützer*innen und linke Oppositionelle schlossen sich den Indígenas in ihrem Protest an und positionierten sich gegen den Straßenbau. Sogar das Onlinepetitionsforum Avaaz startete eine Petition gegen die Straße. Die Befürchtung der indigenen Bewohner*innen des Parks waren die Siedlungen der Hochland-Indígenas am Rande des Parks, die sich durch die Straße immer weiter ins Innere verlagern könnten. Diese bauen vor allem Koka an und sind für großflächige Rodungen verantwortlich, die den Lebensraum der Tiefland-Indígenas bedrohen. Außerdem setzen die angesiedelten Campesinos und Cocaleros auf Privateigentum und sind oftmals in den internationalen Drogenhandel verwickelt. Auch der zunehmende Einfluss Brasiliens stellt eine der Befürchtungen dar. Das sind alles durchaus berechtigte Befürchtungen. (vgl. Seewald 2012:77; Buttkereit 2012; Paz 2012: 87f.)

Ende September kam es dann zu einem gewaltvollen Zusammenstoß mit der Polizei, die den Marsch auseinandertrieb. Diese umstrittene Aktion die von einer offiziellen Entschuldigung Evo Morales und dem Rücktritt des Innenministers gefolgt wurde, führte dazu, dass sich immer mehr Menschen mit den Protestierenden solidarisierten und das Land sich immer weiter spaltete. Als der fortgesetzte Marsch im Oktober La Paz erreichte und Morales Regierung immer mehr unter Druck geriet wurde der Straßenbau abgesagt und ein Gesetz verabschiedet, dass die Unberührbarkeit des Parks festschrieb. (vgl. Seewald 2012:78f.; Buttkereit 2012; Paz 2012:90) Die Unberührbarkeit betraf nun jedoch nicht nur den Straßenbau sondern auch diverse kleinökonomische Projekte der Indígenas selbst, wie zum Beispiel den Ökotourismus, aber auch die Ölförderung die vorgesehen war. Außerdem durften die Siedler*innen am Rande des Parks nun nicht mehr weiter in ihn vordringen. Dies rief nun die Befürworter*innen des Parks auf den Plan, einerseits die Campesinos und Cocaleros, aber auch einige traditionelle Indígenas inmitten des Parks, die nun selbst einen Protestmarsch nach La Paz organisierten, um das Gesetz zu Fall zu bringen. (Buttkereit 2012; Paz 2012:90) Es kam zu Verhandlungen mit dem Parlament, die zum Beschluss einer Konsultation der im Park lebenden Indígenas führten, sie sollten selbst mit ihren traditionellen Methoden über die Zustimmung oder Ablehnung entscheiden und diese in einer Befragung kundtun.

Mittlerweile gab es neun Märsche von Gegner*innen und Befürworter*innen. Offizielles Ergebnis der Befragung ist, dass von insgesamt 69 Gemeinden im Park 58 an der Konsultation teilgenommen haben und nur drei Gemeinden das Gesetz der Unberührbarkeit befürworteten. Zwar wurden die Befragungsteams teilweise am

Durchkommen zu den 11 nicht-teilnehmenden Gemeinden behindert, trotzdem hätte dies im Endeffekt nichts am Entscheid verändert. Der Bericht unabhängiger, nationaler wie internationaler Menschenrechts-Organisationen sowie der Katholischen Kirche kommt jedoch auf Grund von Beobachtungen einer Kommission und nachträglichen Evaluierungen zu anderen Ergebnissen. Außerdem werden gravierende Unregelmäßigkeiten bei der Befragung, sowie Betrug, Erpressung und Verbreitung von Fehlinformationen beanstandet. Der Streit scheint also noch lange nicht beigelegt zu sein. (vgl. Buttkeireit 2012; Beutler 2013; Linde 2013)

Das wesentliche an diesem Konflikt, für diese Arbeit, ist nun aber nicht unbedingt wie er ausgeht, sondern welche Konfliktlinien er aufzeigt und vor welcher schwierigen Situation die Regierung der MAS in Angesicht von gespaltenen sozialen Bewegungen steht, die ursprünglich ihre Basis waren. Die vielen indigenen Bewegungen und Gruppen fordern alle von der MAS, dass sie für Verbesserungen ihrer Lebensbedingungen sorgt. Diese Interessen stehen sich jedoch manchmal diametral entgegen oder beschneiden sich gegenseitig, was es für die MAS unmöglich macht *die* Interessen *der* Indígenas zu vertreten, weil nun erstmals ganz offen deren Heterogenität zu Tage tritt. Alle wollen am Rohstoffreichtum teilhaben, alle wollen aber auch ihre individuellen Rechte gewahrt wissen. Ich gebe hier Helge Buttkeireit völlig recht, dass es voreilig und kurzsichtig war, dass sich viele europäische Akteur*innen automatisch gegen die Regierung der MAS stellten und die Umwelt sowie die Rechte der Tiefland-Indigenen als vordergründig und gerechtfertigt betrachteten. Damit ist nicht gemeint, dass die andere Seite der Campesinos, Cocaleros und der Wirtschaft recht habe, die Konfliktlinien sind viel komplexer und alle Seiten haben ihre Berechtigung. Es ist außerdem nicht möglich sich auf die Seite der Indígenas zu schlagen, denn auf der anderen sind auch Indígenas, wie Buttkeireit schlagkräftig festhält. (2012) Beide Seiten sind an einer Verbesserung ihrer Lebensqualität interessiert sowie an einem Ausbau ihrer Lebensgrundlagen, sei es nun der Ökotourismus, der von unberührter Natur lebt, die Anbaufläche für Koka, das mittlerweile auch für zahlreiche andere Produkte als das illegale Kokain Profit abwirft oder sei es das Leben in Zurückgezogenheit und Subsistenz. (vgl.ebd.) Die Regierung müsste eigentlich eine willkürliche Entscheidung treffen und auch die Befragung ist nicht wirklich gerechtfertigt, weil auch Minderheitsrechte gewahrt werden sollten und das Projekt der Neugründung Boliviens ja darauf aufbaut, dass individuelle Lebensformen und Gemeinschaftswesen unterstützt und respektiert werden sollten. Die Idee der

„Regierung der sozialen Bewegungen“ stößt bei diesem Konflikt an ihre Grenzen, der „pacto de unidad“, der maßgeblich für deren Gelingen war, ist bereits zerbrochen, und das Land erneut gespalten, auch die Zustimmung zur MAS sinkt zunehmend. Buttkeireit stellt richtig fest: die Regierung müsste eine Überwindung des Grundproblems anstreben, eine Auflösung dieser konträren Seiten. Sie müsste kreative Konfliktlösungsstrategien anwenden und einen gemeinsamen Diskurs mit allen Beteiligten initiieren. Sie schreibt „[d]as Grundproblem sehe ich zum einen in der Interessenspolitik sozialer Bewegungen überhaupt und zum anderen in der Staatsgläubigkeit der Regierung“ (2012). Solange die Bewegungen weiterhin Partikularinteressen gegenüber der Regierung durchsetzen möchten, kann sich wahrlich kein neues Verhältnis zwischen Regierung und Zivilgesellschaft herausbilden. (ebd.) Gerade in dieser Situation erinnere ich noch einmal an Virnos Vorschlag, dem Staat das Entscheidungsmonopol zu entreißen und eine „Republik der Vielen“ zu gründen, eine nicht-repräsentative Demokratie, die dem „Im-Einklang-Handeln“ den Vorrang gibt. (Virno 2010:66ff.) Die MAS hat sich jedoch dazu entschieden „den Staat als Motor der Veränderung einsetzen zu wollen“ (ebd.) der, wie Marx schon feststellte, nicht neutral ist. Solange durch den Neoextraktivismus Veränderung rein durch die Umverteilung durch Reichtümer versucht wird – keinesfalls soll dessen Wichtigkeit und Effekt abgesprochen werden – wird die Regierung weiterhin von oben herab regieren und kein neues gemeinschaftliches Konzept des politischen Zusammenlebens erstellen können. (Buttkeireit 2012)

Es kann nun keine Antwort auf diese Problematik gegeben werden, was aber ganz klar ist ist, dass ein Motto des *mandar obediciendo* als Regierung in einem Staat schlicht unmöglich ist, zumindest wenn man die gesamte Bevölkerung oder zumindest die bisher unterdrückte als Zielgruppe dieses Prozesses versteht. Die MAS-Regierung kann natürlich ihrer Hauptzielgruppe, den Cocaleros und Campesinos gegenüber gehorchend befehlen, jedoch nicht allen sozialen Bewegungen gegenüber, hier müsste ein wesentlich alternativerer, horizontaler Prozess der Entscheidungsfindung eingeschlagen werden. Innerhalb eines Staates wird es immer eine Vielzahl von Partikularinteressen geben, die Parteien haben Antonio Gramsci zufolge die Aufgabe diese heterogenen Interessen in einem Kollektivwillen zu bündeln und gemeinsames Handeln zu ermöglichen. (vgl. Neubert 2001:77,86) In Bolivien wollten die sozialen Bewegungen aber genau das nicht, die Heterogenität sollte erhalten bleiben und nicht wieder durch eine Partei in einen imaginierten Kollektivwillen zusammengeführt werden, zumindest ist dies in Konflikten wie dem von TIPNIS nicht möglich. Das hegemoniale Projekt der MAS ist demnach stark

angeschlagen und die sozialen Bewegungen sind wieder sehr frustriert und gespalten, trotzdem sind die Bedingungen des Landes um einiges besser als noch von ein paar Jahren. Das wirtschaftliche Konzept des Neoextraktivismus hat dazu viel beigetragen, sowohl zur Verbesserung der Lebensumstände als auch zu den zunehmenden Interessenskonflikten innerhalb des Landes und dem Verankert-Bleiben in klassisch kapitalistischen Wachstumsmustern. Dieses Problemfeld wird gerade in den letzten Jahren von zahlreichen Autor*innen behandelt, kann hier nun aber nicht näher ausgeführt werden.

Festgehalten kann werden, dass Boliviens Wandel, das Projekt eines plurinationalen Staates, viele Erfolge bei Wirtschaftswachstum, Verfassungsmodernität und Chancen die mit grundlegenden Veränderung des politischen Zusammenlebens einhergehen sowie Verbesserungen der Lebensbedingungen und Anerkennung indigener Rechte erreicht hat. Trotzdem stößt das Projekt an Grenzen, die maßgeblich vom Staat und den Zwängen die sich eine politische Partei unterwerfen muss vorgegeben werden. Sobald die Regierung angetreten ist, muss sich diese unterschiedlichsten Interessen stellen sowie der Axiomatik des Staates und der kapitalistischen Ökonomie. Die Freiräume für tatsächlichen Widerstand, das Werden etwas Neuen und die Flucht vor diesen Vereinnahmungen werden verschwindend gering, was nicht heißt, dass nicht Verbesserungen erzielt werden können. Auch Raul Zibechi stellt fest: „der Staat [ist] kein geeignetes Werkzeug zur Erzeugung emanzipatorischer sozialer Beziehungen“ (2009:16). Dem Projekt der MAS sind also eindeutig Grenzen auferlegt, welche die Zapatistas in der Form nicht vorfinden. Wie genau sieht das Ganze nun aber mit Deleuze und Guattari betrachtet aus?

5.3.4. Boliviens Wandel mit Deleuze und Guattari?

Im Falle Boliviens wird besonders offensichtlich, wie missverständlich es ist, Deleuze⁶ und Guattaris politische Philosophie als Handlungsanleitung zu verstehen oder gebrauchen. Vielmehr werden mit ihren Konzepten Grenzen, Besonderheiten und Unterschiede zu anderen sozialen Bewegungen und zivilgesellschaftlichem Wandel aufzeigbar. Außerdem wird die Vereinnahmungsmacht des Staates und des Kapitalismus augenscheinlich und die Risiken die mit einem Eintritt ins staatliche Territorium einhergehen offensichtlich. Doch soll nun nicht behauptet werden, der bolivianische Wandel hat sich nicht im Sinne Deleuze⁶ und Guattaris Vorstellungen entwickelt,

vielmehr sollen die Potentiale ihrer Konzepte noch einmal in Bezug auf dieses Beispiel zusammengefasst werden. Ich möchte diesbezüglich vor allem auf die Konzepte des Rhizoms, die Verneinung der Repräsentation und Interessen sowie das Majoritäre eingehen.

5.3.4.1. Rhizom, Repräsentation, Interessen und das Majoritäre

Im Falle Boliviens hat vor allem Raul Zibechi sehr eingehend die rhizomatischen Organisationsprinzipien der sozialen Bewegungen analysiert, die sich durch Anführer*innenlosigkeit und Fehlen von festen Organisationsstrukturen kennzeichnen. (2009) Sie sind fest im Alltagsleben verankert und bauen auf traditionellen, dörflichen Strukturen des Zusammenlebens auf, die sich im urbanen Raum anpassten und neue Nachbarschaftsstrukturen entstehen ließen. Ähnlich wie in Venezuela sind vor allem in El Alto - dem einstigen Vorort La Paz‘ der heute mehr Einwohner*innen zählt und eine der am schnellsten wachsenden Städte Lateinamerikas ist - Mikro-Stadtteilregierungen entstanden, die wesentlich für die Durchführung der einzelnen Aktionen waren. (ebd.:24-51) El Alto, auch als Aymara-Stadt bezeichnet, ist eine sehr spezielle Stadt, da teilweise ganze indigene Dörfer vom Land hierherkamen und sich gemeinsam niederließen, auf der Flucht vor der vom Neoliberalismus verursachten Armut. Insofern entstanden zahlreiche Stadtteile, die jeweils ein extrem dichtes Beziehungsgeflecht aufweisen und sich auch untereinander mehr und mehr koordinierten. Die Solidaritätsstrukturen sind sehr stark ausgeprägt und durch die relative Ignoranz von staatlicher Seite her, was Infrastrukturplanung und öffentliche Versorgung angeht, sind auch die Eigeninitiative und kooperative Arbeit auf einem sehr hohen Niveau. Es werden alternative Formen des Zusammenlebens, der Wirtschaft, der politischen Organisation und der Rechtsprechung gelebt. Traditionelle Formen des Ayllu, der indigenen Gesellschaftsform, kamen in die Stadt, wurden jedoch transformiert, modernisiert und angepasst. Raul Zibechi macht in diesen neuartigen Formen des Zusammenlebens und der Mobilisierung die Schlagkraft des Rhizoms und der Mannigfaltigkeit aus und analysiert diese auch mit dem Maschinendenken Deleuze‘ und Guattaris, auf das in dieser Arbeit jedoch nicht näher eingegangen wurde. (ebd.:34-51) In diesem Zusammenhang soll jedoch darauf hingewiesen werden, dass Zibechi sehr unkritisch mit dem Konzept der Gemeinschaft umgeht. Gerald Raunig zufolge zeichnet sich jedoch die soziale Bewegung als Maschine - im Sinne Deleuze‘ und Guattaris gedacht - durch ein Absetzen sowohl vom Staatsapparat als auch von der Gemeinschaft aus, da beide Identität und Totalität als Abgrenzung nach

außen, sowie ein Einheitsdenken voraussetzen, das Deleuze und Guattari ablehnen. (Raunig 2008:85)

Auch Zelik wendet das rhizomatische Konzept auf die sozialen Bewegungen in Bolivien an, dieses gehe „über anarchistische und spontaneistische Selbstorganisierungsvorstellungen hinaus [...] in ihm [verbinden sich] unterschiedliche und auf völlig verschiedenen Ebenen angesiedelte Erfahrungen und Subjektivitäten miteinander“ (2011:71). Diese Bewegungen hatten kein greifbares Subjekt und waren so erfolgreich, da sie keinen militärischen Logiken folgten oder klare Führungsstrukturen hatten, weil dadurch der Staat wesentlich schwieriger auf sie reagieren konnte. (vgl.ebd.:69f.)

Diese potentiellen Beziehungsgeflechte, die etwas national Neues hervorbringen hätten können, sind zwar noch vorhanden und jederzeit reaktivierbar, auf Ebene der MAS und im Molaren haben sich jedoch starre Strukturen durchgesetzt, die wiederum Herrschaftsformen hervorgebracht haben. (vgl. Zibechi 2009:20) Allerdings haben die sozialen Bewegungen Boliviens im Gegensatz zu denen in Chiapas nie wirklich für Autonomie gekämpft, sondern waren stets an einer Stärkung und deren eigener Repräsentation im Staat interessiert. Diesen Unterschied lässt zumindest Zibechi größtenteils unter den Tisch fallen.

Deleuze⁶ und Guattaris Annahme, dass „[i]mmer wenn eine Mannigfaltigkeit von einer Struktur erfaßt[sic!] wird, [...] ihr Wachstum durch eine Verringerung der Kombinationsgesetze kompensiert [wird]“ (TP:15), trifft zu. Bis zu einem gewissen Grad ist es also zu einer Reterritorialisierung gekommen, die Flucht, das Werden hat sich wieder verfestigt. Die Strukturen des Staates haben sich jedoch auch zugunsten der vormals Exkludierten verschoben. Die Einkommensverhältnisse, der Zugang zu Gesundheit und Bildung sowie andere Formen der Grundversorgung haben sich wesentlich positiv entwickelt (Zelik 2011:73). Die Frage, wie tiefgreifend die Veränderungen tatsächlich sein werden, kann erst in einiger Zeit beantwortet werden.

Was die Frage der Repräsentation angeht, haben die sozialen Bewegungen zwar vehement die repräsentative Demokratie kritisiert, da sie niemals in dieser repräsentiert wurden, sie haben jedoch, wie erwähnt, nie wirklich um Autonomien gekämpft, zumindest nicht in dem Ausmaß wie die Zapatistas. Die Ursache dafür kann aber sicherlich in der Schwäche des bolivianischen Staates gesucht werden. Die Bewegungen

haben sich darauf konzentriert den Staat so zu beeinflussen oder gar zu übernehmen, damit er auch ihre Interessen vertritt, wie Zelik schreibt: der Staat war gleichzeitig Feind und Verbündeter (2011:72). Die starken Autonomiebestrebungen des reichen Südosten des Landes sind historisch und sozio-ökonomisch anders bedingt und stellen immer wieder eine Bedrohung für den bolivianischen Staat dar. Außerdem zeichnen sich die traditionellen Gemeinschaften Boliviens durch ähnliche Strukturen des politischen Zusammenlebens aus wie die der Indígenas in Mexiko. Trotzdem ist durch die hohe Wahlbeteiligung bei den Präsidentschaftswahlen ablesbar, dass das Vertrauen in die repräsentative Demokratie noch nicht völlig gestorben ist und eher eine Stärkung des Staates das Ziel ist. Durch die Schaffung der MAS ist intendiert ein Instrument geschaffen worden, um in die Sphäre des Staates einzutreten, nicht um sich von ihm loszulösen. Somit haben sich die vielen minoritären Bewegungen Boliviens dazu entschieden ‚majoritär zu werden‘ und sich ein Programm zu geben. Ganz wie Deleuze und Guattari davon ausgehen, dass durch das Majoritär-Werden und den Eintritt in die repräsentative Sphäre einige Minoritäten oder Singularitäten wieder ausgeschlossen werden müssen oder zumindest Vereinheitlichungen geschaffen werden, ist es auch in Bolivien passiert. Die von vielen sozialen Bewegungen und Singularitäten gespeiste MAS vertritt nun hauptsächlich die Interessen ihres Kernklientels, der Campesinos und Cocaleros, die restlichen Bewegungen müssen weiterhin um ihre Vertretung kämpfen und werden oftmals verallgemeinert. Auch konnten teilweise rassistische und autoritäre Anwendungen in den Umgangsformen der MAS mit entgegengesetzten Interessen beobachtet werden. Unterschiedliche Gruppen werden wieder gegeneinander ausgespielt und Interessen stehen sich diametral entgegen. Es ist John Holloway zuzustimmen: der Staat spaltet die Menschen, er spaltet die Anführer*innen von den Massen und das Politische vom Ökonomischen, das Öffentliche vom Privaten (2009:8). Ob jedoch die Antwort heißt den Staat zu umgehen, den Staat zu vermeiden so gut es geht, ist eine andere Frage, denn ich denke sobald die Organisationsform von Gesellschaften eine gewisse Größe gewinnt, werden diese Spaltungen ganz von selbst wieder eintreten. Es bleibt abzuwarten wie es diesbezüglich den Zapatistas gehen wird, in Bolivien jedoch hat der spaltende Staat bereits wieder die Oberhand gewonnen. Die MAS müsste nun eine Kehrtwende machen und ihre Stellung als Partei und Regierung von Grund auf überdenken um gänzlich neue Kommunikationsformen zwischen ihr und der Zivilgesellschaft zu etablieren und sie müsste die Abhängigkeit vom Weltmarkt, die sie

durch den Neoextraktivismus noch verstärkt, überdenken. Allerdings ist es nicht Ziel dieser Arbeit Handlungsstrategien zu entwickeln.

Deleuze und Guattari schreiben in *Tausend Plateaus*, dass auch ein theoretisch erobertes Staat nicht die Lösung ist, denn die Gruppe die den Staat erobert erscheint dann nur noch als „Kapital“, „als Teil des Kapitals [...], und kann [...] die *Ebene und den Plan des Kapitals* nicht verlassen“ (653). Wenn man ihnen nun weiter folgt, dann werden die sozialen Bewegungen vor dem Kapital wieder flüchten, die Sphäre des Staates wieder verlassen, denn „Minderheiten bilden deshalb keine kulturell, politisch und ökonomisch lebensfähigen Staaten, weil weder die Staatsform, noch die Axiomatik des Kapitals oder die entsprechende Kultur ihnen angemessen sind.“ (TP:654). Weiter schreiben sie:

„Es ist häufig vorgekommen, daß[sic!] der Kapitalismus nicht lebensfähige Staaten seinen Bedürfnissen entsprechend unterhalten und organisiert hat, und zwar gerade deshalb, um Minderheiten zu vernichten. Es geht also für die Minderheiten eher darum, den Kapitalismus abzuschaffen, den Sozialismus neu zu definieren und eine Kriegsmaschine zu schaffen, die sich mit anderen Mitteln gegen die weltweite Kriegsmaschine wehren kann“ (TP:654).

Der bolivianische Staat hat die Kriegsmaschine der indigenen sozialen Bewegungen integriert. Krause und Rölli schreiben, dass sich die Aneignung unter anderem „durch ‚Einbindung‘ einer weiterhin für sich existierenden Gruppe von Kriegern oder Soldaten, die nur (vorübergehend) den Zwecken des Staates dienstbar sind - oder aber durch tief greifende und neu strukturierende Inkorporation in das Staatsgebilde“ vollzieht (2010:104). Diese Inkorporation hat meiner Ansicht nach stattgefunden und natürlich auch positive Folgen. Die sozialen Bewegungen haben nun aber die Aufgabe neue Wege zu suchen um vor der kapitalistischen und staatlichen Vereinnahmung zu flüchten, Wege zu finden um nicht als Minderheiten, Minoritäten vernichtet zu werden. Sie werden weiter kämpfen, leider zum Teil für sich und im Falle des TIPNIS-Konfliktes auch gegeneinander.

Was am Beispiel Boliviens ebenfalls offensichtlich wird, ist, dass ab dem Eintreten in das staatliche Territorium Interessen sehr wohl eine wichtige Rolle einnehmen und gedacht werden müssen. Es reicht nicht nur das Begehren in den Vordergrund zu stellen, Interessenspolitik ist eine der Grundlagen der modernen Demokratie. Deleuze und Guattari haben aber Recht damit, dass Interessen Menschen voneinander trennen, gegeneinanderstellen und die Beharrung auf die Interessen der Gruppe einen gemeinsamen Dialog sowie eine Konsenslösung erschweren. Auch hier haben die

Zapatistas einen anderen Weg eingeschlagen, den Weg der Konsensfindung müssen auch die sozialen Bewegungen Boliviens unbedingt einschlagen.

5.4. Bolivien und die Zapatistas im Vergleich

Ein tatsächlicher Vergleich zwischen den Zapatistas und Bolivien ist nicht möglich, da die Rahmenbedingungen einfach zu unterschiedlich waren und sind. Insofern kann auch nicht gesagt werden, dass die Zapatistas sich *gegen* die Repräsentation und die sozialen Bewegungen Boliviens sich *für* die Repräsentation *entschieden* hätten. Vielmehr war es in beiden Fällen der Lauf der Dinge, der diese zwei Wege eröffnet hat. War in Mexiko der Staat noch so stark, dass er niemals im Ausmaße Boliviens übernommen hätte werden können, wäre der Staat in Bolivien ohne die MAS wahrscheinlich vollständig zerbrochen und mitten in Südamerika wäre nun ein Failed State oder sein Gegensatz, ein autoritärer Staat, vorzufinden. Insofern haben weder die Zapatistas noch die sozialen Bewegungen Boliviens sich bewusst für die eine oder andere Strategie entschieden, sondern die Umstände haben diese bedingt.

Es soll dadurch einmal mehr festgehalten werden, dass Deleuze‘ und Guattaris politische Philosophie kein politisches Programm oder eine Strategie vorschlägt, vielmehr geht es tatsächlich darum in der Analyse die Fluchtlinien und das Werden besser zu verstehen und überhaupt erst zum Inhalt einer Analyse zu machen. Nur so können nach wie vor vorhandene, wenn auch latente, potentielle Fluchtbewegungen ausgemacht werden. Man kann nicht mit Deleuze und Guattari politische Praxis machen und abgehoben von den realen gesellschaftlichen Verhältnissen nein zu jeder Form von Repräsentation sagen, im bolivianischen Falle wäre das kaum möglich gewesen. Jedoch darf nicht nach einem Erfolg oder einem Niederschlag das Ende eines emanzipatorischen, gesellschaftlichen Prozesses konstatiert werden, sondern vielmehr müssen das Werden und die Fluchtbewegungen die noch vorhanden sind gefördert werden. Boliviens soziale Bewegungen sind noch da und noch aktiv, wenn auch nicht so schlagkräftig wie vor der Wahl Evo Morales, aber die Bedingungen sind heute auch andere und es sind im Großen und Ganzen betrachtet bessere und dies wäre ohne die rhizomatischen Strukturen, ohne das Indigen-Werden dieser Bewegungen niemals passiert. Mit Deleuze und Guattari kann nun jedoch festgehalten werden: es kann nicht Ende oder Ziel sein an die Regierung zu kommen, wenn tatsächlich etwas Neues entstehen soll. Der Kampf ist noch lange nicht

vorbei und wird es niemals sein und der Eintritt in die Sphäre der politischen Repräsentation ist immer mit Vereinnahmungsprozessen und neuen Majoritäten und verbleibenden Minoritäten verbunden.

Die Zapatistas scheinen näher an der Umsetzung der von Deleuze und Guattari formulierten Aufgabe zu sein als Minderheit „den Kapitalismus abzuschaffen, den Sozialismus neu zu definieren und eine Kriegsmaschine zu schaffen, die sich mit anderen Mitteln gegen die weltweite Kriegsmaschine wehren kann“ (TP:654). Im Falle der Zapatistas könnte demnach festgehalten werden, dass die Kriegsmaschine außerhalb des Staates tätig bleibt, im Falle Boliviens sind große Teile der Kriegsmaschine vom Staat inkorporiert worden. Die Zapatistas haben weltweite Vernetzungen aufgebaut und viele andere Bewegungen und Individuen inspiriert ebenfalls widerständig zu werden und sich den Gegebenheiten nicht einfach zu fügen. Aber auch der Fall Boliviens muss als global wirksam betrachtet werden, die neue Verfassung, das Konzept der Plurinationalität und die Stärkung indigener Rechte haben weltweite Vorbildwirkung. Vielleicht sind die Zapatistas und der bolivianische Wandel kleine Teile einer globalen Fluchtbewegung, die neue Wege beschreiten und dabei sind ‚minoritär zu werden‘, ein alternatives Werden einleiten. Auch der Kapitalismus hat sich nicht von heute auf morgen entwickelt, sondern den Feudalismus langsam von innen heraus abgeschafft. Insofern wird auch der Kapitalismus wenn dann von innen heraus, durch kleine Bewegungen überall auf der Welt langsam abgelöst werden.

Somit erübrigt sich auch die Frage nach der Einflussnahme der kleinteiligen molekularen Bewegungen auf molarer Ebene. Es wird einmal mehr verständlich, inwiefern das Molekulare und Molare tatsächlich nur zwei Seiten ein und desselben sind. Makro- und Mikrostruktur sind ständig miteinander verbunden und beeinflussen sich gegenseitig, der Kapitalismus kann jedoch nur von unten abgeschafft werden und nicht von oben, das hat die Geschichte schon mehr als einmal bewiesen. Insofern ist es auch sinnvoll, die molekularen Revolutionen zu betrachten und die Flucht und das Werden im Mikropolitischen zu fördern. Es ist kein Zufall, dass in beiden Fällen und in vielen anderen die vielfältigen indigenen Kulturen und Weltbilder für den Widerstand gegen den Kapitalismus maßgeblich waren und sind. Deren über Jahrhunderte erhaltenen Organisationsstrukturen und alternativen Lebensformen kommen heute erneut ins Werden, sie haben sich über all die Jahre verändert und sind auch heute ständigen Veränderungsprozessen ausgesetzt, trotzdem tragen sie sowohl etwas altes als auch neues in sich, das ein enormes Fluchtpotential in sich trägt. Man denke an das Konzept des

Buen Vivir, das mittlerweile in aller Munde ist und ein holistisches uraltes Weltbild indigener Kulturen ist, das immer attraktiver wird; als Gegensatz zur beschleunigten, vereinzelt und arbeitsfixierten Gesellschaft des modernen Kapitalismus. Natürlich geht es auch nicht darum diese Bewegungen und Vorstellungen zu romantisieren und unhinterfragt und unkritisch dafür zu plädieren, dass die globale Gesellschaft zurück zu den alten Traditionen kehrt und man einen konservativen Anti-Modernismus predigt.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Bolivien und Mexiko ist die Rolle des Staates als Feind. In Mexiko haben der Staat und der Kapitalismus die Feinde bleiben können und bieten somit den unterschiedlichen Bewegungen eine Einheit. In diesem Sinne sind Laclaus Ausführungen doch sehr spannend. Im Falle Boliviens hingegen nahm die MAS eine sehr widersprüchliche Rolle ein, einerseits als Sprachrohr der Bewegungen, andererseits als Übernehmerin des Feindes. Sie wurde selbst zum Staat, zur Regierung, gegen die sich ganz generell soziale Bewegungen richten. Insofern wurde die Situation in Bolivien notwendigerweise eine sehr schwierige und angespannte, und es musste zu einer Zerbröselung der Einheit hinter Evo Morales kommen. Durch seinen Regierungsantritt wurde erst offensichtlich, wie heterogen doch die Interessen der einzelnen Bewegungen sind. Es gibt plötzlich keinen klaren gemeinsamen Feind mehr, der Einheit stiftet. Der Staat ist nach wie vor Feind aber eben auch Verbündeter und auch die ursprünglich geeinten sozialen Bewegungen spalten sich in Verbündete und Feinde.

Sowohl die Zapatistas als auch die sozialen Bewegungen in Bolivien haben also durch rhizomatische Widerstandsbewegungen ein Werden in Gang gesetzt, eine Deterritorialisierung, die nachhaltige Veränderungen und Fluchtbewegungen initiiert hat. Im Falle Boliviens ist die Vereinnahmung oder Reterritorialisierung durch Staat und Kapital offensichtlicher, dafür ist der Staat ein neuer und die Ausgangslage für zuvor Exkludierte eine wesentlich bessere als zuvor. Die zapatistische Fluchtbewegung ist noch nicht in diesem Ausmaß reterritorialisiert oder vereinnahmt worden, sondern lebt in den Autonomien tagtäglich ein Werden, das Neues hervorbringt und wesentliche Verbesserungen für die Menschen innerhalb der Autonomie ermöglicht. Der Staat ist jedoch noch derselbe und auch die Lebenssituation der restlichen Mexikaner*innen hat sich nicht wirklich verbessert. Global gesehen haben die Zapatistas an Einfluss verloren, auch wenn ihre Ideen in vielen neuen Bewegungen im Sinne Deleuze‘ wiederholt werden, neugeboren werden und somit auch immer etwas Neues hervorbringen. Die MAS und der

bolivianische Staat agieren heute auf internationaler Bühne, gemeinsam mit den anderen Linksregierungen Lateinamerikas und haben sicherlich auch dadurch einiges Potential zur Veränderung in sich. Bei beiden Bewegungen werden durch das Lesen durch die deleuzesche und guattarische Brille ganz spezifische Elemente erkennbar, die mit anderen theoretischen Brillen übersehen werden, aber natürlich sehen wir auch mit dieser Brille nicht alles. So wurde zum Beispiel klar, dass mit dem Eintritt der sozialen Bewegungen in den Staat Boliviens die Brille plötzlich nicht mehr passt, da ist eine Brille Poulantzas oder Bob Jessops sehr hilfreich, und beim Zerbrechen der Einheit der sozialen Bewegungen bietet sich vielleicht Laclaus Brille sehr gut an.

6. Conclusio: Potentiale und Schwächen der politischen Philosophie Deleuze‘ und Guattaris

„Wir wollen doch nichts anderes als ein wenig Ordnung, um uns vor dem Chaos zu schützen. Nichts ist schmerzvoller, furchteinflößender als ein sich selbst entgleitendes Denken, als fliehende Gedanken, die, kaum in Ansätzen entworfen, schon wieder verschwinden, bereits angenagt vom Vergessen oder in andere hineingestürzt, die wir ebensowenig beherrschen.“ (G. Deleuze & F. Guattari, PH:238)

„Der Glaube an die Welt ist das, was uns am meisten fehlt; wir haben die Welt völlig verloren, wir sind ihrer beraubt worden. An die Welt glauben, das heißt zum Beispiel, Ereignisse hervorzurufen, die der Kontrolle entgehen, auch wenn sie klein sind, oder neue Zeit-Räume in die Welt zu bringen, selbst mit kleiner Oberfläche oder reduziertem Volumen.“(G. Deleuze, U:253)

Bevor ich nun Schlussfolgerungen ziehe möchte ich noch einmal die Fragestellungen dieser Arbeit wiederholen. So war meine **Hauptfragestellung**:

„Welche Aspekte der molaren/molekularen Transformationen, angestoßen durch soziale Bewegungen, werden durch die spezifisch theoretische Brille Deleuze‘ und Guattaris sichtbar und welche Aspekte bleiben außen vor?“

Als **Nebenfragestellungen** wurden folgende formuliert:

„Ist die politische Philosophie Deleuze‘ und Guattaris, trotz ihrer Fokussierung auf Mikropolitiken, hilfreich für die Analyse von Einflussnahme sozialer Bewegungen auf das kapitalistische Makro-System?“

„Warum kann das Konzept der Flucht, trotz seiner Ziellosigkeit, ein wichtiger Anhaltspunkt für soziale Bewegungen sein, auch wenn dieses eine Repräsentation und somit Manifestierung innerhalb des politischen und ökonomischen Systems, rein theoretisch ausschließt?“

Ich denke all diese Fragen wurden bereits mehr oder weniger in der Arbeit beantwortet, trotzdem sollen die Hauptgedanken noch einmal zusammengefasst werden.

Vor allem mit den zwei behandelten Beispielen wurde klar, welche spezifischen Aspekte mit Deleuze‘ und Guattaris theoretischer Brille sichtbar werden. Deren Konzept des

Rhizoms bietet sich wie kein anderes dazu an die neuen sozialen Bewegungen, die sich nicht mehr durch ein gemeinsames Subjekt auszeichnen sondern eine mannigfaltige Vielzahl an unterschiedlichsten Subjektivitäten, Forderungen und Lebensrealitäten aufweisen, zu verstehen; eine Multitude, die führungslos agiert, ohne klare Strukturen und im Lebensalltag der Einzelnen verwurzelt ist. Die Trennungen von politisch und nicht-politisch sowie zwischen privat und öffentlich werden gesprengt, alles wird mehr oder weniger politisch, auch das Private des Zusammenlebens und der eigenen Identität. Das Rhizom ist ohne Frage ein Phänomen der Moderne, die neue Organisationsform widerständiger Bewegungen, die auch vielfältigere Forderungen haben, als nur den Sturz der Staatsmacht oder eine konkrete Forderung nach mehr Lohn oder besserer Bildung. Diese Forderungen sind natürlich vorhanden, sie äußern sich aber in einer generellen Kritik am kapitalistischen Wirtschafts- und Politiksystem, sie fordern eine grundsätzliche Alternative, nicht nur Reformen des Bestehenden.

Durch das Beharren auf die Mannigfaltigkeit und die Ablehnung des Majoritär-Werdens möchten Deleuze und Guattari verhindern „dass eine Politik der Differenz sich zu Gegensätzen verhärtet, die ihrer Vereinnahmung Vorschub leisten - oder schlimmer noch unter Betonung der eigenen Exklusivität andere Existenzweisen diskreditieren“ (Krause/Röllli 2010:113). Durch die Repräsentation wird immer eine Minorität, eine Gruppe außen vor gelassen. Ihre Interessen werden nicht repräsentiert. Genau dieser Fall ist in Bolivien eingetreten, die Gegensätze haben sich verhärtet, es gibt keinen gemeinsamen Kampf mehr, die ganze Schlagkraft des Widerstands gegen das kapitalistische System wendet sich nun gegeneinander. Die Zapatistas konnten dieser Verhärtung bisher widerstehen, ihr radikaler Ungehorsam stellt die Autorität des Staates von Grund auf in Frage (vgl. Virno 2010:51f.). Die Transformationen auf nationaler Ebene stehen denen in Bolivien aber weit hintennach.

Mit Deleuze und Guattari rückt auch das Werden dieser Prozesse ins Blickfeld, die Differenzen und Wiederholungen, das Neue das dabei entsteht und die unsichtbaren Veränderungsprozesse die dieses Werden auslöst und hinterlässt. Maßstab sind keine teleologischen Zielvorstellungen mehr, die erfüllt werden oder gescheitert sind, sondern das potentiell Andere das sie immer wieder in die Welt bringen und der kleine Teil dieses Anderen, der auch da bleibt, sich manifestiert, egal ob die Bewegungen weiterbestehen oder nicht. Außerdem werden mit Deleuze und Guattari die vielfältigen

Vereinnahmungsstrategien des Staates und des Kapitalismus aufzeigbar, sie ermöglichen dadurch eine Flucht vor dieser Vereinnahmung. Aber sie sehen genauso, dass die Reterritorialisierung immer wieder auf die Deterritorialisierung folgt. Dass manche Fluchtlinien und Emanzipationsprozesse nicht umhin kommen, ‚majoritär zu werden‘ und sich zu institutionalisieren. Doch ich denke Virno hat recht, wenn er meint, dass die Flucht, der Exit, die Spielregeln nachhaltig verändert und das ist schon ein ziemlicher Erfolg. (vgl. Virno 2010: 30, 54)

Doch Deleuze‘ und Guattaris politische Philosophie und deren Konzept der Flucht und des Minoritär-Werdens tragen große Ansprüche in sich. Die Axiomatik des Kapitalismus soll aufgebrochen werden und eine neue Axiomatik entstehen, eine Alternative zum Kapitalismus. Sie müssen solch radikale Konzepte erstellen, da, wie sie richtig feststellen, der Kapitalismus sich durch seine Fähigkeit der Vereinnahmung widerständiger Prozesse und Gruppen auszeichnet. Dadurch wandelt er sich ständig und dehnt seine Grenzen aus, deshalb erscheint er auch so unüberwindbar. Wenn es also nicht um Veränderungen innerhalb des Systems geht, dann müssen Strategien gedacht werden, die das System von innen heraus zerstören und verändern. Dann müssen die Übernahme von Staaten und die Formierung von Parteien sowie das Majoritär-Werden, um damit in die repräsentative Sphäre der liberalen Demokratie einzutreten, als „zu wenig“ bezeichnet werden - zwar als notwendige Schritte für reale soziale Bewegungen, aber eine politische Philosophie sollte doch die Zwänge der Praxis aufbrechen und weiterdenken können, um so auch die Grenzen der Praxis auszudehnen.

Die zwei Beispiele, sowie unzählige weitere, geben Deleuze und Guattari auch Recht in dem Sinne, dass die heteromorphen Gesellschaftsformationen der Peripherie die teilweise noch präkapitalistische Wirtschafts- und Politikstrukturen aufweisen, Nährboden für widerständiges Potential darstellen, das sich zu Kriegsmaschinen entwickeln kann. Diese stellen aber durch die Möglichkeit der Integration durch das kapitalistische System auch immer wieder eine Möglichkeit zur Ausdehnung und produktiven Innovation dar. (vgl. TP:605, 632, 644) Sei es durch die Erschließung neuer Wirtschaftszweige (Ökotourismus, „nachhaltige“ Energiegewinnung, Ressourcenausbeutung, Weltmarktintegration bisher ausgeschlossener Gebiete, etc.) oder die Integration alternativer Politikverständnisse in die Weltgesellschaft (Buen Vivir, plurale Rechtssysteme, direkte Demokratiekonzepte, etc.). Dieses „Außen“ ist also durchaus als ambivalent zu verstehen.

Ihre Kritik an der Repräsentation ist radikal und wichtig, was vor allem das Beispiel Boliviens aufzeigte. Jede Form der Repräsentation vereinheitlicht, verunmöglicht die Mannigfaltigkeit und wirkt deshalb integrierend in die kapitalistische Axiomatik, sie zerstört die Differenzen. Das *Fürsprechen* für die Subalternen muss radikal in Frage gestellt werden. Anstatt für sie zu sprechen sollten Räume und Möglichkeiten geschaffen werden, wo sie für sich selbst sprechen können und wo ihnen vor allem Gehör verschafft wird. Nur so kann verhindert werden, dass neue Herrschaftsmechanismen entstehen. Nur so kann garantiert werden, dass es zu keinem erneuten Ausschluss kommt. Die Zapatistas folgen dieser Strategie, auch wenn sie natürlich ihre Schwierigkeiten haben und noch nicht absehbar ist, wie nachhaltig deren Projekt tatsächlich sein wird und die Frage im Raum steht inwiefern die Subalternen für sich selbst sprechen, wenn nach außen doch immer wieder Subcomandante Marcos oder ein*e andere*r Sprecher*in tritt.

Das Beispiel Boliviens hat die Schwächen und Lücken der deleuzo-guattarischen theoretischen Brille aufgezeigt. Sobald der Staat betreten wird oder reale wirtschaftliche Abhängigkeiten tragend werden, wie die Ressourcenausbeutung und die Integration in den Weltmarkt, kann mit Deleuze und Guattari schwer weitergedacht werden. Zwar analysieren sie die Mechanismen des globalen Kapitalismus, ihre Philosophie gibt jedoch keinerlei Hinweise auf einen Umgang damit, das haben sie sich allerdings auch nie zum Ziel gemacht. Man kann nur wieder zurück zu den sozialen Bewegungen kehren, verbleibende Fluchtlinien aufzeigen und diese stärken.

Somit wird auch die Frage nach dem Verhältnis von Mikro- und Makroebene mehr oder weniger beantwortet. Deleuze und Guattari verdeutlichen die Notwendigkeit die Binarität dieser zwei Sphären aufzubrechen, da sie nicht voneinander getrennt gedacht werden können. Der globale Kapitalismus ist bis in fast jede noch so kleine mikrologische Nische vorgedrungen und organisiert dort das Alltagsleben, insofern muss auch dort angesetzt werden um Veränderung zu initiieren. Dabei fällt die effektive Macht die der Markt, internationale Unternehmen und die westlichen Industrienationen tatsächlich innehaben und auch nutzen, manchmal aus dem Blick. Und es gibt keinerlei Hinweise wie damit umzugehen sei. Dessen waren sich Deleuze und Guattari allerdings bewusst, ihre Aufgabe lag allerdings nicht darin politische Handlungsstrategien zu entwickeln, sie haben Philosophie betrieben.

Es reicht aber nicht immer nur von der Mikroebene her zu denken und handeln. Im strategischen Handeln muss dann wohl doch wieder eine Trennung eingeführt werden vor dem ständigen Bewusstsein der Einheit dieser zwei Sphären. Wir leben in einer Realität

der Staaten, der Repräsentation, der Marktlogik und der für viele lebensbedrohlichen, sozialen Ungleichheit und damit muss auch umgegangen werden. Diese Realitäten und Abhängigkeiten müssen in den Blick genommen und verändert werden, auch wenn dies über den Staat und die Sphäre der Repräsentation wie in Bolivien geschieht, oder durch Reformen. Doch genauso wichtig sind die Fluchtbewegungen und die Werdensprozesse weltweit, die immer das revolutionärste Potential in sich tragen werden; das gefördert werden muss, weil sie den Kampf gegen das kapitalistische System an vorderster Front und am tiefgreifendsten führen und ich denke vor allem das wird mit der politischen Philosophie Deleuze' und Guattaris sichtbar.

Dass diese Flucht kein *Wohin* impliziert liegt in der Logik der Sache, wir wissen noch nicht, was nach dem Kapitalismus kommen wird, alles andere wäre die Formulierung von Utopien. Worüber man sich immer bewusst sein sollte ist die drohende Vereinnahmung des revolutionären Potentials durch die kapitalistische Axiomatik, auch wenn die Flucht davor nicht immer möglich ist. Das Ziel einer Flucht kann dabei natürlich nicht in einem anderen Elend produzierenden System liegen, somit sind auch alle offen oder latent faschistischen Bewegungen nicht im Sinne Deleuze' und Guattaris zu verstehen.

Es wurde in dieser Arbeit denke ich auch klar, dass Deleuze' und Guattaris Konzepte als Philosophie zu verstehen sind, nicht als Programm oder als Politik oder als Anleitung zur Revolution. Viele Kritiken greifen deshalb an einem falschen Punkt an, kritisieren die Nichterfüllung von Erwartungen, die Deleuze und Guattari niemals erfüllen wollten. Vielmehr versuchen diese Kritiken die durchaus revolutionäre Philosophie zu vereinnahmen, sie damit zu entkräften, sie in das vorgefertigte Vokabular der traditionellen, politischen Theorie zurückzuführen und damit das revolutionäre Potential zu ersticken. Sie haben Philosophie betrieben, einzige Aufgabe kann es sein sich dieser philosophischen Konzepte anzunehmen, ihre Brille aufzusetzen, und damit in die Welt zu blicken und zu schauen, was wir mit dieser Brille alles sehen, was davor unsichtbar war. Deren Werkzeuge verlangen nach Anwendung, ich denke genau das ist mir mit dieser Arbeit auch gelungen.

Aber natürlich bleiben wesentliche Fragen in Bezug auf deren politische Philosophie offen, die es durchaus wert wären sie näher zu bearbeiten. Was bedeutet es für das Denken gesellschaftlicher Befreiung und antikapitalistischen Widerstands, wenn die Philosophie die Ideologie und damit die marxische Wertformanalyse sowie den

Fetischbegriff verneint? Ist diese Verneinung aufrechtzuerhalten oder ist das ein Element deren Theorie, das notwendig kritisiert werden muss, und wenn ja, wie wesentlich ist dieses Element für die Aufrechterhaltung des gesamten Theoriegebäudes? Damit stellt sich notwendigerweise auch die Frage der Handlungsmacht der einzelnen Subjekte gegenüber den axiomatischen Strukturen des Kapitalismus. Und eine weitere sehr umfangreiche Frage, die für mich in jedem Falle weiterer Bearbeitung bedarf, ist, ob die These Spinozas, dass es keine Teilung des Seins gibt, also keine göttliche Transzendenz über dem Leben - der ich durchaus affin gegenüberstehe - tatsächlich unweigerlich die Dialektik aufhebt. Ob die Negativität damit wirklich aus der Welt geschafft ist, sowie der Widerspruch zwischen Sein und Nicht-Sein, Leben und Tod, Herrschenden und Beherrschten? Ich stimme Deleuze zu, dass die Differenz als Differenz an sich und in sich betrachtet werden sollte - normativ - dass die Frau nicht Frau ist weil sie eben kein Mann ist, dass es eine bejahende Differenz sein sollte, keine negative. De facto ist es jedoch so, dass die Menschen eine negative Differenz in die Welt gebracht haben, die Differenz zwischen Mensch und Natur sowie Tier, die Differenz zwischen Mann und Frau und die Differenz zwischen schwarz und weiß, die Differenz zwischen Herrschenden und Beherrschten. Deleuze und Guattari haben sich aber auch nicht vom Gedanken der Repression, der unterdrückenden Macht verabschiedet. Die Dialektik der Aufklärung kann also nicht geleugnet werden. Insofern bin ich nicht der Auffassung, dass die Univozität des Seins automatisch die Negation der Dialektik nach sich zieht. Sehen das Deleuze und Guattari überhaupt in diesem Sinne? Wo ist diesbezüglich die Grenze zwischen politischer Philosophie und politischer Theorie zu ziehen? Die Aufgabe der Dialektik ist ein Element, dass ähnlich wie die damit in Zusammenhang stehende Verneinung der Ideologie grundlegende Implikationen für die Bedeutung von Befreiung impliziert, die meiner Ansicht nach nicht zu unterschätzen sind, im Rahmen dieser Arbeit aber unmöglich zu bearbeiten gewesen wären. Die Betonung der Ambivalenz scheint mir hier nicht als ausreichend, ich stehe hierbei hinter Paolo Virno, der ebenfalls die Beseitigung der Negativität bedauert und sogar als Gefahr betrachtet. Aber auch bei diesen Fragen muss man sich wohl immer wieder vor Augen halten: es ist eine Philosophie. Die Ablehnung der Dialektik muss somit auch als philosophische betrachtet werden und nicht als politisch faktische.

Was Deleuze und Guattari dezidiert auszeichnet, ist deren Aufzeigen der Werdensprozesse die Neues in die Welt bringen. Dass sie die vorhandenen Potentiale des

Widerstands und der Alternativen in den Blick bringen und dem Politischen eine neue Bedeutung geben. Sie bringen wortwörtlich Bewegung ins Denken.

Abschließend bleibt somit nur zu sagen, dass mit den zahlreichen theoretischen Brillen die es auf dem Markt der politischen Philosophie gibt, unterschiedliche Phänomene und Probleme gesehen und somit auch unterschiedliche Strategien in Theorie und Praxis entwickelt werden können. Insofern gebe ich Raul Zelik recht der schreibt: „Die theoretische Herausforderung besteht also gerade darin, sich ‚*die Produktivität dieses Doppelansatzes*‘ (und noch weiterer Ansätze) anzueignen, ‚*dessen Heterogenität dazu nötig, in einer interessanten Weise ‚theoretisch zu schielen*‘“ (2011:132). Insofern plädiere auch ich dafür die theoretischen Brillen immer wieder mal zu wechseln oder auch mal übereinander aufzusetzen. Keine Denktradition und keine einzelne Theorie oder Philosophie vermag es die Gesamtheit einzufangen oder zu problematisieren, deswegen müssen wir notwendigerweise kooperieren und uns auch auf Widersprüchlichkeiten einlassen, auch wenn Kritik natürlich der Anfang aller Veränderung ist.

7. Bibliografie

Angermüller, Johannes; Bellina, Leonie (2012): Poststrukturalismus und Postkolonialismus: Jacques Derridas »Grammatologie« sowie Gilles Deleuzes und Felix Guattaris »Tausend Plateaus«. In: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS. S.27-38

Antonioli, Manola (2010): Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden. In: Krause, Ralf; Rölli, Marc (2010): Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari. Wien: Turia + Kant. S.7-25

Arnold, Heinz Ludwig (1985): Ernst Bloch. München: Ed. Text + Kritik

Badiou, Alain (2009): Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne? In: Cités, N° 40, Deleuze politique, S. 15-20

Baecker, Dirk (1996): Was leistet die Negation? In Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hrsg.): Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München: Fink Verlag. S.93-102

Balke, Friedrich (1998): Gilles Deleuze. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Bhabha, Homi K. (2007): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg Verlag

Bloch, Ernst (1955): Das Prinzip Hoffnung. Berlin: Aufbau-Verlag

Bondy, A. Zalazar (1968): Existe una filosofía de nuestra América? México: siglo 21 editores

Brand, Ulrich; Radhuber, Isabella; Schilling Vacaflor, Almut (2012): Plurinationale Demokratie in Bolivien. Gesellschaftliche und staatliche Transformationen. Münster: Westfälisches Dampfboot

Brodocz, André (2009): Die politische Theorie autopoietischer Systeme: Niklas Luhmann. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Opladen & Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich

Camacho, Jorge (2009): A Tragic Note: On Negri and Deleuze in the Light of the 'Argentinazo'. In: New Formations, N°68, S.58-76

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1974): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1972]

Deleuze, Gilles; Foucault, Michel (1977): Die Intellektuellen und die Macht. In: Der Faden ist gerissen. Berlin: Merve Verlag. S.86-100 [1972]

Deleuze, Gilles (1988): Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin: Merve Verlag [1970]

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1992): Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus. Berlin: Merve Verlag [1980]

Deleuze, Gilles (1993a): Unterhandlungen 1972-1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Deleuze Gilles (1993b): Proust und die Zeichen. Berlin: Merve Verlag [1964]

Deleuze, Gilles (1996): Die Immanenz: ein Leben...In: Balke, Friedrich; Vogl, Joseph (Hrsg.): Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München: Fink Verlag. S.29-33 [1995]

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie? Frankfurt am Main: Suhrkamp [1991]

Deleuze, Gilles (2003): Woran erkennt man den Strukturalismus? In: Die einsame Insel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.248-281 [1973]

Deleuze, Gilles (2007): Differenz und Wiederholung. München: Wilhelm Fink Verlag [1968]

Falter, Matthias (2012): Was ist politisch? Eine mehrdimensionale Annäherung an Politik und das Politische. In: Kreisky, Eva; Löffler, Marion; Spitaler, Georg (Hrsg.): Theoriearbeit in der Politikwissenschaft. Wien: Facultas Verlag. S.67-78

Foucault, Michel (1978a): Der “Anti-Ödipus“ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst. In: Foucault Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve Verlag. S.225-230 [1977]

Foucault, Michel (1978b): Wahrheit und Macht. Interview von A.Fontana und P.Pasquino. In: Foucault Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve Verlag. S.21-55 [1977]

Foucault, Michel (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1976]

Foucault Michel (2003): Die Anormalen. Frankfurt am Main: Suhrkamp [1999]

Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen 3&4. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Foucault, Michel (2005): Subjekt und Macht. In: ders.: Analytik der Macht. Hg.v. Lemke Thomas. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S.240-263

Foucault, Michel (2010): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag [1972]

García Linera, Álvaro (2008): Empate catastrófico y punto de bifurcación. In: Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales. Año 1, no.1. Buenos Aires: CLACSO

García Linera, Álvaro (2011): La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. La Habana, Cuba: Casa de las Americas

Gilbert, Jeremy (2009): Deleuzian Politics? A Survey and some Suggestions. In: New Formations N° 68, S. 10-33

Göhler, Gerhard (2004): Macht. In: Göhler, Gerhard; Iser, Mattias; Kerner, Ina (Hrsg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.244-261

Guattari, Félix; Rolnik, Suely (2006): Micropolítica. Cartografías del deseo. Madrid : Traficantes de Sueños

Habermann, Friederike (2010): Hegemonie, Identität und der homo oeconomicus. Oder: Warum feministische Ökonomie nicht ausreicht. In: Bauhardt, Christine; Caglar, Gülay: Gender and Economics. Feministische Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: VS Verlag. S.151-173

Habermas, Jürgen (2006): Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hallward, Peter (2006): Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation. London/New York: Verso

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2003): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt/New York: Campus Verlag

Hardt, Micheal; Negri, Antonio (2004): Multitude: Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2010): Common Wealth. Das Ende des Eigentums. Frankfurt am Main: Campus Verlag

Hobbes, Thomas (1918): Lehre vom Bürger (De Cive). In: ders.: Grundzüge der Philosophie II/III. Lehre vom Menschen und vom Bürger. Leipzig: Meiner [1642]

Hollande, Eugene W. (1999): Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to schizoanalysis. London and New York: Routledge

Holloway, John (2008): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen. Transkription eines Videos von O.Ressler aufgenommen in Wien, Österreich, 2004, 23.Min. In: Ressler, Oliver (Hrsg.): Alternative Ökonomien, alternative Gesellschaften. Wien: Promedia. S.158-161

Holloway, John (2009): Vorwort. In: Zibechi, Raul: Bolivien. Die Zersplitterung der Macht. Hamburg: Nautilus. S.5-9

Kastner, Jens (2011a): Delegation und Erbauungswissenschaft. Zur Kritik der zapatismusnahen Forschung zu sozialen Bewegungen. In: Peripherie Nr.121, 31. S.77-95

Kastner, Jens (2011b): Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon. Münster: edition assemblage

Kerkeling, Luz (2006): ¡La lucha sigue! – Der Kampf geht weiter. EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands. Münster: Unrast

Krause, Ralf; Rölli, Marc (2010): Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari. Wien: Turia + Kant

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen Verlag

Laclau, Ernesto (2010): Emanzipation und Differenz. Wien: Verlag Turia + Kant

Lessmann, Robert (2010a): Das Neue Bolivien. Evo Morales und seine demokratische Revolution. Zürich: Rotpunktverlag

Lessmann, Robert (2010b): Bolivien: der steinige Weg zum plurinationalen Staat. In: Gabriel, Leo; Berger, Herbert (Hrsg.): Lateinamerikas Demokratien im Umbruch. Wien: Mandelbaum Verlag. S.145-163

López y Rivas, Gilberto (2010): Mexiko: zwischen "gescheitertem" Staat und einer Demokratie der Autonomien. In: Gabriel, Leo; Berger, Herbert (Hrsg.): Lateinamerikas Demokratien im Umbruch. Wien: Mandelbaum Verlag. S.70-110

Lorey, Isabell (2012): Postkoloniale politische Theorie. In: Kreisky, Eva; Löffler, Marion; Spitaler, Georg (Hrsg.): Theoriearbeit in der Politikwissenschaft. Wien: Facultas Verlag. S.175-187

Mengue, Philippe (2003): Deleuze et la question de la démocratie. Paris: L'Harmattan

Mokrani Chávez, Dunia (2009): Reflexiones sobre la democracia y el significado de un gobierno de los movimientos sociales en Bolivia. In: Favela, Gavia, Margarita; Guillén, Diana (Hrsg.): América Latina: los derechos y las prácticas ciudadanas a la luz de los movimientos populares. Buenos Aires: CLACSO. S.191-213

Mokrani Chávez, Dunia; Chávez León, Patricia; Uriona Crespo, Pilar (2011): Una década de Movimientos Sociales en Bolivia. In: Modonesi, Massimo; Rebón, Julián (Hrsg.): Una Década en Movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del Siglo XXI. Buenos Aires: CLACSO. S.125-152

Mouffe, Chantal (2005): The return of the Political. London:Verso

Nail, Thomas (2012): Returning to Revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo. Edinburgh: Edinburgh University Press

Nandi, Miriam (2012): Sprachgewalt, Unterdrückung und die Verwundbarkeit der postkolonialen Intellektuellen. Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak“ und „Critique of Postcolonial Reason“. In: Reuter, Julia; Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS Verlag. S.121-130

Neubert, Harald (2001): Antonio Gramsci. Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei. Eine Einführung. Hamburg: VSA Verlag

Neundlinger, Klaus; Raunig, Gerald (2005): Einleitung oder: Die Sprachen der Revolution – Öffentlichkeit Intellekt und Arbeit als Lebensformen. In: Paolo Virno: Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect. Individuation bei Duns Scotus und Gilbert Simondon. Wien: Verlag Turia + Kant. S.9-21

Neundlinger, Klaus; Raunig, Gerald (2010): Exodus. Paolo Virno und die politische Philosophie der Flucht. In: Paolo Virno: Exodus. Wien: Verlag Turia + Kant. S.7-22

Ott, Michaela (2010): Gilles Deleuze zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag

Patton, Paul (1996): Deleuze: A Critical Reader. Oxford UK/Cambridge USA: Blackwell Publishers

Patton, Paul (1997): The Political Philosophy of Deleuze and Guattari. In: Andrew, Vincent (Hrsg.): Political Theory: Tradition and Diversity. Cambridge: Cambridge University Press. S.237-253

Patton, Paul (2000): Deleuze and the Political. London: Routledge

Patton, Paul (2005): Deleuze and Democracy. In: Contemporary Political Theory 2005/4, S.400-413

Patton, Paul (2008): Becoming Democratic. In: Buchanan, Ian; Thoburn, Nicholas (Hrsg.): Deleuze and Politics. Edinburgh: Edinburgh University Press. S.178-195

Paz, Sarela (2012): Der Marsch der TIPNIS-Indígenas. In: Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika & Rosa-Luxemburg-Stiftung (Hrsg.): Der neue Extraktivismus. Eine Debatte über die Grenzen des Rohstoffmodells in Lateinamerika. Berlin:FDCL-Verlag. S.82-97

Pérez Ramírez, Tatiana; Ortega Reyna, Jaime (2010): Volksaufstand, indigene Revolte und die Konturen eines national-popularen Projekts in Bolivien. In: Journal für Entwicklungspolitik XXVI 1-2010, S.72-100

Pimmer, Stefan (2010): Neun Jahre PAN-Regierung in Mexiko: Von der passiven Revolution zur Krise der Hegemonie. In: Journal für Entwicklungspolitik vol.XXVI 1-2010, S.12-41

Postero, Nancy (2010): Morales's MAS Government : Building Indiginous Popular Hegemony in Bolivia. In: Latin American Perspectives 2010. Issue 172, Vol. 37, No.3 S.18-34

Raunig, Gerald (2008): Tausend Maschinen: eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung. Wien: Turia + Kant

Rice, Roberta (2006): Die Evolution indigener Politik in Bolivien. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. Heft 142, 36.Jg., 2006, Nr.1, S.49-60

Saar, Martin (2004): Subjekt. In: Göhler, Gerhard; Iser, Mattias; Kerner, Ina (Hrsg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.332-349

Schmitt, Carl (2002) : Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker und Humbolt [1932]

Seewald, Julia (2012): Boliviens Wandel vor strategisch-relationalen Hintergrund – die MAS als hegemoniales Projekt? Universität Wien, Diplomarbeit

Spinoza, Benedictus de (1997): Die Ethik. Stuttgart: Reclam Verlag [1677]

Spivak, Gayatri Chakravorty (2011): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant. [1985]

Steyer, Hito (2011): Die Gegenwart der Subalternen. In: Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant. S.5-16

Ströbele-Gregor, Juliana (2006): Für ein anderes Bolivien – aber für welches? Indigene Völker und Staat in Bolivien. In: Bopp, Franziska; Ismar, Georg (Hrsg.): Bolivien. Neue Wege und alte Gegensätze. Berlin: WVB Verlag. S. 279-326

Tormey, Simon (2006): ‚Not in my Name‘: Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation. In: Parliamentary Affairs Vol.59 No., S.138-154

Virno, Paolo (2005): Grammatik der Multitude. Öffentlichkeit, Intellekt und Arbeit als Lebensformen. Mit einem Anhang: Die Engel und der General Intellect. Individuation bei Duns Scotus und Gilbert Simondon. Wien: Turia + Kant

Virno, Paolo (2010): Exodus. Wien: Turia + Kant

Zelik, Raul (2006): Venezuelas „bolivarianischer Prozess“. Mit Gilles Deleuze in Caracas. In: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 142, 36. Nr.1. S.1-30

Zelik, Raul (2011): Nach dem Kapitalismus? Perspektiven der Emanzipation oder: Das Projekt Communismus anders denken. Hamburg: VSA Verlag

Zibechi, Raul (2009): Bolivien, Die Zersplitterung der Macht. Hamburg: Nautilus

Zimmering, Raina (2010): Zapatismus. Ein neues Paradigma emanzipatorischer Bewegungen. Münster: Westfälisches Dampfboot

Zuazo, Moira (2009): Como nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia. La Paz: FES Friedrich Ebert Stiftung

Zuazo, Moira (2010): Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia. In: Nueva Sociedad. N°227. S.120-135

Lexika und andere Nachschlagwerke

Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf (Hrsg.): Lexikon der Politikwissenschaft, Band I&II. Theorien, Methoden, Begriffe. 2005, München: Verlag C.H.Beck

Nueva Constitución Política del Estado (2011). La Paz: U.P.S. Editorial

Online Ressourcen und Zeitungsartikel:

Beutler, Benjamin (2013): Debatte um Straßenbau in Bolivien reißt nicht ab. 11.01.2013.
<https://amerika21.de/nachrichten/2013/01/75144/bolivien-tipnis-konsultation> Zugriff:
10.10.2013

Buttkereit, Helge (2012): Das TIPNIS Problem. 04.05.2012.
<https://amerika21.de/analyse/49174/tipnis-problem> Zugriff :10.10.2013

Diefenbach, Katja (2004): „Wenn ich von sozialen Kräfteverhältnissen ausgehe, wird die Frage nach dem Politischen radikal“. Interview mit der Zeitschrift Phase 2.
<http://phase2.nadir.org/rechts.php?artikel=209&print=:%0D> Zugriff: 03.03.2013

Dorsch, Timo (2012): Mexiko: EZLN meldet sich mit Kommuniqué zurück. 26.12.2012.
<http://amerika21.de/meldung/2012/12/73553/ezln-kommunique> Zugriff: 10.10.2013

Dorsch, Timo (2013): EZLN beendet Reihe von Kommuniqués. 18.03.2013.
<http://amerika21.de/2013/03/81577/zapatisten-kommunique> Zugriff :10.10.2013

Gerber, Phillip (2012): Zapatisten marschieren in Chiapas. 21.12.2012.
<http://amerika21.de/nachrichten/2012/12/73181/maya-aufstand-zum-zeitenwechse> Zugriff:
10.10.2013

Linde, Evelyn (2013): TIPNIS entzweit weiter. In: Lateinamerikanachrichten 464
02/2013 <http://www.lateinamerikanachrichten.de/index.php?artikel/4460.html> Zugriff:
10.10.2013

Nehe, Börries (2013): Die Zärtlichkeit des Volkes. In: Lateinamerikanachrichten 463
01/2013. <http://www.lateinamerikanachrichten.de/index.php?artikel/4436.html> Zugriff:
10.10.2013

Zapf, Thomas (2013): Massenhaftes Schweigen und kämpferische Worte. In:
Lateinamerikanachrichten Nr.464, 02/2013.
<http://www.lateinamerikanachrichten.de/index.php?artikel/4455.html> Zugriff:
10.10.2013

Kommuniqué des Geheimen Revolutionären Indigenen Komitees –
Generalkommandantur der Zapatistischen Armee der Nationalen Befreiung.
Mexiko. 30.12.2012. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/01/16/ezln-kündigt-die-nachsten-schritte-an/> Zugriff 10.10.2013

8. Abstract

Grundsätzliches Forschungsinteresse dieser Arbeit ist es sozialen Wandel, der abseits der offiziellen, politischen Sphäre initiiert wird, zu untersuchen sowie auf die vorhandenen Vereinnahmungsmechanismen durch Staat und Ökonomie hinzuweisen. Hierzu wird die politische Philosophie Gilles Deleuze und Félix Guattaris herangezogen, insbesondere deren Konzepte des *Minoritär-Werdens*, der *Fluchtlinie* und des *Rhizoms*. Ziel ist es diese auf ihren spezifischen Nutzen in diesem Zusammenhang zu überprüfen.

Im ersten Schritt wird deren allgemeine Philosophie näher erläutert, um im zweiten die spezifisch politischen Elemente zu besprechen sowie auf Kritiken anderer Theoretiker*innen einzugehen. Ausgehend davon wird der Ablehnung der Repräsentation durch Deleuze und Guattari besondere Aufmerksamkeit gewidmet, da diese vor allem für politische Bewegungen Implikationen mit sich bringt. Anhand zweier Fallbeispiele aus Lateinamerika - dem zapatistischen Aufstand in Mexiko sowie der Übernahme des Staates durch die MAS in Bolivien - werden die deleuzo-guattarischen Begriffe und Konzepte auf reale politische Prozesse angewendet und überprüft. Dadurch werden die spezifischen Aspekte ausgemacht, die durch die theoretische Brille Deleuze' und Guattaris in den Blick geraten, aber auch welche außen vor bleiben.

The main research interest of this work is to understand social change, which is initiated outside of official, political spheres. Furthermore, the paper sets a focus on existing capturing methods of the state and the economy. Therefore, the political philosophy of Gilles Deleuze and Félix Guattari, especially their concepts of *becoming-minoritarian*, the *line of flight* and the *rhizome*, are being used. The goal is to review their specific analytical benefit concerning the main topic.

First, their general philosophy is explained to set the fundament for the second step which is discussing the specific political aspects as well as some of the main critical voices. In this regard, the focus is set on work towards the refusal of representation by Deleuze and Guattari, which has important implications for political movements. On the basis of two case studies, the Zapatista Revolution in Mexico and the takeover of the state by the MAS in Bolivia, the concepts of Deleuze and Guattari are applied to actual political processes and therefore reviewed. Thus it is illustrated which special elements become visible through the deleuzo-guattaric lens as well as which remain unseen.

9. Curriculum Vitae

Name: Julia Seewald, Mag.^a
Geburtsdatum, -ort: 28.06.1988, Baden
Familienstand: ledig
Staatsbürgerschaft: Österreich
E-Mail: julia_seewald@yahoo.de

Bildungsweg:

- 10/2006 – 03/2012
- Universität Wien:
 - Abgeschlossenes Diplomstudium der **Politikwissenschaft**
Fokus im Studium: Internationale Politik, Friedens- & Konfliktforschung, Politik im außereuropäischen Vergleich sowie Politische Theorie und Lateinamerika.
- seit 10/2007
- Diplomstudium **Internationale Entwicklung**
Fokus im Studium: Lateinamerika, Postkoloniale Theorie, Ungleichheit, Ressourcenpolitik.
- 09/1998 – 06/2006
- BG&BRG Biondegasse Baden

Berufserfahrungen:

- Juli 2013 – August 2013
- **Praktikum** bei der Grünen Bildungswerkstatt.
Assistentin der Projektleitung für die Grüne Sommerakademie
- seit Februar 2013
- **Vorstandsmitglied der Grünen Bildungswerkstatt Wien** (GBW-Wien).
Inhaltliche sowie strukturelle Konzeption, Organisation und Umsetzung von Projekten der politischen Erwachsenenbildung, Moderationstätigkeiten sowie Networking im NGO & Erwachsenenbildungssektor
- seit April 2012
- Büroassistentin in der Wiener Städtischen Versicherung, Gruppenleitungssekretariat Leben- & Krankenversicherung.
- Mai 2012 – Mai 2013
- Administratorin des Redaktionsteams der GBW-Wien.
- Mai 2011 – Mai 2013
- Redaktionsmitglied der GBW-Wien
- Oktober 2010 – Juli 2011
- **Fachtutorin an der Universität Wien**, Institut für Internationale Entwicklung, bei Bernhard Leubolt
Titel des Kurses: Transdisziplinäre Entwicklungsforschung 3. Globale Ungleichheit: Theorie und Empirie.
- Oktober 2004 – Jänner 2005
- freie Mitarbeiterin bei der Jugendredaktion der Badenerzeitung, 2500 Baden
- Dezember 2003 – März 2012
- diverse StudentInnenjobs im Gastronomie- und Dienstleistungssektor

Kongressteilnahmen:

- 24.05 – 26.05 2013
- **Konzeption, Planung, Koordination und Leitung des ganztägigen Arbeitskreises** „Konkrete Utopien und Befreiungsräume in Lateinamerika. Ein transdisziplinäres Experiment.“ bei der **Jahrestagung der Lateinamerikaforschung Austria** / Strobl am Wolfgangsee
- 21.10 – 24.10 2012
- geförderte Teilnahme an der transdisziplinären **„Zukunftswerkstatt zur Ressourcengerechtigkeit“** in Berlin, veranstaltet von der **Heinrich Böll Stiftung**, im Rahmen des internationalen Dialoges zur Ressourcengerechtigkeit.
- 15.07 – 20.07 2012
- **Vortragende** beim **54. ICA Congreso Internacional de Americanistas** / Wien. Präsentation der Diplomarbeit in 2 Arbeitskreisen
- 01.06 – 03.06.2012
- Jahrestagung der Lateinamerikaforschung Austria / Strobl am Wolfgangsee - Teilnehmerin
- 27.05 – 29.05 2011
- Jahrestagung der Lateinamerikaforschung Austria / Strobl am Wolfgangsee – Teilnehmerin

Sonstige Fortbildungen:

- Oktober 2013
- Moderationsausbildung für Zukunftswerkstätten nach Robert Jungk
- Juni 12
- Fortbildung zu Social Media und wissenschaftlichem Journalismus
- Mai 2011- heute
- Teilnahme an diversen Schreibwerkstätten sowie journalistischen Schreibworkshops
- Juli 2010
- Fortbildungsseminar zu Interkulturalität bei Grenzenlos Wien

Auslandserfahrungen:

- Herbst 2011
- Zweimonatiger geförderter **KWA- Forschungsaufenthalt in Bolivien**
- Sommer 2010
- Sechswöchiger **Voluntariatsaufenthalt in Ecuador** Quito
- Herbst 2009
- Viermonatiges **Erasmussemester in Frankreich** am „Institut d’Etudes Politiques de Bordeaux, SciencesPo Bordeaux“
- Sommer 2008
- Zweiwöchiger **Sprachaufenthalt** in Spanien
- Frühling 2005
- Dreiwöchiger **SchülerInnenaustausch** in Costa Mesa, Kalifornien, USA

Sprachkenntnisse:

- ausgezeichnete Englischkenntnisse
- sehr gute Französischkenntnisse (Niveau B2)
- sehr gute Spanischkenntnisse (Niveau B2)

Weitere Kenntnisse:

Moderationstätigkeit, Projektmanagement, journalistische Arbeit, Workshopleitung und -konzeption, MS Office, SAP- & Host-AnwenderInnenkenntnisse, TYPO3-AnwenderInnenkenntnisse, Lernplattform Moodle, B-Führerschein